

NIETZSCHE COMO EL “DOBLE” DE KIERKEGAARD.

LA TRANSMUTACIÓN DE LOS VALORES

COMO NÚCLEO DE LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL

<http://doi.org/10.54354/YAZN7601>

Catalina Elena Dobre

Tecnológico de Monterrey, Escuela de Humanidades y Educación, México

Resumen

El enfoque de este artículo es analizar el encuentro filosófico entre Kierkegaard y Nietzsche desde la perspectiva de la filosofía existencial, considerando la transmutación de los valores. La idea de este tipo de acercamiento surge de la afirmación del filósofo Benjamin Fondane de que Kierkegaard abre este camino de transmutar los valores que continuará Nietzsche. Estos pensadores no siguieron los lineamientos que normalmente tienen que ver con lo que los debates éticos contemporáneos, al contrario, la ética es un *modus vivendi*; es una ética que tiene que ver con la vida singular; es decir, con la fuerza del hombre de auto creación como diría Nietzsche y de la elección, como diría Kierkegaard, y ambas manifestaciones implican libertad y un traspasar del orden establecido.

Palabras clave: Transmutación de los valores, ética, libertad, elección, auto creación, Kierkegaard, Nietzsche.

Abstract

The focus of this article is to analyze the philosophical encounter between Kierkegaard and Nietzsche from the perspective of existential philosophy considering the transmutation of values. The idea of this type of approach arises from the affirmation of the philosopher Benjamin Fondane, that Kierkegaard opens this path of transmuting values that Nietzsche will continue. These thinkers did not follow the guidelines that normally have to do with contemporary ethical debates, on the contrary, ethics is a *modus vivendi*, an ethics that has to do with a singular life, that is, with the strength of man's self-creation and with choice which imply freedom and going beyond the established order.

Keywords: Transmutation of values, ethics, freedom, choice, self-creation, Kierkegaard, Nietzsche.

Recibido el 17 de octubre de 2023; aceptado el 14 de noviembre de 2023.

Considerados como dos de los más importantes críticos de la moral del siglo XIX, Kierkegaard y Nietzsche, aparentemente son pensadores irreconciliables, ya que uno se presenta como un poeta de lo religioso y, el otro, escribe un libro llamado *Anticristo*. ¿Cómo demostrar que estos filósofos tengan un propósito común?

Sin embargo, la relación entre estos genios ha sido intuita desde el siglo XIX, por Georg Brandes, cuando el pensamiento de Kierkegaard penetraba en la cultura europea¹, y cuando Nietzsche, aunque mal interpretado en un inicio, se vuelve el foco central de los debates de la Modernidad². Después, en las primeras décadas del siglo XX, la relación entre ambos empieza a ser explorada, en especial, por pensadores como Benjamin Fondane, Karl Löwith³, Karl Jaspers⁴ o Gilles Deleuze⁵. De allí se abre todo un camino de escritos relevantes⁶ que trataron de captar aquello que los une o separa⁷ a estos dos filósofos, de tal modo que es difícil añadir algo más. Así se explica la cantidad de estudios sobre los dos “profetas” de la verdad, aunque algunos estudios tergiversando totalmente el mensaje de estos visionarios. Es decir, ha corrido mucha tinta tratándose de relacionar a estos dos “sacerdotes de la civilización”, como diría Georg Brandes. Algunos exploraron la intempestividad de los dos; otros los entendieron como “expertos en

¹ Cfr. Habib C. Malik., *Receiving Søren Kierkegaard. The Early Impact and Transmission of His Thought*, Washington D. C: The Catholic University of America Press, 1997.

² Desde Thomas Mann, a Bergson, a Max Scheler, Georg Simmel, hasta Jaspers, Heidegger, Foucault, Derrida o Deleuze, y muchos más, todos conocieron y escribieron sobre el pensamiento de Nietzsche.

³ Karl Löwith en su escrito de 1933 “*Kierkegaard and Nietzsche or the Philosophical and theological Overcoming of Nihilism*”.

⁴ Karl Jaspers ha dedicado varias páginas al análisis de estos dos pensadores, considerando, con razón, que son los más importantes y que la filosofía contemporánea sería imposible sin la presencia de Kierkegaard y Nietzsche. “Kierkegaard y Nietzsche tal vez sean los únicos y más grandes psicólogos comprensivos”. Karl Jaspers, *Psicopatología general*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 356.

⁵ Sobre todo, en el escrito *Diferencia y repetición*, donde analiza la relación entre la repetición kierkegaardiana y el eterno retorno de Nietzsche.

⁶ Hoy en día existe una cantidad muy variada de estudios comparativos sobre Nietzsche y Kierkegaard que rebasa el número de cien estudios.

⁷ Probablemente, el punto en el cual están más alejados es el modo de comprender a Dios. Kellenberg sostiene que la oposición, en cuanto el tema de Dios, entre Kierkegaard y Nietzsche, parece similar a la de Iván Karamazov y Aliosha Karamazov, una analogía muy interesante que efectivamente posiciona a Kierkegaard como Aliosha y a Nietzsche como el rebelde Iván Karamazov. James Kellenberger, *Kierkegaard and Nietzsche. Faith and Eternal Acceptance*, Springer, 1997, p. 117.

cuestiones del alma”; otros, vieron el interés de ambos por la cultura antigua y, en especial, por la tragedia griega, etcétera. Considerando este panorama, se complica la tarea de escribir un nuevo artículo sobre Kierkegaard y Nietzsche.

El *objetivo* este artículo es explorar un punto en común de ambos pensadores, partiendo de la afirmación de Benajmin Fondane de que Kierkegaard ha sido *el primero en hablar sobre una transmutación de los valores*⁸, para después Nietzsche llevar esta idea a su culmen. Esta idea no parece haber llamado mucho la atención en la extensa bibliografía sobre ambos pensadores. Por lo mismo, no me propongo agotar todo el espectro conceptual de estos filósofos (cosa que es imposible en un artículo). En el primer apartado analizaré cuáles fueron los “encuentros” entre Nietzsche y Kierkegaard. En el segundo, voy a definir qué significa filosofía existencial y después analizaré por qué Kierkegaard y Nietzsche representan a este pensamiento reflejado en la valentía de realizar, cada uno por su parte y a su manera, una transmutación de los valores rompiendo así con el orden establecido. Es decir, lo que se pretende es mostrar cómo esta idea de transmutación de los valores se refleja en ambos autores como el núcleo de una filosofía existencial que pone en el centro la relación con la vida como tarea y creatividad.

I. *Kierkegaard y Nietzsche: ¿encuentro o desencuentro?*

Cuando el filósofo ruso Lev Shestov descubre y lee la obra de Kierkegaard, afirmaba con razón que Dostoievski es el doble de Kierkegaard⁹. Reiterando esta idea, afirmo que *Nietzsche puede ser entendido como el doble de Kierkegaard*. Los hilos invisibles que unen sus espíritus son múltiples: hablamos de una mirada crítica que ambos tuvieron sobre sus tiempos; de un pensamiento existencial; de una escritura que sale de los cánones filosóficos, inquietudes morales profundas; además, de una dimensión psicológica que se refleja en su modo de pensar. Civilización, individuo,

⁸ Aunque Benjamin Fondane hace esta afirmación, no desarrolla esta idea en un ensayo, sino que la deja entrever en el contexto de la filosofía existencial y en sus ensayos sobre Shestov, Kierkegaard y Nietzsche, entre otros.

⁹ “Cuando Shestov descubrió a Kierkegaard, por ejemplo, proclamó que era *el doppelgänger* de Dostoievski, unido con el gran autor ruso en la resistencia a la corriente principal de la tradición intelectual europea de la razón y el pensamiento teórico, a fin de enfatizar la libertad del individuo”. Cfr. Lev Shestov, “Kierkegaard and Dostoievsky”, en *Kierkegaard and Existential Philosophy*, Ohio: Ohio University Press, 1969, pp. 1-28.

moral, ética, verdad, trágico, cómico, movimiento, son algunas de las categorías que estos dos genios comparten con puntos de vista similares. A todo esto, se añade un pensamiento lírico y muchas vivencias como: el sufrimiento, la enfermedad, la búsqueda de un *pharmakon*, el aislamiento de un mundo incapaz de comprender sus visiones, conflictos con algunos contemporáneos, que cada uno experimentó por su lado; sin mencionar que ambos se rebelaron en contra del sistema intelectual y cultural de su época y, como mentes intempestivas y críticas, tuvieron la capacidad no sólo de entender sus tiempos, pero de superarlos.

Aunque hay también otras perspectivas que los separan, es imposible no ver en algunas posturas de Nietzsche algunos ecos de las ideas kierkegaardianas. Claire Carlise identifica estos ecos en el tema del movimiento, el interés por la filosofía griega¹⁰ y, de modo específico, el concepto de repetición. Esto también lo argumenta Gilles Deleuze cuando en su escrito *Diferencia y repetición*¹¹, ve en el eterno retorno de Nietzsche una continuidad del concepto de repetición de Kierkegaard, entre otras. Hay, por lo tanto, un abanico de investigaciones que han resaltado puntos que une a estos pensadores o que los separan.

A pesar de la variedad de estudios e interpretaciones, me interesa comprender si existen evidencias del contacto de Nietzsche con la filosofía de Kierkegaard. Esto me remonta a Georg Brandes, el primero que descubre la afinidad entre Kierkegaard y Nietzsche. Destacado crítico literario y un gran mediador entre la cultura escandinava y la cultura europea, Brandes fue el autor del escrito *Las grandes corrientes de la literatura del siglo XIX*, en el cual menciona al danés, además que escribe un libro sobre Kierkegaard llamado: *Literary Character-Sketch on Kierkegaard*. Aunque no muy afín al pensamiento del danés, Brandes fue uno de los que más han difundido en la cultura europea a Kierkegaard; y, del mismo modo, cuando descubre a Nietzsche, fue el que lo introduce en la cultura escandinava a través de varias conferencias impartidas en el mundo nórdico¹².

¹⁰ Cfr. Claire Carlise, *Kierkegaard's Philosophy of Becoming*, NY: State University Press, 2005, p. 137.

¹¹ "Tanto Kierkegaard como Nietzsche son los que aportan a la filosofía menos medios de expresión. Al referirse a ellos, suele hablarse de una superación de la filosofía. Ahora bien, o que está en tela de juicio en toda su obra es el movimiento". Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2009, p. 31

¹² Esto se ve reflejado en el intercambio de cartas entre Nietzsche y Brandes. Cfr. Georg Brandes, *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, México: Ed. Sexto Piso, 2004, pp. 93-138.

De origen judío, pero ateo por elección, a Brandes la lectura del cristiano Kierkegaard lo desconcierta. Brandes no compartía la visión cristiana¹³ de Kierkegaard, pero lo consideraba uno de estos genios que llegan una vez a cien años y uno de los más importantes pensadores del siglo XIX. Afirmaba. “Kierkegaard es el único, ante cuya grandeza me siento como si fuera nada”¹⁴. Consideraba la obra religiosa del danés como un vestigio del mundo romántico e incompatible con lo que Brandes llamaba el “nuevo realismo”, el cientificismo y el criticismo social¹⁵. Se comenta que cuando lo descubre la primera vez sintió como un relámpago¹⁶; así de fuerte fue la impresión¹⁷. Por lo mismo, George Brandes fue el primer pensador que encuentra un “lenguaje común” entre estos dos grandes críticos de la Modernidad. De hecho, en las cartas intercambiadas con Nietzsche entre 1887 y 1888, el nombre de Kierkegaard se menciona varias veces. Por ejemplo, afirma Brandes en una carta de 11 de enero de 1888:

Existe un pensador escandinavo cuyas obras le interesaría mucho si pudiera leerlas en alguna traducción: pienso en Søren Kierkegaard (1813-1855), que es, según mi concepto, uno de los más profundos psicólogos del mundo. Un pequeño libro que escribí acerca de él no da imagen suficiente de su genial personalidad, porque es un panfleto polémico que fue realizado para paralizar su influencia. Creo que psicológicamente es lo más refinado que en mi vida he escrito¹⁸.

Malik considera que se trata de una recomendación que Brandes hace para encontrar en Nietzsche un aliado en contra del cristianismo de Kierkegaard¹⁹. Independiente de las intenciones de Brandes, lo importante es que identifica una semejanza entre Kierkegaard y Nietzsche, imposible

¹³ Brandes se volverá, con el tiempo, bastante reaccionario ante el modo en el cual Kierkegaard describe la vida cristiana, y proponía una lectura aislada de los tópicos religiosos de la escritura kierkegaardiana.

¹⁴ Georg Brandes, “Den Unge Brandes”, Mayo, 1863, p. 92, Cfr. Malik Habib C., *Receiving Søren Kierkegaard. The Early Impact and Transmission of His Thought*, Washington D.C: The Catholic University of America Press, 1997, p. 234.

¹⁵ Cfr. Malik, *Receiving Søren Kierkegaard*, pp. 230-237.

¹⁶ Cfr. Oskar Seidlin, “George Brandes (1842-1927)” en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 3, No. 4 (pp. 415-442), University Pennsylvania Press, 1942, p. 428 www.jstor.org/stable/2707316 / <https://doi.org/10.2307/2707316> (consultado 28 de marzo de 2023).

¹⁷ Además, cuando Brandes descubre a Nietzsche, renuncia a toda la influencia del utilitarismo de J. S. Mill.

¹⁸ Georg Brandes, *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, México: Ed. Sexto Piso, 2004, p. 102.

¹⁹ Malik, *Receiving Søren Kierkegaard*, p. 254.

de ignorar. Afirma: “Nietzsche piensa con Kierkegaard: nadie del mundo sabría decirte enseguida por qué existes, pero puesto que estás en él, trata de dar un sentido a tu existencia, señalándote un fin todo grande y noble que sea posible”²⁰.

A esta carta de Brandes, Nietzsche le contesta:

Pienso, al llegar a Alemania, empezar a trabajar en el problema psicológico Kierkegaard y al mismo tiempo reiniciar mis relaciones con la literatura más antigua²¹.

Con esta respuesta, mucho tiempo se pensó en la tradición europea que Nietzsche, al no leer a Kierkegaard, ha dado lugar a uno de los hechos más lamentables de la historia intelectual de Europa²². Esto fue hasta que Thomas Brobjer²³ afirmará que existen evidencias de que Nietzsche sabía de Kierkegaard, aunque no lo había leído directamente. Brobjer invoca varios argumentos, incluyendo también el ya mencionado por nosotros del intercambio de cartas entre Brandes y Nietzsche. Pero añade otros:

1. Existen evidencias, de que para el año 1870, Nietzsche había ya leído la obra *Las grandes corrientes de literatura del siglo XIX*, sobre todo, el primer volumen en donde Brandes dedica a Kierkegaard siete páginas; para que, en segundo volumen, sea todavía más detalladamente analizado.
2. Nietzsche tenía por lo menos una obra de Hans Lassen Martensen²⁴. En 1880, en el mes de marzo, en una carta hacia su madre, pedía que le enviase esta obra a Venecia. Martensen hace muchas referencias a Kierkegaard, sobre todo a la ética y al concepto de *Den Enkelte* (el ser singular), así como en cuanto la crítica a Hegel, y conceptos como: paradoja, fe, escándalo, entre otros. Thomas Brobjer

²⁰ Brandes, *Nietzsche*, p. 23.

²¹ *Ibid.*, p. 104.

²² Malik, *Receiving Søren Kierkegaard*, p. 254.

²³ Thomas Brobjer, “Nietzsche’s Knowledge of Kierkegaard” en *Journal of the History of Philosophy*, no 41, 2003, (pp. 251-263) en <https://muse.jhu.edu/article/41571> (consultado 17 de abril de 2023).

²⁴ Teólogo y filósofo (1808-1884), contemporáneo con Kierkegaard. Una figura famosa de la llamada Época de Oro danesa, conocido como el teólogo de Dinamarca, pero también estudioso y especialista en el pensamiento de Hegel y reconocido por sus famosas lecciones de filosofía en la Universidad de Copenhague que tuvo un impacto en el pensamiento de Kierkegaard mismo.

considera que hay muchos pasajes en *Aurora*²⁵ de Nietzsche en los cuales se pueden identificar ideas similares a Kierkegaard.

3. Lou von Salome es otra fuente a través de la cual Nietzsche pudiera haber sabido sobre Kierkegaard, ya que ella estudió al filósofo danés cuando vivía en St. Petersburgo. Brobjer piensa que, a lo mejor, en sus discusiones e inquietudes filosóficas, ella hizo alguna referencia a Kierkegaard.
4. En 1887, Nietzsche lee a otro pensador danés, Harald Høffding²⁶, quién menciona a Kierkegaard en su obra. Nietzsche, al leer a Høffding subrayó una frase: “Kierkegaard es el psicólogo de las repeticiones y los retornos”²⁷.

Estas evidencias nos hacen entender de que en Nietzsche sí hubo un conocimiento indirecto de las ideas kierkegaardianas y posiblemente las integra en su propia obra, sin citar directamente al filósofo danés.

Tom P. S. Angier afirmaba con razón que “Kierkegaard vio venir a Nietzsche”²⁸, o por lo menos, podemos pensar que abrió un ámbito de pensamiento en el cual hoy Nietzsche está junto a Kierkegaard, ya que, al leer sus obras el lector percibe un soplo común.

Es lo que sintió también el poeta y el filósofo rumano de origen judío que vivió en París, Benjamin Fondane; es decir, percibió un aire de familiaridad espiritual entre Kierkegaard y Nietzsche. El descubrimiento de estos filósofos se debe, en especial, a su amistad con Lev Shestov quién,

²⁵ No vamos a hacer en estas páginas la labor de búsqueda de citas o de ideas de Nietzsche en dónde posiblemente se ven semejanzas con las ideas de Kierkegaard; pero podemos mencionar que sí, en *Aurora*, aparece el concepto de individuo, entre otros. Por ejemplo, Nietzsche afirma: “Más no nos engañemos acerca de los motivos de esta moral (la de la ley), que exige como signo de moralidad el cumplimiento de una costumbre en los casos más difíciles. La victoria sobre sí mismo no es exigida al hombre por las consecuencias útiles que pueda tener para el *individuo*, sino como el fin de que las costumbres y la tradición aparezcan triunfantes, a pesar de todos los impulsos contrarios y de todos los intereses individuales. El *individuo* debe sacrificarse porque así lo exige la moral de las costumbres”. Friedrich Nietzsche, *Aurora. Obras inmortales* III, Barcelona: Edicomunicaión, 2003, pp. 937-938.

²⁶ Harald Høffding tiene un escrito entero dedicado a Kierkegaard, llamado *Søren Kierkegaard*, Madrid: Revista de Occidente, 1930. Probablemente Nietzsche no tuvo acceso a esta obra, ya que fue publicada en 1892, año cuando ya estaba en un estado de salud muy deplorable.

²⁷ Cfr. Brobjer, “Nietzsche’s Knowledge of Kierkegaard”, p. 259.

²⁸ Tom Angier, *Either Kierkegaard / Or Nietzsche. Moral Philosophy in New Key*, USA: Ashgate Publishing Company, 2006, p. 1.

en aquellos años -hablamos de los '20, '30 del siglo pasado-había ya escrito varios ensayos sobre Nietzsche, así como un libro sobre Kierkegaard al que descubre más tarde en su vida. Si Shestov hubiera vivido más, seguramente hubiera escrito un ensayo en el cual analizaba a Kierkegaard y a Nietzsche. En cambio, la tarea de Shestov, la continua su único discípulo, Fondane, quien en obras como *El lunes existencial y el domingo de la historia* o *La conciencia infeliz*, encuentra como punto de unión entre Kierkegaard y Nietzsche lo trágico y también la lucha contra las evidencias.

Gonzalo Torné afirmaba que Fondane reconoce en Kierkegaard y en Nietzsche a los primeros pensadores existencialistas. “Kierkegaard descubrió una angustia que provocaba insomnio (...) y Nietzsche emprendió una demolición inclemente del aparato represor de la ética y el conocimiento”²⁹.

La filosofía existencial mira por lo trágico de la condición humana. Lo trágico en Kierkegaard es su batalla contra el orden establecido de la razón, es su Abraham que vive la angustia, es su Job que grita en el desierto, y también su desesperación el amor imposible. En Nietzsche lo trágico se refleja en su lucha contra las categorías establecidas de la moral: el bien, el mal, así como su lucha contra todo aquello que limita, como sostenía Benjamin Fondane³⁰.

Fondane recupera a Kierkegaard como unos de los primeros filósofos que entendieron que la vida ética auténtica nace en la tensión de la interioridad. Ante esta tensión, no hay salvación salvar. Queda la conciencia singular, “una experiencia interna, única, secreta, incomunicable”³¹ y su lucha para trascender siempre la ley y la necesidad. Afirmaba:

¿Qué sabe el conocimiento acerca de la existencia? ¿Será de verdad el único en saber algo? ¿La locura no sabe nada? ¿La muerte no tiene nada que decirnos? Sin duda hay algo de belleza en los logaritmos, pero ¿no habrá ni una mínima verdad en los juegos de azar? (...) Kierkegaard tenía razón: los hombres temen especialmente a los locos y a los moribundos (...). La filosofía es el acto mediante el cual lo existente plantea la cuestión de su existencia; el acto que define al ser vivo a través de una búsqueda interior y exterior, con o sin evidencias, y establece la posibilidad de seguir viviendo³².

²⁹ Torné G., “Prólogo” en Benjamin Fondane, *El lunes existencial y el domingo de la historia*, Madrid: Ed. Hermida, 2019, p. 39.

³⁰ Benjamin Fondane, *La conscience malheureuse*, Non Lieu: Éditions Verdier, 2013, pp. 88-89.

³¹ Fondane, *El lunes existencial y el domingo de la historia*, p. 195.

³² Fondane, *La conscience malheureuse*, p. 44.

Esto es lo quiero resaltar en estas páginas: que a pesar de muchas discordancias que se pueden identificar entre Kierkegaard y Nietzsche, ambos tuvieron la valentía de luchar contra las evidencias y lograr una transmutación del pensamiento y de los valores; y esto es lo que define una filosofía existencial.

II. *La filosofía existencial: el legado de decir la verdad*

Cuando Nietzsche nacía, en 1844, Kierkegaard se encontraba en el auge de su escritura, publicando las obras más inquietantes de la historia de la filosofía, desde *O lo uno o lo otro*, *Temor y temblor* y *La repetición* y, para este año, en específico, *El concepto de angustia*. Y cuando Kierkegaard muere, en 1855, Nietzsche estaba a un año de iniciar su primer escrito *Diario de mi vida*.

Es verdad que los separan años, contextos culturales y formativos distintos, pero hay un trasfondo de ideas, una comunión espiritual que traspasa los tiempos: ambos fueron visionarios, ambos hablan de lo trágico, y ambos entendieron el peligro de la “moral de los esclavos”, como decía Nietzsche, o, de “la multitud”, como diría Kierkegaard. Ambos entendieron que hay un mundo más allá de la razón. Y si algunos se apresuraron a considerar que Nietzsche “mató a Dios”, no sólo que antes fue Hegel quién habló sobre la muerte de Dios; además de que en Kierkegaard hay una crítica incisiva hacia el falso cristianismo o la cristiandad y, con ella, una crítica a todo aquello que significó una argumentación lógica de la existencia de Dios. En otras palabras, ambos construyen pensamientos originales deconstruyendo lo establecido, sobre todo los prejuicios morales y la cristiandad. Para los dos, el cuestionamiento sobre el cristianismo (la religión) surge por la vivencia, ya que crecieron en ámbitos religiosos que marcaron sus vidas y, tras estas experiencias, nos enseñan que ni abandonar la fe, ni tener fe son cuestiones que se pueden tomar a la ligera³³.

Kierkegaard y Nietzsche asientan las bases de una filosofía existencial en pleno siglo en el cual el pragmatismo, el utilitarismo y la ciencia tomaban mucha fuerza. La tarea de Kierkegaard y Nietzsche fue continuada en el siglo XX por filósofos como Nikolai Berdyaev³⁴, Lev Shestov y Benjamin Fondane.

³³ Cfr. Kleinert Markus, “Kierkegaard and Nietzsche”, en *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, ed. by John Lippit and George Pattison, Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 403.

³⁴ El filósofo ruso afirmaba: “Siempre he pertenecido al tipo de filosofía que hoy

¿Qué es la filosofía existencial? Es la orientación del pensamiento hacia el ser concreto, existente que sufre, que llora, que se angustia, que tiene alegría y vive desde la libertad; que crea y asume su destino. Es una filosofía de la regeneración espiritual, de la revelación y de la *transmutación de los valores*; una filosofía que va más allá del “pensamiento fosilizado” -como bien decía Benjamin Fondane³⁵- de la filosofía sistemática y abstracta. Esta filosofía exige valentía, porque no hay libertad sin valentía, exige también fe y amor. ¿Qué hubiera sido de Abraham de Kierkegaard o de su Job sin valentía, fe y amor? Y ¿qué hubiera pasado con el Zarathustra sin valentía, fe y amor?

Fondane afirmaba que “la filosofía existencial no equivale a un abandono del conocimiento y en ningún momento nos ha pedido que sacrifiquemos el intelecto. Lo que caracteriza a esta filosofía es la búsqueda sin descanso de un conocimiento auténtico que no quiere dar la espalda a nada de lo que descubre aunque sea desleal a las expectativas”³⁶. La valentía, la libertad, la elección, la crítica al rebaño, y a la moral establecida, la risa misma de Zarathustra, todos estos elementos abundan en la filosofía misma del danés. La fuerza de sus mensajes, la libertad y la pasión que emana sus escritos, hacen que ambos sean los pilares más importantes de toda la filosofía del siglo XX y XXI, como bien sostenía Karl Jaspers. “Kierkegaard y Nietzsche son la prueba documental de que la época se caracteriza por la más inexorable autocritica que se haya llevado a cabo jamás en la historia de la humanidad”³⁷. No hay filósofo o corriente de pensamiento contemporáneo que se fueron desarrollando sin partir, de un modo u otro, de estos dos genios³⁸. Ambos fueron fieles a la idea de que “el hombre no fue hecho para la verdad, sino que la verdad fue hecha para el hombre”³⁹, como diría Shestov.

denominan existencial (no considero filósofos existenciales a Heidegger y a Jaspers, sino a San Agustín, a Pascal a Kierkegaard y a Nietzsche). Me es afín el tipo precisamente de filosofía existencial pero no de filosofía de la vida o pragmática. La filosofía estaba para mí relacionada con mi destino, con mi existencia entera”. Nikolai Berdyaev, *Dream and Reality. An Essay in Autobiography*, USA: Ed. Geoffrey Bles, 1950, pp. 98-99.

³⁵ Fondane, *El lunes existencial y el domingo de la historia*, p. 64.

³⁶ *Ibíd.*, 78.

³⁷ Karl Jaspers, *Psicopatología general*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 64.

³⁸ Por ejemplo, Mark C. Taylor afirma que la historia de la filosofía del siglo XX es la relación de Kierkegaard y Nietzsche con Hegel. Cfr. Mark Taylor C., *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*, New York: Fordham University Press, 2000.

³⁹ Cfr. Fondane, *El lunes existencial y el domingo de la historia*, p. 80.

La filosofía de Kierkegaard representa una expresión de su propia vida, una imagen en espejo de sus vivencias, sufrimientos, anhelos e inquietudes. Tal fue así que, cuando tenía sólo 21 años, en un momento de búsqueda interior, Kierkegaard tuvo una revelación:

...Haya creído posible estar más tranquilo dedicándome a otra cosa, orientando mis fuerzas hacia otro objetivo. Lo intenté durante algún tiempo y conseguí calmar el desasosiego, que, sin embargo volvió con mayor intensidad, como un acceso de fiebre después del alivio del agua fría. Lo que necesito es ver con claridad qué debo hacer y no qué debo conocer (...). Se trata de entender mi destino, de ver lo que la divinidad quiere que haga. Lo que importa es encontrar una verdad que sea verdad para mí, encontrar esa idea por la cual vivir o morir⁴⁰.

Se trata de una “verdad subjetiva”, un concepto que es un conocimiento que exige un compromiso con la realidad, la existencia de un ser humano. Afirma el filósofo danés: “Para la reflexión objetiva, la verdad se convierte en algo objetivo; en objeto, y lo importante es hacer abstracción del sujeto. Para la reflexión subjetiva, la verdad se vuelve apropiación, interioridad, subjetividad, y lo más importante es sumergirse, existiendo, en la subjetividad”⁴¹. Como bien explica Luis Guerrero Martínez: “Kierkegaard usa la expresión compuesta verdad subjetiva para indicar que para las realidades existenciales la verdad no puede reducirse a lo real como distinto y ajeno a la subjetividad, por el contrario, hace hincapié en aquellas verdades que comprometen la existencia”⁴². El filósofo danés refiere a verdades que deber ser vivencias como: el amor, la fe, la justicia, etcétera; es decir, necesitan de una apropiación subjetiva para poder ser comprendidas.

Buscar la verdad, entender la verdad; esta fue también la tarea de Nietzsche cuando escribía “con sangre” en contra de las verdades narcóticas de la razón. “Nietzsche ama la verdad y no las verdades (...) por eso cada línea está repleta hasta el borde, llena de sangre, de verdad”⁴³ y la verdad para el filósofo alemán está en la contradicción, en la tensión. Estaba poseído por la verdad.

⁴⁰ Søren Kierkegaard, *Diarios 1834-1837, Vol. I*, México: Universidad Iberoamericana, 2011, pp. 79-80.

⁴¹ Søren Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, México: Univ. Iberoamericana, 2009, p. 194.

⁴² Luis Guerrero M., *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*, México: Univ. Iberoamericana, 2004, p. 31.

⁴³ Fondane, *La conscience malheureuse*, pp. 88-89.

Desde los 20 años, tenía la conciencia de que los seres humanos se acomodan, en el nombre de una verdad ya hecha, a una aceptación acrítica de una ideología, que será como un tranquilizante. Decide, a partir de este momento, buscar el sentido del valor de la verdad por caminos sinuosos, difíciles, por cimas, por montañas y abismos.

Lo que a ambos les inquieta es ¿qué significa vivir auténticamente? y ¿si es posible hablar de una moral de la vida? Advierten, cada uno a su estilo, que la verdad tiene que ver con la condición trágica de la vida. Kierkegaard escribe sobre el sufrimiento, inclusive tiene un discurso llamado *Los Evangelios de los sufrimientos*; y Nietzsche habla sobre el dolor, pero también sobre cómo superarlo.

El meollo de la filosofía existencial es el sufrimiento que inicia después de todas las evidencias de la razón. Allí comienza la batalla interior, y como afirma Fondane: “lo que la filosofía existencial puede y quiere, lo que ella debe conseguir, es romper el encantamiento, pues ya no representa, como anhela el pensamiento lógico, a las evidencias de la razón”⁴⁴. Esta batalla anhela la posibilidad, sabe que hay algo más, que no todo acaba con un límite... que la libertad no es elegir entre el bien y el mal (las evidencias), sino en crear posibilidades y creer con toda fuerza que “para Dios todo es posible”⁴⁵, como dice Kierkegaard.

Para demostrar la fuerza de lo posible, Kierkegaard habla de “la suspensión teleológica de la ética”⁴⁶ y Nietzsche de una ética que va “más allá del bien y del mal”⁴⁷. Ambos trataron de contestar a posibles preguntas con relación al sacrificio del ser humano singular, con relación qué hacer cuando el bien moral es, en el fondo, un mal. Esto se debe a que ambos pensadores comprendieron que las leyes generales creadas no hacen más que sacrificar las vidas singulares.

Los dos son críticos del formalismo en la moral, o de la moral de las costumbres; es decir, de una ética imperativa construida con base en principios abstractos. La defensa de una realidad objetiva ya es ridícula ante la experiencia moral singular, ante la decisión desde la libertad. Nietzsche se preocupaba por el bien general que como un narcótico genera una forma de comprender la ética que refleja, en el fondo, un retroceso. Sabía que será el peligro de los peligros... Y, por su lado, Kierkegaard se preguntaba ¿qué hacer con una ética establecida universalmente, ante una vivencia singular

⁴⁴ Fondane, *El lunes existencial y el domingo de la historia*, p. 125.

⁴⁵ Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Madrid: Trotta, 2008, p. 60.

⁴⁶ Søren Kierkegaard, *La repetición. Temor y temblor*, Madrid: Trotta, 2019.

⁴⁷ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Gredos, 2014.

como la de Abraham, de Job, o de cualquier otro ser humano? Para ambos, la ética no se reduce a un cúmulo de normas por cumplir, sino que se traduce por la energía de la elección singular y, por ende, por la libertad

Esto nos hace entender que en cuanto se trata de una postura ética “ni la propuesta de Kierkegaard, ni la de Nietzsche encaja en algún tipo de proyecto, cuestionamientos o discusiones que normalmente tienen que ver con lo que los debates éticos contemporáneos”⁴⁸. Las éticas contemporáneas se enfocan en temas prácticos, en debates sociales, buscando delimitar ciertos principios para una toma de decisiones correctas. El enfoque ético de los filósofos que estamos analizando, no es esto; al contrario, se trata de una mirada crítica, con una propuesta inédita a través de la idea de *transmutar los valores*, que representa el núcleo de la filosofía existencial, e implica una trasfiguración. Esto se da a través de un análisis crítico los así llamados ideales de la moral que llegaron a ser fuente del nihilismo⁴⁹.

En el siglo XIX tomaba mucha fuerza el desarrollo de ciencia y el progreso, esto dando lugar al ateísmo y al materialismo que ponían en peligro la vida espiritual y la cultura misma. Con su visión de transmutación de los valores, ambos filósofos fueron espíritus críticos y verdaderos psicólogos de la cultura que, desde diferentes frentes, han manifestado una resistencia al “*mal du siècle*”, a la decadencia moral que se apoderaba del espíritu intelectual europeo. George Malantschuk afirmaba, con razón, que “en sus escritos, Kierkegaard evoca el espíritu de Nietzsche sin siquiera conocerlo”⁵⁰.

III. Kierkegaard y la transmutación de los valores

“Kierkegaard se doctoró en la ética (...), se toma la ética más en serio que nunca, la mira a los ojos, de cara a cara, sin temblar”⁵¹, afirma con razón Benjamin Fondane. No voy a hacer un análisis de todas las facetas de la vida ética en Kierkegaard, pero mencionaré que es uno de los primeros filósofos que entendió que la ética como normatividad será incapaz de entender la angustia de Abraham o el sufrimiento de Job. La ética kierkegaardiana

⁴⁸ Miles P. Thomas, *Kierkegaard and Nietzsche on the Best Way of Life*, UK: Palgrave MacMillan, 2013, p. 1.

⁴⁹ Nietzsche advertía la llegada del nihilismo como signo de decadencia. Por lo mismo, toda su filosofía es una afirmación a la vida misma, es una lucha contra el nihilismo.

⁵⁰ Georg Malantschuk, “Kierkegaard and Nietzsche” en Johnson and Thulstrup (eds), Chicago: Henry Regnery, 1962, p. 125.

⁵¹ Fondane, *El lunes existencial y el domingo de la historia*, p. 177.

derrumba toda la moral idealista, ya que implica un salto de fe, una metamorfosis, esto es una transmutación del ámbito objetivo y formal, al ámbito subjetivo, a la vida interior del ser singular llamado persona, que vive una tensión continua entre la interioridad y los obstáculos del mundo externo al momento de tomar decisiones.

El filósofo danés da un giro radical, y a partir de sus reflexiones los filósofos posteriores han empezado a comprender la ética también como una tarea humana, una tarea singular y no meramente como un cúmulo de reglas, normas. Como afirma Fondane, “Kierkegaard logró una inversión absoluta”⁵². En el proceso de esta tarea que dura toda la vida, todo ser humano se enfrenta con vivencias contradictorias, paradójicas en las cuales no siempre sirven las “normas” y “reglas universales”, sino que implica decisiones personales, singulares que a veces van, inclusive, en contra de la “ley”. La vida ética genuina es mucho más compleja que el seguimiento de una norma. La ética tiene sentido cuando se vive desde la angustia, desde una tensión que surge en el corazón, que es la tensión entre lo individual y lo universal; entre lo singular y lo general.

Kierkegaard demuestra en *Temor y temblor*, que en el ser humano surgen, de repente, vivencias profundas⁵³ que deconstruyen todos los juicios morales y todas las leyes. A partir de allí la angustia y el sufrimiento lo acompaña. ¿Qué moral establecida hubiera entendido la angustia de Abraham, su sufrimiento y su silencio? Ninguna, sobre todo, que en ciertas situaciones es la moral misma que *se voltea* en contra del hombre y el bien general se vuelve incapaz de resolver un problema existencial y ayudar realmente al ser humano singular.

El filósofo danés tuvo el valor de mover un terreno considerado firme y provocó un verdadero terremoto. Como consecuencia de esto propone el salto cualitativo de una ética formal a una ética existencial; de una “primera ética” a “una segunda ética”. Vamos a explicar esto. Para Kierkegaard, la ética al ser considerada una “ciencia” no puede resolver los problemas espirituales del hombre, y menos su tensión interna. Es decir, el filósofo detecta una *ruptura*, un conflicto entre la ética como normatividad y generalidad y la vivencia de un ser singular que sufre. Ante este conflicto piensa una suspensión teleológica de la ética como generalidad, cuando expresa la angustiada vivencia de Abraham. Es esta la *ética de la tensión* y

⁵² Ibíd, p. 62.

⁵³ Como la vivencia singular de Abraham ante el mandato divino de sacrificar a sus hijos; o la vivencia de Job, cuando Dios le quita todo lo que tenía. Job y Abraham son arquetipos del sufrimiento humano.

del sufrimiento, es la *ética de la prueba*⁵⁴, donde, en el fondo, el lenguaje ya no puede expresar la vivencia de la interioridad y la razón ya no es capaz de emitir juicios algunos. Para Kierkegaard es un sinsentido pensar una ética deificada⁵⁵ y absoluta (como necesidad), ya que la verdadera ética, para nuestros filósofos, se expresa a través de la *prueba*, y tiene que ver con la interioridad.

En el escrito *El concepto de angustia*, Kierkegaard (a través del seudónimo Vigilio Haufniensis) enfatizaba que mientras la ética seguirá siendo “una ciencia ideal” (como en Kant y Hegel), “mientras será un maestro de disciplina cuya exigencia condena, pero no da vida, estamos construyendo castillos en el aire”⁵⁶. Es fácil proyectar un ideal, para después pensar que será muy fácil aplicarlo a la realidad sin ningún problema, con la intención de hacer del hombre un hombre por excelencia⁵⁷. Lo que no consideraron ni Hegel, ni Kant es que a la hora de introducir un ideal en la realidad se produce un choque, una ruptura, tremendamente dolorosa. Esta ética idealista (“la primera ética” como la llama Kierkegaard) olvida el pecado original (la caída). Por eso el filósofo danés propone una nueva ética (“segunda ética”) que no viene de arriba (del ideal) hacia abajo (a lo real), sino al revés: de abajo (del grito, de la desesperación, de la angustia, de la caída) hacia arriba (Dios). La verdadera ética da lugar a la contradicción (es el *inter-esse*), estar en el *entre de la existencia*; es en este punto en el cual hay una ruptura entre la singularidad y la idealidad, ruptura que duele, que es trágica en el fondo, y de esta ruptura nace nuestra angustia⁵⁸.

Para el filósofo danés, la ética es una tarea humana, una tarea singular y no meramente un cúmulo de reglas, normas, así como tampoco es una herramienta para resolver problemas de utilidad. Así, Kierkegaard hace esta

⁵⁴ “Toda la vida es una prueba”. Søren Kierkegaard, *La repetición. Temor y temblor*, p. 142. La prueba aparece cuando el individuo singular vuelve la espalda a la ética como mundanidad, expresada a través de las acusaciones de los hombres. La prueba reside en el hecho de que, en sí, el individuo se sostiene en las condiciones del mundo y las rebasa; la prueba es un problema del tiempo, es decir, pone al hombre en la cercanía de Dios. La prueba es una espera, una espera que necesita fe. La prueba en el momento cuando uno se asume a sí mismo como un ser singular, porque la prueba se dirige a lo singular, a lo particular, por eso ninguna ciencia es capaz de explicarla.

⁵⁵ Al inicio de la *Problemata II*, de *Temor y temblor*, el filósofo danés critica la idea de haberse confundido lo ético como general con lo divino (p. 154).

⁵⁶ Søren Kierkegaard, *El concepto de angustia*, Madrid: Alianza Ed., 2012, p. 28.

⁵⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 52.

⁵⁸ Esta idea se ha presentado en mi artículo llamado: “La reivindicación de una ética existencial desde la perspectiva filosófica de Benjamin Fondane” publicado en la *Revista Metafísica y persona. Filosofía conocimiento y vida*, no 27/2022, pp. 121-145.

mutación del hacer (la praxis) al ser. La ética es un modo de ser, es una forma de vida singular que se apoya en la conciencia, en la elección y en la libertad. En el proceso de esta tarea –que dura toda la vida– todo ser humano se enfrenta a vivencias contradictorias, paradójicas, en las cuales no siempre sirven las normas y las reglas universales, sino que estas vivencias implican decisiones personales, singulares que, a veces, van inclusive en contra de la ley y del deber. Nuestro filósofo detecta un conflicto entre la ética como normatividad y generalidad y la vivencia de un ser singular animado por la fe. Por lo mismo transmuta el sentido del deber.

A diferencia de Kant⁵⁹, para Kierkegaard, cuando el deber está fuera de uno mismo, no hay vida ética. Aludiendo a la etimología del concepto de “deber” (*debere / debere*) que significa un compromiso con la conciencia, el filósofo danés afirma que esto es un hecho interno. “El individuo ético no tiene el deber fuera de sí, sino en sí (...). Lo ético, entonces, no es exterior sino interior a la personalidad”⁶⁰; es decir, el deber no es algo que se añade desde afuera, sino que es algo que interpela, que incumbe, a la personalidad, a la singularidad. El único deber que tiene un ser humano es elegirse a sí mismo, cuando esto pasa la personalidad queda purificada y hay realmente una transfiguración⁶¹. El deber no es algo que está fuera de uno mismo, en la multiplicidad de cosas por “cumplir”, sino que el deber tiene que ver con la interioridad. El que quiere cumplir siempre con los deberes fuera de sí mismo, tiene una vida tremendamente desdichada, como dice nuestro filósofo, ya que lo ético no puede estar fuera de la personalidad, no es algo externo a ella.

Así lo entiende Abraham cuando decide tener un deber con lo absoluto (Dios), que no se puede comprender desde la finitud; el deber de Abraham es un deber cuya verdad no se comprende en su objetivación, o a través de los tratados de filosofía, sino en la transformación o encarnación que esta verdad tiene en la vida de una persona. Es una verdad subjetiva que, como deber de amar, pide ser interioridad, que la acción sea movida por esa transformación interior. Por lo tanto, es un deber que surge por amor, por pasión y fe en la esperanza y en esta vida, no debido a las condiciones del

⁵⁹ Recordamos que para Kant el deber es la necesidad de actuar por respeto a una ley, norma, principio, así como lo expresa en su escrito *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en el cual establece la frase “si puedes, entonces debes”, y ¿qué debes? Debes cumplir con un principio externo, que te obliga y constriñe; el principio por excelencia de la ética kantiana es el imperativo categórico.

⁶⁰ Cfr. Søren Kierkegaard, “El equilibrio entre lo estético y lo ético” en *O lo uno o lo otro. Fragmentos de vida II*, Madrid: Trotta, 200, p. 230.

⁶¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 157.

mundo, sino de lo que uno es llamado a ser, y como tal se vuelve testimonio universal de la fe. Abraham tiene que cumplir un mandato divino y no con un mandato humano. Y aquí es el punto donde los caminos se separan.

Kierkegaard no sostiene que las obligaciones morales no se deben cumplir o que no existen los principios universales de la ética; el problema es que, cuando se trata de una vivencia singular, estos principios son inhumanos, fríos, instrumentales. Y en la vida de la persona humana hay vivencias tan profundas, llenas de sufrimiento, de angustia, que piden poner entre paréntesis estas obligaciones. Estas vivencias no pueden ser medidas con la moralidad. Es decir, no sólo las obligaciones sociales que tenemos representan vida ética. “La vida ética genuina surge cuando un ser humano se hace consciente de un requerimiento que se fundamenta en algo más allá de lo humano posible, en lo trascendente”⁶².

Suspendere significa poner entre paréntesis este *telos* de la vida ética en general. En el escrito *Temor y temblor*, para comprender el actor de Abraham, Kierkegaard transmuta los valores del ámbito general al ámbito personal, singular. Abraham *rompe* con lo general, rompe con las reglas que se sostienen en las condiciones del mundo. Para lo general, para los hombres, él es un criminal y asume su condenación, pero, al mismo tiempo, Abraham es el único que entiende que el deber más importante no es cumplir con reglas generales que supuestamente representan lo ético; su auténtico deber es la expresión de la voluntad de Dios.

Kierkegaard remueve un terreno firme, y con esto realiza esta mutación, esta transfiguración de los valores. Por lo mismo, es un pensador que en muchos ámbitos sigue levantando sospechas. No obstante, fue muy valiente al advertirnos que la ética como generalidad, al servir a unos principios racionales y utilitarios, puede, en cualquier momento, sacrificar en su nombre la vivencia de un ser singular. Para Kierkegaard, la ética es en una tarea existencial y, a la vez, universal, de devenir lo que uno es o, como afirma Stephen C. Evans, “la tarea es devenir una persona; cada persona debe asumir ser capaz de su existencia personal”⁶³.

⁶² Stephen C. Evans, *Kierkegaard's Ethics of Love. Divine Commands and Moral Obligations*, Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 89.

⁶³ “The task is essentially to become a person; every person must be assumed to be capable of such personal existence”. Stephen C. Evans, *Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, USA: Humanities Press International, 1983, p. 74.

IV. Nietzsche y la transmutación de los valores

Nietzsche fue un pensador interesado por el destino de la cultura europea que estaba sufriendo una creciente amenaza. Ante este panorama afirma con intempestividad: “El considerar a la misma moral, como un síntoma de decadencia, es ya una innovación, una cosa única y primordial en la historia del conocimiento”⁶⁴.

Asume la tarea de crítico de lo establecido y de “una moral de costumbres” construida con base en falsos ídolos que son la ciencia (el positivismo) y también la religión, cuya tarea era la de generalizar la vida de los seres humanos a través de un conjunto de valores convenientes para preservar ciertas “costumbres”. Igual que el filósofo danés, el problema de Nietzsche es el formalismo en la moral y Kant se vuelve un foco para su crítica, sobre todo, con concepto de deber, cuestionando qué significado tiene el “tu debes”, “el bien” y “el mal”. Por ejemplo, afirma en su libro *Humano, demasiado Humano*:

El concepto del bien y del mal tienen su doble prehistoria a saber, primeramente, en el alma de las razas y castas dirigentes. Al que tiene el poder de devolver el bien por el bien o el mal por el mal y en efecto lo hace ejerciendo reconocimiento y venganza, se le llama bueno; el que es impotente y no puede hacer eso pasa por malo⁶⁵.

Las reflexiones en torno a la moral traspasan toda su obra, pero “la campaña” contra la moral -como él mismo le llama- está en el libro *Aurora*. Su preocupación fue cuestionarse sobre el peligro de la moral cuando esta aferrada a leyes implacables. Para Nietzsche la moral de las costumbres enmascara las relaciones humanas más crueles, es decir, crueldad primaria se manifiesta a través de una “crueldad refinada”. Para desenmascarar esta moral de las costumbres, crea un nuevo método llamado “genealogía” para quitar a la moral las pretensiones de verdad absoluta. La intención, a través de este método, es mostrar cómo los valores de la cultura surgen de lo que la sociedad misma niega: es decir, la vida misma. El filósofo no desvaloriza la moral, sino que propone una *transmutación de los valores* que no implica que lo que fue bueno antes ahora es malo y viceversa, es más bien un repensar de las ideales morales, ya que el peligro con esta creencia en ideales es acabar en nihilismo⁶⁶. “Necesitamos una crítica de los valores

⁶⁴ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Madrid: Ed. Edicomunicación, 2003, p. 1434.

⁶⁵ Friedrich Nietzsche, *Humano demasiado humano*, Madrid: Ed. Edaf, 1990, p. 74.

⁶⁶ Cfr. Fernando Savater., *Ideas de Nietzsche*, Barcelona: Ariel, 1995, p. 149.

morales, hay que cuestionar el valor mismo de estos valores”⁶⁷; sobre todo, porque, el concepto de valor se ha tomado como algo ya dado, como una costumbre (por ejemplo, la obediencia, la compasión, entre otros). Una moral fundamentada en costumbres debe ser cuestionada, considera Nietzsche.

Ante esta moral nihilista, de costumbres, propone valores afirmativos como: el respeto, la generosidad, el refinamiento, y más que nada, la valentía, valores que muestran la salud del corazón y son para los espíritus libres. Mientras que la moral establecida está llena de nerviosismos, de resentimientos, obediencia, y del miedo de salirse de la “norma”, del miedo de asumir cada uno las riendas de sus propias vidas. Dado esto, Nietzsche hace una diferencia fundamental entre “una moral noble y una moral de esclavos”⁶⁸.

Nietzsche llega a esta idea partiendo de un análisis filológico del término *mos/moris* (moral), para llegar, a través de la genealogía de la moral, a la conclusión de que hay dos tipos de moral: la de los esclavos, que surge de un sentimiento de envidia, pero que no puede manifestarse a través de una venganza directa, pues se sabe inferior lo cual genera en él un sentimiento de impotencia que lo obliga a reprimir esta sed de venganza. Este complejo de afectos, Nietzsche lo llama resentimiento que es un tipo *de re-acción*.

Ante la moral vigente, Nietzsche fue catalogado como un in-moralista -como él mismo lo confesaba- pero no fue más que un filósofo que rompió esquemas, fue un hombre que tenía clara la idea de que sólo partiendo de sí mismo, puede el hombre vencer y superarse. Como para Kierkegaard, para Nietzsche también la multitud, la masa, impide a este hombre devenir lo que él es. Y habla del “hombre-masa” que es aquel que extiende mil velos sobre verdadera naturaleza y no quiere vivir desde y con la autenticidad, el hombre masa es el promotor de una moral de esclavos.

Así surge la necesidad de una crítica, de una deconstrucción de la moral como ciencia y dogmatismo, en la que incluye también al cristianismo dogmático que promueve una moral de decadencia a través de la obediencia y de la compasión que promueven la debilidad del ser humano y lo convierten en un esclavo. Esta es la moral del hombre mediocre que para Nietzsche era una ofensa porque se trata de una moral arrogante que estigmatiza y divide a los seres humanos. Más allá de este tipo de moral es donde

⁶⁷ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid: Ed. Gredos 2014, p. 18.

⁶⁸ “Mientras que toda la moral noble crece de un triunfante decirse *sí* a sí misma, la moral de los esclavos dice de antemano *no* a todo *fuera*, a todo lo *distinto* y este *no* es su obra creadora” (Ibíd., p. 33).

empieza la verdadera filosofía de la tragedia, donde todos nuestros juicios entran en tensión ante las contradicciones y las paradojas de la existencia; además de que para él “los principios morales nos traicionan cuando más los necesitamos”⁶⁹, hecho que se refleja en muchos de los personajes de Dostoievski, por ejemplo. El bien como ley moral a veces nos abandona, por lo mismo hay que buscar más allá del bien: hay que buscar lo que es superior al bien; hay que buscar a Dios⁷⁰.

Es en el escrito *Aurora*, donde empieza su ataque contra la moral y, sin embargo, “en todo el libro no hay ni un ataque y ninguna maldad sólo trata de buscar una nueva alba y nuevos días⁷¹”. Y esta nueva alba, esta *aurora*, es la *transmutación de todos los valores*, que liberará al hombre. Es un libro de afirmación, y de preparación de la humanidad para el momento del supremo retorno a sí misma.

¿Dónde busca el autor esta nueva alba, esa rojez delicada, todavía invisible que anuncia el nuevo día, todo un mundo de nuevos días? En una transmutación de todos los valores, por la que el hombre se liberará de todos los valores reconocidos hasta este momento, dirá *sí* y se atreverá a creer en todo lo que estaba prohibido⁷².

Cuando Nietzsche propone un re-pensamiento de la moral y de la cultura, piensa en proponer lo que llama *valores vitales*; es decir, quiere dar lugar a las pasiones del hombre natural, viviente, las fuerzas que dominan su vida, como lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*⁷³, que no son fuerzas ni buenas, ni malas, sino son contrarios (como noche y día) y representan la vitalidad; sin estos contrarios la vida no podría existir. Para nuestro filósofo estos contrarios definen la vivencia del ser humano, que no es un ser ideal, al contrario, es un ser por el cual traspasa la vida y tiene que dejarse vivir también desde estas fuerzas, y no negarlas, pero *sí transformarlas* en algo valioso (por ejemplo, en arte) ya que este poder transformador está en el hombre. Para cambiar valores se deben cambiar los creadores, como sostiene en *Así habló Zaratustra*⁷⁴, deben ser hombres transformados, que tengan una voluntad

⁶⁹ Lev Shestov, “Las revelaciones de la muerte” en *La balanza de Job. Peregrinaciones por las almas*, Madrid: Hermida Ed., 2020, p. 169.

⁷⁰ Cfr., *Ibíd.*, p. 171.

⁷¹ Nietzsche, *Ecce Homo*, p. 1449.

⁷² *Ibíd.*, p. 1450.

⁷³ Sobre esto véase *El nacimiento de la tragedia*.

⁷⁴ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid: Gredos, 2014, p. 76.

creadora. “Para que el creador exista son necesarias el sufrimiento y muchas transformaciones”⁷⁵.

Es esto el mensaje que Nietzsche quiere transmitir a través de la transmutación de los valores: que la cultura no puede ser algo acabado, sino algo vivo que está en un continuo devenir, está por hacerse a través de la humana voluntad creadora. Por eso, la primera parte de *Así habló Zaratustra* es un camino de transformación espiritual; y *esto significa transmutar: aprender a transformarse*⁷⁶. “La vida me regalo un secreto: Mira -dijo- yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo”⁷⁷.

V. Conclusiones

La transmutación de los valores no es otra cosa que una experiencia transformadora, que tiene que ver con un giro del corazón, del espíritu que implica una revelación, una iluminación divina que abre un camino de posibilidad. Cuando Nietzsche habla de transmutación de valores, no significa que lo que fue bueno antes, ahora es malo y viceversa. Significa un re-pensamiento de los ideales morales, un análisis crítico y rigurosos de los mismos, y un abrir camino hacia un proceso transfigurador. Nietzsche propone una moral que implica una real transformación del corazón, una regeneración espiritual y consideraba la moral vigente, llena de resentimientos, de venganza y de obediencia; al fin y al cabo, una moral que “frustra” al ser humano y lo mantiene en un estado de esclavitud.

La ética, tanto para Kierkegaard, como para Nietzsche, no se reduce a la normatividad, o a una ética de la ley y los imperativos. Para estos filósofos⁷⁸ no es suficiente cumplir normas y obedecer leyes; la verdadera experiencia ética exige un compromiso singular de cada ser humano. Es decir, no se puede ser moral, ético, sin elegir valores y sin realizarlos en la propia existencia. Los valores no se heredan, no son una receta, no están en un mundo ideal, sino que son dinámicas, se viven y ese eligen por cada ser humano. Por eso para Nietzsche, igual que para Kierkegaard,

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 109.

⁷⁶ En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche habla de las transformaciones espirituales: de la obediencia a una moral impuesta (el camello), a la lucha por la libertad (el león) hasta llegar a ser niño (aludiendo a la idea de los Evangelios), que es la etapa más alta de transformación. El niño representa un nuevo comienzo, es inocencia y olvido; y por lo mismo puede crear valores (pp. 35-37).

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 143.

⁷⁸ Y no sólo, ya que Berdyaev y Shestov irán en la misma sintonía.

la ética no es un saber abstracto, es un *modus vivendi*. La ética tiene que venir de la fuerza del hombre de auto creación, como diría Nietzsche, y de la elección, como diría Kierkegaard, y ambas manifestaciones implican libertad. Insisto: los valores no son una herencia; lo que es lo más noble y alto en el hombre como la honestidad, la justicia, el amor, la fe no puede ser algo impuesto y enmascarado por una moral tradicional. George Brandes afirmaba: “En interés de su ataque, Nietzsche conserva la palabra; próximo con Kierkegaard, coloca el objeto de la moral más lejos y se irrita ante la idea de una moral que se limita a descontar las consecuencias inmediatas de nuestros actos para guiarnos por sus previsiones”⁷⁹.

Con estas posiciones que toman, Kierkegaard y Nietzsche desenmascaran el intelecto, quitan el velo y abren un espacio, una segunda dimensión del pensamiento, como diría Lev Shestov, a la cual se llega a través de un salto valiente en el ámbito del espíritu.

Cuando Kierkegaard muere en 1855, Nietzsche era apenas un adolescente que, un año más tarde, en 1856 empezaría a escribir su diario, considerado su primera obra. J. Kellenberger sostiene que la semejanza entre Nietzsche y Kierkegaard va más allá del mundo de las ideas, considerando que, inclusive, ambos se desmoronaron en la calle: Kierkegaard, en un día de noviembre, en la calle de Copenhague en 1855 y Nietzsche el día 3 de enero en la calle de Turín, en 1889⁸⁰.

Bibliografía

Angier, Tom P. C., *Either Kierkegaard / Or Nietzsche. Moral Philosophy in New Key*, USA: Ashgate Publishing Company, 2006.

Brandes, Georg, *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, México: Ed. Sexto Piso, 2004.

Brobjer, Thomas, “Nietzsche’s Knowledge of Kierkegaard” en *Journal of the History of Philosophy*, no 41, 2003, (pp. 251-263) en <https://muse.jhu.edu/article/41571>; doi.org/ 10.1353/hph.2003.0004 (consultado 17 de abril de 2023).

Carlise, Claire, *Kierkegaard’s Philosophy of Becoming*, NY: State University Press, 2005.

Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu Ed., 2009.

⁷⁹ Brandes, *Nietzsche*, p. 48.

⁸⁰ Kellenberger, *Kierkegaard and Nietzsche*, p. 116.

Dobre, Catalina Elena, “La reivindicación de una ética existencial desde la perspectiva filosófica de Benjamin Fondane”, *Revista Metafísica y persona. Filosofía conocimiento y vida*, no 27/2022, pp. 121-145.

Evans, Stephen, *Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, USA: Humanities Press International, 1983.

— *Kierkegaard's Ethics of Love. Divine Commands and Moral Obligations*, Oxford: Oxford University Press, 2004

Fondane, Benjamin, *El lunes existencial y el domingo de la historia*, Madrid: Ed. Hermida, 2019.

— *La conscience malheureuse*, Non Lieu: Éditions Verdier, 2013.

Guerrero, Luis, *La verdad subjetiva. Søren Kierkegaard como escritor*, México: Univ. Iberoamericana, 2004.

Høffing, Harold, *Søren Kierkegaard*, Madrid: Revista de Occidente, 1930.

Jaspers, Karl, *Psicopatología general*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Kierkegaard, Søren, *Diarios 1834-1837, Vol. I*. México: Universidad Iberoamericana, 2011.

— *El concepto de angustia*, Madrid: Alianza Ed., 2012.

— *La repetición. Temor y temblor*, Madrid: Trotta, 2019.

— *La enfermedad mortal*, Madrid: Trotta, 2008.

— *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, México: Univ. Iberoamericana, 2009.

Kellenberger, James, *Kierkegaard and Nietzsche. Faith and Eternal Acceptance*, Springer, 1997.

Kleiner, t Markus, “Kierkegaard and Nietzsche”, en *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Ed. By. John Lippit and George Pattison, Oxford: Oxford University Press, 2013.

Berdyayev, Nikolai, *Dream and Reality. An Essay in Autobiography*, Ed. Geoffrey Bles, 1950.

Malantschuk, Georg, “Kierkegaard and Nietzsche” en Johnson and Thulstrup (eds), Chicago: Henry Regnery, 1962.

Habib, Malik. *Receiving Søren Kierkegaard. The Early Impact and Transmission of His Thought*. Washington D.C: The Catholic University of America Press, 1997.

Miles P., Thomas. *Kierkegaard and Nietzsche on the Best Way of Life*. UK: Palgrave McMillan, 2013.

- Nietzsche, Friedrich, *Aurora. Obras inmortales III*. Barcelona: Edicomunicación, 2003.
- *Ecce Homo. Obras inmortales IV*. Madrid: Ed. Edicomunicación, 2003.
- *Humano demasiado humano*. Madrid: Ed. Edaf, 1990.
- *La genealogía de la moral*. Madrid: Ed. Gredos 2014.
- *Así habló Zaratustra*. Madrid: Gredos, 2014.
- *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Gredos, 2014.
- Savater, Fernando, *Ideas de Nietzsche*. Barcelona: Ariel, 1995.
- Shestov, Lev, “Kierkegaard and Dostoiievsky”, en *Kierkegaard and Existential Philosophy*. Ohio: Ohio University Press, 1969.
- *La balanza de Job. Peregrinaciones por las almas*. Madrid: Hermida Ed., 2020.
- Seidlin, O., “George Brandes (1842-1927)” en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 3, No. 4 (pp. 415-442), University Pennsylvania Press, 1942, p. 428 www.jstor.org/stable/2707316 / <https://doi.org/10.2307/2707316> (consultado 28 de marzo de 2023).
- Taylor, Mark, *Journey to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*. New York: Fordham University Press, 2000.
- Torné, G., “Prólogo” en Fondane B. *El lunes existencial y el domingo de la historia*, Madrid: ed. Hermida, 2019.