

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, en prensa, aceptado para publicación tras revisión por pares doble ciego.

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.523081>

Licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España](#) (texto legal): se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso (CC BY-NC-ND 3.0 ES)

La estructura seductora de la moral cristiana a partir de Nietzsche: una comparación con el habitus de Bourdieu

The Seductive Structure of Christian Morality from Nietzsche: A comparison with Bourdieu's habitus

DAVID DEL PINO DÍAZ¹

Resumen: El presente artículo busca realizar una comparación entre la crítica de la moral realizada por Nietzsche y la comprensión sociológica del habitus en Bourdieu. Este trabajo se enmarca en la constatación llevada a cabo por Nietzsche, para quien si la moral es tan peligrosa, es precisamente por su carácter constructivo y seductor. De manera que, si la moral es tan seductora, lo único que cabe hacer para escapar a sus intrincados muros es la búsqueda de una reforma médica de calado que preste atención al cuidado de nuestro propio cuerpo congelando los ideales.

Palabras clave: moral, habitus, cuidado de sí, socioanálisis, seducción.

Abstract: This article compares Nietzsche's critique of morality and Bourdieu's sociological understanding of habitus. This work is framed in the observation made by Nietzsche for whom, if morality is so dangerous, it is precisely because of its constructive and seductive character. Thus, to escape its intricate walls, we need a profound medical reform that focuses on taking care of our own bodies by freezing the ideals.

Key words: Moral, habitus, self-concern, socioanalysis, seduction.

1. Un modelo para pensar el vínculo entre la seducción de la moral y el habitus

El objetivo que se pretende desarrollar es la comparación entre la estructura seductora de la moral tal y como lo plantea Nietzsche, fundamentalmente en *Aurora*, y el concepto sociológico de habitus en la obra de Pierre Bourdieu. Se adopta una lectura sistemática organizada según tres puntos. En un primer momento, se emprende la tarea de describir en qué consiste la reforma cultural que plantea Nietzsche contra la moral. Posteriormente, se indaga en cómo esta es

Recibido: 02/05/2022. Aceptado: 11/11/2022.

¹ David del Pino Díaz (ddelpino@ucm.es): Doctorando en sociología por la Universidad Complutense de Madrid, es Profesor de Comunicación Política en la Universidad Antonio de Nebrija (Madrid). Su investigación se centra en temas de sociología de la cultura, sociología política y procesos de subjetivación. Entre sus publicaciones recientes destacan: (junto a Iván Alvarado Castro) "The concept of experience in the work of Jesús Marín-Barbero: toward a positive theory of the popular" (en prensa, *Cultural Studies*); "Modernidad y religión: Durkheim, Marx y Weber sobre la memoria del neoliberalismo" (*Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, nº25, 2022).

concebida por Nietzsche. En un tercer punto, se trata de comparar la estructura seductora de la moral con la categoría sociológica del habitus.

Nos encontramos con dos programas intelectuales diferentes, por un lado, el de Nietzsche, que consiste en proponer una reforma de calado en virtud de desintoxicarse de la moral y, por otro lado, el de Bourdieu, que a través del habitus lleva a cabo sus trabajos empíricos, al menos desde su primera definición explícita en la etnografía de su pueblo natal, el Béarn en 1962.² Asimismo, tanto la crítica a la moral como la especificidad del habitus, comparten un significado que no ha sido realmente bien planteada por aquellos que han tratado de señalar los puntos en común entre Nietzsche y Bourdieu (Fowler, 1997; Passeron, 2005; Rahkonen, 2011; Rodríguez López, 2002): la inercia de la costumbre y su enraizamiento en el cuerpo.³ El desarrollo de estas ideas y la comparación de sus programas nos permitirá clarificar la relevancia de la estructura de la costumbre, bien impuesta por la moral, bien impuesta por la dominación social que naturaliza y generaliza su arbitrariedad inicial.

Comenzamos con una caracterización de la obra de Nietzsche y algunos apuntes sobre Pierre Bourdieu. Se acostumbra a observar el proyecto nietzscheano de la «buena nueva» como un gesto hercúleo de autosuperación, merced de salir de las ampulosas y proteicas costuras de los últimos humanos. Un Nietzsche que en *La Genealogía de la moral* abre el camino para un análisis genealógico, se sumerge en la más abismática profundidad de las pasiones y costumbres humanas arrojando luz sobre el hilo histórico que une el auge e imposición de la moral racionalista alejandrina-socrática en la Grecia clásica y el horizonte nihilista del oscuro y embriagador Romanticismo de Schopenhauer y Wagner. Pese a sentirse una excepción en una coyuntura histórica enferma y decadente, es decir, de verse a sí mismo como dinamita (EH «Por qué soy un destino» 1), Nietzsche no es ajeno al momento histórico en el que vive y es plenamente consciente de que él también es un *décadent*. En suma, a diferencia de un Wagner completamente seducido por el narcótico Romanticismo cristiano,⁴ Nietzsche se erige en un médico de la cultura que toma el pulso a su tiempo histórico para lo que propone una reforma que es todavía la de nuestro presente inmediato (Cano, 2021a)

² El concepto de habitus en la teoría de Bourdieu comienza a jugar un rol fundamental en sus primeros estudios sobre la Argelia colonial y su región de origen, el Béarn rural. Para una lectura pormenorizada de la relevancia que cobra la categoría del habitus en Bourdieu a partir de estos trabajos véase Martín Criado (2006; 2013).

³ Para un estudio de la relevancia que tiene el cuerpo en la obra de Pierre Bourdieu véase Moreno Pestaña (2004).

⁴ Tal y como señala Safranski, la crítica de Nietzsche al Romanticismo se refiere a su retorno al cristianismo. Nietzsche rehúye críticamente del Romanticismo tardío, pues tiene una tendencia nítidamente católica identificada con el orden político de la Santa Alianza (Safranski, 2018, 263).

A la sazón, el programa nietzscheano de crítica a la moral que comienza con *Humano, demasiado humano*, tiene el propósito de ser un ejercicio continuo de desintoxicación del horizonte trágico epitomizado por Schopenhauer y Wagner al que, tan cercano había permanecido en *El nacimiento de la tragedia* y en las *Intempestivas*, pese a declarar en el *Ecce homo* la distancia que siempre los separó (EH «Las Intempestivas» 1). El *martillo Nietzsche* golpea con contundencia ideas que hasta ese momento él mismo había contemplado como el origen o el comienzo de algo.

El umbral que se abre con *Humano, demasiado humano* tiene como objetivo *aniquilar* la moral cristiana que, no solo ha imposibilitado la intensificación de la vida y la centralidad del cuerpo, sino que está detrás de una encrucijada epigonal o crepuscular en el que los seres humanos han dejado de apreciar su propia vida, arrastrándose hacia el cinismo más descarnado. Nietzsche percibe en los últimos humanos la representación más acabada de la función que había iniciado Sócrates con su empresa dialéctica. Los anémicos últimos humanos se caracterizan, según Nietzsche, por forjarse un enfático y profiláctico *yo* amurallado y blindado al dolor, lo que les conduce a un realismo tan descarnado como cínico, en el que el resentimiento y el descrédito son sus señas de identidad. Identidad que Nietzsche percibe en la obra de Wagner y que le condujo a la ruptura definitiva con uno de sus maestros espirituales. De esta manera, Nietzsche percibe en el sujeto moderno blindado contra las experiencias que le puedan causar dolor, la profundidad de la moral alejandrina-socrática: “¿qué es hoy el nihilismo si no es eso? (...) Estamos cansados de *el hombre*” (GM I 12)

La muerte de Dios que se anuncia en la *Gaya ciencia* (GC 125), abre la posibilidad de la transvalorización de todos los valores; de volver a creer en el ser humano prometeico donde el cuerpo como centro de gravedad de la filosofía y la vida suplante el hedor metafísico que se había cernido sobre el mundo dos milenios atrás. Sin embargo, lo interesante que queremos rescatar en este trabajo de la crítica a la moral en Nietzsche, no es tanto su carácter coactivo, sino su capacidad creadora y seductora. Nietzsche percibe, al menos desde *Aurora* que, la capacidad de escapar a la moral se cifra en reconocer la imposibilidad de un afuera, de un más allá de la moral que no pase por un fuerte programa de desintoxicación. Este planteamiento que, no es novedoso en la obra del filósofo alemán, pues en *Verdad y mentira en sentido extramoral* ya había sido expuesto, enseña una de las claves del programa de Nietzsche: toda moral envuelve tóxicamente a los seres humanos, de manera que, la salida se da en un plano extramoral. De este modo, Nietzsche percibe la necesidad de proponer un valor alternativo a una moral cristiana que, si ha sido tan poderosa, ello se debe, precisamente, a su capacidad de

seducción y atracción, que mantiene incluso para los que a priori son unos revolucionarios: Wagner o Kant.⁵

La relación entre Nietzsche y Bourdieu no es tan clara y sencilla como la que encontramos entre el pensador alemán y otros intelectuales franceses de la talla de Deleuze, Foucault, Lyotard o Derrida (Pinto, 2013). La dificultad de hallar la presencia de Nietzsche en la obra de Bourdieu —a diferencia de autores como Deleuze o Foucault—, no implica que no estuviera presente en su obra, máxime si atendemos a las palabras de Jean-Claude Passeron, para quien el proyecto teórico que compartió con Bourdieu se basaba en la búsqueda de una “gaya ciencia” para desbrozar sistemáticamente las condiciones farisaicas de las “buenas conciencias” intelectuales (Passeron, 2005, 30).

Así, temas como el perspectivismo en la búsqueda de la verdad (Bourdieu, 2020, 162-163), el resentimiento de los pequeños burgueses por su situación en el mundo social (Bourdieu, 2011b, 103; 2020, 379) o la genealogía como método de estudio (Bourdieu, 1999, 12, 152-165; Fowler, 1997, 49; Rodríguez López, 2002, 62) son elementos que muestran la deuda teórica que contrajo Bourdieu con Nietzsche. La relación entre Nietzsche y Bourdieu tampoco es muy sencilla atendiendo a las coordenadas de sus intervenciones intelectuales, pues Nietzsche es un ejemplo de filósofo clásico que Bourdieu gustaba de criticar en su programa de sociología de la filosofía.⁶ Sin embargo, comparten algunos puntos teóricos que deben ser debidamente atendidos. Bourdieu arma su proyecto alrededor de la duda radical y del estudio empírico de todo aquello que se da por válido. Desarrolla una crítica a todo valor científico o sustancialista que se presente como antirreflexivo (Bourdieu, 1976; 1999; 2002; 2003), en lo que, según Rodríguez López (2002), se encuentra un principio de unión con el Nietzsche de *La Genealogía de la moral*.

⁵ En este sentido, es conveniente leer directamente a Nietzsche: “Por el contrario, la verdadera respuesta hubiera sido que todos los filósofos —tanto Kant como los anteriores a él— han construido sus edificios bajo la seducción de la moral; que su intención sólo se encaminaba en apariencia a la certeza y a la «verdad», pero lo que buscaban en realidad era «la majestuosidad del edificio de la moral», por decirlo una vez más con las ingenuas palabras de Kant, quien consideraba que su tarea y su mérito —una tarea «menos brillante, aunque no por ello exenta de valor» — consistía en «remover y apuntalar el suelo para levantar esos majestuosos edificios de la moral»” (*Crítica de la razón pura*, II)” (A «Prólogo» 3).

⁶ Para un análisis de lo que es para Bourdieu la sociología de la filosofía véase Moreno Pestaña (2005) y Moreno Pestaña y Vázquez (2006). Con sociología de la filosofía se trata de dar cuenta del proyecto intelectual que Pierre Bourdieu lleva a cabo en trabajos como en *La Ontología política de Martín Heidegger* (1991), o en sus *Meditaciones pascalianas* (1999); esto es, la objetivación sociológica de la filosofía, pues, la producción filosófica opera abstrayéndose y neutralizando el contexto de la producción de sus discursos.

Si Nietzsche no es un autor tan citado y comentado en la obra de Bourdieu, como ocurre con Marx, Durkheim y Weber, no quiere decir que no estuviera presente en su obra. En los últimos años, autores como Rahkonen (2011) han tratado de buscar la relación de ambos en torno a la vinculación del “gusto” con la “voluntad de poder”. No obstante, el objetivo de este trabajo consiste en buscar la relación de ambos con mayor profundidad, ya que se tratará de analizar tanto las características del habitus en Bourdieu, como sus semejanzas con la estructura seductora y creadora de la moral, tal y como la concibe Nietzsche. Así como mantener un diálogo entre Nietzsche y Bourdieu como protagonistas de un proyecto de desintoxicación de la costumbre, ya sea la moral o el habitus.

2. La reforma cultural de Nietzsche contra la moral

Tras la ruptura con Wagner, Nietzsche decide ir descendiendo genealógicamente por el pozo de la historia para advertirnos, a los hombres y mujeres del futuro, de las condiciones estructurales e históricas de la resaca del idealismo y de las consecuencias groseras que tiene una vez se ha tornado en el cinismo moderno. Nietzsche, desde su pronta ruptura con todo aquello que hasta 1876 le había mantenido atado a la metafísica del origen, como trata de hacernos ver en la primera parte de *Humano, demasiado humano*, busca mostrar las dimensiones más escondidas del alma humana.

El proyecto genealógico que toma Nietzsche se caracteriza por “aplicar un bisturí” (MBM 212) sobre la imposición de la moral, cuyo fondo no es moral en sí mismo, sino de una relación de poder que nos revela cómo los débiles cristianos han sido históricamente los fuertes, en virtud de doblegar mediante el remordimiento de una moral gregaria a los fuertes que, en última instancia, demuestran ser los débiles en toda esta escalofriante historia (AC 24).

Se muestra en estas aseveraciones un elitismo del que carece Bourdieu, toda vez que su proyecto intelectual constituye una reapropiación de sí,⁷ es decir, entender su posición en el mundo social caracterizada por una desventaja estructural al nacer en un ambiente rural: “Cuestiono este mundo porque él me pone en cuestión, y de una manera muy profunda, que va

⁷ Didier Eribon, citando al propio Pierre Bourdieu, da cuenta de cómo el proyecto intelectual del segundo consiste en una odisea por la reapropiación de sí mismo, de un sujeto marcado por un habitus escindido: “La mirada del etnólogo comprensivo que posé sobre Argelia pude posarla sobre mí mismo, sobre la gente de mi comarca, sobre mis padres, sobre el acento de mi padre y mi madre, y recuperar todo eso sin drama, cosa que es uno de los grandes problemas de todos los intelectuales desarraigados” (Bourdieu en Eribon, 2017, 86).

mucho más allá de la simple sensación de exclusión social: jamás me siento plenamente justificado de ser un intelectual” (Bourdieu, 2011a, 77).

La posición política de Nietzsche ha sido ampliamente discutida en los últimos años,⁸ y estando de acuerdo o no en su aristocratismo de partida, como aseguran Losurdo (2002) y Polo (2020), o tengamos una posición más matizada y compleja como la de Cano (2021a; 2021c), está claro que existe una distancia política insalvable. Esta distancia se encuentra claramente justificada entre un Nietzsche que en el esquema de los tres poderes (Estado, religión y cultura) desarrollado por Jakob Burckhardt (1999), apuesta por el valor de la cultura en virtud de constituir un sujeto, el superhombre, capaz de producir estéticamente novedad (MBM 226), y un Pierre Bourdieu atento a que toda novedad estética y, por ende, a que toda producción cultural, esconde en su seno la naturalización de la dominación social:

Esto significa darse la posibilidad simultánea de determinar si, como lo quiere la ideología carismática de la relación con la obra de arte, estas disposiciones y competencias son dones naturales o productos del aprendizaje, y de sacar a la luz las condiciones ocultas del milagro de la desigual distribución entre las distintas clases sociales de la aptitud para el inspirado contacto con la obra de arte y, más generalmente, con las obras de la cultura legítima (Bourdieu, 2017, 33).

A la sazón, Nietzsche es un producto de la misma decadencia histórica que Wagner y Schopenhauer: “[...] probablemente también nosotros somos todavía las víctimas, el botín, los enfermos de ese moralizado gusto de la época, aunque nos consideramos también como despreciadores del mismo” (GM III 20); pero, frente a la oscura y nihilista voluntad schopenhaueriana (CI «IncurSIONES de un intempestivo» 21), Nietzsche no se muestra un pesimista: “[...] el máximo antípoda de un filósofo pesimista” (EH «El nacimiento de la tragedia» 3). Por el contrario, su «buena nueva» revela que, con la muerte de Dios, como aparece en *Así habló Zaratustra*, el humano que constituye “un tránsito y un ocaso” (Za «El hombre superior» 3), conforma el umbral del superhombre. Este programa intelectual muestra la culminación de su reforma cultural y la entrada en escena de un sujeto que, habiendo pasado largas y larvadas estancias en las frescas cumbres silenciosas y en la más angosta soledad, puede disfrutar sin ataduras de la mayor intensificación de la vida, una vida que se presta a danzar entre las cadenas que históricamente han apresado sus aspiraciones superiores (MBM 226).

El tiempo histórico contra el que lucha Nietzsche, está marcado por ser el momento crepuscular del sueño que la vida y el cuerpo llevan viviendo desde la aparición en la historia

⁸ Para un desarrollo ampliado de las discusiones contemporáneas sobre la posición política de Nietzsche véase Cano (2021c), Losurdo (2002) y Polo (2020).

de Sócrates. Es con la entrada del modelo del optimismo teórico de Sócrates en la historia (NT 15), que comenzaron a construirse los cimientos de la congénita enfermedad de nuestro horizonte histórico, el nihilismo: “La propia vida es para mí instinto de crecer, de permanecer, de acumular fuerzas, de poder. Cuando no existe voluntad de poder lo que se da es decadencia. [...] son los valores propios de la decadencia, los valores del nihilismo” (AC 6).

Como bien indica Sloterdijk (2000, 51), la “modernidad”, para Nietzsche, ha dejado de ser un rótulo cualquiera para conformar la inestabilidad de un presente volcánico que ha volatilizado todo tipo de mediación con su prehistoria, mostrándose descaradamente desnudo, sin los clásicos ropajes o vínculos sagrados que permitían una tensión estable con el paso del tiempo. Esta erosión de las tensiones y mediaciones culturales otrora requeridas para escamotear la feroz violencia que requiere toda época cultural entre quienes disfrutaban de sus bienes y quienes trabajan para que los mismos existan, es el sentido que tiene la *II Intempestiva* de Nietzsche. El exceso de conciencia histórica al que alude Nietzsche en la intempestiva (UPM 10), ha producido una estructura histórica —la modernidad— experta en ponerse disfraces de corte moral o de gustos artísticos y religiosos frente a épocas que, alejadas de un saber histórico momificado, eran capaces de vivir un intenso presente que les reportaba generar novedad (MBM 223).

Bajo este horizonte histórico, que Nietzsche denomina en la *II Intempestiva* de “ardiente fiebre histórica” (UPM «Prefacio»), es sobre el que se forja la ruptura con Wagner.⁹ En suma, es importante atender a cómo Nietzsche reivindica su figura hasta el último momento de su vida (CW «Prólogo»). Es uno de los motivos por el que concibió su filosofía no como un rechazo del Romanticismo de Schopenhauer y Wagner, sino como su autosuperación: “En conjunto, esta música no posee belleza, no tiene nada propio del Sur, de la luminosidad sutil del cielo meridional, ni de gracia, ni de danza; tan sólo una dosis mínima de lógica” (MBM 240).

No obstante, lo interesante que se debe rescatar de la apuesta nietzscheana por intensificar el nihilismo de manera positiva y generar las condiciones de posibilidad del advenimiento del superhombre tras la muerte de Dios es, sin ambages, el reconocimiento de la estructura creadora y seductora de la moral. A pesar de que la moral naciera con el objetivo de aplastar y estrangular los posibles experimentos de intensificar la vida y filosofar con el cuerpo; si ha conseguido no

⁹ En este sentido, ha sido Adorno quien ha identificado elocuentemente cómo las obras de Wagner estaban destinadas para el nuevo sujeto que apareció en el siglo XIX y sobre lo cual podemos cifrar la ruptura con Nietzsche: las masas. Wagner fue un compositor para el entretenimiento prototípico destinado a las masas, ejerciendo una labor anestésica y proteica para escamotear la explotación que sufrían a diario (Adorno, 2008, 70).

desmoronarse después de tantos siglos de imposición tiene que ver, según Nietzsche, con su capacidad de seducir e introducir dentro de sus límites incluso a quienes en un primer momento se mostraban descarnadamente críticos. Este es el caso de Kant, a quien Nietzsche en el *Anticristo* le dedica unas fuertes críticas al denominarle “pastor protestante” o “Kant *moralista*” (AC 10, 11).

En este sentido, el camino contra la moral en Nietzsche parte del reconocimiento de un programa que es enormemente seductor y para lo que se debe realizar tanto un estudio genealógico de sus más oscuras profundidades, como de generar una alternativa válida cuyo centro de gravedad se encuentra en el cuerpo: “La nueva criatura moral es un sujeto «estetizado» en la medida en que el poder se ha convertido ahora en placer” (Eagleton, 2016, 309).

3. La moral como estructura seductora

A partir de la redacción de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche progresivamente desciende en el subsuelo de la historia con el objetivo de perseguir el fundamento no moral de la moral, es decir, el poder de su imposición y longevidad. En este largo trayecto por las profundidades de la historia, Nietzsche percibe el irremisible poder de la moral como estructura de costumbres y su capacidad de seducción. Existe, y Nietzsche no es ajeno a ello, una relación tensionada entre dos de los elementos que se repiten bajo cualquier declinación en el estudio de la historia de la moral: la coacción y la costumbre. Estos dos elementos coexisten dialécticamente incluso en los periodos de la historia en los que el poder se ha podido mostrar más descarnado. Este descubrimiento no es baladí, pues condiciona el estudio de la historia del poder y, por tanto, a hallar, como en el caso de Foucault, el principio de libertad dentro de sus intrincados muros, renunciando a un afuera no contaminado. De este modo, como afirma Safranski: “La costumbre actúa como un sistema de modelación de los impulsos” (Safranski, 2019, 201).

Este descubrimiento nietzscheano se encuentra fundamentalmente en la primera parte de *Aurora*. Con una prosa serena y sencilla, donde los comentarios a sus habituales adversarios se tornan menos agresivos, y reconociendo la fuerte deuda incluso con el cristianismo.¹⁰ Este es

¹⁰ Tal y como afirma Cano (2021c), Nietzsche no es un martillo, un destructor, o un nihilista, sino que tomándose muy en serio la herencia histórica de la humanidad, lo que denominamos la escalera del cristianismo, es consciente que la posibilidad de vivir vidas en un suelo extramoral pasa inexcusablemente por inventar algo a su altura, por volver a apasionarse y sentir goce al margen de los mecanismos propios del cristianismo. En este sentido, cabe

un libro que está escrito con el objetivo de leerse lenta, muy lentamente, contrario a la pólvora a la que posteriormente nos acostumbrará: “Con este libro comienza mi campaña contra la *moral*. No es que contenga el más mínimo olor a pólvora: al contrario, en el supuesto de que se tenga cierta finura de olfato, se podrán percibir en él aromas completamente distintos y mucho más apetecibles” (EH «Aurora» 1).

Nietzsche, que había decidido descender a los espacios subterráneos¹¹ a partir de los que se han forjado las condiciones de la moral, quiere regresar a la superficie con su «buena nueva» en forma de una *Aurora* extramoral asociada a una reforma cultural de calado como nunca se ha visto. De este modo, Nietzsche percibe que su reforma cultural¹² debe dirigirse al espacio intermedio entre, por un lado, la robusta crítica ilustrada de la modernidad y, por otro lado, a la defensa a ultranza de la tradición (Cano, 2015, 37).

De lo que se trataría, empero, es de llevar a cabo un proceso de desintoxicación de una moral que termina por absorber incluso a sus más ardientes adversarios. No se trata de anteponer enfáticas críticas y ejercer una especie de desvelo ideológico de las ilusiones cristianas, sino de introducirse dentro de una red de telaraña de la que no hay más escapatoria que padecer un fuerte dolor, con el objetivo de no ser atrapado por la resignación desencadenada tras la desilusión. Dicho esto, es conveniente que leamos de primera mano qué opina Nietzsche en el prólogo de *Aurora* escrito en 1887:

Pero la moral no solo dispone de una serie de medios coercitivos para mantenerse a distancia de las manos críticas y de los instrumentos de tortura: su seguridad descansa antes bien en un cierto poder de seducción que domina perfectamente: me refiero a que es capaz de «entusiasmar» (A «Prólogo» 3).

Si la moral consigue incluso «entusiasmar», esto quiere decir que conserva, como asegura Nietzsche, “artimañas”, en virtud de que las feroces críticas, como pudieran representar las de Kant, terminen “clavándose su propio aguijón, igual que un escorpión” (A «Prólogo» 3). Observamos cómo Nietzsche, al percibir los efectos embriagadores de la moral cristiana, ya no es capaz de “creerse” las sentencias de un pensamiento crítico que, al considerar las posibilidades de hallar un afuera al poder, termina “clavándose su propio aguijón”. Esta crítica

destacar estas palabras de Eagleton: “Hemos visto ya cómo la ley moral para Nietzsche, como el código mosaico para san Pablo, no es más que la escalera que el individuo ha de arrojar una vez que se ha subido a ella; constituye el refugio protector dentro del cual uno aprende a madurar, pero ha de ser abandonada, por decirlo con Kierkegaard, en una suspensión de lo ético, en aras de la aventura de la creación libre de uno mismo” (Eagleton, 2006, 329).

¹¹ Es interesante reproducir a este respecto una parte de *Aurora*: “Finalmente, los que sumergen la cabeza en la ciénaga, lo que, no obstante, no debería ser entendido ni como un signo de profundidad ni de minuciosidad; son los queridos pensadores del subsuelo” (A 446).

¹² “Por ello se entiende que el nuevo educador sea también un «desintoxicador» y la práctica filosófica habite en una molesta, ofensiva e incómoda clínica de rehabilitación de hábitos” (Cano, 2021b, 43).

a los excesos de quien pretende desbaratarse de aquellas inercias que llevan gobernando nuestros cuerpos más de dos milenios con la simple enunciación de un desvelo ideológico, sin proponer una reforma cultural que apueste por la desintoxicación, termina por no ser más que un apéndice del cristianismo.

La crítica a Kant y a algunos de los integrantes más destacados de la Revolución francesa, no conduce a Nietzsche a una defensa irrestricta de la tradición *à la Burke*. En este sentido, Nietzsche es un educador que busca una reforma cultural de calado para el futuro, no de alguien que tenga que salvaguardar el peso de la tradición. En suma, Nietzsche no puede evitar realizar una crítica a quienes enfáticamente emplean frías abstracciones sin hacerse cargo de la tensión histórica que acompaña la vida de los seres humanos modernos.¹³ En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche es muy severo contra el optimismo que cree que no tiene límites o barreras y por ello termina olvidando el elemento que subyace a la escalera de la historia: la violencia.¹⁴ En este sentido, cabe destacar estas palabras de Terry Eagleton: “La civilización es un relato de barbarie, pero sin esa brutalidad no se produciría nada valioso” (Eagleton, 2017, 122).

La reforma cultural que propone Nietzsche tiene su fundamento en el cuidado de la propia persona, de su cuerpo y de sus pasiones. Consiste en una lectura actualizada de la «estética de la existencia» de los cínicos, a los que Nietzsche, a partir de su ruptura con Wagner, no dejará de apelar: “El moderno Diógenes. —Antes de buscar al hombre hay que buscar una linterna. ¿Será necesariamente *el cinismo* dicha linterna?” (CS 18).

La desintoxicación de la moral corre en paralelo con ser el soberano del propio cuerpo. La relevancia del cuerpo como centro de gravedad es un elemento que comparten Nietzsche y Bourdieu. Mientras que en Nietzsche encontramos un autor que concibe la intensificación estética del cuerpo como una salida de la moral, Bourdieu considera que el cuerpo es el lugar en el que se inscriben las condiciones de existencia en las que un sujeto vive:

Calificar socialmente las propiedades y los movimientos del cuerpo, es al mismo tiempo naturalizar las opciones sociales fundamentales y constituir el cuerpo, con sus propiedades y sus desplazamientos, como un operador analógico que instaura todo tipo de equivalencias prácticas

¹³ Cuando aludimos a la tensión histórica que acompaña a los seres humanos, mostramos aquello que Nietzsche contemple en la *II Intempestiva*: la necesidad de no perder el peso de la historia, de no aligerar herencias temporales.

¹⁴ Es interesante mostrar la cita completa del propio Nietzsche: “La cultura alejandrina necesita un estamento de esclavos para poder continuar existiendo: pero en su consideración optimista de la existencia, niega la necesidad de tal estamento, y por ello, cuando se ha gastado el efecto de sus bellas palabras seductoras y tranquilizantes sobre la «dignidad del ser humano» y la «dignidad del trabajo», se aproxima paulatinamente hacia una espantosa aniquilación” (NT 18).

entre las diferentes divisiones del mundo social, divisiones entre los sexos, entre las clases de edad y entre las clases sociales (Bourdieu, 2007, 115).

La reforma cultural nietzscheana tras la muerte de Dios apunta a la intensificación y el cuidado de uno mismo como forma de ejercer una práctica de vida alejada de toda recaída metafísica. El programa nietzscheano busca la elevación del individuo a partir de la propia convivencia con el dolor. Un modo de vida que pretende no ser apresado por la absorción narcótica de los programas que se dirigen a la masa. En palabras de Sloterdijk: “El filólogo Nietzsche tenía muy presente que su grito de batalla filosófico, «la transmutación de todos los valores», hundía sus raíces en un fragmento cínico que describía la estrategia de protesta en Diógenes de Sínope: «volver a acuñar monedas»” (Sloterdijk, 2005, 76).

4. Un acercamiento sociológico a la problematización de la costumbre

Como sucede con el pensamiento de Nietzsche, arriesgamos a reivindicar para Pierre Bourdieu su inscripción en el teatro de los maestros de la sospecha, pues su labor intelectual estuvo dirigida hacia la destrucción de todas las ilusiones formadas acerca de un sujeto transcendental y autónomo (Heinich, 2007, 148-149). Tampoco encontramos en Bourdieu espacios no contaminados por las relaciones de poder. Nuestras prácticas diarias están estrechamente vinculados a estructuras de hábitos y costumbres larvadas en relaciones históricas que se enraízan corporalmente y de las que no somos plenamente conscientes. Los sistemas de hábitos y costumbres actúan y nos hablan de manera inconsciente, son relaciones históricas violentas y conflictivas naturalizadas: “el «inconsciente» no es jamás, en efecto, más que el olvido de la historia que la historia misma produce en esas cuasi-naturalezas que son los habitus” (Bourdieu, 2012, 207).

De este modo, el habitus es el producto histórico que explica, según Bourdieu, que reproduzcamos sin ser muy conscientes de ello las condiciones sociales de nuestra propia producción. La inercia de la costumbre que representa la categoría sociológica del habitus, — aunque este concepto en la obra de Bourdieu estuvo sometido a cambios¹⁵— alude a un principio estructural de invención producido por la historia (Bourdieu, 2011, 134). Es importante recordar que, aquello que se presenta como eterno en el orden de la acción, no es más que la naturalización del conflicto social que se lleva a cabo a partir de la interconexión de diversas instituciones: Familia, Iglesia, Estado, Escuela, etc. Asimismo, Bourdieu piensa el

¹⁵ Véase Martín Criado (2013).

mundo social atravesado por la dominación social y, de esta forma, observa la inercia de la costumbre corporeizada a partir de la historia (Bourdieu, 1998, 8).

Como en Nietzsche, la crítica a los transcendentales del origen y fin es una cuestión relevante en la obra de Bourdieu. Para el sociólogo francés, aquello que conocemos como “lo social” se produce en el espacio de la historia. Igual que para Nietzsche, la relación con la historia se encuentra incorporada en las cosas que vemos y conocemos, también en nuestros propios cuerpos. Al acercarse a los lugares donde mejor se esconde la historia, por ejemplo, en los pliegues del cuerpo (Bourdieu, 2011a, 74), el pensador francés acepta cuán profundos son los surcos de valores morales e históricos que no son propiamente morales y que reproducimos sin ser plenamente conscientes. De esta forma, el *habitus* en la obra de Bourdieu, ocupa un lugar parecido a la moral en Nietzsche; esto es, un producto que se ha adquirido históricamente y que se ha encarnado en las cosas de forma duradera y estable:

Historia incorporada, naturalizada, y de ese modo olvidada en cuanto tal, el *habitus* es la presencia actuante de todo el pasado del cual es el producto: por lo tanto, es lo que confiere a las prácticas su independencia relativa con referencia a las determinaciones exteriores del presente inmediato. Esa autonomía es la del pasado actuado y actuante que, al funcionar como capital acumulado, produce historia a partir de la historia y asegura así la permanencia en el cambio que hace al agente individual como mundo en el mundo (Bourdieu, 2007, 91-92).¹⁶

El *habitus* y la moral comparten el hecho de materializarse en los cuerpos y en la historia. Sin embargo, mientras Bourdieu emplea el primero para su trabajo sociocultural, Nietzsche critica el segundo como ejercicio de intoxicación. En suma, mientras que Nietzsche no es sensible en su crítica de la moral a las diferencias entre las clases sociales, Bourdieu identifica la marca de la dominación en el *habitus*: “La violencia simbólica se basa en la sintonía entre las estructuras constitutivas del *habitus* de los dominados y las estructuras de la relación de dominación a la que ellos o ellas se aplican” (Bourdieu, 1997, 197).

Así como la moral es capaz de producir sentido y seducir a través de la espontaneidad de la costumbre sin plena conciencia, el *habitus* permite un espacio de producción de libertad que genera el ahorro de reflexividad sobre las prácticas o pensamientos ejecutados, pero delimitado por las condiciones sociales en las que se ha constituido. Siendo producto de un conjunto de regularidades objetivas, que se dan en la historia y solo pueden ser aprehendidas desde ahí, tiende a engendrar un sentido común, lo que podríamos considerar, con Nietzsche, como el fundamento no moral de la moral, delimitado por los límites de esas regularidades. Percibimos la crítica de Bourdieu, compartida por Nietzsche, al idealismo abstracto que busca un sujeto

¹⁶ Agradecer a uno de los revisores la sugerencia de añadir esta cita de Pierre Bourdieu.

transcendental: “El *habitus* cumple una función que, en otra filosofía, se confía a la conciencia trascendente: es un cuerpo socializado, un cuerpo estructurado, un cuerpo que se ha incorporado a las estructuras inmanentes de un mundo o de un sector particular de este mundo” (Bourdieu, 1997, 146).

Allí donde Nietzsche descendía al subsuelo de nuestra realidad para descubrirnos los avatares, azares y voluntad de poder de nuestras prácticas, hábitos y percepciones menos cuestionadas de nuestra cotidianidad, Pierre Bourdieu procuró, cavando un poco más hondo, cuestionar sociológicamente las relaciones prácticas de los sujetos modernos forjadas en el violento laberinto de la historia. El paso por Argelia permite a Bourdieu comprobar lo violento que es la construcción de una estructura temporal que forja *habitus* como es la colonización francesa. El objetivo del control militar y económico de Argelia consistió en la imposición de un modo de vida y una relación con el trabajo que los despojaba de sus antiguas formas de relacionarse con la tierra y el grupo. En definitiva, se trataba de la imposición de un *habitus* o, dicho de otra manera, de una fuerza gravitatoria que, una vez adquirida, generaría unas prácticas con el trabajo y el dinero de índole capitalista (Bourdieu, 2006, 28-29).

El paso por Argelia entre 1955 y 1960 le permite comprobar cómo la estructura de la costumbre no se presenta de manera homogénea y singular. En una lectura en clave weberiana sobre el *ethos capitalista* en obras como *Trabajo y trabajadores en Argelia* y *El desarraigo*, Bourdieu expone la manera en que la imposición de este *ethos* en una sociedad tradicional genera un desfase en las prácticas de sujetos que tienen una conciencia de la vida y el tiempo diversa. De manera que, la imposición de un *habitus* como disposiciones duraderas y transferibles es el equivalente a la historia de la dominación social naturalizada:

Si tuviera que resumir todo lo que tengo para decir en una frase, me valdría de una imagen (lo señalo porque Marx la empleó): en definitiva, el mundo social está constituido por espacios de fuerzas que pueden no ejercer o que van a ejercerse tan pronto como una cosa entra en él; esta cosa sufrirá la fuerza y su capacidad de resistencia a esta fuerza será proporcional a su capital, es decir, a su *habitus*, a su capital incorporado y a su capital objetivado (Bourdieu, 2020, 473).

A la sazón, tanto la moral como el *habitus* se incrustan en los cuerpos y la historia, de forma que, se mueven inercialmente, incluso, cuando crees haber hallado el principio estructural de este movimiento. Si bien en la obra de Nietzsche la solución es el superhombre; a saber, la intensificación de la vida en un plano extramoral en el que las estructuras de la costumbre quedan desactivadas, en Pierre Bourdieu encontramos un pensador que considera que el *habitus* no va a desaparecer, toda vez que el objetivo consiste en conocer la posición que se ocupa en el mundo social.

En suma, al no considerar una “salida” o “escapatoria” al *habitus*, el trabajo reflexivo de Bourdieu busca en el programa del socioanálisis un proyecto de desintoxicación a partir del optimismo del conocimiento. Para Bourdieu, la toma de conciencia es quizá la mejor manera de alcanzar un mayor grado de libertad. La perspectiva consiste, sin ambages, en objetivar al sujeto de la objetivación. Si bien Bourdieu, en un primer momento, al menos en la década de 1960, prefiere hablar de «vigilancia epistemológica», es a partir de 1980 cuando comienza claramente a concebir su trabajo a través del término de «reflexividad». Este proceso de reflexividad en Bourdieu es todo lo contrario a una práctica ególatra (Bourdieu, 2022, 51), pues se trata de hacer reverberar en la superficie los surcos inscritos en lo más profundo de nuestros cuerpos, es decir, descifrar lo social en el corazón del individuo:

Objetivar el sujeto de la objetivación, el punto de vista (objetivante), significa romper con la ilusión del punto de vista absoluto, que corresponde a todo punto de vista (inicialmente condenado a desconocerse como tal) [...] La percepción del individuo A es a la percepción del individuo B lo que la posición de A es a la posición de B, y el *habitus* asegura la puesta en relación del espacio de las posiciones y del espacio de los puntos de vista (Bourdieu, 2003, 164-165).

De esta manera, el proyecto intelectual defendido por Pierre Bourdieu con el nombre de socioanálisis busca determinar los mecanismos que gobiernan, sin darnos plenamente cuenta, nuestros *habitus*. Bourdieu aborda este trabajo reflexivo como una práctica de libertad, como un ejercicio ético contra las inercias de nuestras biografías situadas en la historia: “Esto significa que la ganancia de reflexión no sólo hace avanzar la libertad y la autonomía del sociólogo, sino que contribuye también a hacer avanzar la emancipación colectiva” (Vázquez, 2002, 202-203).

En definitiva, tanto Nietzsche como Bourdieu, tras observar la fuerza de seducción que tiene la estructura de la costumbre depositada en los cuerpos y la historia —la moral en Nietzsche y el *habitus* en Bourdieu, aunque presentado enormes diferencias políticas—, buscan minimizar los efectos de su potencia. En cualquier caso, el desarrollo del trabajo ha mostrado la dificultad de escapar del embrujo estructural de la moral o del *habitus*. Mientras que Nietzsche encuentra en el superhombre el sujeto capaz de vivir una vida al margen de la intoxicación de la moral, Bourdieu a través del socioanálisis halla un principio de libertad y de inteligencia (Bourdieu, 2003, 160).

5. Conclusiones

La obra nietzscheana se abre paso a través de la crítica a la moral por haber sido capaz de desplazar las cuestiones del cuidado de la vida hacia su propia negación y una cancelación sin

paliativos de la dimensión corporal. Y esta crítica se realiza mediante la congelación de unos ideales que terminan por seducir a los que se autodenominan sus “sepultureros”. Si Nietzsche presta tanta atención en derribar los valores metafísicos que cancelan la corporalidad es, precisamente, porque si la crítica a la moral no viene acompañada de un raudo cuidado de sí, de una formación ética de uno consigo mismo frente a las inercias de la costumbre, el fanatismo de una crítica abstracta sin dimensión corporal termina cayendo en la trampa de la moral y repitiendo *ad eternum* sus inclinaciones. En suma, la reforma médica nietzscheana apunta a lo que posteriormente será el punto más álgido de la reflexión del francés Michel Foucault, el cuidado de sí como herramienta para combatir las inercias lastradas y no caer en la hipertrofia del entusiasmo abstracto.

Sin embargo, es con la obra del sociólogo Pierre Bourdieu que podemos adentrarnos más profundamente en los viajes subterráneos realizados por Nietzsche. Al prestar atención a las condiciones de posibilidad estructurales de los habitus y sus prácticas inconscientes, así como en sus diferencias en función del lugar ocupado en el complejo mundo social, el carácter no moral de la moral o, por decirlo de otra manera, la forma no natural de la “naturaleza”, adquiere inercialmente el rumbo de la historia de la división social del trabajo y de la posición en la división entre los sexos, encarnada en instituciones, cuerpos y prácticas. De esta manera, la crítica de la moral, que en Nietzsche toma su sentido en la voluntad de poder y dominación de los resentidos cuadros del cristianismo para terminar con la vida guerrera e implantar el remordimiento y la culpa. En la obra de Bourdieu adquiere un carácter más profundo, sociológico, para el que la reproducción del modelo práctico de conductas que responden a los diferentes habitus mantiene una estrecha relación con la historia de la dominación social y de la división entre sexos naturalizada.

Referencias

- Adorno, T. W. (2008), *Ensayo sobre Wagner*, Madrid: Akal.
- Bourdieu, P.; Chamboredon, J. C. y Passeron, J. C. (1976), *El oficio del sociólogo*. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (1991), *La ontología política de Martín Heidegger*, Barcelona: Paidós.
- Bourdieu, P. (1997), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1998), *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1999), *Meditaciones pascalianas*, Barcelona: Anagrama.

- Bourdieu, P. (2002), *Lección sobre la lección*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2003), *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2006), *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2007), *El sentido práctico*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2011a), *Cuestiones de sociología*, Madrid: Akal.
- Bourdieu, P. (2011b), *Las estrategias de la reproducción social*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2012), *Bosquejo de una teoría de la práctica*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Bourdieu, P. (2017). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Barcelona: Taurus.
- Bourdieu, P. (2020), *Curso de Sociología General I. Conceptos fundamentales (Cursos del Collège de France, 1981-1983)*, Madrid: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2022), *Retour sur la réflexivité*, Paris: EHESS.
- Burckhardt, J. (1999), *Reflexiones sobre la historia universal*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Cano, G. (2015), “Descensus ad inferos. El inicio de la transvalorización en Aurora”, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Nietzsche, F., Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 11-45
- Cano, G. (2021a), *Transición Nietzsche*, Valencia: Pre-Textos.
- Cano, G. (2021b), “Revolución, Contrarrevolución y Reacción. Nietzsche como médico moderno de la cultura.”, *Arcana del pensamiento del siglo XX*, Villacañas, J. L.; Navarrete R. y Basili, C. (eds.), Barcelona: Herder, pp. 41-65
- Cano, G. (2021c), “Nietzsche, nuestro campo de batalla”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, nº 54(1), pp. 233-245
- Eagleton, T. (2006), *La estética como ideología*, Madrid: Trotta.
- Eagleton, T. (2017), *Materialismo*, Barcelona: Península.
- Eribon, D. (2017), *La sociedad como veredicto. Clases, identidades, trayectorias*, Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Fowler, B. (1997), *Pierre Bourdieu and Cultural Theory*, Londres: Sage.
- Heinich, N. (2007), *Pourquoi Bourdieu*, Paris: Gallimard.
- Losurdo, D. (2002), *Nietzsche, il rebelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Turín: Bollati Boringhieri.

- Martín Criado, E. (2006), “Estudio introductorio: las dos Argelias de Pierre Bourdieu”, *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología*, Bourdieu, P., Madrid: CEI/BOE, pp. 15-119
- Martín Criado, E. (2013), “Cabilia: la problemática génesis del concepto de habitus”, *Revista mexicana de Sociología*, nº75(1), pp. 125-151
- Moreno Pestaña, J. L. (2004), “Cuerpo, género y clase en Pierre Bourdieu”, *Pierre Bourdieu, las herramientas de un sociólogo*, Alonso, L. E.; Martín Criado, E. y Moreno Pestaña, J. L. (eds.), Madrid: Fundamentos, pp. 143-183
- Moreno Pestaña, J. L. (2005), “La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne”, *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 112, pp. 13-42
- Moreno Pestaña, J. L. y Vázquez García, F. (eds.) (2006), *Pierre Bourdieu y la filosofía*, Barcelona: Montesinos.
- Nietzsche, F. (2010), *Fragments póstumos*, Madrid: Tecnos (cuatro volúmenes).
- Nietzsche, F. (2016), *Obras completas*, Madrid: Tecnos (cuatro volúmenes).
- Passeron, J. C. (2005), “Muerte de un amigo, desaparición de un pensador”, *Trabajar con Bourdieu*, Encrevé, P. y Lagrave, R. M. (eds.), Bogotá: Universidad Externado de Colombia, pp. 21-92
- Pinto, L. (2013), “Los sobrinos de Zaratustra: vanguardismo, izquierdismo y posmodernismo”, *Sociología Histórica*, 2, pp. 55-71
- Polo, J. (2020), *Anti-Nietzsche. La crueldad de lo político*, Madrid: Taugenit.
- Safranski, R. (2018), *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Barcelona: Tusquets.
- Safranski, R. (2019), *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona: Tusquets.
- Sloterdijk, P. (2000), *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia: Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2005), *Sobre la mejora de la buena nueva*, Madrid: Siruela.
- Rahkonen, K. (2011), “Bourdieu and Nietzsche: Taste as a Struggle”, *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*, Susen, S. and Turner, B. S. (eds.), London: Anthem Press, pp. 125-144
- Rodríguez López, J. (2002), *Pierre Bourdieu. Sociología y subversión*, Madrid: La Piqueta.
- Vázquez García, F. (2002), *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*, Barcelona: Montesinos.