

01011  
30



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA CRÍTICA DE LA MORAL EN  
*GENEALOGÍA DE LA MORAL*

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

T E S I N A

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

GAEL CECILIA OLLIVIER GUZMÁN



FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D.F.

COORDINACIÓN DE  
FILOSOFÍA



JUNIO DE 2003

\*



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Para mi Abi y mi Ati*

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

B

Índice:	
Introducción	1
I La crítica de la moral en <i>Genealogía de la Moral</i>	7
1.1 Situación de la obra	7
1.2 Concepción del ser	8
1.3 La inversión	12
II Dificultades del análisis genealógico	20
1.1 Negación del otro	27
1.2 Perspectiva y criterio	35
III Moral ¿sí o no?	38
Conclusiones	43
Bibliografía	48

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

## Introducción

Sabemos que todo intento de periodizar un pensamiento presenta el riesgo de falsear su sentido; afortunadamente, en lo que respecta a la obra de Nietzsche existe un esquema ampliamente aceptado, de forma implícita o explícita, por muchos de sus intérpretes: "La subdivisión de la obra de Nietzsche en tres periodos (obras juveniles; pensamiento genealógico o deconstructivo de *Humano demasiado Humano* a la *Gaya Ciencia*; filosofía del eterno retorno que comienza con *Zarathustra*)." <sup>1</sup> Aunque éste sea "sin duda sólo un esquema que como tal no hay que sobre valorar"<sup>2</sup> nosotros lo adoptamos porque nos resulta útil para ubicarnos dentro del intrincado terreno que es la obra de este alemán.

*Genealogía de la Moral* (GM), escrita en 1887, pertenece al tercer período de la producción del autor. Mencionamos la ubicación temporal de la obra para resaltar que cuando esta es redactada el filósofo ya cuenta con una firme trayectoria intelectual que le precede y, según un parecer muy difundido<sup>3</sup>, para ese entonces todas las grandes propuestas de su pensamiento filosófico ya han sido formuladas en otra obra, escrita varios años antes, *Así habló Zarathustra*. Esto plantea un cuestionamiento interesante en torno a la obra en la que basamos nuestra investigación porque, si la parte constructiva de la filosofía de Nietzsche se encuentra en *Zarathustra*, ¿qué hace ello de las obras de los años posteriores?, ¿son éstas algo meramente accesorio, inútil o estéril? Seguramente, habrá que atender a la parte *negadora y destructiva* de la obra de Nietzsche en su período más tardío bajo esta perspectiva problemática.

<sup>1</sup> Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 1996, p.85

<sup>2</sup> *Ibidem*

<sup>3</sup> Cf. *ídem.*, p. 78

Aunque a nosotros nos resulta difícil creer que el pensamiento crítico y desmitificador de la cultura de Nietzsche en ese último periodo no dé como resultado sino una filosofía "vacía" de contenidos positivos, carente de propuestas, no debemos descartar la posibilidad hasta analizar el problema. Por ello nos hemos propuesto estudiar el asunto en el ámbito muy concreto de GM, obra donde, además, este problema sobre la falta de contenidos positivos en las obras tardías de Nietzsche cobra un matiz muy especial. GM es una obra que ha suscitado una controversia muy interesante por derecho propio: sus argumentos aparentemente contienen un alto nivel de crueldad, su razonamiento parece dudoso y algunas de sus conclusiones, inadmisibles. GM ha sido objeto de profundas reacciones de rechazo y de condena. Nuestro interés, entonces, radica en hacer una lectura de GM que atienda a esta problemática (negatividad ética) a la luz de una positividad ética patente que yace en el pensamiento de Nietzsche. En otras palabras, queremos analizar la posibilidad de que en GM exista una significación ética positiva, a pesar de los escollos que puedan hallarse en el camino.

De lo contrario, si encontramos que en GM no existe una propuesta ética o que esta resulta inviable, realmente habríamos de sumarnos a la visión que condena la obra, y quizá no sólo la obra.

El objetivo del presente trabajo, entonces, es hacer un análisis de ciertos aspectos de lo que constituye el tema central de GM: la crítica de la moral.

Con esto queremos reunir argumentos en contra de la condena de las obras post-zaratustra por una supuesta esterilidad ética y filosófica. No obstante, nuestra intención no es hacer una lectura meramente "expiatoria" de Nietzsche; por lo que también pretendemos que esta

lectura de GM atiende cuestiones del pensamiento ético de Nietzsche que resultan problemáticas y, por tanto, con frecuencia son hechas a un lado cuando se pretende abordar la positividad de su pensamiento.

La extensión del trabajo es corta, por lo que a penas podremos hacer un señalamiento de estas cuestiones (además de que reconocemos que nuestra capacidad para tratar el tema apenas se está desarrollando) pero como estamos profundamente interesados en el tema quizá tengamos la oportunidad de ahondar en él en un futuro cercano.

El trabajo se divide en tres apartados. En el primero se expone brevemente la crítica de la moral hecha en GM. La moral cristiana, bajo distintos ropajes, es resultado de una inversión de la manera natural del valorar. Con esto, Nietzsche introduce la idea de la existencia de una tipología noble-esclavo. En el segundo, continuamos con un análisis de ciertos puntos de dicha crítica que nos parecen problemáticos. Por ejemplo, las ambigüedades que rodean el establecimiento de la tipología noble-esclavo, el problema que se suscita con la cuestión del criterio para decidirse por una perspectiva, etc.

Finalmente, en el tercero intentamos esclarecer el sentido último de dicha crítica de la moral. A pesar de una imagen muy difundida, defendemos que Nietzsche no es el "inmoralista" que vulgarmente se ha querido hacer creer que es. Su pensamiento tiene una vertiente ética importante que nos interesa rescatar, y nos interesa determinar su alcance, logros y consecuencias en obras posteriores a *Zaratustra*, tal como lo es GM.

Pensamos que este acercamiento a GM es interesante porque pretende ubicar ciertos aspectos incómodos de la obra nietzscheana pero, no para juntar municiones con que atacarla desde dentro, ni tampoco para hacer una apología indulgente del autor, sino para

**atender con honestidad una vertiente problemática de este pensamiento que no creemos que tenga que anular otros de sus aspectos de positividad ética.**

## **Nota**

La referencia a las obras citadas de Nietzsche en este texto se hará mediante la utilización de las siguientes siglas (que en todos los casos remiten a las ediciones que aparecen al final en la bibliografía):

NT – *Nacimiento de la tragedia*  
HH – *Humano demasiado humano*  
VS – *El viajero y su sombra*  
A – *Aurora*  
GC – *La gaya ciencia*  
Z – *Zaratustra*  
BM – *Más allá del bien y del mal*  
GM – *Genealogía de la moral*  
CI – *Crepúsculo de los ídolos*  
AC – *Anticristo*  
VP- *La voluntad de poder*

## I La crítica de la moral en *Genealogía de la Moral*

“Moralidad –la idiosincrasia de los decadentes,  
con el motivo ulterior de venganza  
contra la vida- exitosamente.”<sup>4</sup>

### 1.1 Situación de la obra

GM es un libro que se proyectó como continuación y ampliación de la obra que le antecede inmediatamente, *Más allá del bien y del mal* (MB); de hecho, ambas fueron escritas con tan sólo un par de meses de diferencia y los temas que nos presentan se continúan de una a otra. Con esto no se quiere decir que GM sea una mera repetición de textos anteriores, por el contrario, la reelaboración que Nietzsche lleva a cabo allí de algunas antiguas preocupaciones resulta sobresaliente por derecho propio. En primer lugar, GM presenta estas “viejas intuiciones” –tan viejas, nos dice en el prólogo, que lo acosaban desde la más tierna infancia- mediante un novedoso formato largo, casi ensayístico<sup>5</sup>, además de que en esta obra el autor introduce un “método” particular para desarrollarlas.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> EH XIV:7

<sup>5</sup> A pesar de lo interesante que puede ser estudiar los argumentos encontrados de los intérpretes con respecto a esta cuestión (por ejemplo, Alfredo Sánchez, traductor de casi toda la obra de Nietzsche al español, apunta que “...el carácter no-aforístico, sino continuado y sistemático de esta obra ha sido un segundo elemento que siempre ha llamado la atención de los estudiosos” (GM, NT, p.8), mientras que Danto, otro importante intérprete perteneciente a la línea de pensamiento anglosajona, se opone a este parecer reiterando el carácter aforístico de la misma (Cf. “Some remarks on Genealogy of Morals” en *Nietzsche as Affirmative Thinker*). Nosotros no podemos detenernos en el asunto por motivos de espacio y pertinencia.

<sup>6</sup> Para el desarrollo de este apartado nos hemos apoyado fuertemente en el iluminador escrito de Michael Foucault “Nietzsche, Genealogía, Historia” (publicado en *Nietzsche's Critical Assessments*) y en el artículo “Nietzsche, Hume and the Genealogical Method” de David Hoy (publicado en las actas del congreso *Nietzsche as Affirmative Thinker*).

Los pensamientos de la obra se van hilando alrededor de tres apartados, cada uno de los cuales plantea un problema particular y le da seguimiento<sup>7</sup>. El primero, sobre el origen de los juicios “bueno y malo” tal como los ha entendido la cultura cristiana europea; el segundo, del sentido de la culpa y la mala conciencia, dentro de la misma línea y; el tercero, acerca del significado de los ideales ascéticos aún dentro del mismo esquema. Pero todos, como ramas de un árbol, se encuentran íntimamente relacionados al surgir de un mismo tronco: la cuestión del valor del valor. El pensamiento de Nietzsche parte de la convicción de que el valor, en realidad, no es más que una expresión de vida, del *tipo* de vida que lo sustenta, para ser más exactos. Notemos que “La identificación fundamental de ser y valor es lo específico de su filosofía...Es su operativo básico.”<sup>8</sup> En GM el filósofo nos descubre que *toda* moral es una función de los seres vivos y, además, que *esta función no tiene el mismo peso ético y ontológico entre los distintos seres*. Esta “verdad”, asumida a lo largo de toda la obra, tiene especial peso en el primer tratado “Bueno y malvado, bueno y malo” donde se articula la teoría de la moral noble y la moral plebeya, sobre la cual trataremos más adelante ya que tenemos un profundo interés en llamar la atención sobre algunos de sus aspectos que nos parecen problemáticos.

## 1.2 Concepción del ser

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Pero antes de adentrarnos en dicha teoría de la moral del noble y el plebeyo, es muy importante esclarecer ciertos aspectos sobre la afirmación nietzscheana de que la moral es una función de los seres vivos. Para ello, habremos de hacer algunas anotaciones relativas a su pensamiento sobre el ser.

<sup>7</sup> Decimos seguimiento y no necesariamente solución porque, ¿podríamos decir que en Nietzsche se resuelven los problemas?  
<sup>8</sup> Fink: *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 1984, p.22

Las ideas que Nietzsche tiene sobre la realidad, el mundo, el ser; el tema en general de su pensamiento ontológico resulta apasionante y merece en sí mismo una investigación de tesis; sin embargo, debido a la extensión y propósito del presente trabajo, sólo nos es posible hacer un recuento sumario del tema.

En primer lugar, es importante tener presente que para Nietzsche la vida es *juego de fuerzas en continua tensión*. La vida es expresión de fuerza. Y el sentido de toda fuerza es predominar, imponerse, crecer, agrandarse, *siempre ser más...* a toda costa. “Lo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a la fuerza.”<sup>9</sup> Este principio lo denomina teoría de la voluntad de poder. De esta manera, nos encontramos con que para Nietzsche toda expresión de vida es expresión fundamental de una voluntad de poder.<sup>10</sup> Ahora bien, aunque el objetivo de todas las fuerzas sea imponerse, no todas lo logran: ¡no todas son aptas para ello! Por eso existe la tensión entre ellas, por eso es que se encuentran en ininterrumpida lucha. Las fuerzas que logran imponerse lo hacen en virtud de su capacidad de agresión, de su cantidad de fuerza, porque *la cantidad determina la cualidad*. “La esencia de la fuerza es su diferencia de cantidad con otras fuerzas y esta diferencia se expresa como cualidad...”<sup>11</sup> Así, nos encontramos con fuerzas que pueden dominar y fuerzas que son dominadas. Esto repercute en los seres vivos de la siguiente manera: la fuerza que cada vida expresa es considerada su “voluntad”. Por eso, Nietzsche puede decir que “En la vida real no hay más que voluntad fuerte y voluntad débil...”<sup>12</sup> Es decir, se establece una tipología, una división en la vida, según la fuerza que la dirija: vida fuerte, vida débil. Además, al toparnos con en esta división necesaria entre fuerzas, parece natural que la relación que se establezca entre

---

<sup>9</sup> BM 13 p. 36

<sup>10</sup> Al menos, “hay que atreverse a hacer la hipótesis” nos dice Nietzsche. BM 36, p.66

La teoría de la voluntad de poder es un tema que también da pie a profundas controversias interpretativas. Dejamos anotado nuestro conocimiento de este hecho, aunque no podemos profundizar en el tema.

<sup>11</sup> Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía* [1967], Anagrama, Barcelona, 1971, p 73

<sup>12</sup> BM 1 21 p.46

ellas sea la de dominio: unas vencen y otras son vencidas en función de su cualidad, sin que dicha división implique nada más que un orden natural. O sea, que si la vida es esa expresión de fuerzas opuestas que se enfrentan, entonces, parece que la manera natural de relacionarse entre ellas es que unas dominen y otras sean dominadas.

También será interesante hacer algunas anotaciones sobre el sentido de esta lucha de fuerzas en el pensamiento de Nietzsche; esta concepción de la vida, que a veces resulta un tanto problemática porque la justificación de la doctrina de la voluntad de poder no es sencilla, está fincada en la convicción esencial de que la lucha yace en el seno de todo lo existente. Esto se entenderá mejor a la luz del hecho de que la intención fundamental de Nietzsche como filósofo es reivindicar *esta* realidad y recuperar al mundo, el cuerpo, y la vida de la negación a la que habían sido sometidos por la metafísica tradicional de occidente. Habiéndose formado en el ámbito de la filología, Nietzsche estuvo expuesto desde muy temprano y de manera continua a la filosofía griega, que cuenta entre sus preocupaciones fundamentales la problemática del ser y del devenir. Frente a los defensores del ser como estabilidad, es decir, como mero reflejo de una instancia extramundana, Nietzsche adopta la postura que defiende que lo único real es este mundo. "Cualquiera que sea la posición filosófica que adoptemos hoy, nos dice, mirando desde cualquier lugar la *erroneidad* del mundo en que creemos vivir es lo más seguro y firme de todo aquello que nuestros ojos pueden todavía adueñarse."<sup>13</sup> Para Nietzsche *este* mundo es *el* mundo; siendo que no hay nada fuera de él. Por ende, toda instancia extramundana -que habitualmente se había querido "más verdadera"- es un engaño. Nietzsche quiere que se reconozca que la vida no está exenta de contradicciones, que la vida *implica* el devenir, la muerte, la finitud. En la medida en que estos elementos son ineludibles, lo mejor que se puede hacer es

---

<sup>13</sup> BM 34 p. 63

aceptarlos; precisamente, en ellos encuentra parte de la riqueza del existir: la contradicción seduce a vivir, la tensión asegura la permanencia de lo existente. El devenir no degrada la vida, sino que la hace posible porque es ya siempre parte de ella. Así, Para Nietzsche *ser* y *no ser* son; *todo* es ser, hasta la negación. El devenir, incluso, es tomado tanto como algo real; hasta el punto de que se llega a identificarlo con el ser.

Esta actitud filosófica será menos sorprendente si atendemos al hecho de que una de la mayores fuentes en que Nietzsche abreva para elaborar su teoría del ser, es el pensamiento de Heráclito -en cuya cercanía, nos dice el autor, "me encuentro de mejor humor que en ningún otro lugar."<sup>14</sup> De esa fuente presume retomar la afirmación del fluir y del aniquilar, el decir sí a la antítesis y a la guerra, y al devenir, que le permite expresar la totalidad de lo existente como lucha inocente, como juego, apropiándose del concepto de Heráclito.<sup>15</sup>

Para nosotros resulta muy importante señalar todo lo anterior porque "Uno de los signos principales de la ética nietzscheana se halla principalmente en el primado del sí, de la afirmación y del ser sobre la negación; en el camino recorrido por él, en efecto, hacia esa necesaria reconciliación con la tierra y el devenir, hacia la reivindicación plena de esta realidad. Nietzsche pervive y habrá de pervivir, en definitiva, por la profundidad con que pensó la felicidad trágica de esta vida."<sup>16</sup>

Tras estas breves anotaciones, seguiremos con el desarrollo de nuestro tema para concentrarnos en un aspecto de la crítica de la moral que Nietzsche hace en el texto de GM: la distinción entre una moral noble y otra plebeyn.

---

<sup>14</sup> EH, XV, 65, p. 70

<sup>15</sup> Cf. Juliana González, op. cit., p. 105 y v. NT, I, 169, p.188

<sup>16</sup> Juliana González, op. cit., p. 105

### 1.3 La inversión

En GM, como dijimos, la exposición del pensamiento de Nietzsche parte de algo que le parece obvio: que la moral no es sino síntoma del tipo de vida; instancia "...de las relaciones de dominio en que surge el fenómeno vida."<sup>17</sup> Como vimos, la moral, más que un código divino, extramundano, venido de quién sabe dónde a plantarse en la "interioridad" del ser humano (como lo había querido la tradición metafísica occidental) es, al menos en el contexto de GM y algunas otras obras del período, una mera función del ser vivo para asegurarse ese crecimiento o potenciamiento que dicta por su propia forma de existencia. Partiendo de este base, lo que realmente interesa en GM es hacer una crítica directa –¡contundente!– de la moral cristiana. GM es una batalla campal contra todas las formas y expresiones de esta moral (que a lo largo del tiempo ha tenido varias acepciones: platonismo, kantismo, moral de la utilidad, de la pobreza, del desinterés, etc.) porque constituye un peligro para la vida. La moral cristiana es un grave factor de empobrecimiento de la vida, ¡porque la niega!<sup>18</sup>

Uno de los aspectos más relevantes de la crítica que Nietzsche hace a la moral cristiana radica en la revelación del "origen" de esta, que el autor considera oscuro y siniestro. Notemos que aquí por origen no se entiende ninguna instancia metafísica. Algo crucial del análisis genealógico es que no pretende desenterrar o descubrir las raíces de una identidad que yace en el reino del más-allá, de lo eterno; no se trata de llegar a una fuente que se encuentra situada fuera del mundo de donde emanan, surgen o se "originan" estas instancias de la moral de las que el autor va a tratar. Un análisis genealógico nunca ha de

---

<sup>17</sup> BM 19 p.43

<sup>18</sup> Para Nietzsche la vida es positividad total, valor absoluto. Para tratar los problemas que puede entrañar esta postura, ver el artículo "Man as his own creator (Morality)" de Karl Jaspers en *Nietzsche, Critical assessments*, p. 96-114

confundirse con un búsqueda del origen en el sentido de creencia metafísica: “La genealogía es una herramienta filosófica que es, a la vez, no-metafísica y anitmetafísica”.<sup>19</sup> La genealogía, de hecho, surge de una postura que se opone al origen entendido como una fuente trascendente de donde todo mana. Lo que se busca es el desarrollo, el acontecer, el cómo se va sucediendo lo existente; cómo llegó a ser lo que es *este* mundo. Por eso, esta búsqueda se centra en lo histórico, se dirige a la reconstrucción del acontecer de lo que “ya estaba allí”. El método genealógico atiende a la historia y cultiva los detalles y las vicisitudes que acompañan al objeto estudiado. La historia, entonces, es la herramienta para disipar cualquier tinte o pretensión metafísica sobre el origen del valor. De esta manera, Nietzsche hace una “reconstrucción histórica” (“Todas las cosas *largas* son difíciles de ver...Pero *esto* es lo acontecido,”<sup>20</sup> nos dice) con la que pretende demostrar que la moral cristiana ha surgido del “resentimiento.” Es allí, en el resentimiento, donde ésta realmente se ha originado.

El resentimiento es el resultado de una manera de hallarse en la vida. Como vimos, la vida es expresión de fuerzas, y las hay fuertes y débiles. Esto se expresa, por consiguiente, en individuos fuertes e individuos débiles. En la medida en que la fuerza tiene la cualidad necesaria para afirmar positivamente la vida, darle libre cabida y permitir su potenciación, Nietzsche habla de un estado de “salud”. Por el contrario, en la medida en que una fuerza carece del empuje para aumentar la vida —o, sea, que es débil— habla de “enfermedad”. Ahora bien, Nietzsche llama a los seres vivos saludables, que son fuertes y pueden afirmar positivamente la vida en sí mismos, “nobles”; contraponiéndolos con los individuos que no son capaces de ello, a los que llama “siervos”. *El concepto de preeminencia anímica y*

---

<sup>19</sup> David Hoy, “Nietzsche, Hume and the Genealogical Method” en *Nietzsche as Affirmative Thinker*, p. 22

<sup>20</sup> GM I 8 p.39

*corporal se funde con el concepto de preeminencia política.*<sup>21</sup> En este orden de ideas Nietzsche apunta hacia la existencia de un orden natural, pre-moral, donde la aristocracia, constituida por aquellos individuos que dominan en virtud de su fuerza, son los que crean los valores, y esto lo hacen a partir de la percepción íntima de sí mismos, de un "sentimiento" interno que les asegura su nobleza de la cual se sigue ese derecho. La valoración noble identifica directamente a este ser con lo "bueno". El manantial supremo de juicios de valor es, precisamente, el del rango. "Los que dominan tienen un *derecho* a exteriorizar su poder." Derecho percibido incluso como obligación.<sup>22</sup> En virtud de su fuerza, dichos señores se llaman a sí mismos los buenos (*gut*) y elevan sus conductas e instintos al valor del bien. Paralelamente, los otros, los que son diferentes a ellos, los plebeyos, quedan identificados con lo malo.<sup>23</sup> El noble percibe la distancia que existe entre él y los seres inferiores, los siervos, y la hace patente.

Para apoyar la validez de esta postura, Nietzsche nos presenta un análisis filológico según el cual en varias lenguas antiguas el sentido de la palabra "bueno" hace referencia directo a lo "aristocrático"<sup>24</sup>. Por ejemplo, Nietzsche señala que la palabra griega para designar lo noble significa "que es, que tiene realidad, que es real, que es verdadero". O sea, lo noble es veraz, marcando una delimitación contra lo plebeyo, que es mentiroso. En la raíz de la palabra griega para "malo" también se subraya la cobardía. En latín, malo puede venir de *malus*, negro, señalando habitantes prearios de piel negra, raza de conquistados, subyugados por otros hombres que se habían convertido en propietarios y que eran rubios. También en gaélico, apunta, se señala esta idea de preeminencia racial porque *fin*-bueno

<sup>21</sup> Más adelante discutiremos algunos de los problemas que surgen a partir de la formulación de esta tipología.

<sup>22</sup> Cf. GM I 1 y 2, el subrayado es mío. La cuestión acerca del criterio para asentar este derecho, se trata más adelante, en el siguiente apartado.

<sup>23</sup> GM, I 4 p.33

<sup>24</sup> cf GM, I 4 p.33 ss

era el rubio. Por supuesto, aquí sale a relucir un prejuicio racista difícil de explicar. Por otro lado, en latín la palabra *bonus* se refiere al guerrero, porque, según Nietzsche, deriva de *bellum*, guerra: el varón de lucha, el *fuerte*, es el bueno; como entre los godos, que era un pueblo de gente fuerte, también su nombre *Gut* deriva de lo más elevado, lo mejor, considerándose de estirpe divina.

Aunque, al parecer, la validez "científica" de esta demostración filológica es dudosa<sup>25</sup>, queremos señalar que esta estrategia argumentativa es importante porque, como mencionamos arriba, busca el origen de los juicios de valor en el acontecer histórico y no en instancias trascendentales. La conclusión relevante es el señalamiento de la existencia de un bien y mal naturales (que para Nietzsche es posible rescatar en el sentido olvidado de ciertas palabras), que son anteriores a la moral del cristianismo.

Con lo que se hace evidente que ha ocurrido algo terrible: una inversión de este orden natural.

Precisamente, en GM Nietzsche quiere descubrir este hecho que había permanecido "oculto". La genealogía descubre que la moral cristiana es heredera de este falseamiento del orden natural, y por eso se la condena. Pero, ¿cómo es que tal inversión ha sucedido?

La moral cristiana, señala Nietzsche, hace una identificación fundamental entre el bien y la falta de egoísmo. De hecho, para muchos pensadores morales contemporáneos de Nietzsche *ese* es el origen de la moral. Estos otros pensadores, que también son genealogistas, encuentran que el origen de la moral consiste en la derivación de una utilidad

---

<sup>25</sup> Como la cuestión no parece afectar el sentido de nuestro análisis, además de que nuestra formación ajena al campo de la filología nos impide tratarla con propiedad, no habrá mayor pérdida en pasarla por alto. En lo referente al asunto de la validez, David Hoy subraya a favor de Nietzsche que el análisis filológico es de carácter meramente especulativo (op. cit., p. 23), mientras que otros autores, como Fink, no se abstienen de llamarlo sofística pura (op. cit.).

eventualmente olvidada. Según este punto de vista, cuando antaño alguien recibía un favor, la acción con que se le beneficiaba y le resulta útil se veía inmediatamente como superior. De modo que, lo útil acabó haciéndose equivalente a lo "bueno" y así, aseguran, fue como se originó dicho valor. "[O]riginariamente –decretan- acciones no egoístas fueron alabadas y llamadas buenas por aquellos a quienes se tributaban, esto es, por aquellos a quienes resultan *útiles*; más tarde ese origen de la alabanza se *olvidó*, y las acciones no egoístas, por el simple motivo de que, *de acuerdo con el hábito*, habían sido alabadas siempre como buenas, fueron sentidas también como buenas –como si fueran en sí algo bueno."<sup>26</sup> Pero esta identificación, argumenta el autor, no es correcta, y sólo puede ser resultado de una terrible inversión. La utilidad de la acción no egoísta sólo puede ser un beneficio para alguien incapaz de procurarse a sí mismo lo que necesita. Por tanto, dicha identificación sólo puede ser ocurrencia de un ser débil.

Como dijimos, el impulso mismo de la vida es siempre crear, crecer, ser más, expandirse; pero existe ese tipo de vida que es expresión de una fuerza débil, que, por tanto, tiene el impulso atrofiado. No obstante, aclaremos, aunque la vida degenera de esta manera y no pueda afirmarse cabalmente, como fuerza rampante, de todos modos sigue siendo vida y queriendo dicha afirmación, por lo que busca alguna otra manera de hacerla, aunque resulte de forma negativa, sesgada. Así, el hombre débil –que no tiene la fuerza para afirmarse positivamente-, inicia una lucha sin cuartel para dar salida a su voluntad de poder. Pero esta lucha es una lucha atrofiada. No obstante, y he ahí una paradoja, es una lucha triunfal.

Resentido de su propio estado de debilidad, el débil vive todo como agresión y ofensa. Consciente de sus limitaciones, tiene temor de no poder conservarse y potenciarse,

sentimiento que reitera al compararse con aquel otro hombre pleno, noble, fuerte y rebozante de vida del que se encuentra tan alejado. Así, aunque encuentra que sus impulsos vitales están vueltos en su contra, "Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro*,<sup>27</sup> de todos modos da con una manera de afirmarse, que es falseado el estado natural del que hablábamos, y lleva a cabo una inversión en la moral donde el fuerte será visto, a partir de ese momento, como el malo. La creación de esta nueva moral que le es más adecuada es la gran rebeldía del débil y enfermo, y de ahí surge la identificación del bien con lo no-egoísta. Por eso la moral cristiana defiende en su centro la identificación de lo "bueno" con lo "no egoísta", porque esto le es útil al débil. Pero queda en claro que dicha moral es resultado de una vida que degenera y se encuentra fundada en el resentimiento. La moral cristiana es resultado de una "Mirada que es un engendro, que mira hacia adentro, que es un sollozo, de un ser que quisiera ser otro porque está harto de sí, pero no tiene esperanza... (surge de) donde abunda venganza y rencor... aquí se teje la maquinaria dolosa, de urdiembres, contra el odiado victorioso y bien constituido. ¡Cuánta mendacidad para no reconocer que ese odio es odio. La gente mal constituida es elocuente para no reconocer su odio como tal. Quieren representar la justicia, justificarse, son ínfimos y ambicionan no serlo. Esa ambición los vuelve muy hábiles. Imitan la virtud, son enfermos "incurables", se la apropian, de manera exclusiva, sólo ellos son buenos. Reproches vivientes, advertencias. "...como si la buena constitución, la fortaleza, el orgullo, el sentimiento de poder fueran en sí cosas ya viciosas que hubiera que expiar".<sup>28</sup> El débil quiere ser verdugo, "la palabra justicia en su boca es una baba venenosa". Su mirada

---

<sup>27</sup> GM II 16 p. 96

<sup>28</sup> GM p. 143

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

descontenta resiente lo que no es como él, lo resiente y lo teme... ¡y lo ataca! Y lo ha hecho exitosamente, como se puede ver en la historia de Europa, y he ahí el gran problema.<sup>29</sup>

De esta manera, Nietzsche demuestra como aunque los otros pensadores que ataca tienen a su favor el acierto de tratar a la moral como un fenómeno histórico -evitando recurrir a instancias metafísicas- no se salvan del error, repetimos la denuncia de Nietzsche, porque toman por dado el equívoco fundamental de hallar el origen del bien en las acciones no-egoístas.

La existencia de un tipo de valoración anterior a la cristiana, la valoración del bien noble, demuestra que la identificación de lo bueno con lo no egoísta, centro de la moral cristiana, es tan sólo un momento en la historia. En la medida que este modo de valorar tiene historia, se arroja a la luz el hecho de que es algo constituido, derivado y su carácter pretendidamente absoluto queda puesto en entredicho. Más aún, el proyecto de la genealogía además de hacer ver que la moral tiene varias acepciones, esto siempre partiendo de la convicción de que el valor es reflejo de una manera de encontrarse en la vida ("Las valoraciones del hombre delatan algo de la estructura de su alma y nos dicen en qué ve ésta sus condiciones de vida, sus auténticas necesidades."<sup>30</sup>), es hacer énfasis en que los valores de la moral cristiana son empobrecedores debido a las circunstancias en que han surgido. El valor tiene un origen, pero el origen, *también tiene un valor.*

Ahora bien, al parecer, la crítica genealógica funciona en la medida en que sirve para atacar la moral cristiana de occidente al revelar cómo esta es una forma velada de metafísica; sin

---

<sup>29</sup> En este sentido, Schopenhauer se le presenta a Nietzsche como el gran ejemplo -y obstáculo a vencer- ya que su filosofía es la formulación por excelencia de este profundo equívoco. En su obra, no sólo hizo todo por hacer surgir la moral de lo "no-egoísta", es decir, de un instinto de compasión, autonegación, y autosacrificio que supuestamente le es inherente al hombre y lo hace regocijarse cuando lleva a cabo acciones que nada tienen que ver consigo mismo; sino que, además, "...recubrió de oro, divinizó y situó (dichos valores) en el más allá durante tanto tiempo (que estos) acabaron por quedarse como los "valores en sí"...". GM I 3.

<sup>30</sup> BM p. 250

**embargo, nos parece que algunos de los aspectos y conclusiones a los que se llega en el proceso son poco claros, e inclusive peligrosos y, por tanto, es necesario reparar en ellos.**

## II Dificultades del análisis genealógico

El aspecto que más nos interesa resaltar de la crítica de la moral cristiana que Nietzsche hace en GM es el establecimiento de la tipología noble-plebeyo porque creemos que en ella se encuentra una profunda veta de planteamientos problemáticos para pensamiento del autor; esta tipología jerárquica que Nietzsche establece entre los seres humanos no nos deja del todo satisfechos ya que nos parece que hay varias interrogantes que se suscitan en torno a ella que es importante señalar, como haremos a continuación.

En primer lugar se encuentra la cuestión del establecimiento mismo de los tipos. La pregunta que queremos plantear va en el sentido de que, si el ser noble o ser plebeyo son maneras de estar en el mundo, ¿con base en qué o cómo es que un ser humano se llega a encontrar en uno u otro estado?

Sin lugar a dudas, en GM para Nietzsche el noble nace, no se hace; lo mismo que el débil. Encontrarse en uno u otro estado es una determinación fortuita. El tipo es un rasgo inherente en cada individuo, reflejo directo de su “constitución”. Y, tal destino de ser noble o ser plebeyo es una determinación fortuita, *azarosa e inalterable*. La tipología se establece a partir de un mero resultado del azar. La constitución de cada individuo está dada desde el momento de nacer y no hay nada que se pueda hacer al respecto. Notemos que esta selección que se esboza aquí descarta especialmente la existencia de una secreta “intención”, o cualquier propósito metafísico que decida qué ser vivo va a ser de qué tipo con base en algún sentido ulterior; las ideas de nobleza y servidumbre tienen una naturaleza empírica y terrenal; son puntos de un proceso humano no regido por normas que se originen en la esfera del más allá. La constitución tiene que ver, simplemente, con la suerte.

Ahora bien, esta cuestión del establecimiento de la tipología suscita otra duda inmediatamente: ¿qué es exactamente lo que determina el tipo? Porque, si bien se ha dicho que ser noble o ser plebeyo es fruto del azar, ¿qué es precisamente lo que constituye uno u otro estado? Aquí surge un aspecto de la ambigüedad de la teoría de Nietzsche que queremos resaltar: en algunas partes, el autor afirmará que la cualidad de ser noble depende exclusivamente de la constitución física, de la base biológica, del cuerpo de cada individuo, apuntando fuertemente a la influencia racial. Pero en otros lugares, atribuye tales tipos a rasgos espirituales, psicológicos; y, en otros más, a la conjunción de ambos. Sabemos ya que el tipo noble es el que afirma la vida porque se afirma a sí mismo, es el que *puede* hacerlo, mientras que el plebeyo es el que niega la vida porque se niega a sí; pero, ¿en qué consiste el que un individuo concreto tenga una constitución (fortuita, como dijimos) de uno u otro tipo? El libro de BM tiene una sección entera dedicada a hacer explícita esta cuestión que nos ha sido muy útil para profundizar la comprensión del discurso contenido en *Genealogía de la Moral*.<sup>31</sup> Por un lado, se afirma que la nobleza es un rasgo típico del carácter,<sup>32</sup> intuición de sí, reconocimiento interior de su condición, un *sentimiento*; “el *pathos* de la nobleza y de la distancia, (es) como hemos dicho, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un “abajo”...”<sup>33</sup> La procedencia se *adivina*. “No son las obras, es la *fe* lo que decide, la que aquí establece la jerarquía, para volver a tomar una vieja fórmula religiosa en un sentido nuevo y más profundo: una determinada certeza básica que un alma aristocrática tiene acerca de sí misma, algo que no se puede entender, buscar ni encontrar,

<sup>31</sup> BM sección novena “¿Qué es aristocrático?” pp. 232-270

<sup>32</sup> Ver también GM I 5 p. 35

<sup>33</sup> GM I 2 p. 32

ni, acaso, tampoco perder.”<sup>34</sup> La nobleza y la servidumbre son, entonces, reflejo de una constitución interna: “cuáles son los grupos de sensaciones que se despiertan más rápidamente dentro de un alma, que toman la palabra, que dan órdenes: eso es lo que decide sobre la jerarquía entera de sus valores, eso es lo que en última instancia determina su tabla de bienes. Las valoraciones de un hombre declaran algo de la estructura de su alma...”<sup>35</sup> Mientras que, por otro lado, Nietzsche hace un profundo énfasis en la base biológica. La idea de los tipos tiene una naturaleza empírica y terrenal; es punto de un proceso humano no regido por normas que se originen en la esfera del más allá. El criterio para determinar la pertenencia es fisiológico: el valor dominante en cada individuo, reflejo de una u otra condición, es una mera función orgánica. Por ejemplo, Nietzsche apunta a que la verdadera causa del resentimiento, la venganza y sus afines, se ha de encontrar “...en una apatencia de *amortiguar el dolor por vía afectiva*... La verdadera causa de malestar es fisiológica, (“esta puede residir, por ejemplo, en una lesión del *nervus sympaticum*, o en una anormal secreción de bilis, o en una pobreza de sulfatos y de fosfatos en la sangre, o en un estado de opresión del bajo vientre que congestionan la circulación de la sangre, o en una degeneración de los ovarios y cosas parecidas.”<sup>36</sup> El valor depende del cuerpo, este es lo que dicta la condición de la vida.<sup>37</sup> De aquí que la herencia tenga tanto que ver en el asunto; el instinto se propaga por generación, “*natural breeding generates specific human qualities*”<sup>38</sup>. Lo débil procrea vida débil; lo fuerte, si es bien cuidado, engendra vida fuerte. De no subrayar la causalidad fisiológica, Nietzsche quizá se vería ante la necesidad de dar cuenta de un designio divino o algo así que diera razón de que cada individuo se formara

---

<sup>34</sup> BM 287 p. 263

<sup>35</sup> BM 268 p. 251

<sup>36</sup> GM III 15 p. 148

<sup>37</sup> No profundizaremos en el problema, pero dejamos anotada la posibilidad que también se plantea en la obra del autor de que la naturaleza humana, la biología sea algo ya siempre humanizado. También cabe realizar una lectura de Nietzsche donde el cuerpo no siempre sea pura animalidad ni pura naturaleza.

<sup>38</sup> Simmel, “The morality of Nobility”, p. 306

como noble o plebeyo, como con algún cierto propósito providencialista. Pero, como vimos, eso está por completo lejos de sus intenciones y por eso el autor evita por completo el problema al llegar a identificar el tipo con el desarrollo genético y la pertenencia a un grupo humano que comparte características biológicas, es decir, con la pertenencia a una raza determinada. Aunque no podemos a detenernos a discutir los prejuicios raciales dominantes de la época en que le tocó vivir, queremos señalar que estos no le pasaron desapercibidos y lo llevaron a identificar la fuerza con un determinado tipo racial: el ario; dejamos el punto señalado.<sup>39</sup>

También quisiéramos señalar otro rasgo de este pensamiento tipológico que nos llama la atención: el elitismo. Por alguna razón que no atinamos a entrever, Nietzsche está convencido de que “lo bueno es poco” y es de pocos. No duda en afirmar que la mayoría de los mortales son “gente lisiadas”.<sup>40</sup> Hasta el punto en que la debilidad pasa por condición normal de la vida humana:

“¿De qué depende aquella condición enfermiza? Pues el hombre está más enfermo, es más inseguro, más alterable, más indeterminado que ningún otro animal, no hay duda de ello, -él es el animal enfermo: ¿de dónde procede esto? Es verdad que también él ha osado, innovado, desafiado, afrontado el destino más que todos los demás animales juntos: él, el gran experimentador consigo mismo, el insatisfecho, insaciado, el que disputa el dominio último a animales, naturaleza y dioses, -él, el siempre invicto todavía, el eternamente futuro, el que no encuentra ya reposo alguno ante su propia fuerza acosante, de modo que su futuro le roe implacablemente, como un aguijón en la carne de todo presente: -¿cómo este valiente y rico animal no iba a ser también el más expuesto al peligro, el más duradero y hondamente enfermo entre todos los animales enfermos?...”<sup>41</sup>

<sup>39</sup> No obstante, es necesario matizar esta idea, y dar otros puntos de referencia. Por ejemplo, en GM (III 11 p.137) Nietzsche rechaza la idea de que el tipo sea marca exclusivamente racial, donde afirma que el actor por excelencia de la forma débil de vida, el sacerdote, aparece de manera regular y universal en todas las, éste “...no pertenece a ninguna raza determinada; florece en todas partes; brota de todos los estamentos.” eliminando una identificación absoluta entre tipo y raza.

<sup>40</sup> GM III 1 p. 113

<sup>41</sup> GM III 13 p. 141

Cómo sea, no pudiendo resolver satisfactoriamente estas dos últimas cuestiones relativas a la tipología (elementos últimos determinantes de la constitución y sentido del elitismo), preferiremos hacerlas de lado para concentrarnos en lo que realmente nos importa, que es el problema que surge del establecimiento de una tipología jerarquía como algo dado e inamovible.

Este es un problema que creemos que Nietzsche no dejó de ver, y nos resulta sorprendente su propia omisión de mayores precisiones. Porque aunque en GM y BM la idea acerca de la inamovilidad de la jerarquía es contundente, en otras obras del autor esta puede ser matizada. *Zaratustra* es, quizá, el mejor ejemplo de esto porque en ahí Nietzsche propone el esfuerzo del individuo por lograr su realización. La propuesta del eterno retorno de lo mismo, una de las grandes aportaciones teóricas del pensamiento nietzscheano que se encuentra en este texto, es, por ejemplo, una auténtica propuesta ética para que el hombre conduzca su vida de tal manera que pueda *querer* que ésta se repita indefinidamente, con lo que se está evitando un pensamiento determinista. El hombre puede querer una u otra forma de vida, decidir y actuar conforme para alcanzarla. Es evidente el énfasis que hace esta doctrina en la enorme *responsabilidad* que tiene el hombre al actuar, a la luz de la posible "eternalización" de sus actos mediante la repetición continua.<sup>42</sup>

Asimismo, en los aforismos 120 y 328 de GC Nietzsche deja en claro que lo que se considera un estado saludable en un individuo es algo que se necesita alcanzar continuamente, "La salud puede adquirirse sólo gradualmente y sólo arriesgándose...Salud y enfermedad no son diferentes en tipo, sino en grado,"<sup>43</sup> y no algo dado ya desde siempre.

---

<sup>42</sup> George Simmel, "The morality of nobility" en *Schopenhauer and Nietzsche*, University of Massachusetts Press, Massachusetts, p. 319

<sup>43</sup> David Hoy, op. cit., p. 37

De modo que, aunque en términos generales el mismo Nietzsche parece dar la pauta para pensar que el encontrarse en uno u otro estado puede ser resultado de un ejercicio, de alguna práctica, de cierta conducta del individuo, la forma en que afirma lo contrario en GM resulta apabullante. El acto no establece el ser, sino que el ser da pauta para el acto.

Entonces, si en GM parece que se intenta sostener la idea de la tipología determinista, encontramos que surgirían varias dificultades inevitables ante esto que tenemos que mencionar. Si el tipo siempre está dado de antemano, queremos hacer patente la terrible incomodidad que esta división ontológica tajante —insalvable— nos causa. En la medida en que Nietzsche parece estar convencido de la diferencia estática resultado de una “distancia originaria” existente entre los seres humanos, se entiende que el hombre no cuenta con la posibilidad para cambiar su condición. Es decir, que, en este caso, para Nietzsche, el ser humano, en cuanto humano no sólo no gozaría de igualdad, sino que tampoco de libertad. Si el ser noble o ser plebeyo no es algo “adquirible”, esto deja al ser humano en una posición muy cercana al mandato de la predestinación protestante, un estado donde es imposible decidir ni modificar la propia condición. Si los impulsos o instintos que constituyen al hombre lo determinan por absoluto, creemos que se cae en el peligro de negar uno de los rasgos más valiosos de nuestra forma de vida: la libertad. El determinismo es una visión bastante negativa del ser humano, además de que crea un punto muerto para la ética: donde no hay posibilidad de decisión, no hay siquiera condición moral. ¿Quién estaría seriamente dispuesto a negar esta dimensión de la vida humana? Además, si no hay libertad, tampoco podemos hablar de una culpa; y si el ser noble o ser plebeyo es mero *fatum*, y es la condición natural de vida, entonces, ¿por qué se condena la inversión de valores que ha llevado a cabo la vida débil? Bien puede ser que ésta sea antivital, pero

alguna razón habrá para que esta estructura se encuentre dentro de la vida (y que quede claro que la razón no tiene que ser allendista).

Nietzsche parece reconocer este obstáculo cuando señala que

“Tiene que ser una necesidad de primer rango la que una y otra vez hace crecer y prosperar esta especie *hostil a la vida*, -tiene que ser un *interés de la vida misma* el que tal tipo de autocontradicción no se extinga. Pues una vida ascética es una autocontradicción: en ella domina un resentimiento sin igual, el resentimiento de un insaciado instinto y voluntad de poder que quisiera enseñorearse, no de algo existente en la vida, sino de la vida misma, de sus más hondas, fuertes, radicales condiciones; en ella se hace un intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza; en ella la mirada se vuelve, rencorosa y pérfida, contra el mismo florecimiento fisiológico, y en especial, contra la expresión de éste, contra la belleza, la alegría; en cambio, se experimenta y se busca un bienestar en el fracaso, la atrofia, el dolor, la desventura, lo feo, en la mengua arbitraria, en la negación de sí, en la autoflagelación, en el autosacrificio. Todo esto es *paradójico en grado sumo*: aquí nos encontramos ante una escisión que se *quiere* escindida, que se *goza* a sí misma en ese sufrimiento y que se vuelve incluso siempre más segura de sí y más triunfante a medida que *disminuye* su propio presupuesto, la vitalidad fisiológica.”<sup>44</sup>

Ahora bien, es importante hacer la aclaración de que no creemos que el determinismo al que hemos aludido sea el sentido último en que Nietzsche piensa la condición del hombre - sus constantes exhortaciones a vencerse a sí, a superar los prejuicios de la moral occidental, de la metafísica, etc., su propia labor intelectual plasmada en tantos libros, dan testimonio de su convicción en que el hombre puede elegir, decidir y determinarse. Encontramos muchos sentidos en que se le puede interpretar de esa manera, por lo que nos sentimos habernos encontrado con una profunda ambigüedad que no creemos poder resolver, planteada en el interior de la teoría de los tipos humanos. Pero, por otro lado, también esperamos que el poder señalar esta ambigüedad nos ayude a comprender de forma más amplia el pensamiento del autor, y nos permita enfrentarnos a los problemas que pueda

---

<sup>44</sup> GM III I I p 136-7. El subrayado es nuestro.

presentarnos. Esto, claro está, evitando siempre esa aquella lectura radical y simplista de Nietzsche que desconociendo el contexto más amplio de su producción intelectual siempre se afirma del lado problemático sin atender a estos otros aspectos de la cuestión.

### 1.1 Negación del otro

Ahora bien, el asunto mencionado también suscita otro punto álgido en el discurso nietzscheano sobre la tipología. Los débiles, contra todo pronóstico, no sólo pueden cambiar su situación sino que, de hecho, lo han hecho.... ¡y con gran éxito! Con esto, por lo menos, primero, se presenta un desafío para la supuesta tipología estática poniendo en duda la condición de nobleza ya que, si ésta realmente fuera lo que se afirma, las invenciones perversas de la vida resentida no le presentarían reto alguno. Pero vemos que no es el caso. Todo GM es un texto que pregona la necesidad de revertir los efectos *factuales* de la dominación de la vida de forma plebeya sobre la noble. Entonces, aquí tenemos otro argumento del propio Nietzsche para desafiar la inamovilidad de los tipos que supuestamente ha propuesto.

El poder de afirmación del débil finalmente también es creativo. Pero, nosotros preguntamos, ¿por qué, entonces, se le niega por completo el *derecho* de afirmarse con este tipo de dominio? Si "*el ideal ascético nace del instinto de protección y salud de una vida que degenera*,"<sup>45</sup> nos encontramos al menos un indicio de que la "extenuación fisiológica" es parcial. El débil combate su debilidad, por lo que podemos ver que los instintos más profundos de la vida permanecen intactos. ¿Cómo condenar la debilidad entonces?, ¿por

---

<sup>45</sup> GM III 13 p. 140

qué la exigencia de suprimirla? “Si todo es naturaleza y hasta la moral es un producto de cierto tipo de naturaleza, entonces todas estas exigencias pierden sentido. Cuando aquello que existe y ocurre debe pertenecer al orden de la naturaleza, nada puede ser propiamente elevado por encima de ella, y no hay nada que pudiera ser estigmatizado como contranatural con vistas a modificarlo”.<sup>46</sup> En la visión de la unidad cósmica de Nietzsche la tensión es parte de la estabilidad; la debilidad, luego, tiene su papel que cumplir en el juego de la vida. Entonces, ¿cómo juzgarla?, ¿por qué intentar siquiera luchar contra ella?, ¿por qué dictar la necesidad de eliminar al débil?, ¿con base en qué se afirma de manera absoluta que la fuerza positiva constituye el bien? Pero la necesidad de eliminar al débil parecería que se afirma. Lo que nos da la pauta para sacar a la luz uno más de los rasgos de la tipología nietzscheana noble-esclavo que nos preocupa: el sentido de dominio, de sacrificio y de explotación que se establece en la relación entre los dos tipos. Para Nietzsche, es obvio que el tipo fuerte tiene el derecho a existir –y *debe*- prevalecer sobre el débil. Si, como se vio, lo normal en el hombre es esa condición enfermiza, “tanto más alto se debería honrar a los pocos casos de potencialidad anímico-corporal, los *casos afortunados* del hombre, tanto más rigurosamente se debería preservar a los hombres bien constituidos del peor aire que existe, el de los enfermos.”<sup>47</sup> La idea se repite incansablemente: dado que los enfermos son un peligro, entonces, *habría* que eliminarlos. “Los *enfermizos* son el gran peligro del hombre: *no* los malvados, *no* los “animales de presa”. Los de antemano lisiados, vencidos, destrozados, -son ellos, son los más débiles quienes más socavan la vida entre los hombres, quienes más peligrosamente envenenan y ponen en entredicho nuestra confianza en la vida, en el hombre, en nosotros.”<sup>48</sup> En este sentido, a nosotros nos parecería pertinente el poder establecer una distinción entre el enfermo y la enfermedad dentro de esta teoría,

---

<sup>46</sup> Jaspers, en *Nietzsche. Critical Assessments*, Londres, Routledge, 1999, p.104

<sup>47</sup> GM III 14 p. 141

<sup>48</sup> GM III 14 p. 141

para matizar sus conclusiones alarmantes. Porque es difícil determinar cuál lectura sea la más correcta, ¿Nietzsche está recomendando que se alivie la enfermedad en todos los seres que la padezcan o acaso lo que recomienda es que para “curar” la enfermedad se elimine al ser enfermo porque éste es insalvable, siendo él mismo “lo enfermo”? El mismo autor nos da muchos elementos en ambos casos. Siendo, no obstante, que en GM parece decidirse por la eliminación del individuo enfermo por completo. En BM da una razón de ello: “Aquí resulta necesario pensar a fondo y con radicalidad y defenderse contra toda debilidad sentimental: la vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento, de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de las formas propias, anexión y, al menos, en el caso más suave, explotación...”<sup>49</sup>

Es importante subrayar que, en este sentido, en la medida en que prevalezca la lectura parcial que ofrece el tipo como un estado inmóvil (en vez de *una* posibilidad del individuo) la consecuencia del argumento es fatal; si hacemos una lectura parcial, se justifican prácticas terribles que no veríamos manera alguna de soslayar. “Nietzsche ve las prácticas de exclusión como un elemento ineluctable -como “mal necesario”- de la legislación política de cualquier régimen. Para que una sociedad pueda producir un par de seres humanos plenos, se debe imponer y reforzar la supresión de cientos de individuos.”<sup>50</sup> Lo que nos lleva a tratar el siguiente punto problemático del discurso nietzscheano en GM (aunque no exclusivo a esta obra).<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> BM 259 p. 235 El subrayado es nuestro.

<sup>50</sup> Daniel W. Conway: “The uses and disadvantages of morality”, 1998, p. 28

<sup>51</sup> Adelantamos que en las conclusiones volveremos a este problema sobre la supuesta necesidad de suprimir al enfermo distintita de GM para ofrecer una lectura alternativa del asunto.

La negación es lo que se encuentra en el origen de toda moral. En GM Nietzsche se sitúa de lleno en la moral cristiana para estudiar esta negación. El “no” representa una enfermedad de la vida que merece ser superado, pero ¿por qué afirmar la necesidad de superar —más bien suprimir- al portador de la enfermedad en vez de abrir la posibilidad de que modifique su estado? El esclavo domina, pero su dominio nunca es pleno. Se enseñorea de facto pero al no pertenecerle naturalmente ese derecho su afirmación es mero remedo. Su dominio está “condenado” a ser parcial; haga lo que haga se seguirá sufriendo a sí mismo como es. Al menos al interior de GM, parecería que Nietzsche no admite la posibilidad de que éste pueda alterar su constitución. El débil queda excluido. Y, al parecer merece ser eliminado.<sup>52</sup>

Este grave problema de la negación del otro también se hace patente en el rechazo que el tipo noble hace a la comunidad. Esta le resulta signo de degradación, porque sólo es herramienta útil al débil que no es autosuficiente. La condición ideal de la nobleza es la soledad. Esta es una de sus virtudes cardinales.

Sin embargo, no vemos cómo es que esto pudiera ser así en la realidad. El establecimiento de una tipología radical de estas características hace imposible el forjamiento de cualquier lazo sólido entre individuos, de solidaridad o amor, forzando al hombre —señor o plebeyo- a permanecer alejado del *otro* para siempre, incapaz de amar en verdad, o de interesarse por el prójimo y, por consiguiente, incapaz de ser plenamente humano.

Supuestamente, el noble es autosuficiente, y no necesita de los demás, incluso huye de su trato. La soledad es una de sus virtudes por cuanto es una manera de aislarse y permanecer

---

<sup>52</sup> Aún cuando en un pasaje bastante conocido de Aurora Nietzsche parezca reivindicar su postura al decir que no niega “como se sobrentiende —dando por supuesto que no soy un necio- que muchas acciones calificadas de inmorales han de ser evitadas y combatidas...” (Aurora 103 p. 98), nos adscribimos a la postura cuando le replica Danto a aquel que “un hombre no puede escribir como él lo hace y luego dar un paso atrás con cara de inocencia apuntando hacia las “letras chiquitas,” la anotación al pie de página, o la sutil frase conciliatoria escrita en algo casi como tinta invisible, o decimos que esperaba que fuéramos lo suficiente hábiles para leerlo entre líneas!” (Arthur Danto, “Some Remarks on the Genealogy of Morals”, op. cit., p. 39)

“puro”.<sup>53</sup> El débil, por el contrario, aunque sí se asocia con los otros débiles, sólo lo hace como condición para dar cauce a su voluntad de poder, individual, egoísta y realmente tampoco funda una comunidad, mero “rebaño”.<sup>54</sup>

Nos parece que si este principio de rechazo de la comunidad fuera realmente aplicado a la vida humana, sería causa de su exterminio. El hombre que no tiene al *otro*, que existe solo, es una mera figura teórica que, por lo demás, no tiene nada de humano. “Biológicamente, el ser humano depende de los cuidados de otros mientras es joven. Social y psicológicamente, nadie puede aprender a andar por el mundo sin una considerable cantidad de enseñanzas impartidas por los otros. Psicológicamente, la concepción del “yo” que cada individuo tiene se construye y define inherentemente a partir de las relaciones con el otro. En todas estas formas, los individuos son inherentemente productos de una vida social.”<sup>55</sup>

Nietzsche gusta de predicar la soledad como una conducta elevada que apunta hacia la independencia del individuo y funda su autonomía; la soledad es una virtud “dura” y “exigente” que requiere de una naturaleza superior. El sentido aristocrático genuino exige severidad para con uno mismo. El valor de la existencia se mide de acuerdo con el total de la vida y no sólo por la posición accidental que se ocupa,<sup>56</sup> por ello, el noble puede exigirle el hermetismo a pesar de que éste pudiera serle penoso.

Pero el noble, tal como se nos presenta en GM, lejos de ser este ser extremadamente virtuoso, se nos descubre como un ser empobrecido. Al negarse a la experiencia de la vida

---

53 V. BM 284 p. 261 s

54 “Todos los enfermos, todos los enfermizos tienden instintivamente, por un deseo de sacudirse de encima el sordo placer y el sentimiento de debilidad, hacia una organización gregaria: el SA adivina este instinto y lo fomenta; donde existen rebaños, es el instinto de debilidad el que ha querido el rebaño, y la inteligencia del sacerdote la que lo ha organizado. Pues no debe pasarse esto por alto, por necesidad natural tienden los fuertes a disociarse tanto como los débiles a asociarse; cuando los primeros se unen, esto ocurre tan sólo con vistas a una acción agresiva global y a una satisfacción global de su voluntad de poder, con mucha resistencia de la conciencia individual; en cambio, los últimos se agrupan, complaciéndose cabalmente en esta agrupación, -su instinto queda con esto apaciguado, tanto como queda inquietado e irritado en el fondo por la organización el instinto de los “señores” natos (es decir, de esa especie de solitarios animales rapaces llamada hombre).” GM III 18 p. 157-8

<sup>55</sup> Doyal, *A Theory of Human Need*, p. 194

<sup>56</sup> Cf. Simmel, “The morality of Nobility”

en comunidad, se niega el acceso a la verdadera existencia humana que implica comunicación e intercambio vivencial que hacen del hombre, hombre. “[E]l señor nietzscheano tiene una vida menguada en su propio solipsismo y en su impotencia para trascender las estructuras de dominio interhumano y no poder fundar el amor y la comunidad... No bastan la *diferencia* y la pluralidad, también la unidad y la igualdad interhumanas, la solidaridad, la comunicación y el amor, forman parte de la cabal reivindicación del ser como devenir y del devenir como ser.”<sup>57</sup>

Ni él propio Nietzsche aplicó ese principio de virtud en su vida. A pesar de su conocida reserva, su propia correspondencia muestra en que medida él vivía y se definía mediante sus relaciones interpersonales. En la *Ética* Aristóteles se preguntaba quién querría vivir sin amigos; seguramente, no Nietzsche, “y, por lo que sabemos, era buen amigo y era entusiasta; si pasaba mucho tiempo en soledad, eso es materia de análisis para la psiquiatría pero no para la ontología.”<sup>58</sup>

Por tanto, si bien es cierto que no hay ética sin negación, pensamos que la negación no tiene porqué ser negación, alejamiento y distancia del *otro*. La ética se cifra, en efecto, en la posibilidad de afirmación y crecimiento de la vida, a la vez que en la de vinculación y unión.<sup>59</sup> De alguna manera, el negar al *otro* implica el negarse a sí.

Por eso, podríamos encontrarnos ante la situación problemática de afirmar que Nietzsche no plantea, al menos no en el contexto de GM, una verdadera superación de la crueldad entre los humanos. De la lectura de este texto nos parece que la violencia y el sufrimiento

<sup>57</sup> Juliana González, op. cit. Idem, p. 104

<sup>58</sup> Robert Solomon, “A more severe morality”, p. 335

<sup>59</sup> Juliana González, op. cit., p. 108

inflingido al prójimo no son sólo justificados sino, incluso, se les busca. Al parecer, lo normal y correcto es que la voluntad de poder siempre se imponga a costa de lo que sea:

Hablar en sí de lo justo y lo injusto es algo que carece de todo sentido; en sí ofender, violentar, despojar, aniquilar no puede ser naturalmente "injusto" desde el momento en que la vida actúa *esencialmente*, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilado y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter. Hay que admitir incluso algo todavía más grave: que, desde el supremo punto de vista biológico, a las situaciones de derecho no les es lícito nunca ser más que *situaciones de excepción*, que constituyen restricciones parciales de la auténtica voluntad de vida, la cual tiende hacia el poder, y que están subordinadas a la finalidad global de aquella voluntad como medios particulares: es decir, como medios para crear unidades mayores de poder." Un orden de derecho que se piensa para frenar toda lucha, como algo soberano y general, es hostil a la vida, desintegrándose del hombre "un atentado contra su porvenir, un signo de cansancio, un camino tortuoso hacia la nada."<sup>60</sup>

La fuerza más grande acaba con la pequeña; aunque esto no sea absoluto, porque implicaría la eliminación de la tensión que es la vida; la agresividad propuesta es apabullante.

Aunque haciendo una lectura atenta, no podemos ignorar algo muy atractivo de la reflexión Nietzscheana con respecto a la crueldad; resulta interesante considerar su propuesta de que si la crueldad es una estructura de la vida, entonces no es del todo recomendable continuar negándola porque con ello no se genera sino mayor crueldad, sufrimiento y angustia, todos ellos inútiles. Lo difícil es establecer hasta qué punto podemos aceptar la crueldad como fuente de bienestar.

Para argumentar en contra de la apariencia de que Nietzsche está haciendo la apología de un tipo de humano que disfruta del hacer sufrir; se puede afirmar que lo que más bien está haciendo es señalar un rasgo oculto de nuestro ser; y lo que intenta con este señalamiento es convertir el dolor en algo activo, que entre al servicio de la vida. Cuando el dolor es el

---

<sup>60</sup> GM II 11 p. 87

sentido de la vida misma, el hombre está enfermo, porque niega a la vida misma, que es el valor supremo. Entonces, lo que busca es algún sentido en que este sufrimiento pueda ser positivo, como en el sentido de la creación, en el acicate del genio. Es necesario reconocer el potencial de destrucción, de no ser, que habita en nosotros y darte otra salida. El sentido de la reflexión de Nietzsche sería, entonces, dar una solución a esto por la vía de la reorientación del dolor.

No obstante, sigue sin quedarnos muy en claro cómo es que esto sería posible ya que bajo el supuesto de que la violencia del noble es preferible a la del débil -reiteramos nuestra preocupación- es posible legitimizar un orden de injusticia y explotación:

"El sí a la vida implica dar cabida, no sólo al sufrimiento *propio*, sino al sufrimiento y a la muerte infringidos *al otro*: asumir el avasallamiento y la imposición del fuerte al débil, la jerarquía del poder y de los poderosos; hacer de la violencia y del estado de guerra, del dominio inter-humano, la condición necesaria de una existencia libre y auténtica...Implica aceptar la *crueidad* y la violencia misma en el corazón de la voluntad de poder, en la esencia de la fuerza vital."<sup>61</sup> Para el noble el sufrimiento es un elemento dignificante. El dolor de estar vivo es terrible pero, a la vez, es la experiencia que le abre la posibilidad de perfeccionarse. Por medio del sufrimiento el noble puede alcanzar la jovialidad. El sufrimiento del noble es fructífero. Pero no así para el débil, que aunque también ha de sufrir necesariamente, se encuentra condenado a que su sufrimiento sea estéril. El sí a la vida implica dar cabida, no sólo al sufrimiento *propio*, sino al sufrimiento y a la muerte infringidos *al otro*: asumir el avasallamiento y la imposición del fuerte al débil, la jerarquía del poder y de los poderosos; hacer de la violencia y del estado de guerra, del dominio inter-humano, la condición necesaria de una existencia libre y auténtica...Implica aceptar la *crueidad* y la violencia misma en el corazón de la voluntad de poder, en la esencia de la fuerza vital."<sup>62</sup>

Incluso si hacemos una lectura de Nietzsche que afirme que éste ciertamente creyó en la dureza y la crueldad sólo porque le parecía que eran medios imprescindibles de disciplina

<sup>61</sup> *Idem*, p.98

<sup>62</sup> Julianna González, *El héroe en el alma*, p.98

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

que permitan alcanzar el estado deseado de afirmación vital;<sup>63</sup> aún encontramos elementos y consecuencias de la tipología que nos hacen sentir incómodos. El ser humano se encuentra en una situación existencial peculiar; el ser humano es un ser moral, con conciencia de sus acciones. Si en el reino animal, donde no existe la dimensión moral, triunfa la ley del más fuerte es distinto que si eso sucede entre hombres. El avasallar implica una conducta des-humanizadora. La negación y supresión del otro, lejos de llevar a la afirmación auténtica de la vida, alejan de ella. Pero esta lectura, además, quizá sea también llevar a Nietzsche demasiado lejos; y es importante reconocer esta posibilidad.

## 1.2 Perspectiva y criterio

Por otro lado, nos parece que el análisis genealógico presenta, además, otras dificultades de orden teórico. Queremos mencionar un problema que se establece con la caracterización misma de la genealogía como apertura a la interpretación. El análisis genealógico sirve para demostrar que hay varias maneras de ver el mundo y poner en cuestión, aquella que se quiera única, verdadera, absoluta. Pero, al utilizar esta forma de análisis a veces pareciera que Nietzsche corta una apariencia engañosa hasta llegar a las cosas tal como son (la voluntad de poder parecería ser aquello depositado atrás de todo fenómeno); lo que presenta el riesgo de recaer en la metafísica cuyo propósito primordial era atacar. La dificultad de esto, radica, entonces, en la cuestión del criterio para decidir el valor de una interpretación sobre otra. "El perspectivismo...no significa en absoluto que la misma teoría que afirma la pluralidad de las perspectivas no deba y pueda elegir entre ellas o, al menos,

---

<sup>63</sup> Cf. Simmel, "The Morality of Nobility", p. 310 ss.

digamos, entre ella misma y otras muchas.<sup>64</sup> Nietzsche asigna un mayor valor, en definitiva, a las interpretaciones que favorezcan la vida. Pero, ¿con base en qué?

Nietzsche parece estar al tanto del problema. Al menos, eso parece indicar en el siguiente párrafo: "Una condena de la vida por parte del viviente no deja de ser, en última instancia, más que el síntoma de una especie determinada de vida: la cuestión de si esa condena es justa o injusta no es suscitada en modo alguno con esto. Sería necesario estar situado fuera de la vida, y, por otro lado, conocerla tan bien como uno, como muchos, como todos los que han vivido para que fuera lícito tocar el problema del *valor* de la vida en cuanto tal: razones suficientes para comprender que el problema es un problema inaccesible a nosotros. Cuando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma es la que nos constriñe a establecer valores, la vida misma es la que valora a través de nosotros *cuando* establecemos valores..."<sup>65</sup>

*Fuera de la vida...* el problema nos es inaccesible; no obstante, se resuelve en un sentido. Nietzsche toma una postura y no otra. Aunque Nietzsche también nos demuestra estar consciente de la posibilidad de que se le critique en este sentido, "suponiendo que esto también sea nada más que interpretación"<sup>66</sup>, dice, "bien, tanto mejor" y no obstante, sigue convencido de la mayor adecuación, o preeminencia, de *su* interpretación -que confiere a la fuerza el predominio, y el mayor valor interpretativo (en la medida en que preserva y potencia la vida)- no nos parece que la cuestión se resuelva. Antes bien, Nietzsche prefiere exclamar acerca de su teoría con asombrante actitud de reto "¡Qué me importan a mí las refutaciones! -sino, cuál conviene a un espíritu positivo, poniendo, en lugar de lo inverosímil, algo más verosímil, y, a veces, en lugar de un error, otro distinto."<sup>67</sup> Nosotros

---

<sup>64</sup> Vattimo, op. cit., p. 118

<sup>65</sup> Cf. *La moral como contranaturalidad* 5, p. 57

<sup>66</sup> *BM* 22 p. 48

<sup>67</sup> *GM* p. 21

no podemos impedir sentirnos algo incómodos. La situación parece desembocar en un callejón sin salida. Sin embargo, la solución y el análisis de este problema se desvían del interés central de nuestro análisis; por lo que nos limitamos a dejar apuntada la cuestión. A nosotros nos bastará señalar que aún estos posibles equívocos que distinguen el pensamiento del último Nietzsche sirven para acercarlo a la labor moral que con tanto afán persigue.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> Cf. Vattimo, *op. cit.*, p. 89

### III Moral ¿sí o no?

“Para poder levantar hay que derripar,  
es la ley que en todos los casos se cumple.”<sup>69</sup>

La imagen de Nietzsche como el gran detractor de la moral ha gozado de gran aceptación y difusión dentro y fuera del ámbito de la filosofía. Lo que no es de extrañar cuando el autor resulta sumamente pródigo en frases como “la moral es contranatural”<sup>70</sup>, “¡debemos estar por encima incluso de la moral!”<sup>71</sup>, “la moral tal como ha sido entendida hasta ahora... es el instinto de *décadence* mismo”<sup>72</sup>, etc. Sin embargo, entender el rechazo nietzscheano de la moral es un asunto que necesita de más que de la mera colección de iracundas frases reprobatorias. Precisamente, nuestro trabajo pretende hacer un análisis más amplio del sentido de la crítica de la moral en el pensamiento de Nietzsche, concentrándonos en la forma en que esta se presenta en el texto de *Genealogía de la Moral*, para estudiar sus aspectos positivos o negativos y señalar la posibilidad de una lectura crítica y a la vez recuperadora.

Al insistir en su reputación de destructor perdemos el hilo conductor acerca de la reflexión que hace sobre de la moral. La imagen de Nietzsche como perro rabioso (como lo pone, por ejemplo, Davide Levyne en *The New York Review of Books*),<sup>73</sup> nos niega una impresión más completa de las intenciones del autor, alejándonos de ciertos aspectos fundamentales

---

<sup>69</sup> GM II 24 p. 109

<sup>70</sup> BM, Sección cuarta, Sentencias e interludios, 108, p. 107

<sup>71</sup> GC, 107, p. 115-116

<sup>72</sup> CI, La moral como contranaturalidad 5, p. 58

<sup>73</sup> Citado en Solomon, op. cit. p. 322

de su obra filosófica.<sup>74</sup> Aparentemente, la conclusión del razonamiento con el Nietzsche que critica la moral resulta muy sencilla: si la moral es, precisamente, aquello que impide al hombre su florecimiento, será, entonces, necesario hacerla de lado; eliminarla por completo. Sin embargo, queremos hacer notar que esta es una mera simplificación que pierde de vista los puntos más importantes de su discurso. Si Nietzsche sospecha de la moral es, precisamente, ¡por razones morales! “Más que rechazar la moral misma, lo que Nietzsche rechaza es la pretensión de cualquier moralidad a ser universal. Una moralidad de este tipo impondría un ideal monolítico reduciendo con ello la pluralidad de tipos humanos a su menor expresión.”<sup>75</sup> Luego el sentido, al menos más constante de la obra de Nietzsche, no es la erradicación total de la moral sino lo que busca es, más bien, la instauración de una moral sancada, correcta, adecuada; una moral positiva en cuanto a que vaya conforme a la vida. Una moral que respete la diferencia de tipos humanos.

Pese a los problemas que hemos señalado, en la obra de Nietzsche hay ideas esenciales para una ética positiva “...ya no una ética futura, sino para una ética en sentido estricto. Pues en realidad es tautológico hablar de una ética constructiva”... (ya que) toda ética genuina se asienta en la seguridad de que hay una razón de ser de la moralidad y en la convicción de que ésta es una fuerza afirmativa, un poder creador o constructivo, además de fundamental para la vida del hombre. La “negatividad” en la ética comprende sólo su frase crítica, su momento destructor que busca invalidar aquello que se cree que constituye la falsa moral. Desde luego, es la fase más conocida de Nietzsche, y la que, de hecho, prevaleció a través de la mayoría de sus obras, siempre cercanas al “martillo destructor”, y en la que incluso Nietzsche se solazó.”<sup>76</sup> A nos interesa señalar que esa crítica radical, presente

---

<sup>74</sup> Con esto no queremos decir que no haya elementos en su obra que apoyen esa imagen. Lo que queremos decir es que es unilateral y no expresa el sentido último de sus reflexiones.

<sup>75</sup> Daniel W. Conway: “The uses and disadvantages of morality”, 1998, p. 21

<sup>76</sup> Juliana González, “El héroe en el alma” en *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzsche*, UNAM, México, 1996, p. 11

especialmente en los textos del último de período de Nietzschel, como se apuntó en la introducción, no es negatividad pura, y vacío de propuestas filosóficas.

La eliminación de la moral, como se presenta en GM, no es eliminación *total* de la moral, sino eliminación de un tipo de moral (la del cristianismo) que es dañino para la vida. GM es una obra en la que puede encontrarse un sentido ético positivo. En GM, el ataque de la moral tiene un contexto muy particular que no hay que perder de vista; la crítica se hace con un profundo sentimiento de rechazo por la moral cristiana en razón del contexto del cual ha surgido: el resentimiento. Como se anotó, el ataque que hace Nietzsche contra esta moral la descubre como algo derivado (“bueno-malvado”) que se opone a un estado moral “natural” (“bueno-malo”) completamente positivo. Pero esta crítica que destruye es sólo un momento del pensamiento global nietzscheano que pretende abrir a otro momento posterior donde se abre el camino a nuevos ideales. En este sentido, no podemos hablar de pura negatividad. “Para poder levantar hay que derruir, es la ley que en todos los casos se cumple.”<sup>77</sup>

En este sentido, será conveniente insistir, por ejemplo, en el carácter terapéutico de GM;<sup>78</sup> tenemos que llamar la atención sobre el hecho de que GM es un libro escrito para despertar a los individuos “Se debe asumir que el lector contemplado (en GM) es alguien enfermo, típicamente, enfermo de una manera en que no se ha dado cuenta. Nietzsche ha hecho un diagnóstico de la cultura europea y quiere que uno aprenda la naturaleza de su enfermedad al leer el libro. La manera agresiva en que este está escrito responde, en parte, a este deseo de sacudir para preparar el camino de la curación, “...ese lenguaje atraviesa las defensas que ponemos, ya que estas son partes de la enfermedad.”<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> GM II 24 p. 109

<sup>78</sup> V. Arthur Danto, op. cit., passim.

<sup>79</sup> Idem, p. 40

Se debe enfatizar la idea de que lo que Nietzsche pretende con su crítica no es la destrucción total sino la superación de un tipo de moral: la moral del resentimiento. Ahora bien, creemos justo señalar que, no obstante, en esto existe otro aspecto problemático al que nos debemos de enfrentar.

Cuando Nietzsche hace la crítica de la moral cristiana, no pretende eliminar toda moral. Entonces, ¿qué es lo que se supone que debe suplantar a ésta? Digamos que una moral más estricta, una moral “noble”. Nietzsche ataca la moral en toda forma en que la encuentra pero no para librar al hombre de ella, sino para forzarlo, bajo una constricción aún mayor, a alcanzar un grado de desarrollo superior. Para esto se requiere de audacia, temeridad, de fuerza y *fortaleza*: se requiere nobleza. No hay expansión de la vida sin privación. La reflexión ética de Nietzsche quiere recuperar esta significación fundamental de la negación: la renunciar como medio de acceso a una existencia mejor. Pero una renuncia sana, una que pueda ser verdadera afirmación del propio ser. “Se trata de quitarle el carácter de fatalidad “natural”, o de absoluto metafísico, al mal y a los horrores de la vida, como base de la esperanza y de la lucha ética e histórica.”<sup>80</sup>

Ahora bien, el problema es que esta propuesta de moralidad noble, de afirmación total de la vida, en ciertas lecturas del pensamiento nietzscheano pudiera quedar o bien ligada a un código de acciones que promueven una negatividad ética (como la agresión y la crueldad), o bien, a una relativa falta de contenidos, porque, por ejemplo, tampoco nos queda muy claro cuál sea una alternativa real en términos de contenidos substanciales de la nobleza que

---

<sup>80</sup> Juliana González, op. cit., p. 107

propone (por ejemplo, Nietzsche aboga por la creación de nuevos valores pero, ¿él mismo nos sugiere siquiera uno?, al menos, nos parece que no lo hace en GM).

No creemos que Nietzsche proponga realmente la reinstauración de la moral noble con sus contenidos tal como esta es descrita en GM donde habla de la criatura noble por excelencia “la bestia rubia” ser indómito, salvaje, violento, rapaz y pleno. No creemos que el autor realmente sugiera la adopción de este modelo de conducta. Este ser, con que ejemplifica el estado de nobleza pre-moral, es un hombre en completo estado natural que más bien parece un animal, una *bestia*, no respeta nada, asesina, roba incendia, viola, con tranquilidad, como si fuera broma. Pero Nietzsche no aprueba esa conducta “audaz” que se manifiesta de manera “loca, absurda, repentina” en la vida actual. “¿Queréis vivir “según la naturaleza”?... Imaginaos un ser como la naturaleza, que es derrochadora sin medida, indiferente sin medida, que carece de intenciones y miramientos, de piedad y justicia, que es feraz y estéril e incierta al mismo tiempo, imaginaos la indiferencia misma como poder - ¿cómo podríais vivir vosotros según esa indiferencia? Vivir- ¿no es un cabal querer-ser distinto de esa naturaleza?”<sup>81</sup> Entonces, ¿cuál sería un ejemplo concreto de una vida noble? ¿Qué hombre tiene esa conducta? Quizá todos estemos enfermos y no exista factualmente tal hombre sano; en cuyo caso, sería aún más apremiante el llamado de Nietzsche a alcanzar una forma de moral superior, dejando atrás aquella que hemos heredado...

---

<sup>81</sup> BM, 19 p.30

## Conclusión

"¡Tanto peor! ¡Otra vez la vieja historia! Cuando uno ha acabado de construir su casa advierte que, mientras la construía ha aprendido, sin darse cuenta, algo que *tendría que* haber sabido absolutamente antes de -comenzar a construir.

El eterno y molesto "¡demasiado tarde!"

-¡La melancolía del todo terminado!..."<sup>82</sup>

Es el momento de concluir el trabajo y hacer un recapitulación de lo que hemos alcanzado. Recordemos que en primer lugar expusimos la crítica de la moral que Nietzsche hace en GM. Señalamos que ésta se dirige particularmente contra la moral cristiana; lo que se pretende demostrar es que el origen de ésta se halla en el resentimiento. Para Nietzsche la moral cristiana no es sino una inversión perversa del estado natural de las cosas, un producto de la vida que degenera.

Después vimos que Nietzsche identificó la vida con *fuerzas*. Fuerzas que se distinguen por su cantidad, hay fuerzas dominantes y hay fuerzas dominadas, que es también calidad. Así, la manera de relacionarse entre éstas es la oposición constante. En el ámbito de la vida humana, esta diferenciación de fuerzas se traduce en la existencia de *tipos* de vida: un individuo será del tipo noble si su constitución expresa una fuerza potente (activa), o será del tipo plebeyo en el caso contrario (reactiva). De esta manera, la relación natural entre los seres humanos parece ser de la siguiente forma: la tipología natural hace que el fuerte sea el "señor", el amo, el dominante y el débil su opuesto, irremediamente.

---

<sup>82</sup> HM 227 p. 258

El individuo del tipo noble tiene el *derecho* congénito (que se ve, incluso, como obligación) de determinar el contenido de los valores morales. Él es el creador auténtico de la moral. Por ello, lo "bueno" no sólo no está necesariamente ligado a la acción no egoísta, sino que le es ajeno. Cuando tal identificación se da, lo que sucede es que el juicio aristocrático de valor (que es natural) declina. Declina ante su contrario.

Nietzsche indica que debió pasar mucho tiempo para que esta *inversión* (estratagema del débil para imponerse) lograra triunfar, pero que finalmente sucedió en algún momento de la historia humana, que en GM atribuye a la rebeldía esclava del pueblo judío, y los contenidos de la cultura europea contemporánea son resultado de ello. Por eso, la moral cristiana identifica lo no-egoísta, lo desinteresado, con lo bueno, de lo que resulta una instancia empobrecedora de la vida humana. La moral cristiana es la prueba fehaciente del triunfo de las fuerzas negativas, pues es la bandera de los seres lisiados que desprecian la vida al no poder realizarla plenamente. Por eso dicha moral merece la condena: porque es contraria a la vida.

Este razonamiento saca a la luz un hecho que Nietzsche defiende abiertamente en GM: la existencia de un orden natural de la realidad donde la neutralidad *implica* diferencia. En el estado de naturaleza anterior a la inversión resentida de la moral, todas las fuerzas son positivas, sean o no dominantes. Fuerza y debilidad, bien y mal, son en este sentido *todos* positividad. Es importante subrayar el hecho de que Nietzsche hace este planteamiento en que la realidad permanece inocente a pesar de regirse por un orden donde existe la diferencia porque de este supuesto parte la crítica contra la inversión del mismo. Si inocencia no es necesariamente neutralidad, si la inocencia *no* es indiferencia, se acepta como natural un orden regido por la disparidad. Evidentemente, esta postura nos parece

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

difícil de sostener, y nos inquieta especialmente por las implicaciones que tiene en cuanto a lo que se concibe como la manera natural de relacionarse entre los seres humanos.

Por eso, en el segundo apartado quisimos reparar en ciertos aspectos que se desprendían de dicha crítica de la moral que nos parecieron problemáticos para encontrarle los puntos débiles. Esto, jamás con el ánimo de minimizar la propuesta ética positiva del pensamiento nietzscheano en conjunto sino, precisamente, para conocer sus posibles escollos y, eventualmente, quizá salvarlos.

La afirmación de un orden donde lo natural es la desigualdad —y esto es perfectamente jovial e inocente—, las relaciones de dominio y explotación entre individuos también se verán con mirada indulgente. De modo que quisimos reparar especialmente en la problemática planteada por la teoría de los tipos noble y plebeyo porque nos parecía que ésta planteaba serios problemas de orden lógico y ético.

En el orden lógico, nos encontramos con ciertos puntos que debilitan este planteamiento teórico, como los escollos que plantea el establecimiento de la tipología, y el problema del criterio.

El establecimiento de la tipología da lugar a muchas ambigüedades. Resulta casi imposible decidir el sentido que Nietzsche dio a este asunto. Es decir, ¿cómo se determina finalmente qué individuo pertenece a qué tipo? Al parecer, en la mayoría de las ocasiones Nietzsche da a esta teoría un cierto carácter de determinismo (fatalismo) natural —y ese parece ser el sentido que se plantea dentro del texto de GM<sup>83</sup>— pero esto no siempre puede mantenerse. No se puede hacer una afirmación contundente de que la tipología sea determinista porque en otros lugares Nietzsche da cabida a una interpretación distinta donde la calidad de noble o plebeyo son resultado de las acciones del individuo. Nos pareció importante señalar este

---

<sup>83</sup> En GM se entiende que el tipo queda ligado a una constitución biológica determinada, aunque en otros lados se afirmara que es una actitud psicológica algo independiente del cuerpo.

problema de cómo establecer el tipo, es decir, la dificultad de señalar cuál sea el elemento último que decide la cuestión porque crea ambigüedades incómodas que no deben dejar de tenerse presentes.

También señalamos, aunque de manera muy breve, un escollo de orden lógico que se presenta en lo relativo al criterio de selección entre perspectivas. El método genealógico al que Nietzsche recurre con tanto alarde en GM para cumplir con su cometido de criticar la moral cristiana, instaura la legitimidad de la pluralidad interpretativa. En el mundo, existen muchas interpretaciones de todas las cosas, cada forma de vida, cada ser vivo tiene la suya y no hay algo que determine que una sea mejor que la otra. No hay un criterio externo a la vida, no hay Dios, no hay verdad universal y necesaria que decidan. No se cuenta con la "verdad" ese apoyo metafísico tan querido. Pero, a pesar de esto, para Nietzsche no todas las interpretaciones tienen el mismo peso. Nietzsche mismo decide con pretensiones de universalidad la cuestión y se decide a favor de aquellas interpretaciones que favorecen la vida; sin esclarecer adecuadamente el criterio con que avala tal postura. Hay indicios que apuntan hacia el hecho de que Nietzsche estuvo conciente de esta dificultad en dicha cuestión. Pero, creemos, terminó por ignorarla deliberadamente. "¡Qué me importan a mí las refutaciones!-, sino, cual conviene a un espíritu positivo, (pongamos) en lugar de lo inverosímil, algo más verosímil, y, a veces, en lugar de un error, otro distinto!"<sup>84</sup>

En el orden ético, quisimos señalar algunas dificultades más profundas que enfrenta la tipología. Como la posibilidad de hacer una lectura de GM en que la tipología noble-plebeyo acabara por ser una afirmación absoluta del derecho del fuerte a imponerse

---

<sup>84</sup> GM, Introducción, p.21

siempre y ante todo; justificando un orden social cuya premisa básica sea la exclusión. Con esto, se seguía la negación del otro (recordemos como la virtud cardinal del noble es la soledad) a lo que nos oponemos por parecernos una instancia empobrecedora y condenable de las relaciones humanas.

Finalmente, en el último apartado atendimos la cuestión acerca del sentido de la crítica de la moral en el pensamiento de Nietzsche para hacer una lectura de GM dentro de un contexto más amplio del pensamiento del propio autor. Con esto queremos descartar de una vez por todas la desinformada leyenda negra que hace de Nietzsche un ser absolutamente inmoral, intentando señalar la existencia de una positividad ética subyacente a la crítica de la moral en GM, a pesar de los obstáculos que a nuestro parecer se desprenden de este mismo discurso. Es decir, si se planteaba la cuestión de la negatividad absoluta de las obras del último período de Nietzsche, nosotros creemos poder afirmar que esto es relativo. La lectura que las vea como algo negativo es parcial ya que ha perdido de vista el sentido más amplio de afirmación ética característico en todo momento del pensamiento nietzscheano en su conjunto.

El libro de GM, en particular, tiene afirmaciones que, efectivamente, descontextualizadas pueden sonar espeluznantes; pero, esa no es la última palabra en el asunto. GM también da muestras en sentido global de ser un recurso terapéutico que busca el alivio del ser humano. GM llama al “enfermo” a través de la provocación a darse cuenta de su estado para que pueda ponerse en camino de la recuperación.

De todo lo anterior, creemos poder afirmar que existe una positividad ética en la crítica de la moral en GM. La misión de esta obra es atacar las estructuras caducas e inadecuadas que

reprimen el fondo instintivo de la vida humana y la niegan, lo que tiene una significación importante.

Esta aportación que puede ser valiosa para la ética, no obstante, no se percibe claramente en GM sin el contexto más amplio del resto de la obra de Nietzsche. La misma obra da argumentos para dudar de su sentido en muchos momentos. Una primera lectura de la explicación arquetípica de la moral como formas de vida noble y plebeya que implica la opresión completa de éste último resulta alarmante. Como dijimos en la introducción, elementos como este han suscitado el rechazo de GM condenándola como una obra éticamente estéril. Pero para nosotros, a pesar de reconocer que, definitivamente, la forma en que Nietzsche presenta su proyecto de crítica de la moral en GM presenta dificultades teóricas ineludibles, no por ello se pierde el sentido afirmativo de ésta.

La crueldad no es la última palabra de Nietzsche, aunque no sea fácil salvar el asunto. Las obras posteriores a *Zaratustra* son negativas, pero no de manera absoluta. Es necesario leerlas en contexto, para ver que son parte de un proceso más amplio que busca la afirmación ética efectiva.

Así, creemos haber cumplido con nuestros objetivos de repensar el sentido de la crítica de la moral en GM sentando las bases para una futura investigación de mayor amplitud., reiterando nuestro compromiso de hacer una lectura lo más apegada posible a las intenciones del autor sin dejar de atender los aspectos “incómodos” que pudieron plantearse en su obra, mismos que con frecuencia son hechos de lado –o exagerados-, según la intención del intérprete sea condenar o absolver maniqueamente la obra de este filósofo.

## Bibliografía:

Cortina, Adela y Martínez, Emilio: *Ética*, Akal, Madrid, 1998.

Danto, Artur: "Some Remarks on the *Genealogy of Morals*", en *International Studies in Philosophy*, vol. 18, no. 2, pp. 3-15.

Deleuze, Gilles: *Nietzsche y la Filosofía* [1967], Anagrama, Barcelona, 1971.

Doyal and Gough: *A theory of Human Need*, Macmillan, Londres, 1991.

Franco Rubio, Gloria A.: *Cultura y mentalidad en la Edad Moderna*, Mergablum Edición y Comunicación, Sevilla, 1999.

Fink, Eugen: *La filosofía de Nietzsche* [1967], Alianza Universidad, Madrid, 2000.

Foucault, Michel: "Nietzsche, Genealogy, History" en Bouchard, Donald F. (ed.): *Michel Foucault, Language, Counter-Memory. Practice: Selected Essays and Interviews*, Cornell University Press, Cornell, 1997.

González, Juliana: *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzsche*, UNAM, México, 1996.

Hoy, David: "Nietzsche, Hume and the Genealogical Method" en Yovel, Yirmiyahu (ed.): *Nietzsche as Affirmative Thinker*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1983, pp. 20-38.

Jaspers, Karl: "Man as His Own Creator" en *Nietzsche: Critical Assessments*, Routledge, Londres, 1999.

Jiménez Moreno, Luis: *Hombre, historia, cultura. Desde la ruptura innovadora de Nietzsche*, Espasa Universitaria, Madrid, 1993.

Magnus, Bernard: "Nietzsche and the Project of Bringing Philosophy to an End" en Yovel, Yirmiyahu (ed.): *Nietzsche as Affirmative Thinker*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1983, pp. 39-57

Nietzsche, Friedrich: *Aurora* [1887], Alba, Barcelona, 1999.

-- *Así habló Zaratustra* [1884], Alianza, Madrid, 1997.

-- *Crepúsculo de los ídolos* [1889], Alianza, Madrid, 1997.

-- *Genealogía de la moral* [1887], Alianza, Madrid, 1997.

-- *Humano, demasiado humano* [1878-1879], Edaf, Madrid, 1998.

-- *Más allá del bien y del mal* [1884], Alianza, Madrid, 1997.

-- *Nacimiento de la Tragedia* [1872], Alianza, Madrid, 1997.

Reboul, Olivier: *Nietzsche crítico de Kant* [1974], Anthropos-UAM, Barcelona, 1993.

Sagols, Lizbeth: *¿Ética en Nietzsche?*, UNAM, México, 1997.

Schacht, Richard: "Nietzsche on Philosophy, Interpretation and Truth" en *Nietzsche as Affirmative Thinker*, Martinus Nihoff Publishers, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1983, pp. 1-19

Simmel, George: "The Morality of Nobility" en *Schopenhauer and Nietzsche*, University of Massachusetts Press, Massachusetts, 1986.

Solomon, Robert: "A More Severe Morality" en *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 16, no. 3, Octubre de 1995, pp. 250-67.

Tanner, Michael: *Nietzsche*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

Vattimo, Gianni: *Introducción a Nietzsche* [1985], Península, Barcelona, 1996.

--"Nietzsche and Contemporary Hermeneutics" en Yovel, Yirmiyahu (ed.): *Nietzsche as Affirmative Thinker*, Martinus Nihoff Publishers, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1983, pp. 58-68.

Vélez Cruz, Danilo: "El puesto de Nietzsche en la historia de la filosofía", en Lefebvre: *Nietzsche*, FCE, México, 1975.

Yovel, Yirmiyahu (ed.): *Nietzsche as Affirmative Thinker*, Martinus Nihoff Publishers, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1983.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

*Agradezco a:* Mi familia por aguantarme y quererme tanto /  
Mamá, ¡eres todo!, gracias por enseñarme a ser una persona  
entera y a conservar la dignidad como mujer / Abi, Ati, José,  
Leonor, Papá, Josette y Tico / Sr. Jefe de Gobierno Andrés  
Manuel López Obrador, sin cuyo apoyo a través del programa  
de becarios UNAM-GDF esto no hubiera sucedido / Liliana,  
por todo; Ofc, también; Ale, ¡ya son tantos años! / Tony,  
porque realmente no me has roto el pescuezo "con tus propias  
manos" / Toño, sigo segura de que nomás fui a la universidad  
para conocerte / Tor-Erik, "¡min kajere" / Dra. Alicia Mayer,  
(el mejor curso de TODA la carrera), una verdadera luz en la  
oscuridad / Greta / Dra. Margarita Valdéz / Antonio Zirión,  
(¡aunque yo haya resultado un fracaso fenomenológico!) /  
Julio Beltrán / Toda la gente que me ayudó a sobrevivir en la  
Facultad de Filosofía / Los del círculo / A la gente maravillosa  
de la Secretaría de Cultura / Mariángeles, si hubiera más  
mujeres como tú en el mundo, éste sería un mejor lugar / Jesús  
Islas / Y a todos los que no nombro pero sin cuya ayuda no  
habría llegado jamás al otro lado de este puente / (¿Quién diría  
que me tomó 50 hojas llegar a lo verdaderamente importante?)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN