



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**NIETZSCHE. GENEALOGÍA, RESENTIMIENTO,
TRANSVALORACIÓN**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
MAURICIO PADILLA NÚÑEZ**

DRA. GRETA RIVARA KAMAJI



CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., 2022



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.

*La sentencia del pasado es siempre un oráculo:
únicamente lo entenderéis como arquitectos del
futuro y como sabedores del presente.*

HIS, §6

Índice

Introducción

La genealogía de *La genealogía de la moral*.....p. 5

Capítulo I: *Genealogie*

- *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*.....p. 22
- La genealogía y *La genealogía de la moral*.....p. 24
- *Wir sind uns unbekannt: una ontología del presente*.....p. 28
- Naturalismo, immanencia, historicidad.....p. 31
- La genealogía y la crítica.....p. 35
- Los genealogistas de la moral y el sentido histórico.....p. 41
- Discontinuidad histórica: *la interpretación es apropiación*.....p. 46

Capítulo II: *Ressentiment*

- El sacerdote.....p. 50
- El resentimiento y la rebelión de los esclavos en la moral.....p. 53
- La paradoja del autoengaño.....p. 56
- ¿Quién lidera la rebelión de los esclavos en la moral?.....p. 62
- ¿Por qué triunfa la rebelión de los esclavos en la moral?.....p. 64
- *Das Tun ist Alles*.....p. 67
- Ambigüedad, retórica, *ressentiment*.....p. 71

Capítulo III: *Umwertung aller Werte*

- *Roma contra Judea, Judea contra Roma*.....p. 77
- *Los comienzos del proyecto de transvaloración en Humano, demasiado humano y Aurora*.....p. 79
- *1888: Año Uno. El proyecto de la transvaloración de todos los valores*.....p. 85

Conclusiones.....p. 92

Bibliografía.....p. 95

Las abreviaturas para citar las obras de Nietzsche son las siguientes:

(AC) *El Anticristo*

(AU) *Aurora*

(CI) *El crepúsculo de los ídolos*

(CW) *El caso Wagner*

(EDU) *Schopenhauer como educador*

(EH) *Ecce Homo*

(FT) *La filosofía en la época trágica de los griegos*

(GC) *La gaya ciencia*

(GM) *La genealogía de la moral*

(HH) *Humano, demasiado humano*

(HIS) *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida*

(MBM) *Más allá del bien y del mal*

(NCW) *Nietzsche contra Wagner*

(NT) *El nacimiento de la tragedia*

(RWB) *Richard Wagner en Bayreuth*

(VM) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*

(ZA) *Así habló Zaratustra*

Introducción

- La genealogía de *La genealogía de la moral*

El prólogo es ese no-lugar donde generalmente el autor reflexiona sobre los orígenes, los propósitos y las intenciones de un libro. En una de sus últimas obras publicadas, *La llama doble*, Octavio Paz abría su Liminar con una interrogante puntual: ¿Cuándo se comienza a escribir un libro? La pregunta puede responderse, al menos, de dos maneras. La primera, con una fecha concreta dentro de un espacio delimitado de tiempo. La segunda, con mayor complejidad, se pierde indefinidamente en una serie infinita de regresiones que remiten a otros sucesos, intentos, circunstancias y situaciones. ¿Cuándo se comienza *realmente* a escribir un libro? ¿qué sucede en ese intervalo entre su primera concepción y la obra materializada? ¿hay verdaderamente un origen específico y un final concreto del texto? ¿no se confunden más bien los límites y las barreras habituales de la verdad y la ficción, de la realidad y la imaginación?

Una problemática así tiene lugar en el prólogo de *La genealogía de la moral* de Friedrich Nietzsche. Si nos atenemos a formalidades y a cuestiones externas, podríamos responder que Nietzsche escribe dicha obra en un lapso de veinte días, entre el 10 y el 30 de julio de 1887, que la impresión y la redacción del manuscrito se llevan a cabo entre los meses de agosto y de octubre del mismo año, y que para el 12 de noviembre el autor tiene entre sus manos los primeros ejemplares. Sin embargo, no debemos dejarnos llevar por la sencillez aparente de esta respuesta. Quizá una de las fórmulas que mejor traduce el espíritu genealógico es que la historia de cualquier cosa ha sido todo menos sencilla. La genealogía de *La genealogía de la moral* es ella misma complicada, discontinua, fortuita, llena de personajes, lugares y preguntas azarosos.

Es sabido que la reflexión sobre la moral y los prejuicios morales es algo que acompaña y atraviesa no sólo el corpus nietzscheano en su totalidad, sino también la vida misma del filósofo. El problema sobre el origen de *nuestro* bien y de *nuestro* mal acosaba ya a nuestro autor desde la temprana edad de trece años, dedicándole su primer “ejercicio de caligrafía filosófica”.¹ En ese entonces, como el mismo Nietzsche confiesa, atribuía a Dios el honor de haber sido el padre del

¹ GM, P, §3, p. 28.

Mal, pero luego aprendería ese valioso recurso de la genealogía: no recurrir a ningún *transcendens* para respuestas y explicaciones.

Esta inmanencia absoluta de la genealogía forzó que la formulación del problema clásico de la teodicea sufriera un cambio radical de ciento ochenta grados: “¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado? ¿y qué valor tienen ellos mismos?”² La pregunta ya no es, a la manera de la metafísica, por el origen o el fundamento del bien y del mal en tanto entidades ontológicas que subsisten por sí mismas en una esfera trascendente, sino que se trata de sacar a luz las condiciones de posibilidad bajo las cuales el hombre mismo creó y articuló las designaciones de lo que considera bueno y malo. Inmanencia pura. “Efectivamente, el desafío de Nietzsche fue desplazar nuestras tradicionales preguntas acerca del conocimiento, del valor, de la libertad, hacia una nueva *jerarquía de los problemas...* Su apuesta introduce en la modernidad una alteración radical de la temperatura bajo la que ésta contestaba a sus preguntas”.³

Las ideas y los pensamientos que suponen este cambio en la mirada filosófica se venían gestando al menos diez años antes, es decir, justamente previo a la redacción de *Humano, demasiado humano*. Durante este tiempo, Nietzsche entra en contacto con la figura y el pensamiento de Paul Rée. En 1877, Rée publicaba *El origen de los sentimientos morales*, obra a la que Nietzsche refiere como antítesis y detonante directo de lo que luego sería *La genealogía de la moral*. Nietzsche enfrenta, entonces, su propia postura a la de Rée “...poniendo, en lugar de lo inverosímil, algo más verosímil, y, a veces, en lugar de un error, otro distinto”.⁴ Con esto se advierte otra característica distintiva de la estrategia genealógica: al renunciar a la pretensión absoluta de toda interpretación, no tiene ningún problema en colocarse ella misma como otra interpretación más.

¿Pero qué sentido tiene criticar una interpretación poniendo en su lugar otra distinta si se abandona la pretensión de verdad absoluta y de objetividad? Lo que surge es una nueva concepción de objetividad, un nuevo modo de mirar las cosas siempre desde cierta perspectiva. En efecto, lo que está en juego para Nietzsche no son sólo unas hipótesis sobre el origen de unas valoraciones

² *Id.*

³ Germán Cano, *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*, p. 22.

⁴ *GM, P, §4*, p. 30.

morales, sino el valor de esos orígenes, el valor mismo de esas valoraciones. En este caso, toda fuente de valor y de valoración es la voluntad de poder.

Como bien resume Gilles Deleuze, “Genealogía quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores. Genealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores como su carácter relativo o utilitario. Genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor.”⁵

Deleuze concibe el proyecto filosófico de Nietzsche como la realización de la crítica hasta sus últimas consecuencias, a diferencia de Kant, por ejemplo, que no aplicó el ejercicio crítico al terreno de la moral y de los valores. La filosofía de los valores implica, por lo tanto, la verdadera consumación de la crítica.⁶ Nietzsche hace explícita esta nueva exigencia: “Enunciémosla: necesitamos una crítica de los valores morales, *hay que poner en entredicho el valor mismo de esos valores* –y para ello se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron... un conocimiento que hasta ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera deseado”.⁷

Parece extraño pensar que, a pesar de que la cuestión ética ha estado presente desde los albores del pensamiento filosófico, la moral no haya podido problematizarse. La moral nunca ha sido un problema real para la filosofía por el simple hecho de que nunca ha sido puesta verdaderamente en cuestión. Los filósofos se han dedicado meramente a fundamentar, y, por lo tanto, a justificar una moral y unos valores ya dados, recibidos, preestablecidos, situados en un más allá. Como señala Nietzsche, el problema de la moral surge cuando ésta deja de considerarse única y absoluta, cuando es puesta en perspectiva, cuando se comparan *otras* morales.⁸

Ahora, con la vista en este problema, hay que sospechar de todo lo previamente dicho y enunciado, y explorar con nuevos ojos y con nuevas preguntas la efectiva historia de la moral en “lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana”.⁹ Un pasado cierra sus puertas a nuestras espaldas y un futuro incierto lleno de posibilidades inimaginables se extiende ante nosotros.

⁵ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 9.

⁶ *Ibid.*, p. 7.

⁷ *GM*, P, §6, p. 33.

⁸ *MBM*, §186, pp. 142-145.

⁹ *GM*, P, §7, pp. 34-35.

Quizá todo lo pensado acerca de la moral, la metafísica, la religión, el lenguaje, el conocimiento y el valor haya sido sólo un error, una broma de mal gusto, una mala pasada, otra comedia más en el drama dionisiaco del “destino del alma”.¹⁰ Pero también, quizá éste ha sido el error más perjudicial para el hombre, el que le ha costado su salud, su desarrollo y su potencialidad en la tierra. Determinar el valor de la historia occidental de la moral vuelve así la tarea propuesta por la genealogía sumamente urgente y necesaria.

Pero antes de entrar de lleno en *La genealogía* misma, cabría considerar una serie de planteamientos afines que se encuentran en las primeras obras escritas por Nietzsche.

¿Qué tan lejos habría uno de retrotraerse para indicar los gérmenes iniciales de la estrategia genealógica? De los escritos de Nietzsche sobresalen tres principalmente: *El nacimiento de la tragedia*, *Sobre el “pathos” de la verdad* y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En efecto, las tentativas de desarrollar un método propio se inscriben dentro de la llamada primera etapa de la obra de Nietzsche, que va desde la publicación, en 1872, de *El nacimiento de la tragedia* hasta la última de sus *Consideraciones intempestivas*, en donde abandona la cátedra de filología en Basilea y rompe de manera definitiva con la figura de Wagner.

Para ello es necesario comprender a cabalidad el contexto y el propósito culturales de la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX. El eje principal, señalado por Diego Sánchez Meca, gira en torno a la crítica a la cultura moderna, realizada tanto por el clasicismo y el romanticismo a partir del modelo griego. De éste, se desprenden tres temas cruciales que se encuentran en el centro de las preocupaciones de Nietzsche: la filología, la historia y la filosofía como herramientas teóricas para la correcta comprensión de los griegos; la “imitación” de los griegos como modo de producir una renovación cultural alemana; y la figura del genio como guía de esta transformación cultural y espiritual.¹¹

El pueblo alemán, carente de una unidad político-histórica durante la mayor parte del siglo XIX, anhelaba un ideal paradigmático que le proporcionara cierta cohesión e identidad culturales. Era claro que el modelo de los griegos era el indicado y la educación el ámbito en donde se fomentaba

¹⁰ *Id.* “Quizá todo aquello sobre lo que los ojos del espíritu ejercitaron su perspicacia y su penetración no fuera más que precisamente un pretexto para ejercitarse, una cosa de juego, algo para niños y para cabezas infantiles. Acaso un día los conceptos más solemnes, por los cuales más se ha luchado y sufrido, los conceptos de “Dios” y de “pecado” no nos parezcan más importantes que le parecen al hombre viejo un juego y un dolor infantil”. *MBM*, §57, pp. 103-104.

¹¹ Diego Sánchez Meca, “Introducción al volumen I: La evolución del pensamiento de Nietzsche en sus escritos de juventud”, en Friedrich Nietzsche, *Obras completas, volumen I. Escritos de juventud*, pp. 13-14.

su posible realización. La formación, por tanto, a nivel individual como colectivo, radicaba en una *Bildung*, en el sentido original del término. La *Bildung* era lo que debía demarcar y delimitar la identidad del espíritu alemán y, por ello, la filología (de la mano de Winckelmann y Wilamowitz) y la historia eran las herramientas que permitían conocer esos ideales del pasado, lo cual explica el estatuto y la necesidad de las humanidades en el ámbito académico alemán.¹²

Aquí se aprecia el carácter histórico-temporal del contexto de la Alemania decimonónica: construir una *Bildung* en el presente, mirando al pasado a través de los ojos de la filología y la historia, para propiciar, en un futuro próximo, una renovación y regeneración culturales que dan pie a la unidad e identidad del pueblo alemán.

Dados estos presupuestos, resulta fácil advertir el inevitable conflicto de Nietzsche respecto a la vocación del filólogo. “Come he dicho antes, desde niño Nietzsche había sentido que el objeto principal de la filología no era tanto la simple adquisición y acumulación de un saber erudito, sino la formación, la *Bildung*, o sea, la autoeducación y la autorrealización”.¹³ Lo contrario es la relegación y el acomodo de la disciplina filológica al ámbito científico bajo las banderas del historicismo y del positivismo, como de hecho fue el caso alemán. Así, se perdía de vista la verdadera tarea, la gestación de la *Bildung*, y el proyecto, la renovación político-cultural de Alemania.

No sólo eso, sino que además la filología por sí sola era incapaz de lograr dicha renovación. Es por ello que Nietzsche no se ocupa de la filosofía una vez que se ha visto desencantado y desilusionado por la disciplina filológica, sino que es desde esta misma preocupación que Nietzsche empieza, poco a poco, a recurrir a ella. Si la *Bildung* buscada pretendía proporcionar cohesión y totalidad a la cultura alemana, es claro que su desarrollo no podía darse unilateralmente desde una sola disciplina teórica. Nietzsche ya presentía esto cuando, en aquella célebre carta a Rodhe de 1870, comenta: “Ahora, dentro de mí, ciencia, arte y filosofía crecen juntos de tal forma que corro el riesgo de parir un centauro”. En esta frase Nietzsche condensa la totalidad y la complejidad de su pensamiento en aquel momento: la ciencia, la filología; el arte, la ópera wagneriana; la filosofía, la metafísica de Schopenhauer; y ese centauro, *El nacimiento de la tragedia*.¹⁴

¹² *Ibid.*, p. 14.

¹³ *Ibid.*, p. 17.

¹⁴ *Ibid.*, p. 24.

Con la enumeración de estos elementos contextuales, tanto históricos como biográficos, salta a la vista la similitud que guarda *El nacimiento de la tragedia* con el proceder genealógico, desarrollado posteriormente por Nietzsche. Con esta obra, Nietzsche se enfrentaba a una visión consolidada y dogmática del ejercicio filológico. El conflicto se producía a partir de dos ejes: el problema de la verdad y el problema de la historia, así como la relación de ambos con la vida. Respecto a lo primero, Nietzsche renunciaba a la concepción clásica de la verdad como adecuación con los hechos, es decir, como objetividad. Respecto a lo otro, los hechos históricos no están ya dados, de una vez por todas, en el pasado, como tampoco la historiografía puede ser una mera colección museográfica de datos, fechas y hechos inertes.¹⁵

Asimismo, el desplazamiento de la problemática de la verdad y de la historia hacia el ámbito de la vida conlleva necesariamente una interdisciplinariedad, lo cual explica el paso de la filología hacia el arte, la filosofía y la historia. Y, dado que la pretensión de un trabajo como *El nacimiento de la tragedia* no se circunscribe a las cuatro estrechas paredes de la academia, es obvio que lo que está en juego es más que la corrección de la visión que el cristianismo había asignado a la Grecia clásica y que se había mantenido intacta hasta la Ilustración. Lo verdaderamente importante —y quizá en esto sea donde radique la verdadera familiaridad genealógica— es llevar a cabo, desde el presente, una crítica de la cultura contemporánea, por medio de una revisión de la imagen griega clásica del pasado, para favorecer una renovación cultural de Alemania y un retorno del espíritu trágico. En este sentido hay una estructura histórico-temporal que se emparenta con la estructura que este trabajo propone respecto a *La genealogía de la moral*: desde su *presente*, la genealogía mira hacia el *pasado*, ya sea a la tragedia griega o a la historia de las valoraciones morales, para apuntar a una posibilidad del *futuro*, la renovación sociocultural alemana o la transvaloración de todos los valores.¹⁶ Tal como apunta Gianni Vattimo: “El nacimiento de la tragedia es a la vez una reinterpretación de la grecidad, una revolución filosófica y estética, una crítica de la cultura contemporánea y un programa de renovación de la misma. Todo ello gira alrededor del descubrimiento... de las dos nociones de apolíneo y dionisiaco”.¹⁷

¹⁵ No es gratuito, tampoco, que estas dos problemáticas (la verdad y la historia) vayan a ocupar plenamente las consideraciones de Nietzsche en los años subsiguientes: *Sobre el pathos de la verdad* (1872), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873) y *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* (1874).

¹⁶ Con esto no se pretende igualar las preocupaciones y los contenidos de distintas etapas de la obra de Nietzsche, sino tan sólo señalar una continuidad en el modo de proceder del método genealógico que responde a la mencionada estructura histórico-temporal: *presente-pasado-futuro*.

¹⁷ Gianni Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, p. 19.

Para poder ver el parentesco entre estas dos obras, separadas por quince años, hay que comprender el doble oficio realizado por Nietzsche respecto a la interpretación del mundo griego. En relación con el origen de la tragedia, el genealogista es un *excavador* que extrae el fondo dionisiaco sobre el cual surge la apariencia apolínea; en relación con la muerte de la tragedia, el genealogista es un *médico forense* que realiza una autopsia sobre el cadáver de lo trágico y descubre la esencia de aquello que se opone a la pareja trágica de lo apolíneo y lo dionisiaco, el optimismo racional socrático. La excavación pone de manifiesto a lo dionisiaco como base de lo apolíneo, encarnados ambos en la tragedia griega; la autopsia revela los nombres de los asesinos de la tragedia, la dupla Sócrates-Eurípides y la comedia ática nueva. Lo que se descubre es la esencia de lo trágico y de lo no trágico, así como su enfrentamiento y su desenlace.

Nietzsche nos da la primera indicación que hay que seguir. “Para comprender esto nos es preciso, valga la analogía, desmontar piedra a piedra ese primoroso edificio de la cultura apolínea, hasta entrever los pilares sobre los que se asienta”.¹⁸ ¿Pero cuál es este edificio de la cultura apolínea? Piénsese tan sólo en la imagen de los griegos que tenían el clasicismo, el neoclasicismo y la *Aufklärung*, representada a la perfección por Apolo y fijada en el imaginario colectivo por el cristianismo: placer, orden, armonía, belleza, sobriedad, claridad, medida, mesura, equilibrio, “la noble ingenuidad y callada grandeza” de Winckelmann y Goethe.¹⁹ Si bien esta concepción no es del todo falsa, su visión unilateral deja de lado por completo lo que hay detrás de la cultura apolínea y que lo sustenta: la música, la sabiduría popular, mitos trágicos, cultos y fiestas orgiásticas. En una sola palabra, deja de lado todo lo dionisiaco, el otro gran principio que convive con lo apolíneo.²⁰

Con esto, lo apolíneo aparece tan solo como la punta del iceberg, mientras que lo dionisiaco es ese enorme bloque de hielo que permanece oculto bajo aparentemente tranquilas. ¿Y qué es lo que hay debajo de esta punta del iceberg y detrás del velo de Maya? Nada más y nada menos que la unidad originaria, el fondo más íntimo del mundo, el corazón mismo del ser, la naturaleza más profunda de las cosas, a saber, la sabiduría terrible del Sileno, el carácter trágico de la existencia, la vanidad, futilidad y fatalidad de todas las cosas, el dolor, el horror y la contradicción primordiales, el Uno-primordial, la voluntad, Dionisos.²¹

¹⁸ *NT*, §3, p. 33.

¹⁹ Herbert Frey, *En el nombre de Diónyos. Nietzsche, el nihilista antinihilista*, p. 60.

²⁰ Gianni Vattimo, *op. cit.*, pp. 19-21.

²¹ Luis E. de Santiago Guervós, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, pp. 194 y ss.

Según Nietzsche, los griegos eran un pueblo dotado con una sensibilidad para el sufrimiento como ningún otro; eran plenamente conscientes de las vicisitudes y horrores de la existencia. Si el griego lanzó su mirada a la naturaleza más profunda y terrible de todas las cosas, es decir, si conocía la verdad trágica y horrorosa de toda la existencia, ¿cómo le resultó posible hacerle frente sin perecer en el intento? ¿cómo es que, a pesar de todo, pudo actuar y afirmar la vida? Fue gracias al poder curativo y salvador del arte, capaz de transformar lo más humilde en lo más bello.²² Apolo y Dionisos representan figuras estéticas que permiten al ser humano no solo soportar la vida, sino incluso quererla y afirmarla. “Y es que para poder vivir, en virtud de una profunda necesidad, los griegos no tuvieron más remedio que crear a estos dioses.”²³ Dicha transfiguración puede ser vista como una transformación de los valores, la cual es siempre una transformación de la fuente de la que brotan los valores, a saber, de la voluntad de poder. Por ello, los valores nunca pueden ser distintos de la voluntad de poder de la cual emergen.

Sólo mediante un impulso apolíneo de belleza pudo el pueblo heleno crear ese mundo olímpico para afirmar su existencia ante ese fondo terrible y oscuro de lo dionisiaco. “[...] el mundo de la apariencia y de la bella forma apolínea surge a partir de la conciencia que el griego tiene de la verdad trágica de la existencia, que para ser soportada necesita de la “transfiguración artística”.”²⁴

La creación de los dioses olímpicos se comprende como respuesta ante la sabiduría silénica. La existencia de los dioses olímpicos justifica la vida humana de una manera que no es ni una huida ni una negación del mundo, sino la santificación y divinización de todo lo existente, mirando de frente y sin apartar la vista del abismo. El arte cumple aquí una función de incentivo y estímulo para la vida, para desear la existencia tal como ella es y se nos presenta.²⁵

Esta creación de la belleza y de la apariencia apolínea, personificada en el panteón olímpico, revela un conocimiento metafísico importante frente a la sabiduría trágica popular y los horrores y sufrimientos de la existencia. Aquello que llamamos mundo fenoménico-empírico, nuestra

²² Sólo en este primer momento se puede hablar de una teleología y de una metafísica artísticas. Más adelante, Nietzsche criticará estos enfoques en varios escritos.

²³ *NT*, §3, p. 35.

²⁴ Luis E. de Santiago Güervós, *op. cit.*, p. 194.

²⁵ La lucha y el intercambio de dominio entre lo apolíneo y lo dionisiaco, así como su reconciliación, también sirven para interpretar los períodos y las etapas del arte griego. En un primer momento, el mundo se rige por fuerzas bárbaras y titánicas; luego sigue la cultura apolínea y la creación de la “montaña mágica del Olimpo” que somete a estas fuerzas; la tragedia en la Grecia arcaica representa el momento cumbre de síntesis entre lo apolíneo y lo dionisiaco; la comedia ática nueva de Eurípides y el desarrollo del pensamiento filosófico del período clásico trae consigo la muerte de lo trágico, es decir, tanto de lo apolíneo como de lo dionisiaco. *NT*, §4, pp. 42-43.

“realidad”, que se nos presenta por medio del espacio-tiempo y el principio de causalidad, es apariencia en tanto que es una mera representación forjada por el Uno originario, por el artista primordial. La proyección de la apariencia es el proceso artístico originario, y por ello, el arte es la forma suprema de la apariencia.²⁶

El mundo, la naturaleza y el hombre son apariencias, pero apariencias estéticas del genio eterno. Por eso, el hombre, ente privilegiado, es, a la vez, artista y obra de arte, en tanto que la actividad artística del humano sólo se dedica a repetir la creación originaria del artista primordial. El artista humano es un simplemente un médium que utiliza el “dios” artista originario. La vida es una comedia, un juego artístico y trágico para el deleite del genio primordial, y nosotros somos sus actores.

He aquí algo que debe quedar claro sobre todo para la humillación y exaltación nuestras: toda la comedia artística no se representa en absoluto para nosotros con el supuesto fin de mejorarnos o educarnos; es más, ni siquiera somos nosotros los verdaderos creadores de este mundo artístico. En cambio, sí parece lógico suponer que, a los ojos del verdadero creador, nosotros mismos somos sus imágenes y proyecciones artísticas, y que nuestra suprema dignidad radica en nuestro valor como obras de arte: sólo como fenómeno estético pueden justificarse eternamente la existencia y el mundo.²⁷

Así como el hombre crea el arte por una necesidad vital, lo Uno primordial, en tanto que contradicción originaria y eterna, requiere de liberación y de redención por medio de la transfiguración en la apariencia apolínea. En el caso del hombre artista, el arte cubre la mirada de lo terrible y ayuda a tornar soportable la existencia; en el caso del genio eterno primordial, la creación y proyección artísticas del mundo, de la naturaleza y del hombre lo redime de su dolor y contradicción perennes. El arte cumple su función curativa y redentora; otorga un “consuelo metafísico” que, en lugar de despreciar la vida, la potencia.²⁸

La voluntad del Uno originario exige la liberación por medio de la apariencia, expresada en el *principium individuationis*. Dionisos requiere de Apolo, y Apolo de Dionisos. La vida dionisiaca

²⁶ Luis E. de Santiago Güervós, *op. cit.*, p. 192.

²⁷ *NT*, §5, p. 48.

²⁸ *Cfr.* Mónica Cragolini, “Tiempo de la salud, tiempo de la enfermedad” en *Escritos de Filosofía*; Greta Rivara, Paulina Rivero Weber (coord.) *Perspectivas nietzscheanas: reflexiones en torno al pensamiento de Nietzsche*.

permanece íntimamente vinculada a la apariencia apolínea. “Es aquí, en el más poderoso simbolismo artístico, donde nuestras miradas se dan de bruce con ese mundo de la belleza apolínea, pero también con el subsuelo sobre el que descansa —la terrible sabiduría de Sileno—, y comprendemos intuitivamente la necesidad recíproca que liga a ambos”.²⁹ Sobra decir que esta unión alcanza su culmen sólo en la tragedia ática griega.

La tragedia, que nació del coro trágico y del coro de sátiros, se entiende “como un coro dionisiaco que se descarga repetidamente en un mundo apolíneo de imágenes”.³⁰ La relación dialéctica y de lucha entre lo apolíneo y lo dionisiaco —presente tanto en un nivel metafísico, histórico y estético— llega aquí, por fin, a su reconciliación. Es aquí donde “Dionisos habla el lenguaje de Apolo, pero *al final* Apolo habla el lenguaje de Dionisos”.³¹

Después de examinar los dramas de Esquilo, de Sófocles y el consecuente triunfo de la tragedia griega, Nietzsche se detiene en la figura de Eurípides de un modo particularmente significativo porque es con éste donde detecta el comienzo de la decadencia de la forma trágica en los griegos. Nietzsche considera la muerte de la tragedia como un suicidio repentino y abrupto: “Mientras que todos los géneros restantes expiraron a edad avanzada con una muerte muy bella y plácida, ella terminó suicidándose a causa de un conflicto insoluble, es decir, de manera trágica”.³² Nietzsche se enfocará en los siguientes párrafos a realizar una autopsia del cadáver trágico.

La explicación es sencilla y complicada a la vez. Dos son los cómplices involucrados en el asesinato de lo trágico: Eurípides y Sócrates, o más bien, el lenguaje de éste último puesto en boca del primero; la manera en que el crimen fue cometido: siendo Dionisos expulsado del escenario, Eurípides colocó en su lugar al espectador del público. Con esto, la representación escénica pasa a ser la de la vida cotidiana y familiar, junto con una transformación del discurso público, donde lo que imperaba era la mediocridad burguesa, la frivolidad, el capricho y el “ingenio”.

Pero no fue Dionisos el único expulsado de la tragedia. Eurípides vació prácticamente todo el contenido dramático de cualquier rasgo apolíneo/dionisiaco, al mismo tiempo que pretendió llenarlo con *ideas* apolíneas y *emociones* dionisiacas, lo cual, evidentemente fue un fracaso. Pero Eurípides encontró un perfecto aliado. Alguien a quien la tragedia le parecía irracional, incomprensible, ininteligible; alguien que desconfiaba de la validez de los instintos y de los

²⁹ *NT*, §4, p. 40.

³⁰ *NT*, §8, p. 64.

³¹ *NT*, §21, p. 139.

³² *NT*, §11, p. 78.

impulsos. Eurípides adaptó la fórmula moral de Sócrates —“Todo lo que es bueno ha de ser inteligible”— al plano estético, dando pie al *socratismo estético*: “Todo lo que es bello ha de ser inteligible”.³³ La asociación entre Eurípides y Sócrates socavaba la alianza trágica de Apolo y Dionisos, generando la muerte de la tragedia griega.

Con esto se daba otro paso más: del artista al hombre teórico. La extrema racionalización de Sócrates, que habla por boca de Eurípides, terminaba por estropear el enigma y profanar el misterio de la tragedia al formular una nueva idea de vida en la cual a la razón filosófica no sólo le es lícito escudriñar los abismos del ser, sino además corregirlos. La figura y la influencia de Sócrates representaron una alteración drástica en el pensamiento griego, con repercusiones inigualables en la historia de Occidente. Sócrates sostenía “la convicción de que el pensamiento conducido por el hilo de la casualidad, puede penetrar hasta en los más hondos abismos del ser, y, además, está en disposición no sólo de acceder al conocimiento de dicho ser, sino, incluso, de *corregirlo*”.³⁴ Conocer y corregir la naturaleza del ser, es decir, justificar la existencia por medio de la inteligibilidad; la ciencia cura, no el arte. En esto puede resumirse el propósito de la dialéctica optimista socrática, visión que marcará irrevocablemente el curso de la filosofía occidental.

La exposición sobre el nacimiento y la muerte de la tragedia ha permitido señalar el parentesco del proceder genealógico con esta primera obra de Nietzsche. Por un lado, la necesaria interdisciplinariedad expresada en la tarea de parir ese centauro: “Ahora, dentro de mí, ciencia, arte y filosofía crecen juntos de tal forma que corro el riesgo de parir un centauro”. La filología por sí sola no alcanza a responder el problema de la verdad y de la historia, por lo que es necesaria la conjunción de filosofía, arte, fisiología, psicología, historiografía, etc. Por otro lado, la excavación en dos niveles efectuada por Nietzsche: en el nacimiento de la tragedia, sobre el suelo apolíneo se extrae el fondo originario dionisiaco; en la muerte de la tragedia, la racionalidad socrática erigida en disputa con la base dionisiaca, lo no-trágico contra lo trágico. Como señala acertadamente Peter Sloterdijk: “La auténtica duplicidad de la que Nietzsche trata en su libro no es exactamente la de lo apolíneo y lo dionisiaco. El tema dramático del escrito es la relación de lo trágico con lo no-trágico”.³⁵ Nietzsche desvela, en un primer nivel, a Dionisos detrás y junto a

³³ *NT*, §14, p. 96. Repárese tan sólo en las consecuencias derivadas de estos asertos socráticos: “La virtud es saber; no se peca más que por ignorancia; el virtuoso es feliz”: bajo estos tres principios fundamentales del optimismo, cabe entrever la muerte de la tragedia.

³⁴ *NT*, §15, p. 100.

³⁵ Peter Sloterdijk, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, p. 111.

Apolo para explicar el origen de la tragedia griega; en el segundo nivel, muestra lo apolíneo y lo dionisiaco enfrentado a la comedia euripídea y al optimismo socrático, para explicar el fin de la tragedia, de lo trágico por mano de lo no-trágico.

Mucho es ya sabido sobre la recepción de *El nacimiento de la tragedia* en el círculo intelectual de Alemania. El único en alabar la obra: Richard Wagner; el único en defender a Nietzsche de los ataques lanzados contra él: Erwin Rodhe; la voz que más dura y ferozmente lo criticó: Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff.³⁶

Para resumir toda la polémica entre Wilamowitz y Nietzsche en una sola idea central habría que decir lo siguiente: Nietzsche falta el respeto a la verdad. Desde la posición dogmática de la filología academicista, Wilamowitz estaba en lo correcto y el mismo Nietzsche era consciente de ello. De lo que no era consciente Wilamowitz es que a Nietzsche no le importaba esto en lo más mínimo. ¿Por qué se produjo este malentendido, entonces? Por las concepciones encontradas sobre 1) qué se entiende por “verdad”, y 2) qué valor tiene la verdad para la vida.

Como ya fue mencionado anteriormente, Nietzsche tendrá los problemas de la verdad y de la historia en vilo durante los siguientes años. Esto explica que ahora se pase a esas dos obras inmediatas siguientes que giran en torno a la problemática sobre la veracidad: *Sobre el pathos de la verdad* y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Así como en *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche descubre lo dionisiaco detrás de lo apolíneo, la operación genealógica se repite ahora al develar qué es lo que hay detrás –y en la superficie también, en tanto que “lo más profundo es la piel”- del impulso humano a la verdad.

Como sostiene la opinión de varios especialistas, la teoría del conocimiento nietzscheana resulta incomprensible sin su filosofía del lenguaje. Verdad y lenguaje van de la mano, en tanto que el primero es creación del último. El punto de partida del interés de Nietzsche por el lenguaje se da en relación con su vocación como filólogo, pero muy pronto se da cuenta de una limitante esencial de dicha disciplina. La filología percibe al lenguaje como un instrumento el cual nunca es puesto entre paréntesis, por lo cual resulta imposible problematizar la cuestión del lenguaje mismo.³⁷

En su análisis lingüístico, Nietzsche retoma una concepción metafórica del lenguaje. “En el origen de la palabra se halla un acto creador. Más tarde lo creado se fija, y se consolida su uso

³⁶ Vid. “La polémica sobre *El nacimiento de la tragedia*”, en Friedrich Nietzsche, *Obras completas, vol. I. Escritos de juventud*, Tecnos, Madrid, 2011.

³⁷ Eugenio Lynch, *Dionisos dormido sobre un tigre*, pp. 97-98.

según unas reglas inventadas por el hombre. Entre las palabras y lo que llamamos “mundo real” se da una relación metafórica, es decir, estética”.³⁸

El lenguaje ocurre según un proceso de “metaforización”, es decir, de desplazamientos y movimientos de sentidos de la voluntad de poder: una multiplicidad de sensaciones nerviosas genera imágenes que son articuladas auditivamente en palabras, las cuales desembocan en última instancia en conceptos. Aquí, la identidad opera como la falsificación fundamental; se iguala lo no-igual, se identifica lo semejante con lo igual. Por medio de esta cadena causal de simplificación, las sensaciones son agrupadas en imágenes, las imágenes en palabras, y las palabras en conceptos. Una palabra desprovista de sus características y diferencias individuales llega a ser un concepto. El concepto es el residuo metafórico que queda una vez que todas las particularidades y singularidades de una cierta experiencia han sido abstraídas para igualar lo no-igual. El ser humano es un arquitecto que no construye sus obras con el material dado por la naturaleza, sino por el intelecto. Su tarea consiste en levantar un edificio conceptual, el cual comienza por metáforas singulares e individuales y desemboca inevitablemente en el concepto universal, válido para todos.

El lenguaje, a partir del concepto, nos seduce a pensar que hay una esencia oculta, una forma primordial que es fuente de la multiplicidad de las entidades, pero esto es un error; somos nosotros quienes la hemos derivado e hipostasiado a partir de los innumerables ejemplares que vemos en la naturaleza. Mediante este esquema conceptual el ser humano logra crear un mundo a su semejanza, es decir, se crea una imagen antropomórfica de la realidad. Con él, logra imponer orden e inteligibilidad a un mundo que en principio es repentino, azaroso, incierto e impredecible.

Precisamente por este proceso de “metaforización” del lenguaje, el ser humano es el ser de la ficción. Al ser un animal desprovisto de grandes facultades físicas para protegerse y defenderse, posee, no obstante, intelecto. El intelecto es empleado para la conservación, adaptación, y aumento de fuerzas del individuo. Por tanto, se trata de un medio que sirve o que responde a una necesidad vital-existencial; no es algo que se dé *de facto* en el hombre y que constituya algo así como su principal tarea o interés. El trabajo llevado a cabo por el intelecto se desarrolla en el ámbito de la ficción, no de la verdad por sí misma.

Este arte de la ficción llega a su cima en el ser humano: aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, las habladurías, la hipocresía, el vivir de lustres heredados, el enmascaramiento, el

³⁸ Mariano Rodríguez, *La teoría del conocimiento de Nietzsche*, p. 18.

convencionalismo encubridor, el teatro ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante en torno a la llama de la vanidad es hasta tal punto la regla y la ley, que casi no hay nada más inconcebible que el modo en el que haya podido introducirse entre los hombres un impulso sincero y puro hacia la verdad.³⁹

El ser humano se miente a sí mismo todo el tiempo. Falsea la realidad, simplifica, iguala y generaliza aspectos disímiles entre sí, cree conocer la realidad cuando sólo permanece en su superficie.⁴⁰ “En algún apartado rincón del universo, que centellea desperdigado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales astutos inventaron el conocer. Fue el minuto más soberbio y más mentiroso de la “historia universal””.⁴¹ El conocimiento es una ficción humana, una creación e invención del hombre; no es algo que exista por sí mismo, independientemente de él. Creer lo contrario es obrar de mala fe. Así mismo, decir que todo conocimiento es ficción no tiene una connotación negativa. La ficción no se opone a lo verdadero como si fuera algo falso, más bien, es el único modo que tenemos de crear inteligibilidad del mundo por medio de un relato mito-poético.⁴²

Si el medio por el cual se establecen las designaciones respecto al conocimiento, la verdad y la falsedad es el lenguaje, ¿cómo podemos estar seguros que las designaciones y nombres que damos coinciden con las cosas mismas? Para Nietzsche, nuestras designaciones, siempre contingentes, arbitrarias, e irracionales, no llegan a expresar correctamente la verdad de las cosas. Lo que sean las Ideas, la cosa-en-sí, la esencia de algo está completamente vedado para nuestro conocimiento; no contamos con ningún acceso a él. Creer que existen es la verdadera ilusión puesto que el lenguaje designa tan sólo las relaciones entre los humanos y las cosas por una serie de metáforas: “¡Un estímulo nervioso extrapolado en primer lugar en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido articulado! Segunda metáfora. Y, cada vez, un salto total de esferas, adentrándose en otra completamente distinta y nueva”.⁴³

³⁹ *VM*, p. 350.

⁴⁰ Para tener más claro el modo preciso en el que el hombre falsea constantemente la realidad y se miente respecto a ella, *vid. MBM*, §24.

⁴¹ *VM*, p. 349.

⁴² Nietzsche trabaja el tema una vez establecida la crítica a la dicotomía verdad/falsedad.

⁴³ *VM*, p. 352.

A raíz de esto, Nietzsche considera la verdad como:

Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal.⁴⁴

Si la ficción es inherente a la condición del ser humano, ¿de dónde pudo surgir, entonces, el impulso hacia la verdad? Mientras uno quiera conservarse de manera individual, entonces es menester que use el intelecto para la ficción. Sin embargo, si uno quiere vivir en sociedad y dejar atrás el estado natural y la guerra de todos contra todos, se necesita un tratado de paz. Aquí se inventan por primera vez las designaciones de lo que debe ser “verdad”, y, por tanto, de lo que debe ser “mentira”. Decir la verdad es, en realidad, sólo mentir de acuerdo a lo estipulado y, acto seguido, olvidar que la verdad es mentira. Usar correctamente las designaciones establecidas significa decir la verdad; tergiversar el modo en que usan las designaciones habituales expresa una mentira. “La verdad es una construcción de códigos útiles, de ficciones necesarias para poder vivir, para poder convivir”.⁴⁵ Lo que importa no es la verdad o la mentira por sí mismas, sino los efectos y consecuencias que conllevan, es decir, el aspecto moral. Si la mentira de una persona no perjudica a nadie, probablemente no sea tomada en cuenta. En cambio, si la mentira es deliberada y termina afectando a uno o varios miembros de la comunidad, cierto castigo o represalia es esperada. “Por eso los seres humanos no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados por engaños.”⁴⁶

El proceso interpretativo de la vida humana compone este doble movimiento. En un primer momento, el establecimiento y la designación de la verdad por medio del proceso de metaforización, hasta que llega a consolidarse como un dogma en la colectividad. Acto, seguido, hay que olvidar que la verdad no es verdad, sino mentira, es decir, que su origen no es objetivo, lógico, racional, imparcial, sino que ha sido capaz gracias a la extrapolación en conceptos de

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 353-354.

⁴⁵ Greta Rivara, “Nietzsche y el *pathos* de la verdad”, p. 96.

⁴⁶ *VM*, p. 351.

metáforas singulares y únicas. Mentimos para vivir y luego olvidamos que mentimos en un primer lugar.⁴⁷

Por medio de esta genealogía del lenguaje y del impulso hacia la verdad, Nietzsche constata varias ideas que podemos extraer en los siguientes puntos:

1. El lenguaje, desde la sensación hasta el concepto, opera según un “proceso de metaforización” que falsea constantemente la realidad igualando todo lo que no es igual.
2. Este “proceso de metaforización” responde a una necesidad vital por medio de la cual el individuo conserva y aumenta sus fuerzas.
3. La verdad, el conocimiento, la ciencia, el arte y la filosofía no tienen, pues, un origen lógico, racional y objetivo, sino más bien, metafórico, ficticio y arbitrario; un origen que como potencia creadora está al servicio de la vida.
4. El impulso hacia la verdad, por medio del cual creamos ficciones para facilitar la existencia, es luego olvidado, olvidándose el carácter metafórico de todo conocimiento y verdad humana.
5. Por ende, la verdad por adecuación no existe. El lenguaje, por su carácter representacional y simbólico, sólo se remite a sí mismo, no alcanza a conocer la esencia de las cosas y creer que estas últimas existen es la verdadera ilusión.

Si el concepto es, en última instancia, un cúmulo petrificado de residuos metafóricos, y su consolidación se da gracias a un acto de olvido, analizar un concepto —como “bueno” o “malo”— será inspeccionar a detalle su historia, su devenir, sus cambios, sus transformaciones, las voluntades y fuerzas que se esconden detrás de él. La creencia en la intemporalidad de los conceptos es descartada inmediatamente como metodológicamente insatisfactoria. Con esto queda claro el aspecto radicalmente histórico del método genealógico: la intrínseca historicidad, temporalidad y finitud de todo concepto.⁴⁸

Hasta ahora han sido expuestos los precedentes del método genealógico en dos obras tempranas de Nietzsche. En *El nacimiento de la tragedia*, se extrajeron los pilares y los cimientos dionisiacos

⁴⁷ Greta Rivara, *op. cit.*, p. 96.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 95.

sobre los cuales se edifica la cultura apolínea. La manera en la que en el arte trágico ocurre una transfiguración del fondo dionisiaco en una bella apariencia apolínea pone de manifiesto el arte como una ficción útil que sirve para afirmar la existencia del pueblo griego. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, al traspasar el problema de la verdad al terreno del lenguaje, Nietzsche descubre no sólo el aspecto convencional y pragmático que hay detrás del impulso humano hacia la verdad, sino el carácter ficcional, ilusorio e interpretativo de toda verdad y de todo conocimiento. En ambos casos, el proceder genealógico desenmascara y expone de manera crítica toda interpretación que pretende ser absoluta, única y objetiva. Al mismo tiempo, el arte y la verdad son vistos como interpretaciones humanas que responden a una necesidad vital de volver la existencia tolerable y deseable, así como crear una imagen del mundo inteligible, estable y ordenada. Ahora, ha llegado el turno de llevar la crítica de la genealogía al suelo de la moral.

- **Capítulo I: *Genealogie***
- ***Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift***

La lectura de un libro comienza obligatoriamente por su título. A menudo, éste nos dice mucho más sobre la obra misma y las intenciones de su autor de lo que comúnmente se cree, y *La genealogía* no es ninguna excepción a ello. Por lo tanto, una correcta comprensión del título ofrece una mejor comprensión sobre los propósitos y los fines de la obra.

Como es bien sabido, el título y subtítulo de *La genealogía* en su idioma original es *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. La preposición alemana *zur*, contracción de la palabra *zu* y del artículo *der*, puede significar “hacia la” o “sobre la”. El sentido de esta preposición señala algo significativo sobre las diversas pretensiones de Nietzsche con respecto a esta obra. Christa D. Acampora distingue tres objetivos principales interrelacionados: una contribución, un distanciamiento y una preparación.

Él (Nietzsche) está *contribuyendo* a un cuerpo de trabajo dedicado a determinar el desarrollo de los seres humanos tales que, en tanto devinieron criaturas sociales, desarrollaron lo que hoy llamamos “moral”. Y se está *distanciando* de formas particulares en las que algunos de sus contemporáneos se han esforzado en hacerlo... Pero también es claro que Nietzsche cree que nos está *guiando o preparando* para algo que hasta ahora no hemos sido capaces de realizar, para comenzar una nueva investigación, a saber, para entender algo sobre nosotros mismos en términos de lo que somos ahora y de lo que nuestras futuras posibilidades puedan ser, y quizás también para exhibir una forma de investigar una variedad de facetas de la existencia humana y cómo esas características han adquirido sus significados.⁴⁹

En efecto, la genealogía de Nietzsche contribuye al proyecto emprendido por ciertos “psicólogos ingleses”⁵⁰ de proporcionar una explicación naturalista sobre el origen de la moral, al mismo tiempo que pretende distanciarse de ellos. El uso problemático y ambiguo que Nietzsche

⁴⁹ Christa Davis Acampora (ed.), “In the Beginning. Reading Nietzsche's *On the Genealogy of Morals* from the Start”, en *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. Critical Essays*, p. 2. Todas las traducciones del inglés son mías.

⁵⁰ Aunque Paul Rée (alemán, no inglés) es el principal referente aludido, Nietzsche engloba bajo el título de “psicólogos ingleses” o “genealogistas de la moral” a toda una tradición que comprende a Darwin, Spencer, Stuart Mill, Locke, Hume y Hutcheson.

hace de los términos *Ursprung* (origen), *Herkunft* (procedencia, descendencia) y *Entstehung* (emergencia) parece sugerir que al autor no le interesa proporcionar un recuento genético o evolucionista de nuestros valores, remitiéndolos a un origen singular y específico.⁵¹ Así, *La genealogía de la moral* pretende ser algo distinto a lo ofrecido hasta ahora por los “genealogistas” de la moral. Al contribuir a una línea de pensamiento y al distanciarse de ella, *La genealogía* nos prepara, asimismo, para algo nuevo; apunta hacia un nuevo comienzo, hacia una nueva búsqueda, hacia un nuevo descubrimiento.⁵²

Este rasgo de “preparación” se hace patente en la preposición *zur* del título. Hasta la reciente publicación del último volumen de las *Obras completas* de Nietzsche, a cargo de Diego Sánchez Meca (2011-2016), las traducciones castellanas de *La genealogía de la moral* habían omitido la preposición *zur*, reemplazándola por el artículo definido *la*. Y, sin embargo, ese pequeño detalle representa más que una mera cuestión filológica o gramatical. La restauración de la preposición *zur* parecería indicar que, en lugar de la obra acabada, autónoma, unitaria y central mediante la cual se ha pensado que uno puede acceder al pensamiento nietzscheano, se trataría, en todo caso, de un texto preliminar, preparatorio, parcial.

Con esta tesis, Jaime Aspiunza ha enfriado y neutralizado las opiniones que a menudo ven *La genealogía de la moral* como la obra maestra de Nietzsche o como un resumen de su pensamiento. Se trata más bien de un breviario o de un texto preparatorio, de ninguna manera definitivo, sobre un proyecto que lo antecede y que lo prepara. Es decir, *De la genealogía de la moral* no es “La genealogía” propiamente acabada y cerrada en sí misma, sino un aporte más a la crítica de la moral, emprendida desde mucho antes por Nietzsche y todavía por realizarse en su totalidad.

Esto se ve reflejado, incluso, en la intención de Nietzsche al redactar la obra misma. *La genealogía de la moral* apareció como una especie de apéndice aclaratorio a la obra inmediata anterior: *Más allá del bien y del mal*. A su vez, esta última obra abordaba las mismas problemáticas de *Así habló Zaratustra* desde una óptica distinta.⁵³ *La genealogía de la moral* vendría a ser,

⁵¹ Christa Davis Acampora (ed.), *op. cit.*, pp. 4-5. Para un análisis detallado sobre esta cuestión terminológica *vid.* Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*.

⁵² *Ibid.*, pp. 2-3.

⁵³ Si bien los conceptos claves de *Así habló Zaratustra* son los del eterno retorno, el superhombre y la voluntad de poder, tanto *Más allá del bien y del mal* como *La genealogía de la moral* constituyen dos tratados psicológicos complementarios los cuales representan una crítica a profundidad de los presupuestos de la metafísica, la moral y la religión occidentales. En este trabajo se considera que los conceptos fundamentales de *La genealogía de la moral* son genealogía (*Genealogie*), resentimiento (*ressentiment*) y transvaloración de todos los valores (*Umwertung aller Werte*).

entonces, la aclaración de una aclaración. ¿Pero no podría decirse de todo libro —de Nietzsche y de cualquier autor en realidad— que es una aclaración de otra obra anterior? ¿No es toda la historia de la filosofía una serie de notas aclaratorias a una obra o a un autor previos?

No obstante, con todo lo dicho no habría por qué considerar este carácter provisorio y parcial de *La genealogía de la moral* como algo peyorativo que demerita el valor de la obra. Lejos de rebajar su valor y su importancia, lo que hay de dependiente e inconcluso en la obra permite tender puentes con otros conceptos, obras, lugares y etapas de la filosofía y de la vida de Nietzsche. La estrategia, la investigación y el proyecto genealógico trazarían, entonces, una posible línea de continuidad en el pensamiento nietzscheano. Al aceptar que *La genealogía* no constituye la gran obra acabada del filósofo alemán sobre la moral ni la llave mágica de acceso a su pensamiento, se puede aprovechar esa naturaleza preliminar y parcial para acceder a Nietzsche, así como también se podría acceder por medio de muchas otras puertas posibles. Justo ese sería el riesgo que asume este trabajo: abrirse paso a la filosofía de Nietzsche a través de este escrito, asumiendo las limitaciones y peligros que ello conlleva.

- **La genealogía y *La genealogía de la moral***

Desde que la teoría del valor de Nietzsche ha despertado el interés de la investigación filosófica, mucho se ha debatido tanto sobre el “método” genealógico como sobre el carácter mismo de *La genealogía de la moral*. La tradición anglosajona ha atribuido comúnmente a Michel Foucault la afirmación de que la genealogía introduce un nuevo método histórico-filosófico, distinto al método histórico tradicional, en tanto que “se opone a la búsqueda del origen”.⁵⁴

Desde luego, esto ha generado bastante controversia. Alexander Nehamas no comprende el ejercicio genealógico como algo opuesto a la historia, sino como “historia correctamente practicada”.⁵⁵ Brian Leiter, de igual manera, piensa que Foucault introduce una distinción inexistente entre *Historie* y *Genealogie*. Asimismo, el “historiador” del que habla Foucault en su ensayo le parece más un platónico torpe y descuidado que cualquier historiador serio.⁵⁶ Para Leiter, en cambio, el método genealógico es un recuento naturalista que identifica ciertos mecanismos

⁵⁴ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 13.

⁵⁵ Alexander Nehamas, *Nietzsche. Life as Literature*, p. 256, n. 1.

⁵⁶ Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*, p. 166.

psicológicos como orígenes de ciertas valoraciones de la moral en sentido peyorativo⁵⁷. P. J. E. Kail, siguiendo a Leiter, entiende la genealogía como un recuento explicativo sobre la emergencia de un conjunto de creencias, prácticas y fenómenos asociados, el cual involucra a ciertos agentes con un perfil psicológico particular en un entorno social y al cual responde dicha psicología.⁵⁸

A pesar de que las críticas anteriores sean valiosas para problematizar la lectura foucaultiana, parece erróneo sostener que Foucault entienda la genealogía como un “método”, dada la connotación que carga dicho concepto en la historia de la filosofía. Lo que aquí se propone es entender la genealogía como una *estrategia de interpretación ambigua*. La idea es que el modo genealógico de investigación es una estrategia retórica y estilística, ensayada cuidadosa y deliberadamente por Nietzsche, para introducir una sensación de ambigüedad en el lector. Esta ambigüedad responde a la naturaleza del texto mismo. Se ha revestido a *La genealogía de la moral* de muchas maneras: polémica, panfleto incendiario, crítica, ficción, experimento mental, ensayo académico. ¿Qué es, entonces, *La genealogía de la moral*?

Por una parte, en el prólogo de *La genealogía*, Nietzsche manifiesta su propósito de apartar la mirada “aguda” e “imparcial” del Doctor Rée de las “hipótesis inglesas que se pierden en el azul del cielo” y dirigirla hacia “la efectiva historia de la moral” (*wirklichen Historie der Moral*).⁵⁹ El gris, color más apropiado para el genealogista, significa buscar en “lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana”.⁶⁰ Estas declaraciones conducen, en un primer momento, a pensar que la genealogía ofrece un método histórico mucho más riguroso y objetivo, y que lo que uno tiene enfrente es algo parecido a un ensayo académico-científico, repleto de erudición y de referencias historiográficas, sobre la “verdadera” historia de la moral.

Como muchos especialistas, e incluso el lector promedio, han notado, salvo por un estudio etimológico y unas vagas alusiones históricas, el texto carece por completo de aparato teórico. El lector no puede evitar sentirse desilusionado. ¿Por qué si Nietzsche era un filólogo entrenado no

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 188-189.

⁵⁸ P. J. E. Kail, “Genealogy and the Genealogy”, en Simon May, *Nietzsche’s On the Genealogy of Morals. A Critical Guide*, p. 214.

⁵⁹ *GM*, P, §7, p. 34.

⁶⁰ *Id.*

pudo escribir un texto que cumpliera las expectativas formales de cualquier ensayo académico?
¿Son las historias de *la Genealogía* meras ficciones sugestivas con propósitos retóricos?⁶¹

Como ya se mencionó anteriormente, el título original de la obra, *Zur Genealogie der Moral*, indica que Nietzsche está contribuyendo a una línea de investigación “genealógica”, y, que, al separarse de ella está abriendo y preparando el camino hacia algo diferente. Pero no hay que perder de vista el subtítulo *Eine Streitschrift*. El hecho de que Nietzsche bautice *La genealogía de la moral* como “un escrito polémico” nos da una pista sobre cómo leer a Nietzsche y a su obra. Lawrence J. Hatab advierte sobre este carácter particular del texto: “Nietzsche la llama (a *La genealogía*) una “polémica” y está cargada con hipérbole, ambigüedad, desorientación, alusión, provocación, iconoclasia, invectiva, pronosticación, experimentación y con la propia personalidad vigorosa de Nietzsche.”⁶² Asimismo, al referirse a esta obra en *Ecce Homo*, Nietzsche da cuenta de la estrategia retórica de su escritura: “Siempre hay un comienzo que *debe* inducir a error, un comienzo frío, científico, incluso irónico, intencionadamente situado en primer plano, intencionadamente demorado”.⁶³ ¿Pero por qué escribir una polémica cargada de retórica sobre la moral? ¿qué de polémico hay en este escrito y cómo habría que leerse? ¿qué efectos busca Nietzsche en el lector? ¿por qué no mejor escribir clara y directamente lo que se quiere expresar?

Tomando esto en cuenta, el peor error que se podría cometer sería abrir el libro y leerlo de principio a fin, tomando cada palabra literalmente, sin consciencia previa de lo que Nietzsche nos quiere decir con esta obra. Nietzsche es un autor que debe leerse entre líneas. Cómo muy agudamente ha notado Thomas Mann:

Lo que Nietzsche ofrece es no sólo arte; también el leer a Nietzsche es un arte. Y aquí no es admisible ninguna torpeza, ninguna simpleza. En la lectura de Nietzsche resultan necesarias todas las clases de astucia, de ironía, de reserva. Quien tome a Nietzsche «en sentido propio», quien tome a Nietzsche a la letra, quien le crea, está perdido. Verdaderamente ocurre con él lo mismo

⁶¹ Algunos especialistas han adoptado esta postura. Simon May considera como “ficticias” las historias de *La genealogía de la moral* (Simon May, *Nietzsche’s War on Ethics*, p. 52). Peter Berkowitz considera que es mejor tomar la genealogía como “conjeturas inspiradas, especulación sugestiva o como un cuento verosímil”, recubierta por un manto de científicismo y academicismo (Peter Berkowitz, *Nietzsche. The Ethics of an Inmoralist*, pp. 67-71). Frithjof Bergmann sostiene una opinión parecida (Frithjof Bergmann, “Nietzsche’s Critique of Morality”, en Robert Solomon & Kathleen Higgins (eds.), *Reading Nietzsche*).

⁶² Lawrence J. Hatab, *Nietzsche’s On the Genealogy of Morality. An Introduction*, p. 1.

⁶³ *EH*, “GM”, p. 136.

que con Séneca, de quien Nietzsche dice que es un hombre al que se debe prestar siempre oído, pero jamás “fidelidad y fe”.⁶⁴

Pensar que *La genealogía* puede leerse analíticamente como la mayoría de las obras filosóficas, sería, como indica Arthur Danto, tragarse el cebo sin sentir ni siquiera el anzuelo.⁶⁵ Por la manera en la que Nietzsche concibe la actividad filosófica, no sólo el contenido o las ideas son importantes, sino también la forma en que se transmiten. El sentido de un texto es algo que se establece entre el autor y el lector, es algo que ocurre entre ambos. Por ello, Nietzsche espera de sus lectores que se involucren y se comprometan activamente con el texto. Un texto por sí solo dice tan sólo la mitad; requiere, también, de la interpretación del lector. “Los libros de Nietzsche no pretenden presentar “doctrinas” como una transmisión unidireccional de pensamientos acabados. Los buenos lectores deben ser activos, no simplemente reactivos; deben pensar por sí mismos.”⁶⁶ Ciertamente, la postura y el punto de vista de Nietzsche están presentes en sus textos. Sin embargo, él no escribió ni quiso ser leído como un filósofo que presenta argumentos y proposiciones en busca de una “verdad objetiva”. La verdad, en todo caso, debe ser algo vivo tanto para el autor como para el lector.⁶⁷

Al final del prólogo de *La genealogía*, Nietzsche ofrece un par de recomendaciones para evitar que el libro llegue “mal a los oídos” del lector. “Este escrito es suficientemente claro, presuponiendo lo que yo presupongo, que se hayan leído primero mis escritos anteriores y que no se haya escatimado algún esfuerzo al hacerlo: pues, desde luego, no son fácilmente accesibles”.⁶⁸ Nietzsche reconoce la dificultad de sus libros y por eso demanda del lector un arte de la lectura o de la interpretación. En el caso de la interpretación del aforismo, de la cual el tercer ensayo es un perfecto ejemplo, la lectura no termina al ser leído la primera vez, sino que es justamente ahí donde empieza el trabajo de interpretarlo. “Desde luego, para practicar de este modo la lectura como arte se necesita ante todo una cosa que es precisamente hoy en día la más olvidada –y por ello ha de pasar tiempo todavía hasta que mis escritos resulten “legibles”-, una cosa para la cual se ha de ser

⁶⁴ Thomas Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, p. 130.

⁶⁵ Arthur Danto, “Some Remarks on *The Genealogy of Morals*”, en Richard Schacht, *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, p. 40.

⁶⁶ Lawrence J. Hatab, *op. cit.*, p. 4.

⁶⁷ *Id.*

⁶⁸ *GM*, P, §8, p. 35.

casi vaca y, en todo caso, no “hombre moderno”: el *rumiar...*”.⁶⁹ *La genealogía de la moral* es un texto que debe ser rumiado, masticado lentamente una y otra vez, no sólo para poder apreciar los distintos sabores y matices que en un primer momento pasan desapercibidos, sino también para que nuestros estómagos puedan digerirlo sin peligro de indigestión.⁷⁰

- ***Wir sind uns unbekannt: una ontología del presente***

Historia efectiva sobre los orígenes de las valoraciones morales, recuento naturalista, crítica de la moral, ficción retórica, explicación psicológica, escrito polémico. El don de *La genealogía* constituye en ser todos y cada uno de estos títulos. Asimismo, sus objetivos e intereses son varios, y no necesariamente excluyentes entre sí. Es verdad que lo que se pretende es dar un recuento naturalista sobre la historia de los orígenes de nuestra moral con el fin de poner en cuestión el valor de dichas valoraciones actuales. Para ello, es necesario que la lectura de *La genealogía* sacuda emocionalmente al lector, provocando las más diversas reacciones: cuestionamiento, duda, reflexión, vergüenza, escándalo, inquietud, incomodidad, rechazo, sorpresa, etc. Lo que la genealogía busca, principalmente, es desestabilizar nuestras creencias y prejuicios morales, por lo que los alcances y límites de un ensayo académico común probarían ser más que insuficientes.⁷¹

Pero al mismo tiempo que *La genealogía* intenta decirnos algo sobre nuestro pasado, nos dice también algo sobre quiénes somos y cuáles son nuestras posibilidades futuras. No sólo es sólo un relato sobre sucesos acontecidos en un pasado remoto y lejano; es también una “ontología del presente” que responde a la pregunta “¿cómo hemos llegado a ser lo que somos?”. Esto implica una estructura histórico-temporal: la genealogía, desde el *presente*, indaga en el *pasado* y en los orígenes para descubrir aquello que ha determinado la historia de la moral (el resentimiento, la mala conciencia, el ideal ascético), con el fin de apuntar en el *futuro* hacia una transvaloración de todos los valores.

Esta dimensión temporal implica una relación directa con el pasado y el futuro en términos de un destino. ¿Cómo logramos reconciliarnos con los errores cometidos y las deudas heredadas del pasado? ¿cómo librarnos de la carga y el peso de la culpa? ¿cómo relacionarnos con el pasado sin

⁶⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁷⁰ Lawrence J. Hatab, *op. cit.*, pp. 6-7.

⁷¹ En esto concuerdan P. J. E. Kail, Ken Gemes, Lawrence J. Hatab y Christopher Janaway.

culparlo y sin arrepentirnos de él? ¿cómo afecta nuestra valoración del pasado -positiva o negativa, activa o reactiva- a las esperanzas y anhelos del futuro? ¿cómo transformar, con ligereza y alegría del espíritu, las verdades y eventos desagradables de nuestro pasado en algo querido y digno de haber vivido?⁷² La relación temporal que *La genealogía* establece con nuestro destino se desarrolla en un escenario dramático a modo de guion. La historia de la moral humana y su posible giro en el futuro deben entenderse en términos de drama y destino, a saber, como “el drama dionisiaco del “destino del alma””. Nietzsche involucra personalmente al lector en la interpretación del sentido de su pasado y de la dirección de su futuro. “Es en términos de destino que Nietzsche quiere que nos involucremos con la historia; sólo así podemos incorporar el pasado y ganar un derecho para nuestro futuro”.⁷³ Pero, ¿cómo se lleva a cabo esta tarea? ¿por dónde se debe empezar para comprender quiénes hemos sido, quiénes somos en realidad y qué podemos ser?

Habría que comenzar desde el principio. La frase con la que inicia *La genealogía de la moral* nos deja perplejos: “Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, - ¿cómo iba a suceder que un día nos encontrásemos?”⁷⁴

Nietzsche emplea la bella metáfora del soñador despertado por las doce campanadas del reloj. El tiempo ha concluido, y él, frotándose los ojos se pregunta: “¿qué es lo que en realidad ha sonado ahí?”. De igual manera nos preguntamos nosotros: “¿qué es lo que en realidad hemos vivido ahí?, ¿quiénes somos nosotros en realidad?”. Y, así, comenzamos a analizar retrospectivamente –y sin mucho éxito- cada una de las campanadas de nuestras vivencias y de nuestra vida.

“Necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos...en lo que a nosotros se refiere no somos “los que conocemos”.⁷⁵ De pronto hemos perdido nuestro privilegiado estatuto epistémico. Nosotros, los que creíamos conocer la historia de la moral, no la conocemos, y, más aún, ni siquiera nos conocemos a nosotros mismos, no sabemos quiénes somos en realidad. El primer paso consiste, entonces, en reconocer abiertamente nuestra ignorancia respecto de nosotros mismos.

⁷² Estas inquietudes y otras similares han sido señaladas y abordadas por Keith Ansell-Pearson, “A “Dionysian Drama on the ‘Fate of the Soul’. An Introduction to Reading *On the Genealogy of Morality*”, en Christa D. Acampora (ed.), *Nietzsche’s On the Genealogy of Morals. Critical Essays*.

⁷³ Keith Ansell-Pearson, “A Dionysian Drama on the ‘Fate of the Soul’. An Introduction to Reading *On the Genealogy of Morality*, en Christa D. Acampora (ed.), *Nietzsche’s On the Genealogy of Morals. Critical Essays*, p. 25.

⁷⁴ *GM*, P, §1, p. 25.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 26.

La genealogía de la moral es un texto construido como una fortaleza repleta de trampas, pasadizos secretos, cámaras subterráneas, calabozos, sótanos, escondites, escaleras en espiral. Para adentrarse a un texto así y llegar al tesoro de su mensaje u objetivo no basta con recorrer tranquilamente cada una de las habitaciones. Tras haber comenzado en el primer párrafo del prólogo con la advertencia de que “somos desconocidos para nosotros mismos” y de que “necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos”, Nietzsche abandona el tema para pasar a abordar el verdadero objeto de este escrito polémico, a saber, la efectiva historia de la moral.

Ken Gemes, en una lectura sumamente original, ha visto que este desplazamiento no es meramente accidental, sino que se trata de una estrategia deliberada de Nietzsche por medio de la cual éste oculta su verdadera intención respecto de *La genealogía de la moral*.⁷⁶ Nietzsche disfraza su mensaje haciendo creer al lector que lo que le interesa son los orígenes históricos de la moral, cuando en realidad busca, por medio de una estrategia desorientadora, que el lector se dé cuenta de que *La genealogía* trata sobre nosotros mismos y de cómo, en un sentido profundo y fundamental, somos desconocidos para nosotros mismos, no nos conocemos. La manera en que Nietzsche logra este cometido es introduciendo una distancia histórica entre su tema visible, los orígenes de la moral, y su tema real, la enfermedad de nuestra moral contemporánea.⁷⁷ A fin de que el contenido de *La genealogía* no provoque una reacción inmediata de rechazo o de repulsión, Nietzsche debe disimular su verdadero propósito sirviéndose de un acercamiento indirecto.⁷⁸

Nietzsche introduce un sentimiento de extrañeza en el lector por medio de distintas astucias literarias. Por ejemplo, en los párrafos siete y ocho del primer ensayo, Nietzsche le tiende una trampa al antisemita cristiano. Nietzsche seduce al antisemita utilizando sus propios prejuicios antisemitas, sólo para al final, estrellarle en la cara el hecho de que, en realidad, él mismo es heredero de la moral del resentimiento judío. La moral cristiana es solamente el fruto que ha dado la planta del resentimiento judío. El antisemita y el sacerdote judío que Nietzsche ataca son hermanos de la misma moral.⁷⁹

⁷⁶ Ken Gemes, "'We Remain of Necessity Strangers to Ourselves'. The Key Message of Nietzsche's *Genealogy*", en Christa D. Acampora (ed.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. Critical Essays*, p. 191.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 193.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 192-193.

⁷⁹ *GM*, I, §7-8. Babette E. Babich explora a profundidad esta estrategia retórica contra el antisemita cristiano en su ensayo "The Genealogy of Morals and Right Reading. On the Nietzschean Aphorism and the Art of the Polemic", en Christa D. Acampora (ed.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. Critical Essays*, pp. 183-186.

Asimismo, al inicio del segundo ensayo, Nietzsche describe al “individuo soberano”, un individuo igual a sí mismo, autónomo, independiente, el cual yace por encima de la eticidad de las costumbres y al que le es lícito hacer promesas.⁸⁰ El lector es llevado a pensar que su aparición es un hecho ya consolidado en la historia, pero, tal como describe Nietzsche al individuo soberano, ¿ha existido un ser similar, somos nosotros el “individuo soberano” o es una figura que está aún por llegar?

Por último, en el tercer ensayo, al hacer la genealogía del filósofo, Nietzsche descubre que, en un inicio, éste ha tenido que aparecer siempre cubierto por el manto del ideal ascético. Siendo esto así, ¿se ha librado el filósofo, hoy en día, del ideal ascético o no es más bien la voluntad de verdad su última expresión consumada?⁸¹

El sentimiento de extrañeza y ambigüedad que producen estos ejemplos se debe a una dislocación identitario-temporal: ¿quiénes somos nosotros en realidad y de quién está hablando *La genealogía*? ¿de nosotros, de nuestros antepasados o de nuestros sucesores? Darnos cuenta de que somos extraños a nosotros mismos es reconocer nuestro fragmentado y escindido ser. Hay extraños dentro de nosotros, hay una pluralidad de voces que hablan y de instintos que actúan. Así, lo que parece estar distante en un pasado lejano, está más cerca de nosotros; y lo que parece estar presente, ni siquiera ha acontecido aún.⁸² “Nietzsche ha encontrado un ingenioso método subterráneo para que su desafiante y subversivo mensaje entre lentamente a sus lectores, sin provocar inmediatamente las defensas que un acercamiento más directo seguramente despertaría”.⁸³

La genealogía prueba ser una estrategia de interpretación destinada a producir un sentimiento de ambigüedad y extrañeza en el lector al reconocer que somos extraños a nosotros mismos y al valerse de una estructura histórico-temporal (presente-pasado-futuro).

- ***Naturalismo, inmanencia, historicidad***

La genealogía es una estrategia de interpretación ambigua cuyo propósito retórico es generar una sensación de extrañeza en el lector respecto a los orígenes y valoraciones morales que sostiene con el fin de desestabilizar y revalorar dichas creencias. Pero también es verdad, como concuerdan la

⁸⁰ *GM*, II, §2, p. 86.

⁸¹ *GM*, III, §10, pp. 168-170; §23, pp. 213-216.

⁸² Ken Gemes, *op. cit.*, pp. 199, 202.

⁸³ *Ibid.*, p. 206.

mayoría de los especialistas, en que la genealogía es un recuento naturalista sobre dichos orígenes de la moral.

Esto se debe, en gran parte, a la confesión autobiográfica que Nietzsche hace en el prólogo de *La genealogía* respecto de cómo llegó él a preocuparse por el problema de la moral:

De hecho, siendo yo un muchacho de trece años me acosaba ya el problema del origen del mal: a él le dediqué, en una edad en que se tiene “el corazón dividido en partes iguales entre los juegos infantiles y Dios”, mi primer juego literario de niño, mi primer ejercicio de caligrafía filosófica -y por lo que respecta a la “solución” que entonces di al problema, otorgué a Dios, como es justo, el honor e hice de él el Padre del Mal.⁸⁴

Inmediatamente después, Nietzsche relata cómo un entrenamiento histórico-filológico le ayudó a transformar la mirada trascendente y metafísica de este problema en aquella inmanente y naturalista de la genealogía:

Por fortuna aprendí pronto a separar el prejuicio teológico del prejuicio moral, y no busqué ya el origen del mal por detrás del mundo. Un poco de aleccionamiento histórico y filológico, y además una innata capacidad selectiva en lo que respecta a las cuestiones psicológicas en general, transformaron pronto mi problema en este otro: ¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado? ¿y qué valor tienen ellos mismos?⁸⁵

La investigación histórica que Nietzsche propone llevar a cabo sobre los orígenes de la moral puede considerarse, entonces, naturalista e inmanente. Al igual que los “genealogistas ingleses” de la moral, Nietzsche no recurre a explicaciones trascendentes o teológicas, como Dios o la inmortalidad del alma, para explicar ciertos fenómenos de la moral. La moral, en tanto realidad humana y natural, es explicable en sus propios términos. Sin embargo, la dificultad entre los intérpretes ha consistido en determinar en qué consiste exactamente el naturalismo de Nietzsche y qué tipo de naturalismo es.

Brian Leiter ha colocado a Nietzsche junto a figuras como David Hume o Sigmund Freud en la misma línea naturalista de investigación filosófica. Según Leiter, Nietzsche ofrece un recuento

⁸⁴ *GM*, P, §3, p. 28.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 28-29.

naturalista que pretende explicar el fenómeno de la moral según ciertos mecanismos psicológicos (resentimiento, mala conciencia, ideal ascético), con el propósito normativo de una transvaloración de todos los valores.⁸⁶ Asimismo, adscribe a Nietzsche un “naturalismo metodológico”, según el cual el proceder filosófico “debe ser continuo con los resultados y los métodos de la investigación empírica de la ciencia”.⁸⁷

Este emparejamiento del naturalismo nietzscheano de la genealogía con los resultados y métodos científicos ha levantado sospechas por parte de otros especialistas. Lawrence J. Hatab, por ejemplo, percibe el naturalismo de Nietzsche como compatible con el naturalismo científico en tanto que rechaza creencias “supernaturales”, pero no se reduce a él. El “naturalismo existencialista” que Hatab propone refiere a una especie de metodología filosófica según la cual las fuerzas naturales del devenir serán desplegadas para describir y explicar todos los aspectos de la vida. Este “naturalismo existencial” es más cercano a otros conceptos de Nietzsche, como la muerte de Dios y la voluntad de poder, que lo que comúnmente se concibe como “naturalismo científico”.⁸⁸

Christopher Janaway ha criticado directamente la postura de Leiter. El naturalismo de Nietzsche nos incita a rechazar toda tentación metafísica de invocar otra esfera de explicación más allá de la empírica. Pero esto de ningún modo es una invitación a investigarnos a nosotros mismos en términos científicos, aplicando los métodos y los resultados de la ciencia a teorías sobre nosotros mismos. Los ejemplos y las citas donde Nietzsche realza ciertos aspectos y actitudes de los científicos no deben tomarse literalmente, sino como analogías o metáforas que él pretende trasladar al carácter de su propia investigación.⁸⁹

De igual manera, Nietzsche no emplea métodos o resultados científicos para comprobar sus hipótesis sobre los orígenes de la moral, aunque sus explicaciones sean determinaciones causales. Así, un “naturalismo más débil”, propuesto por Janaway, resulta más acorde al modelo explicativo de Nietzsche. Este tipo de naturalismo requiere de sus hipótesis que citen causas que expliquen el cambio en las distinciones de valor, y que no sean falseadas por otras ciencias (arqueología, historia, filología, psicología, biología, física, etc.) Para Janaway, Nietzsche es un naturalista en tanto que está comprometido con una manera de teorizar que explica cierto fenómeno localizando

⁸⁶ Brian Leiter, *op. cit.*, pp. 3, 172-173, 188.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁸⁸ Lawrence J. Hatab, *op. cit.*, pp. 9-11.

⁸⁹ Christopher Janaway, *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy*, p. 35.

las causas que lo llevan a ser de determinada manera, sin que estas causas sean falseadas por la ciencia.⁹⁰

Pero la aportación más importante de Janaway no consiste en la corrección de la postura naturalista que Leiter adjudica a Nietzsche, sino en darse cuenta de un aspecto fundamental. El recuento naturalista que Nietzsche proporciona requiere de una estrategia retórica que involucra los afectos para ser efectivo en tanto crítica de la moral y transvaloración de todos los valores, los verdaderos objetivos de la genealogía.

Esto se ve claramente ilustrado en el caso de Paul Rée, el principal blanco de ataque de *La genealogía*. “Rée es para Nietzsche el paradigma de una especie de pensador moderno que ha rechazado el cristianismo, la metafísica trascendente, incluso el libre albedrío, y sin embargo se aferra al desinterés como el valor moral principal”.⁹¹ Pensadores como Rée o Schopenhauer son presos de la moral de la compasión y del desinterés, sin siquiera percatarse de ello. En el caso de Rée, su compromiso con el valor del desinterés afecta directamente el enfoque metodológico de su investigación. Rée se acerca al problema de la moral de una manera objetiva, desinteresada, impersonal, imparcial, neutra, pasiva, sin pasión alguna. La figura de Rée demuestra cómo el docto o el científico siguen siendo manifestaciones del ideal ascético porque, a pesar de haber renunciado a Dios, al alma y al más allá, abrazan -sin darse cuenta- la moral *crisiana* de la compasión y de la renuncia.

Rée falla en proporcionar la historia efectiva de la moral al no comprometerse personal y existencialmente con el objeto de su investigación, dejando que sus prejuicios valorativos permeen y determinen la dirección y el sentido de sus hallazgos.⁹² Si Rée hubiera permitido que sus afectos jugaran un papel determinante a la hora de indagar los orígenes de la moral, quizá hubiera sido capaz de advertir el hechizo de la moral del desinterés y de ponerla en cuestión.

Por lo tanto, un naturalismo científico como el de Rée -que bien puede participar del “naturalismo metodológico” de Leiter- es fundamentalmente distinto del de Nietzsche y. El recuento naturalista de Nietzsche es inseparable de su estrategia retórica y de su compromiso a nivel de los afectos. Un mero enfoque científico es insuficiente si lo que se busca es la puesta en cuestión del valor de las valoraciones morales. Para que la genealogía, en tanto estrategia de

⁹⁰ *Ibid.*, p. 38.

⁹¹ *Ibid.*, p. 40.

⁹² *Ibid.*, pp. 41-44.

interpretación ambigua, logre su cometido como crítica de la moral o como incitación a una transvaloración de los valores el recurso retórico y la implicación de los afectos resultan imprescindibles.

- ***La genealogía y la crítica***

La genealogía es un recuento naturalista que emplea una estrategia retórica para generar una sensación de ambigüedad e incertidumbre en el lector. El aspecto metodológico del naturalismo de Nietzsche va de la mano con el aspecto estilístico de la obra que busca involucrar emocional y afectivamente al lector. Pero el verdadero objetivo de la genealogía, es decir, el propósito de aplicar un recuento naturalista sobre los orígenes de las valoraciones morales con una estrategia retórica de interpretación, es la crítica del valor mismo de dichas valoraciones. Nietzsche estresa esta intención una y otra vez a lo largo del prólogo:

¿En qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado? ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro?⁹³

Al referirse a la obra de 1877 de Paul Rée, *El origen de los sentimientos morales*, como la causante principal contra la que Nietzsche reacciona escribiendo *La genealogía de la moral*, es claro que a Nietzsche no le interesaba meramente corregir las posturas y tesis históricas de Rée. A Nietzsche le interesaba ciertamente algo más que la objetividad o veracidad históricas de su interpretación:

En la obra antes mencionada, en la cual estaba trabajando yo entonces, me referí, con ocasión y sin ella, a las tesis de aquél, no refutándolas - ¡qué me importan a mí las refutaciones! -, sino, cual conviene a un espíritu positivo, poniendo, en lugar de lo inverosímil, algo más verosímil, y, a veces, en lugar de un error otro distinto.⁹⁴

⁹³ GM, P, §3, p. 29.

⁹⁴ GM, P, §4, p. 30.

En el fondo lo que a mí me interesaba precisamente entonces era algo mucho más importante que unas hipótesis propias o ajenas acerca del origen de la moral (o más exactamente: esto último me interesaba sólo en orden a una finalidad para la cual aquello es un medio entre otros muchos). Lo que a mí me importaba era el *valor* de la moral...⁹⁵

¿Pero cuál es la moral que Nietzsche busca poner en cuestión? Precisamente la moral de la compasión, aquella que sostiene como indubitable el valor de la humildad, la piedad, el desinterés, la renuncia, el desapego y la castidad, y de la cual su maestro Schopenhauer es el perfecto ejemplo. Ante esto es necesaria una nueva exigencia: “Enunciémosla: necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores -y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron...”.⁹⁶

Nietzsche advierte el peligro de tomar la moral de la compasión como algo dado, lo cual desemboca ultimadamente en el nihilismo europeo sintomático y característico de su época:

¿Qué ocurriría si la verdad fuera lo contrario? ¿Qué ocurriría si en el “bueno” hubiese también un síntoma de retroceso, y asimismo un peligro, una seducción, un veneno, un narcótico, y que *por* causa de esto el presente viviese tal vez *a costa del futuro*? ¿Viviese quizá de manera más cómoda, menos peligrosa, pero también con un estilo inferior, de modo más bajo?... ¿De tal manera que justamente la moral fuese la culpable de que jamás se alcanzasen *una potencialidad* y *una magnificencia sumas*, en sí posibles, del tipo hombre? ¿De tal manera que justamente la moral fuese el peligro de los peligros?⁹⁷

El recuento naturalista sobre los orígenes de ciertas valoraciones morales de la genealogía es, como dice Nietzsche, sólo un medio entre otros para realizar una crítica del valor de la moral de la compasión y de sus valores. Lo verdaderamente crucial reside en determinar si la moral de la compasión ha contribuido al desarrollo y a la potencialidad de la vida del hombre o si, en cambio, ha degenerado y perjudicado su existencia. ¿Son valores que afirman o que niegan la vida? ¿Pero

⁹⁵ *GM*, P, §5, p. 31.

⁹⁶ *GM*, P, §6, p. 33.

⁹⁷ *Id.*

cómo puede una investigación sobre los orígenes de las valoraciones morales favorecer una crítica de éstos mismos?

En *La gaya ciencia* Nietzsche expresa conscientemente esta dificultad metodológica: “Una moral podría haber surgido *a partir* de un error: aún con ese conocimiento no se habría tocado siquiera el problema de su valor.”⁹⁸

El origen y el valor de un objeto son cosas completamente distintas. La falacia genética consiste en creer erróneamente que el valor de un objeto es transmitido directa y unilateralmente desde su origen. Un objeto en el presente no tiene únicamente un valor asignado y un origen del que proviene, sino varios, entremezclados entre sí.⁹⁹ Pero si los significados y propósitos del valor de un objeto son discontinuos a través del tiempo y distintos de origen, ¿cómo es posible hacer una crítica de ellos sin caer de nuevo en la falacia genética?

Algunos comentaristas han recurrido a una crítica interna como posible solución al problema de la falacia genética, a partir del recorrido intelectual de Nietzsche. En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche se enfrentaba a su maestro Schopenhauer respecto de la moral de la compasión. En ese entonces, la estrategia nietzscheana, bajo la influencia de Paul Rée y muy a la manera de moralistas franceses como La Rochefoucauld, se empeñaba en desenmascarar las acciones y los sentimientos aparentemente desinteresados mostrando su verdadera motivación egoísta. La moral así concebida era tan sólo el disfraz con el que se revestía de buena conciencia a las acciones egoístas e interesadas. Hasta aquí, el único propósito yacía en identificar a las acciones no-egoístas con las acciones egoístas.

Un cambio significativo y sutil se produce con su siguiente obra, *Aurora*. En *Ecce Homo*, Nietzsche menciona que es con esta obra que empieza su campaña contra la *moral*.¹⁰⁰ El giro radica en que Nietzsche percibe ahora a la moral como una motivación genuina para el actuar de los agentes. Sin embargo, son las razones que se han dado para preferir esta moral de la compasión y de la renuncia las que le parecen erróneas. Su postura respecto a la moral en esta obra se encuentra resumido en el siguiente párrafo:

Hay dos maneras de negar la moralidad. – “Negar la moralidad” -puede significar *primero*: negar que sean los motivos morales que la gente *aduce* los que les han movido a la acción, -supone,

⁹⁸ GC, §345, p. 862.

⁹⁹ Brian Leiter, *op. cit.*, pp. 166-173.

¹⁰⁰ EH, “AU”, p. 109.

por lo tanto, afirmar que la moralidad es cosa de palabras y forma parte de engaño basto o fino (sobre todo, del autoengaño) que el ser humano practica, y quizá donde más entre los que son conocidos por su virtud. Puede *también* significar: negar que los juicios morales se basen en verdades. En este caso se acepta que sean motivos de la acción, mas lo que mueve de este modo a la acción moral, en cuanto fundamento de todo juicio moral, no son más que *errores*. Este es mi punto de vista: no obstante, no quisiera ni mucho menos olvidar que *en muchos casos* una pizca de desconfianza del estilo de la del primer punto de vista, eso es, según el espíritu de La Rochefoucauld, se halla también justificada y resulta siempre de suma utilidad. – Así pues, niego la moralidad del mismo modo que niego la alquimia, es decir, niego sus presupuestos: mas *no* el que haya habido alquimistas que creyeron en tales presupuestos y que actuaron según ellos. – Niego también la inmoralidad: *no* el que haya un sinnúmero de personas que se *sientan* inmorales, sino el que haya una razón de *verdad* para sentirse así. Ni niego, como es obvio -suponiendo que no esté loco- que muchas de las acciones que se llaman inmorales son algo que haya que evitar y contra lo que luchar; ni tampoco, que haya que practicar y promover muchas de las que se llaman morales, -lo que quiero decir es que tanto lo uno como lo otro lo hago *por razones diferentes de las habidas hasta ahora*. Tenemos que *reaprender*, -para luego, tal vez ya demasiado tarde, lograr aún algo más: *llegar a sentir de otra manera*.¹⁰¹

El cambio en la postura de Nietzsche respecto a *Humano, demasiado humano* queda claramente desplegado. Ya no basta con argumentar que la moral de la compasión está realmente motivada por intereses egoístas y parciales. Ahora se trata de tomarse el fenómeno de la moral en serio, a saber, como el motivo genuino por el que la gente sostiene ciertas creencias y juicios y con base en el cual lleva a cabo sus acciones. La moral, al igual que la alquimia, debe ser cuestionada por sus presupuestos, lo cual no quiere decir que no hayan existido en la historia personas que creen realmente en la moral o en la alquimia. Son las razones y los presupuestos de estos valores y motivaciones, no tanto los valores mismos, los que están carentes de justificación y que exigen una revisión crítica.

A la luz de este giro en el desarrollo intelectual de Nietzsche, especialistas como Philippa Foot, Simon May y Aaron Ridley, han entendido su proyecto de crítica a la moral como una crítica interna. La forma en la que opera la crítica interna es partiendo de los principios y razones inmanentes de la moral para exponer una inconsistencia o contradicción entre ellos mismos.

¹⁰¹ AU, §103, pp. 541-542.

Por otra parte, otros autores se han mostrado escépticos respecto a la crítica interna. Brian Leiter señala principalmente que la crítica interna parece ignorar la discontinuidad histórica que ocurre entre el sentido y el significado que un objeto posee en un origen y el propósito y función que sirve en el estado actual. Para Leiter, el propósito de Nietzsche en la genealogía consiste en “liberar a ciertos seres superiores de su falsa conciencia sobre la moral en sentido peyorativo”.¹⁰² Así, retomando lo dicho por Nietzsche en la tercera sección del prólogo, Leiter sugiere que el origen de una moral exhibe su poder causal, el cual puede tener efectos beneficiarios o perjudiciales para el desarrollo del ser humano. Tener conocimiento de los orígenes de una moral arroja, entonces, información sobre sus poderes causales y cómo repercuten éstos en el desarrollo de la vida humana. La mirada a los orígenes revela algo sobre los efectos que tiene. La cuestión del valor de la moral se transforma en la cuestión de sus poderes causales y los efectos que tiene en el florecimiento humano. De esta manera, la genealogía, que es un medio entre otros para realizar la crítica de la moral, devela un origen vergonzoso, el cual demerita el valor que se le ha atribuido hasta la fecha, y, así, siembra el camino para una actitud crítica frente a ella.¹⁰³

Así también, Raymond Geuss retoma el problema de la falacia genética y dice al respecto:

Ciertamente, una genealogía puede socavar varias creencias sobre los orígenes de distintas formas de valoración. Si yo tengo una cierta forma de valoración, quizá necesite creer ciertas cosas –si yo soy un cristiano tal vez necesite creer ciertas cosas sobre el origen de ciertas formas cristianas de valoración. Entonces, si esas creencias son socavadas, quizá sienta que mis valores son socavados también, pero esto sería, en todo caso, problema mío, y no una parte intencional de la genealogía.¹⁰⁴

Sin embargo, ambas posturas presentan ciertas problemáticas que han sido correctamente señaladas por David Owen. En su exposición, Owen retoma de Aaron Ridley principalmente tres aspectos o problemáticas: 1) el problema de autoridad, 2) la distinción entre valores

¹⁰² Brian Leiter, *op. cit.*, pp. 28, 159, 176, 181, 221, 283.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 177-179.

¹⁰⁴ Raymond Geuss, “Nietzsche and genealogy”, en *Morality, Culture, and History. Essays on German Philosophy*, p. 20.

incondicionales, instrumentales e intrínsecos, y 3) las cinco formas posibles mediante las cuales Nietzsche lleva a cabo una transvaloración de los valores.¹⁰⁵

El problema de autoridad surge cuando uno pregunta con qué derecho Nietzsche critica la moral. Si desde cierto punto de vista uno acepta los valores de la moral de la compasión y rechaza los valores y las críticas de Nietzsche, ¿por qué tendría que verse obligado a revalorizar los principios de su moral?

En este punto, tanto Leiter como Geuss recurren a tácticas desesperadas: Leiter limita la audiencia de Nietzsche a “ciertos seres superiores que se encuentran bajo el hechizo de la moral en sentido peyorativo, mientras que Geuss la reduce meramente a personas con creencias cristianas.¹⁰⁶

En este sentido, tanto Owen como Ridley apelan a una crítica interna no sólo para resolver el problema de autoridad, sino también para dilucidar en qué consiste una transvaloración de los valores y qué nos dice ésta sobre el valor de nuestras valoraciones actuales.

Owen parte de tres consideraciones que Nietzsche necesita llevar a cabo según las conclusiones a las que ha llegado en *Aurora*. La primera es el problema de no inferir, el cual refiere a que no se han deducido correctamente las implicaciones de la muerte de Dios. A pesar de que Dios ya no es tomado como referente absoluto respecto a las valoraciones morales, la moral cristiana permanece intacta e inmune a cualquier intento de revaloración. Esto se debe, primordialmente, a que, desde una perspectiva metafísica, seguimos bajo el hechizo de la moral y se le toma como dada y absoluta. La moral gobierna, sin que seamos conscientes de ello, nuestras perspectivas metafísicas, epistemológicas y antropológicas. Para desestabilizar el peso de esta perspectiva absoluta de la moral, se requiere que Nietzsche ofrezca un recuento naturalista de cómo es que hemos adquirido este gusto por lo absoluto y lo incondicional.¹⁰⁷

Este gusto por lo incondicional se ve reflejado en la voluntad de verdad, de preferir la verdad a cualquier precio, la cual es una manifestación moral del ideal ascético. Así, un recuento naturalista sobre cómo llegamos a adquirir un gusto por el valor incondicional de la verdad está íntimamente relacionado con un recuento naturalista sobre cómo llegamos a estar sujetos a una moral cristiana. Asimismo, el recuento naturalista de la transvaloración cristiana de los valores de la Antigüedad

¹⁰⁵ Aaron Ridley, “Nietzsche and the Re-evaluation of morals”, en Christa D. Acampora (ed.), *Nietzsche’s On the Genealogy of Morals. Critical Essays*, pp. 77-92.

¹⁰⁶ David Owen, *Nietzsche’s Genealogy of Morality*, pp. 133-135.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 28-30.

debe ser continuo con el recuento naturalista que busca Nietzsche de una transvaloración de los valores cristianos. Nietzsche encuentra dicha continuidad naturalista en el principio de la voluntad de poder. Para justificar la autoridad de esta perspectiva de la voluntad de poder, Nietzsche necesita proveer razones internas para movilizar los afectos de quienes no comparten esta postura. Lo que se precisa para establecer un suelo común entre Nietzsche y su audiencia es un valor que ambos consideren intrínseco.¹⁰⁸

Owen, siguiendo a Ridley, distingue entre valores instrumentales y valores intrínsecos. *Grosso modo*, un valor instrumental sirve como un medio para un fin, mientras que un valor intrínseco obtiene su valor con respecto a un determinado modo de vida si puede por sí mismo motivar a la acción.¹⁰⁹ Así, Owen propone que, tanto para Nietzsche como para alguien suscrito a la moral cristiana de la compasión, la verdad es considerada como un valor intrínseco (aunque no incondicional), y no, como cree Geuss, como un valor instrumental.¹¹⁰

El valor intrínseco de la verdad, común a Nietzsche y a su interlocutor, es la herramienta por medio de la cual es posible socavar el valor absoluto de la moral y sentar las bases para una disposición crítica respecto a ella. La crítica interna, al utilizar el valor intrínseco de la verdad, resuelve el problema de autoridad al movilizar los afectos del interlocutor, llevándolo a revalorizar sus valoraciones actuales por sí mismo.¹¹¹ En este sentido, tanto un recuento naturalista sobre los orígenes de las valoraciones morales como una crítica de esos orígenes dependen de una estrategia que enganche y mueva al interlocutor en un nivel afectivo y personal, y no meramente epistémico. Por eso, la genealogía prueba ser un recuento naturalista que emplea una estrategia retórica a nivel de los afectos, con el fin de criticar y desestabilizar las creencias y los prejuicios de las valoraciones morales.

- ***Los genealogistas de la moral y el sentido histórico***

En el libro quinto de *La gaya ciencia*, escrito también en 1887, Nietzsche esboza una precuela de lo que se avecina como tarea para *La genealogía de la moral*:

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 41-42.

¹⁰⁹ Aaron Ridley, *op. cit.*, pp. 78-79.

¹¹⁰ David Owen, *op. cit.*, pp. 135-137.

¹¹¹ Owen retoma la importancia de la movilización de los afectos a partir de Christopher Janaway, "Nietzsche's artistic revaluation", en José Luis Bermúdez & Sebastian Gardner (eds.), *Art and Morality*, pp. 260-276.

La moral como problema. - La falta de persona siempre se paga; una personalidad debilitada, exigua, que se niega y reniega de sí, no sirve ya para nada bueno, -y menos que nada para la filosofía. La “abnegación” no tiene ningún valor ni en el cielo ni en la tierra; todos los grandes problemas exigen el gran amor, y sólo son capaces de él los espíritus fuertes, completos, seguros, que están asentados con firmeza sobre sí mismos. Que un pensador mantenga con sus problemas una relación personal, de manera tal que posea en ellos su destino, su miseria y también su mejor felicidad, o que por el contrario esté ante ellos de modo “impersonal”, o sea que sólo sepa tocarlos y aprehenderlos con las antenas del pensamiento frío y curioso, constituye la diferencia más apreciable. En el último caso no resultará nada de ello, se puede estar seguro: porque los grandes problemas, aún suponiendo que se dejen atrapar, no se dejarán *retener* por ranas y debiluchos, éste ha sido su gusto eternamente, -un gusto que comparten, por lo demás, con todas las gallardas mujercitas. - ¿Cómo es posible entonces que no haya encontrado aún a nadie, ni siquiera en libros, que estuviera respecto de la moral en esta posición de persona, que conociera la moral como problema y este problema como *su* necesidad personal, su tortura, su voluptuosidad, su pasión? Visiblemente, la moral no era hasta ahora de ningún modo un problema; más bien precisamente aquello en que, después de cualquier desconfianza, discrepancia, contradicción, se llegaba a un acuerdo, el sagrado lugar de la paz en el que los pensadores también descansaban de sí mismos, respiraban, revivían. No veo a nadie que se haya atrevido a una *crítica* de los juicios de valor morales; en esto echo de menos incluso los intentos de la curiosidad científica, de la imaginación pretenciosa y tentadora de psicólogos e historiadores, que se anticipa con facilidad a un problema y lo atrapa al vuelo, sin saber bien qué ha atrapado. Apenas si he descubierto algunos escasos comienzos para constituir una *historia del surgimiento* de esos sentimientos y estimaciones de valor (lo que es diferente de una crítica de los mismos y también diferente de la historia de los sistemas éticos): en un único caso he hecho todo para alentar una inclinación y capacidad para ese tipo de historia –en vano, me parece hoy. Esos historiadores de la moral (especialmente ingleses) tienen poca importancia: por lo común están ellos mismos ingenuamente bajo el comando de una determinada de una determinada moral y se convierten sin saberlo en sus portaestandartes y en su séquito; por ejemplo con esa superstición popular de la Europa cristiana que se sigue repitiendo siempre con candor, según la cual lo característico de la acción moral reside en la abnegación, la negación de sí mismo, el sacrificio de sí o en la compasión...¹¹²

¹¹² GC, §345, pp. 860-862.

Aquí Nietzsche enumera una serie de elementos de la genealogía que ya han sido revisados previamente:

- 1) La diferencia entre aproximarse a un problema de manera personal y afectiva (Nietzsche) y hacerlo desde un punto de vista imparcial, desinteresado y neutro (Rée y los psicólogos ingleses).
- 2) El hecho de que la moral nunca ha sido un problema real para la filosofía, puesto que ha sido la piedra de toque en la cual todos los filósofos se han puesto de acuerdo tácitamente para aceptarla como algo dado y justificar sus presupuestos por medio de argumentos.¹¹³
- 3) La necesidad de llevar a cabo una historia del surgimiento (*Entstehungsgeschichte*) de los sentimientos morales, lo cual es muy distinto de realizar una crítica de ellos (falacia genética).

Entre líneas uno puede ver que a lo largo del pasaje la figura aludida no es otra que la del Doctor Paul Rée. Tras haber nombrado explícitamente en el prólogo a Rée como su rival y oponente, Nietzsche omitirá su nombre y lo agrupará junto a los llamados “psicólogos ingleses”.¹¹⁴ Las tesis de Rée son emparejadas con las de ese linaje de los genealogistas ingleses de la moral. Sin embargo, *La genealogía de la moral* debe leerse como un diálogo ininterrumpido con Rée y su obra, *Los orígenes de los sentimientos morales*, a la cual Nietzsche contrapone y enfrenta sus ideas una y otra vez, a lo largo de los tres ensayos.

El primer ensayo de *La genealogía de la moral*, comienza con Nietzsche reconociendo el mérito que tienen los psicólogos ingleses de haber sido los únicos hasta el momento en intentar ofrecer una historia genética de la moral, así como la sospecha que levantan frente a la metafísica, el cristianismo, el platonismo y el idealismo moral. Nietzsche reconoce también su disposición por descubrir verdades a toda costa, incluso verdades desagradables y no-cristianas.¹¹⁵

Después de este irónico elogio, Nietzsche interpreta cual médico los síntomas que padece la investigación inglesa, dirigida siempre a los lugares comunes del hábito, la inercia, la costumbre, la utilidad, el mecanismo inconsciente de asociación imaginativa, la concatenación causal, etc.

¹¹³ Vid. *MBM*, §186.

¹¹⁴ Como ha propuesto lucidamente Christopher Janaway, el principal oponente y personaje aludido en *La genealogía de la moral* es Paul Rée. La tesis que Nietzsche critica en *GM*, I, §1-3, es justamente la de Rée. Vid. Christopher Janaway, *op. cit.*, pp. 78-80.

¹¹⁵ *GM*, I, §1, p. 39.

Estos genealogistas ingleses son como ranas viejas y frías que gustan de chapotear en los pantanos, es decir, en los aspectos bajos y pedestres de la naturaleza humana, dispuestos siempre a relucir la parte vergonzosa como explicación.

¿Por qué fallan entonces en dar un recuento satisfactorio sobre los orígenes de los sentimientos y juicios morales? Por su falta de sentido histórico, por su manera de pensar esencialmente a-histórica.¹¹⁶ ¿Es esta una acusación de falta de rigor y de objetividad científica? ¿A qué se refiere Nietzsche con “sentido histórico”?

El primer error que detecta Nietzsche es respecto de la hipótesis sobre el origen del concepto y el juicio de valor “bueno”. Bajo la concepción inglesa, las acciones no egoístas o desinteresadas fueron designadas como tales por sus beneficiarios, a saber, por quienes les resultaban útiles. Luego, este origen se olvidó, y por cuestiones de hábito y costumbre, se llegó a creer que estas acciones eran buenas intrínsecamente y que así lo habían sido desde el inicio.¹¹⁷ El valor instrumental que tenían las acciones desinteresadas en una sociedad se equiparó con el paso del tiempo con un valor intrínseco, de manera que este origen graciosamente se olvidó.

Nietzsche discrepa al respecto en dos niveles, uno psicológico y uno histórico:

Primero, es una inconsistencia psicológica que el origen de la utilidad de una acción desinteresada se olvide. Si la conciencia sobre la utilidad de dicha acción es algo en que constantemente se recalca y se enfatiza, ¿cómo es posible que se olvide? Lo contrario es justamente lo más plausible: que haya una aguda conciencia perpetua sobre el valor y la utilidad de las acciones no egoístas y desinteresadas. Resulta incluso mucho más sostenible la tesis de Herbert Spencer, según la cual lo “bueno” y lo “útil” habrían sido igualados desde el principio. Esta tesis -más coherente, dado que no ocurre ningún olvido inexplicado- sigue siendo de todos modos errónea para Nietzsche.¹¹⁸

En segundo lugar, pensar que son los que son favorecidos por las gracias de la caridad los que designan lo que es “bueno” y “malo” presenta una inconsistencia histórica. Para Nietzsche, este tipo de pensamiento anacrónico no sólo se debe al predominio de ideas modernas, democráticas e igualitarias, sino a la influencia bajo la que están todos estos pensadores que los lleva a equiparar la moral con la compasión y el desinterés, como si fuera la única moral y no hubieran existido

¹¹⁶ *GM*, I, §2, p. 41.

¹¹⁷ *Id.*

¹¹⁸ *GM*, I, §3, pp. 43-44.

jamás otros modos de valoración. “¡Yo soy la moral misma, y no hay ninguna otra moral!”.¹¹⁹ A esto se refiere el sentido histórico, del que carecen los psicólogos ingleses. Sin darse cuenta de ello, permanecen atrapados en los prejuicios morales de su tiempo, volviéndose sus portavoces y defensores. Su falta de sospecha frente a esta moral los vuelve ciegos frente a otra posible historia y otro posible origen de la moral, de manera que terminan proyectando y trasladando sus propios prejuicios, valores y creencias al pasado, como si fueran entidades naturales e innatas de la naturaleza humana.

Por eso Nietzsche debe dismantelar este dominio histórico de la moral a nivel de su origen. El derecho de crear y designar valoraciones no corresponde a los beneficiarios de acciones desinteresadas –como se acaba de ver esto constituye un prejuicio moderno y anacrónico. El lugar de origen del juicio y del valor “bueno” reside en quienes se sentían y concebían primeramente a sí mismos como “buenos”. De la misma manera, “malo” era simplemente todo aquel que quedaba fuera de esta esfera valorativa. La antítesis entre “bueno” y “malo” se efectúa desde un *pathos de la distancia*, es decir, desde una diferencia entre quien está provisto de poder (político, estamental, social, económico, material, espiritual, etc.) y quien simplemente está privado de él.

Nietzsche sustenta su argumento por medio de un examen etimológico, en el cual encuentra una *idéntica metamorfosis conceptual*. Así, en lenguas como el griego, el latín y el alemán, el concepto de “bueno” se desprende de “noble” y “aristocrático”, mientras que “malo” denota vulgar, simple, plebeyo, abyecto.¹²⁰

Visiblemente, el *pathos de la distancia* dicta su legislación moral en dirección vertical: desde arriba hacia abajo, de los fuertes a los débiles, de los nobles a los plebeyos, de los “buenos” a los “malos”. Con esto Nietzsche demuestra que, en un principio, lo “bueno” no tiene nada que ver ni con lo no egoísta y lo desinteresado, ni con la utilidad y el perjuicio de las acciones.

El error de los genealogistas ingleses consiste en que colocan como originario un producto tardío y acabado de la moral. El gusto y la sensibilidad por los valores de la moral de la compasión es algo que ocurre, en realidad, como reacción cuando los valores aristocráticos comienzan a perder fuerza.¹²¹ Lo que ellos conciben ingenuamente como el punto de partida es, en realidad, la pieza final del proceso. Por eso, para que los genealogistas de la moral reaccionen y despierten de

¹¹⁹ *MBM*, §202, p. 168.

¹²⁰ *GM*, I, §4-5, pp. 44-48.

¹²¹ *GM*, I, §2, p. 43.

su sueño moral, Nietzsche les hace ver que esa moral que ellos toman como primordial, innata y natural es el producto de una inversión de ese *pathos de la distancia*. La moral europea moderna es heredera de la rebelión judeocristiana de los esclavos en la moral y del instinto de rebaño. Los conceptos y los valores de lo bueno, la compasión, el desinterés, la piedad y la igualdad son producto de una invención histórica que invierte las valoraciones por motivos que responden a mecanismos psicológicos reactivos (*ressentiment*), estructuras de poder y jerarquías sociales.

Rée y los psicólogos ingleses fallan en escribir la verdadera historia de la moral y sus hipótesis se pierden en el azul del cielo por dos razones interrelacionadas: Rée no se involucra de manera personal y existencial con el problema de la moral. En cambio, lo hace de una manera científica, impersonal, desinteresada, objetiva. Lo que Rée no alcanza a advertir es que al no relacionarse a nivel de los afectos y de las emociones con su problema filosófico deja que su prejuicio moral influya tanto en el contenido como en la forma de su investigación. Rée está bajo el hechizo de la moral cristiana de la compasión sin darse cuenta de ello, por más que se proclame ateo y antimetafísico. El acercamiento frío y neutro de Rée hace que 1) Rée no pueda cuestionar el valor mismo de los valores de la compasión y que, por ende, los equipare a la moral misma, y 2) que los mismos valores de la compasión (humildad, renuncia, humildad, desinterés, objetividad, imparcialidad) terminan determinando la dirección metodológica de su investigación. La falta de compromiso personal y afectivo con el problema de la moral conlleva a una falta de sentido histórico.

- ***Discontinuidad histórica: la interpretación es apropiación***

Los historiadores ingleses de la moral, y con ellos Paul Rée, permanecen presos bajo el influjo de la moral cristiana de la compasión, a la cual consideran como absoluta, racional, objetiva y preestablecida. Esto impide que sean capaces de hacer una crítica o de cuestionarla en sus principios, y, por ende, terminan por equipar esta moral en particular con la moral en sí misma. No se dan cuenta de que su conocimiento siempre está situado desde cierta perspectiva de interpretación que dirige su investigación sobre la base de un horizonte de sentido. Por eso su

historia genética de la moral, aunque naturalista, carece de un sentido verdaderamente histórico, así como de conciencia hermenéutica.¹²²

Estos genealogistas cometen el error metodológico de llevar sus prejuicios, valoraciones, creencias a un pasado para establecerlas como originarias, ignorando que son el producto de la inversión de un modo de valorar previo. El valor y el sentido de una cosa no son transmitidos linealmente desde su punto de origen al presente; hay varios puntos de origen, distintos sentidos adquiridos y diferentes funciones asignadas, que confluyen bajo el nombre de una cosa. Por eso se equivocan desde el inicio al trazar una historia evolutiva basada en los valores de la utilidad y la compasión. Esta historia termina siendo unilateral, teleológica y a-histórica.

Los genealogistas ingleses trasladan ingenuamente el sentido y la finalidad de una cosa en el presente a su origen en el pasado y desde ahí escriben su historia. Lo que ellos ignoran es que entre el valor y el sentido de un objeto en su origen y en la época actual hay una brecha de discontinuidad histórica. Ellos actúan “como si las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, luchas, rapiñas, astucias”.¹²³

En uno de los pasajes más citados de *La genealogía*, Nietzsche acentúa la diferencia entre el origen y la finalidad:

[...] a saber, que la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos *toto coelo* separados entre sí; que algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse, es interpretado una y otra vez, por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad; que todo acontecer en el mundo orgánico es un *subyugar*, un *enseñorearse*, y que, a su vez, todo subyugar y enseñorearse es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el “sentido” anterior y la “finalidad” anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados.¹²⁴

¹²² Greta Rivara, “Nietzsche. Una cuestión hermenéutica”, en M. A. González-Valerio, G. Rivara Kamaji & P. Rivero Weber (coord.), *Entre hermenéuticas*, pp. 55-56.

¹²³ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 11.

¹²⁴ *GM*, II, §12, p. 111.

Esta idea vuelve a aparecer, más adelante, cuando en el tercer tratado de *La genealogía* Nietzsche se refiera a aquel “fatalismo de los hechos pequeños”, por medio del cual la ciencia encarna un ideal ascético de renuncia, pasividad, negación: “aquel renunciar del todo a la interpretación (al violentar, reajustar, recortar, omitir, rellenar, imaginar, falsear, y a todo lo demás que pertenece a la *esencia* del interpretar) –esto es, hablando a grandes rasgos, expresión tanto de un ascetismo de la virtud como de una negación de la sensualidad (en el fondo, es sólo un modus de esa negación).”¹²⁵

Michel Foucault ha definido a la genealogía como opuesta a la búsqueda del “origen” (*Ursprung*).¹²⁶ El genealogista se opone a la metafísica así como la historia se opone a la búsqueda del origen. “El genealogista tiene necesidad de la historia para conjurar la quimera del origen, un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma”.¹²⁷ Cuando uno recurre a la investigación sobre el origen, por lo general se esfuerza “en recoger la esencia exacta de la cosa, su posibilidad más pura, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma inmóvil y anterior a lo que es externo, accidental y sucesivo”.¹²⁸ ¿Pero qué es lo que descubre uno cuando busca con la fe de la metafísica la esencia de una cosa? “Que detrás de las cosas hay “otra cosa bien distinta”: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella... Lo que encontramos en el comienzo histórico de las cosas no es la identidad aún preservada de su origen, -es su discordancia con las otras cosas-, el disparate.”¹²⁹

“La genealogía es el arte de interpretar las interpretaciones”.¹³⁰ La interpretación es apropiación de sentido. Interpretar no es sacar a relucir el sentido primordial escondido en la “esencia” de una cosa, sino que es apropiarse de él para asignarle un nuevo significado que será reescrito una y otra vez, en el incesante juego de máscaras que es el devenir. El esquema platónico según el cual hay que ir detrás de las apariencias para llegar a la esencia no tiene cabida en el juego y en la lucha de

¹²⁵ *GM*, III, §24, p. 218.

¹²⁶ Michel Foucault, *op. cit.*, p. 13. Ya desde el primer párrafo de *Humano, demasiado humano* Nietzsche denunciaba cómo la filosofía ignoraba y omitía la problemática de la emergencia histórica de todos los conceptos refugiándose en la idea metafísica de un origen milagroso (*Ursprung*).

¹²⁷ *Ibíd.*, p. 23.

¹²⁸ *Ibíd.*, p. 17.

¹²⁹ *Ibíd.*, pp. 18-19.

¹³⁰ Martin Hopenhayn, *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*, p. 32.

las interpretaciones, por lo que se podría decir del genealogista que “interpreta, pues, una moral o una cultura como quien confronta máscaras”.¹³¹

La genealogía busca, entonces, desentrañar la multiplicad de sentidos y significados entrelazados que constituyen la historia de un concepto y de sus prácticas. La genealogía trata las distintas interpretaciones que se han adherido a un objeto, sin adjudicarles unidad o progreso. Sin origen, sin unidad y sin teleología.

Las diferentes emergencias que se pueden señalar no son las figuras sucesivas de una misma significación; son otros tantos efectos de sustituciones, de reemplazamientos y de desplazamientos, de conquistas disimuladas, de giros sistemáticos: Si interpretar fuera sacar lentamente a la luz una significación enterrada en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es apropiarse, violenta o subrepticamente, de un sistema de reglas que en sí mismo no tiene significación esencial, e imponerle una nueva dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a reglas secundarias, entonces el devenir de la humanidad consiste en una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia.¹³²

Se le ha atribuido comúnmente a Foucault, sobre todo por parte de la tradición anglosajona, la idea de que la genealogía de Nietzsche introduce un nuevo método histórico-filosófico. Esta afirmación es cuestionable, no sólo por la carga semántica que tiene el concepto de “método” tanto en la historia de la filosofía como de la ciencia. Sin embargo, hay que resaltar que, a lo largo de todo su ensayo sobre la genealogía, Foucault nunca utiliza la palabra “método”. Por lo tanto, es preferible considerar a la genealogía como una estrategia crítico-interpretativa que, por medio de un recuento naturalista, produce deliberadamente, por recursos retóricos y estilísticos, una sensación de ambigüedad en el lector, jugando entre la historia y la ficción, entre la identidad y la heterogeneidad, entre lo pasado, lo presente y lo futuro.

¹³¹ *Ibid.*, p. 34.

¹³² Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 41-42.

- **Capítulo II: *Ressentiment***

- **El sacerdote¹³³**

En *Ecce Homo*, Nietzsche asevera que en cada tratado de *La genealogía de la moral* “una nueva verdad se hace visible entre espesas nubes”.¹³⁴ ¿Cuál es la verdad que revela el primer tratado? “La verdad del primer tratado es la psicología del cristianismo: el nacimiento del cristianismo del espíritu del resentimiento, no del “espíritu”, como de ordinario se cree, - un antimovimiento por su esencia, la gran rebelión contra el dominio de los valores aristocráticos”.¹³⁵

Hasta ahora, Nietzsche había impugnado la falta de sentido histórico y la torpeza metodológica de los genealogistas ingleses de la moral. El juicio y el valor de lo “bueno” no habrían tenido su nacimiento en acciones desinteresadas y útiles, sino en aquellos que, considerándose a sí mismos como buenos, dictaron y determinaron lo que es “bueno”.¹³⁶ Es decir, fueron los nobles, los poderosos, los fuertes, los de posición superior y elevada, quienes desde un *pathos de la distancia*, designaron lo “bueno” y lo “malo”. Bajo el esquema de esta moral noble-caballeresca, “bueno” y “malo” tienen un sentido meramente estamental. “Bueno” es todo aquel que pertenece a la nobleza, que posee un sentimiento de superioridad frente a los demás, que está provisto de poder y de estatuto político. En oposición, “malo”, son quienes se encuentran desprovistos de estas cualidades positivas, es decir, denota meramente aquello que es vulgar, simple y plebeyo. Por medio de un análisis etimológico de varias lenguas indoeuropeas (alemán, griego, latín, etc.), Nietzsche señala una *idéntica metamorfosis conceptual* que da cuenta de este fenómeno.¹³⁷

La moral de la compasión y de lo no egoísta que los genealogistas ingleses concebían como originaria es, en realidad, producto de una inversión de los valores de la moral noble-aristocrática. ¿Pero de qué manera ocurrió esta primera inversión de los valores nobles?

¹³³ La figura del sacerdote es sumamente relevante y juega un papel fundamental a lo largo de los tres tratados de *La genealogía de la moral*. En el primer tratado, puede considerarse como el principal estratega que lidera la rebelión de los esclavos en la moral. En el segundo y en el tercer tratado, el sacerdote, encarnando el ideal ascético, es quien regula y dirige la dirección del resentimiento, de nuevo, hacia el agente mismo, sembrando las nociones de mala conciencia, culpa y pecado. No es que se trate de dos sacerdotes distintos. Sin embargo, aquí nos concentramos únicamente en la figura del sacerdote judío-cristiano del primer tratado y su papel clave en la rebelión de los esclavos en la moral y en la inversión de los valores, y no tanto en su versión cristiana del tercer tratado.

¹³⁴ *EH*, “GM”, p. 136.

¹³⁵ *Ibíd.*, pp. 136-137.

¹³⁶ *GM*, I, §2, pp. 41-43.

¹³⁷ *GM*, I, §4-5, pp. 44-48.

La casta noble no estaba conformada exclusivamente por caballeros y guerreros. Dentro de la nobleza y la aristocracia, habita también la casta sacerdotal. El sacerdote reside, por lo tanto, enteramente dentro de la moral noble-aristocrática. Al igual que los guerreros y los caballeros, el sacerdote despliega un *pathos de la distancia* respecto a los demás y exhibe una superioridad espiritual basada en la distinción estamental puro-impuro.

A pesar de ser noble, la naturaleza del sacerdote difiere radicalmente de la del guerrero-caballero. Nietzsche nos dice que desde el comienzo hay algo no sano y peligroso en la naturaleza del sacerdote: posee una inclinación hacia la inactividad y hacia la incubación de ideas peligrosas, realiza ciertas prácticas ascéticas como “cura” para su malestar (dieta, abstinencia sexual, ayuno, aislamiento, autoflagelación, etc.) y sustenta una metafísica hostil a los sentidos la cual desemboca ulteriormente en una voluntad de *nada*. Por ello, Nietzsche considera que: “Entre los sacerdotes, cabalmente, se vuelve más peligroso *todo*, no sólo los medios de cura y las artes médicas, sino también la soberbia, la venganza, la sagacidad, el desenfreno, el amor, la ambición de dominio, la virtud, la enfermedad...”.¹³⁸

Pero al mismo tiempo, el sacerdote es responsable de un acontecimiento fundamental en la historia humana. Gracias a esta naturaleza enfermiza y peligrosa, “el hombre en general se ha convertido en un *animal interesante*” puesto que “el alma humana ha alcanzado *profundidad* en un sentido superior y se ha vuelto *malvada*”.¹³⁹ Sin el sacerdote y la inversión de los valores noble-caballerescos, “[L]a historia humana sería una cosa demasiado estúpida...”.¹⁴⁰

Al pertenecer tanto los guerreros-caballeros como los sacerdotes a la esfera noble-aristocrática, ambos compiten, asimismo, por ser el referente de la moral noble, lo cual explica, a su vez, porqué se desprenden dos valoraciones nobles muy distintas.

Los juicios de valor caballeresco-aristocráticos reposan sobre una constitución física favorable y una salud poderosa, que da pie a una serie de actividades relacionadas con ellas –la guerra, la aventura, la caza, la danza, las peleas, etc. Por otra parte, como ya se ha mencionado, la manera noble-sacerdotal de valorar depende de una constitución enfermiza, de inactividad física y de prácticas ascéticas que niegan la voluntad (el descanso, la dieta, el ayuno, la continencia sexual, la autoflagelación, etc.)¹⁴¹

¹³⁸ *GM*, I, §6, p. 50.

¹³⁹ *Id.*

¹⁴⁰ *GM*, I, §7, p. 51.

¹⁴¹ *Id.*

Nietzsche no entra en detalle a la hora de abordar la confrontación política entre estas dos castas nobles. Simplemente se limita a decir de los sacerdotes que: “¡las cosas les van muy mal cuando aparece la guerra!”.¹⁴² Es evidente, dada la distinción entre los presupuestos y constituciones de ambas valoraciones, que los sacerdotes no tienen ninguna oportunidad de vencer a sus oponentes de manera frontal o directa, por lo que su destino consiste en ser desplazados por los señores guerreros-caballeros, y desempeñar un papel secundario en la clase noble-aristocrática. Sin embargo, al pertenecer el sacerdote a la casta noble, le resulta imposible renunciar a su sentido de superioridad y resignarse a cumplir un rol suplementario. Esta situación paradójica genera en el sacerdote un sentimiento de *impotencia*. “Los sacerdotes son, como es sabido, los enemigos más malvados - ¿por qué? Porque son los más impotentes. A causa de esa impotencia el odio crece en ellos hasta convertirse en algo monstruoso y siniestro, en lo más espiritual y venenoso”.¹⁴³

Esta impotencia genera en el sacerdote un odio y un deseo de venganza inigualables. Para Nietzsche, son los sacerdotes del pueblo judío los que han llevado a cabo un acto de *la más espiritual venganza* contra nobles y los señores, a saber, la primera transvaloración de todos los valores nobles.¹⁴⁴ Con esta inversión, todas las valoraciones son puestas de cabeza. Así de pronto:

“¡Los miserables son los buenos, los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza, - en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y condenados!...”.¹⁴⁵

La inversión judía de los valores constituye una victoria que se ha desarrollado a través de dos milenios, razón por la que resulta difícil de apreciar. Esta inversión tiene un único heredero: el cristianismo. El “amor” cristiano es la fruta que ha brotado del tronco y de las raíces de aquel árbol judío de la venganza y del odio, pero no como su negación, sino como su consecuencia lógica,

¹⁴² *Id.*

¹⁴³ *Id.*

¹⁴⁴ *MBM*, §195, p. 157.

¹⁴⁵ *GM*, I, §7, p. 52.

como su elevación y sublimación. Es producto de los mismos sentimientos de impotencia, odio y frustración, y persigue los mismos fines de venganza y de dominio.

La figura de Jesucristo, la paradoja de “Dios en la cruz”, no es opuesta al judaísmo. Al contrario, es el cebo del cual se han servido los judíos para seducir y atrapar a sus enemigos, consolidando así su venganza por medio de un largo e invisible rodeo. Por lo tanto, los valores de nuestra moral judeocristiana de la compasión no provienen de una fuente trascendente, sino que son el producto interesado de esta venganza que provoca la primera inversión de los valores nobles de la Antigüedad.¹⁴⁶

- **El resentimiento y la rebelión de los esclavos en la moral**

Para entender propiamente en qué consiste el resentimiento, hay que analizar la situación en la que se encuentran tanto el sacerdote como el esclavo frente a los guerreros y caballeros. Bajo el esquema valorativo noble-caballeresco (*bueno-malo*), ninguno de los dos posee integridad personal, capacidad de experimentarse como agente moral o de afirmarse a sí mismo. Esto, naturalmente, genera una multiplicidad de afectos negativos: vergüenza, ira, rencor, desigualdad, injusticia, enojo, anhelo, deseo de venganza, etc.

El resentimiento no debe confundirse simplemente con cualquiera de estos afectos. El resentimiento es un tipo psicológico reactivo que, en una situación de privación y opresión sistemática, experimenta sentimientos de humillación, frustración e impotencia y, al no poder ser estos expresados o descargados directamente, el odio y el instinto de venganza deben ser

¹⁴⁶ *GM*, I, §8, pp. 53-54. La relación de Nietzsche con los judíos como el pueblo sacerdotal por antonomasia no está exenta de ambigüedad. Yirmiyahu Yovel ha señalado que Nietzsche distingue entre tres tipos o modelos de judaísmo: el judaísmo bíblico, el judaísmo sacerdotal del Segundo Templo, y la Diáspora judía. Nietzsche sostiene gran respeto por el primero y por el último, mientras que critica al segundo en *GM*, I. El verdadero mérito de Nietzsche reside en su estrategia retórica. Su intención aquí no es criticar al pueblo judío en sí, sino a una categoría psicológica. Al distanciarse históricamente de los sacerdotes judíos del Segundo Templo y al servirse de todos los prejuicios antisemitas del momento, Nietzsche le tiende una trampa al antisemita cristiano al hacerle ver que la moral cristiana de la compasión es hija de la inversión judía de los valores nobles y de la rebelión de los esclavos de la moral. El antisemita cristiano no tiene por qué temer que Europa se contamine de judaísmo; ya está contaminada desde el comienzo. Para la relación entre Nietzsche, los judíos y retórica en *GM*, *vid.* Yirmiyahu Yovel, “Nietzsche and the Jews. The Structure of an Ambivalence”, en Christa D. Acampora (ed.), *Nietzsche’s On the Genealogy of Morals. Critical Essays*, pp. 277-289; Ken Gemes, “‘We Remain of Necessity Strangers to Ourselves’: The Key Message of Nietzsche’s *Genealogy*” en Christa D. Acampora (ed.), *op. cit.*, pp. 191-208; Babette E. Babich, “The Genealogy of Morals and Right Reading: On the Nietzschean Aphorism and the Art of the Polemic”, en Christa D. Acampora (ed.), *op. cit.*, pp. 177-190; Gilles Deleuze, *op. cit.*, pp. 182-184.

reprimidos, diferidos, sublimados. El resentimiento no es meramente el odio dirigido hacia alguien o el deseo de cobrar venganza frente a una ofensa. El resentimiento es, como lo plantea Deleuze, el estado en el que las fuerzas reactivas ya no se dejan activar.¹⁴⁷ El elemento clave reside en la imposibilidad de retribuir una acción de manera directa y agresiva, ya sea en sentido positivo o negativo. Sólo los guerreros y caballeros gozan de este privilegio. Así las cosas, no hay nada que el sacerdote o el esclavo pueda hacer para contrarrestar físicamente el daño y el sometimiento que sufren por parte de los guerreros y caballeros.

Por ello, la rebelión de los esclavos en la moral, es decir, la inversión de los valores nobles, se lleva a cabo desde la trinchera del resentimiento. “La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria”.¹⁴⁸

La inversión de los valores consiste en una doble transposición, aparentemente simple. Lo que era considerado como malo (*schlecht*) por los nobles, se vuelve bueno (*gut*) para los esclavos; y lo que era tomado por bueno (*gut*) para los nobles, se torna malvado (*böse*) para los esclavos. La distinción entre bueno-malo (*gut-schlecht*) es desplazada por la nueva distinción entre bueno-malvado (*gut-böse*). La moral de señores es reemplazada por una moral de esclavos. El *malo* de una moral pasa a ser el *bueno* de la otra, y el *bueno* se convierte en *malvado*. Los malos pueden devenir buenos precisamente porque hacen malvados a los buenos de la otra moral. “*Tú eres malo, luego yo soy bueno*: ésta es la fórmula fundamental del esclavo, traduce lo esencial del resentimiento desde el punto de vista tipológico, resume y reúne todos los caracteres precedentes.”¹⁴⁹

El hecho de que haya una sola palabra para lo “bueno” (*gut*) y dos distintas para lo “malo” (*schlecht, böse*) indica que no se trata meramente de una inversión de los valores, sino de una transvaloración (*Umwertung*). Que el *bueno* de la moral de señores no se vuelva simplemente *malo* para la moral de esclavos, sino *malvado*, constituye una diferencia radical inherente a ambos modos de valoración.

¹⁴⁷ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 169.

¹⁴⁸ *GM*, I, §10, p. 56.

¹⁴⁹ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 172.

Nietzsche presentaba estos dos modos de valoración ya en *Más allá del bien y del mal*: “Hay una *moral de señores* y una *moral de esclavos*; ...Las diferenciaciones morales de los valores han surgido, o bien entre una especie dominante, la cual adquirió consciencia, con un sentimiento de bienestar, de su diferencia frente a la especie dominada –o bien entre los dominados, los esclavos y los subordinados de todo grado.”¹⁵⁰

El modo noble de valorar se afirma primero a sí mismo y a su obrar como “bueno”, y sólo después construye como reflejo lo “malo”. Se trata de un modo de valorar activo, positivo, inmediato y espontáneo. El modo de valorar del resentimiento, en cambio, necesariamente construye su noción de lo “bueno” a partir de la moral opuesta, transvalorando al “bueno” de esta moral en alguien que es “malvado”. El juicio de lo “malvado” antecede a la formulación de su propia concepción de lo “bueno”; su valoración es una devaluación de la otra moral y una proyección de sus emociones reactivas. Consecuentemente, es un modo de valorar reactivo, pasivo, negativo y secundario.

Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un “fuera”, a un “otro”, a un “no-yo”; y *ese* no es lo que constituye su actividad creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores –este necesario dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí- forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, -su acción es, de raíz, reacción. Lo contrario ocurre en la manera noble de valorar: ésta actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto tan sólo para decirse sí a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo, -su concepto negativo, lo “bajo”, “vulgar”, “malo”, es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto positivo, totalmente impregnado de vida y de pasión, el concepto “¡nosotros los nobles, nosotros los buenos, nosotros los bellos, nosotros los felices!”.¹⁵¹

¹⁵⁰ *MBM*, §260, pp. 272-273.

¹⁵¹ *GM*, I, §10, p. 56. Brian Leiter ha resumido en tres las principales diferencias entre ambos modos de valoración: genética, evaluativa y metafísica. La moral de señores difiere *genéticamente* de la moral de esclavos en tanto afirma primero lo que es “bueno”, y sólo secundariamente define lo que es “malo”. La moral de esclavos, en cambio, determina lo que es “malvado”, y con base en ello se reserva para sí lo que es “bueno”. La afirmación y la reacción de ambas morales remiten, asimismo, a un sentido cronológico, siendo la afirmación prioritaria, mientras que la reacción es necesariamente secundaria. Existe también una diferencia *evaluativa* según la cual la moral de señores evalúa principalmente la constitución o “naturaleza” de los agentes, mientras la moral de esclavos se enfoca principalmente en la evaluación moral de las acciones de dichos agentes. Por último, la moral de señores difiere de

Ambos modos de valoración se enfrentan en una guerra hermenéutica, en la que se disputa el derecho y la potestad sobre las interpretaciones de los fenómenos morales. La moral de los esclavos, sin duda, ha sido exitosa y, por ello, la moral que hemos heredado es producto de la primera inversión de los valores nobles, de la derrota de los nobles a mano de los esclavos.

- **La paradoja del autoengaño**

El sacerdote se encuentra en una situación de desventaja respecto al guerrero o al caballero. Desea el dominio de la valoración moral noble, pero es ampliamente superado por el guerrero-caballero. Esto genera en él una sensación de impotencia y frustración. Al ser noble, el sacerdote no puede renunciar a su ambición de poder político y a su sentimiento de superioridad. Esto lo lleva a inventar una moral de esclavos, por medio de la cual pretende vengarse de los señores y recuperar su posición privilegiada. La rebelión de los esclavos en la moral, es decir, la inversión de los valores aristocráticos, es producto del resentimiento de los sacerdotes frente a los guerreros-caballeros. Su triunfo consiste en sustituir el modo de valorar noble-caballeresco (*bueno-malo*), por el modo de valorar noble-sacerdotal (*bueno-malvado*).

Esta descripción del asunto genera una serie de interrogantes y de paradojas. El sacerdote idea un nuevo esquema valorativo como medio para vengarse de los guerreros-caballeros y para recuperar su predominio moral. ¿Esto quiere decir que el sacerdote y los esclavos sólo ven estos nuevos valores como instrumentos para cobrar venganza y recobrar autoridad moral o los reconocen como valores intrínsecos? ¿Serían la compasión, la humildad, la castidad y el desinterés meros disfraces que ocultan la sed de ambición y venganza o son valores que verdaderamente se reconocen y se aceptan como morales en sí mismos?

Esta problemática se ha conocido como la paradoja del autoengaño. “(...) el hombre del resentimiento no es ni franco, ni ingenuo, ni honesto y derecho consigo mismo”.¹⁵² El sacerdote aspira alcanzar dominio y poder político sobre los nobles. Al no ser capaz de lograrlo y al resultarle imposible la resignación, idea una venganza que consiste en invertir los valores de los guerreros-caballeros para así recuperar su prestigio moral. Esto querría decir que los valores que el sacerdote

la moral de esclavos en términos de presupuestos *metafísicos*: la moral de señores no presupone una agencia libre de los agentes morales, mientras que la moral de esclavos claramente se fundamente en dicha presuposición. *Vid.* Brian Leiter, *op. cit.*, pp. 206-217.

¹⁵² *GM*, I, §10, p. 58.

condena en apariencia (el poder, la ambición, la conquista, la guerra, la agresividad) son en realidad el motivo detrás del cual se proclaman los nuevos valores (humildad, santidad, castidad, pasividad, etc.) El sacerdote rechaza y condena ciertos valores que desea poseer como una medida desesperada para obtenerlos.

Bernard Reginster ha representado la situación de la paradoja del autoengaño en términos similares. El sacerdote censura los valores aristocráticos, pero no se da cuenta de que la rebelión de los esclavos en la moral que él lidera está motivada por esos mismos valores. Así, el sacerdote vive una doble vida moral: en apariencia, profesa los valores de castidad, igualdad, imparcialidad, pasividad, pero en realidad sólo lo hace por los mismos motivos y deseos que condena (odio, agresividad, arrogancia, venganza, etc.). El sacerdote se engaña a sí mismo respecto de lo que sostiene en apariencia y los motivos y deseos por los que lo hace. Por ello, Reginster ve en el autoengaño la principal objeción contra el resentimiento. En la medida en la que, para Nietzsche, la veracidad con uno mismo es un valor noble intrínseco (mas no absoluto) y condición necesaria para la integridad personal, el autoengaño implica una falta de reconocimiento sobre lo que uno quiere y sabe en verdad sobre sí mismo. El hombre del resentimiento es corrupto porque los valores que profesa no son los que en verdad sostiene. El sacerdote conoce sus deseos, pero los reprime, los disfraza y los oculta. De este modo se engaña a sí mismo creyendo que los valores que condena no son, en realidad, los que motivan su resentimiento y dan pie a la inversión de los valores. Este autoengaño, junto con la hipocresía, deshonestidad y corrupción que conlleva, disocia y escinde al agente entre sus deseos reales y sus deseos aparentes.¹⁵³

R. J. Wallace ha buscado otro modo de entender tanto la rebelión de los esclavos en la moral como la paradoja del autoengaño. Wallace distingue entre dos interpretaciones sobre la rebelión de los esclavos en la moral: una “estratégica” y una “expresivista”. La interpretación estratégica explica la rebelión de los esclavos en la moral en términos de racionalidad instrumental (medios-fines). Bajo la óptica de esta interpretación, la rebelión de los esclavos en la moral sería una estrategia o un plan deliberadamente calculado por los esclavos para vengarse y derrocar a los señores. Wallace cuestiona la verosimilitud de esta postura y propone, en su lugar, una

¹⁵³ Bernard Reginster, “Nietzsche on *Ressentiment* and Valuation”, pp. 289-305.

interpretación “expresivista”, que traslada la racionalidad de los agentes a nivel inconsciente, y no de racionalidad instrumental.¹⁵⁴

Dada la situación de privación sistemática, envidia, desigualdad, frustración e impotencia que vive el esclavo bajo el yugo de los señores, resulta más conveniente suponer que la revuelta fue una expresión emocional negativa como respuesta a la tensión psíquica que experimenta el esclavo. La invención de nuevos valores no fue concebida de manera reflexiva y premeditada, sino como una respuesta emocional al entorno desfavorable y a la presión psicológica que padecen los esclavos. La nueva tabla de valores es expresión de su resentimiento. Por ello, la rebelión de los esclavos en la moral no debe ser entendida en términos de racionalidad instrumental (medios-fines), sino como una autointerpretación emocional de los esclavos. Los esclavos adoptan e internalizan la nueva valoración (*bueno-malvado*) porque les permite hacer sentido de su condición en el mundo. “Malvado” es la categoría que alivia la tensión psíquica del esclavo.¹⁵⁵

Según la interpretación de Wallace, la rebelión de los esclavos en la moral comienza con la inversión de los valores por parte de los esclavos como expresión emocional negativa que permite que internalicen y acepten la nueva valoración moral (*bueno-malvado*). El rol del sacerdote aquí es estratégico, pero secundario. Primero, el esclavo debe internalizar y aceptar los nuevos valores. El sacerdote conduce y guía la dirección del resentimiento de los esclavos, sin comprometerse ni aceptar verdaderamente la nueva tabla de valoraciones.¹⁵⁶

De igual forma, Wallace responde a la paradoja del autoengaño al trasladar el resentimiento y la inversión de los valores a un plano inconsciente, y no de racionalidad instrumental. El resentimiento es un tipo de odio concentrado que crece debido a una situación de privación sistemática. El anhelo elemental del resentimiento es un instinto más “originario” que la envidia o el rencor, los cuales presentan una carga conceptual moral. El resentimiento, en cambio, puede ser entendido sin necesidad de actitudes o conceptos evaluativos, porque opera a nivel inconsciente.¹⁵⁷

¹⁵⁴ R. J. Wallace, “*Ressentiment, Value, and Self-Vindication. Making Sense of Nietzsche’s Slave Revolt*”, en Brian Leiter & Neil Sinhababu (eds.), *Nietzsche and Morality*, pp. 112-125. Wallace considera tres dificultades de la interpretación estratégica: 1) ¿Por qué pensarían los esclavos que la erección de una nueva tabla de valores sería una medida efectiva para cobrar venganza contra los señores?; 2) ¿Por qué tendría efectividad histórica la erección de una nueva tabla de valores en la victoria de la moral de esclavos sobre la moral de señores?; 3) Si los nuevos valores no son previamente internalizados y aprehendidos, la inversión de los valores se convierte en un mero acto retórico o en propaganda vacía.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 115-126.

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 122-123.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 127-129.

Guy Elgat, por su parte, ha buscado una interpretación de la rebelión de los esclavos en la moral y de la paradoja del autoengaño que se aparte tanto de una postura intencional (estratégica) como la de Reginster, así como de una postura que opera en un nivel inconsciente (expresivista), tal como es el caso de Wallace.

En cambio, Elgat enfrenta su postura a la de Peter Poellner, y, retomando el trabajo de Alfred Mele, ofrece un recuento *deflacionista* del autoengaño de los esclavos, el cual evita la atribución de creencias contradictorias o de una intención, ya sea consciente o inconsciente, para explicar mejor la producción de las creencias que los esclavos terminan sosteniendo.¹⁵⁸

Poellner argumenta que la rebelión de los esclavos en la moral debe entenderse como un proyecto de *enseñoramiento intencional*, es decir, como una estrategia deliberada por medio de la cual los esclavos buscan, no sólo aliviar su sufrimiento, sino enseñorearse y empoderarse frente a los guerreros-caballeros.¹⁵⁹

Poellner parte de la suposición de que, para que la rebelión de los esclavos en la moral y la inversión de los valores sean efectivas, los esclavos tienen que creer y adoptar genuinamente dichos valores como intrínsecos, y no meramente como herramientas de venganza. Sin embargo, los esclavos se engañan intencionalmente a sí mismos, porque su verdadera motivación es, de hecho, contradictoria con los valores que profesan abiertamente. Para ello, el esclavo no sólo se engaña a sí mismo constantemente, sino que también evita darse cuenta de ello para así poder proteger su mentira. Poellner rechaza la idea de que los esclavos se engañen intencionalmente, pero a nivel del inconsciente, respecto a sus motivaciones. Según esta lectura, los esclavos sostendrían a nivel consciente los valores que dicen profesar, mientras que a nivel del inconsciente mantendrían sus verdaderas motivaciones para favorecer esos valores (odio, venganza, deseo, etc.) Poellner considera que esta lectura falla porque, tarde o temprano, los esclavos advertirían una contradicción ente los dos niveles de consciencia, es decir, el aspecto inconsciente se manifestaría en ciertos comportamientos, juicios y sentimientos.¹⁶⁰

Para su propuesta, Poellner se sirve de una distinción fenomenológica (Husserl y Sartre), entre “contenidos implícitamente conscientes y, por un lado, el carácter implícitamente actitudinal de

¹⁵⁸ Guy Elgat, *Nietzsche's Psychology of Ressentiment. Revenge and Justice in On the Genealogy of Morals*, pp. 72-73.

¹⁵⁹ Peter Poellner, “Ressentiment and morality”, en Simon May (ed.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. A Critical Guide*, p. 125.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 131.

las experiencias, y, por otro lado, sus características y contenidos articulados conceptualmente”.¹⁶¹ Así, el sujeto estaría conscientemente, de manera implícita y no-temática, motivado por sentimientos de odio y deseos de venganza, pero, al no dirigir su atención a ello, dicha motivación o intención no alcanzaría a conceptualizarse plenamente. El esclavo poseería ciertamente dos estados mentales contradictorios, pero sin que ambos estuvieran articulados conceptual y temáticamente.

Sin embargo, podría ocurrir simplemente que, en algún momento, el esclavo articulara conceptual y temáticamente su verdadera motivación. Para esto, Poellner sugiere que el proyecto de evasión que lleva a cabo el esclavo es no-temático y no-conceptual.¹⁶² Sin embargo, esta solución no es del todo satisfactoria para Elgat, dado que, para que el proyecto de evasión funcione, es decir, para que logre ocultar la verdadera motivación del esclavo, éste debe tener una representación conceptual de eso que precisamente se empeña por ocultar. Por lo tanto, el esclavo termina por advertir conscientemente su intento por ocultarse a sí mismo su verdadera motivación y, así, el proyecto de evasión fracasa.¹⁶³

El recuento deflacionista de Elgat no requiere postular que el sujeto se engaña intencionalmente ni que sostiene dos estados mentales contradictorios. Elgat se sirve del modelo de autoengaño de Mele para entender la rebelión de los esclavos en la moral. Según este modelo, un sujeto que tiene un deseo agudo por creer *p*, sin intención y sin conocimiento para él, causa que su recopilación, interpretación y evaluación de información sea sesgada de manera en la que él termina creyendo *p*.¹⁶⁴ Es el deseo de creencia lo que determina la recopilación, interpretación y evaluación de la información accesible al sujeto. Así, el sujeto tiende a reconocer, seleccionar, realzar y exaltar elementos que favorecen la corroboración de su creencia, así como a disminuir, menospreciar, omitir y excluir otros que amenacen con desacreditarla. Una de las ventajas de esta teoría es que el deseo agudo de creer algo no conduce a que el sujeto se engañe de manera intencional, ni que sostenga dos estados mentales contradictorios al mismo tiempo. Claramente los intereses y los deseos del sujeto por creer *p* son lo que lo llevan a engañarse a sí mismo respecto a su creencia,

¹⁶¹ *Id.*

¹⁶² *Ibid.*, p. 134.

¹⁶³ Guy Elgat, *op. cit.*, p. 77.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 79.

pero esto no lo hace de manera intencional, ni tampoco sostiene dos estados mentales contradictorios.¹⁶⁵

Elgat aplica el esquema explicativo de Mele a la rebelión de los esclavos en la moral. El verdadero motivo de la inversión de los valores es el resentimiento de los esclavos hacia los señores. Este deseo de venganza los lleva a (mal)interpretar su situación miserable de una manera en la que aparezcan como superiores a los señores. Esta (mal)interpretación de los esclavos –en donde ellos son los “buenos” mientras que los señores son, en realidad, “malvados”- es lo que genera la inversión de los valores aristocráticos. La (mal)interpretación que realizan los esclavos respecto de su condición es complementada y alimentada por las enseñanzas y doctrinas de los sacerdotes.¹⁶⁶ Esto implica, a su vez, que los esclavos adopten y asimilen los valores de manera intrínseca, así como también de manera instrumental.¹⁶⁷

La postura de Elgat resulta la más coherente y sólida porque ha dirigido la atención hacia un punto que la literatura secundaria ha ignorado: la reinterpretación del resentimiento y de la rebelión de los esclavos en la moral como *justicia*. Esto es a lo que Nietzsche se ha referido como “la obra maestra de esos nigromantes que con todo lo negro saben construir blancura, leche e inocencia.”¹⁶⁸

El resentimiento, y la rebelión de los esclavos en la moral que ocasiona, no son percibidos ya como un anhelo de dominio y superioridad o como una estrategia para cobrar venganza, sino que es reinterpretado como un derecho y un llamado a la justicia.¹⁶⁹ Al reinterpretar y revalorar su resentimiento como algo justo, la rebelión de los esclavos en la moral queda legitimada y, por lo tanto, las verdaderas motivaciones del autoengaño son revestidas con las banderas de la igualdad y la imparcialidad. Sus actos, ellos creen, no están motivados por un deseo de venganza, sino por un sentimiento de justicia. La reinterpretación del resentimiento como justicia permite que los esclavos se engañen respecto de sus verdaderas intenciones sin contradicción alguna, y, así, la rebelión de los esclavos en la moral es justificada y consumada.¹⁷⁰

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 80.

¹⁶⁶ Elgat considera que los sacerdotes se engañan a sí mismos de la misma forma que lo hacen los esclavos, es decir, que el resentimiento y su anhelo de superioridad respecto a los guerreros-caballeros los llevan a (mal)interpretar la información que tienen sobre sí mismos.

¹⁶⁷ Guy Elgat, *op. cit.*, p. 83.

¹⁶⁸ *GM*, I, §14, p. 70.

¹⁶⁹ Guy Elgat, *op. cit.*, p. 86.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 89.

- **¿Quién lidera la rebelión de los esclavos en la moral?**

Si la rebelión de los esclavos en la moral representa una guerra hermenéutica por medio de la cual se logra una inversión de los valores noble-caballerescos, cabe preguntar quién es el principal protagonista de dicha transvaloración. ¿Quién es la cabeza detrás de la rebelión de los esclavos en la moral? ¿El sacerdote? ¿Los esclavos? ¿Ambos en conjunto?¹⁷¹

Dado que Nietzsche habla de una rebelión de *esclavos* en la moral, el lector podría sacudirse la duda sencillamente y concluir que, efectivamente, fueron los esclavos los que desde el resentimiento llevaron a cabo la primera transvaloración de todos los valores nobles. Es cierto que los esclavos desempeñan un papel importante en la revuelta y que la moral que se instaura con ellos es una moral de esclavos. Sin embargo, resulta imposible sostener que la rebelión de los esclavos en la moral haya sido únicamente obra de los esclavos por sí mismos.

En obras anteriores, Nietzsche se había referido a dos modos de valoración distintos: moral de señores y moral de esclavos.¹⁷² En dichos pasajes, el resentimiento y la figura del sacerdote se encontraban plenamente ausentes. Ahora, en *La genealogía de la moral*, el sacerdote hace su aparición como figura fundamental en la rebelión de los esclavos de la moral. Para esto es importante no perder de vista la importancia que tiene la figura del sacerdote no sólo en el primer ensayo de *La Genealogía*, sino también en relación con temas cruciales de los otros dos ensayos: la mala conciencia, la culpa y el ideal ascético. Como recalca Nietzsche en *Ecce Homo*: “Este libro contiene la primera psicología del sacerdote”.¹⁷³ ¿Pero por qué sería el sacerdote, de la mano del resentimiento, el que lidera la rebelión de los esclavos de la moral y no los esclavos mismos?

Primero, cabe advertir que la disputa por el dominio y el derecho de la moral se da entre el modo de valorar noble-caballeresco y el modo de valorar noble-sacerdotal, es decir, entre dos

¹⁷¹ La literatura secundaria se encuentra plenamente dividida respecto a este punto, con ligeras variantes. Un grupo de comentaristas consideran que la rebelión de los esclavos en la moral y la inversión de los valores nobles es obra principalmente de los esclavos (Brian Leiter, David Owen, Christopher Janaway, Mark Migotti, Peter Poellner, Aaron Ridley, Robert C. Solomon, Guy Elgat). Sin embargo, otra lectura ha optado por proponer al sacerdote como principal estrategia de la revuelta moral de los esclavos (Gilles Deleuze, David B. Allison, Daniel Conway, Lawrence J. Hatab, R. Lanier Anderson, Bernard Reginster, Richard White). Otras interpretaciones divergentes, como la de Rüdiger Bittner, sugieren que la inversión de los valores no fue obra de los esclavos, ni de los sacerdotes, sino que dichos valores “brotaron” o “emergieron” simplemente. R. J. Wallace ha tomado en cuenta a ambos; a los esclavos les otorga cierta primacía como creadores de valores “expresivistas”, mientras que al sacerdote le ha asignado un papel posterior de estrategia o planificador de la revuelta.

¹⁷² *MBM*, §195, p. 157; §260, pp. 272-273. *HH*, §45, pp. 99-100.

¹⁷³ *EH*, ‘GM’, p. 137.

modos nobles de valoración, y no entre un modo noble y un modo vulgar. Esto resulta así porque Nietzsche reserva exclusivamente para los nobles el derecho y la habilidad de crear e imponer valoraciones; el esclavo sólo puede aceptarlas o rechazarlas de una manera pasiva.¹⁷⁴

El sacerdote, al igual que el caballero y el guerrero, anhela poder y estatuto político, pero, al ser incapaz de conseguirlo y de resignarse, experimenta emociones negativas y reactivas frente a los guerreros-caballeros. En los párrafos en donde Nietzsche habla de una constitución enfermiza, de impotencia, y de ambición de venganza, alude principalmente a los sacerdotes y no precisamente a los esclavos.¹⁷⁵ De ahí que el resentimiento se vuelva creativo en los sacerdotes y engendre los valores de la rebelión de los esclavos en la moral.¹⁷⁶

El sacerdote inventa una moral de esclavos y para esclavos -sin ser él mismo un esclavo- para conciliar la tensión psicológica entre lo que quiere pero que, por impotencia y debilidad, no puede tener, a saber, poder y dominio político. Esa moral de esclavos favorece al hombre promedio y a la gran masa, de la cual el sacerdote gana su favor para vengarse de los señores por medio de una inversión de los valores aristocráticos.¹⁷⁷ Estas consideraciones nos llevan a identificar al sacerdote como el verdadero hombre del resentimiento y como el principal estratega de la rebelión de los esclavos en la moral.¹⁷⁸

Tomando en cuenta la importancia que tiene el sacerdote en *La genealogía de la moral*, se puede pensar que Nietzsche introduce la figura del sacerdote para explicar o dar cuenta de la rebelión de los esclavos en la moral.¹⁷⁹ El sacerdote es la pieza clave que permite explicar cómo pudo ser posible una inversión de los valores nobles de la Antigüedad. El sacerdote sería, así, “el

¹⁷⁴ *MBM*, §261, pp. 277-280. *Vid.* Bernard Reginster, *op. cit.*, p. 289.

¹⁷⁵ *GM*, I, §6-8, pp. 48-54.

¹⁷⁶ *GM*, I, §7, p.51.

¹⁷⁷ Bernard Reginster, *op. cit.*, p. 289; R. Lanier Anderson, “On the nobility of Nietzsche’s priests”, en Simon May (ed.), *Nietzsche’s On the Genealogy of Morals. A Critical Guide*, pp. 29, 40-41.

¹⁷⁸ *GM*, I, §10, pp. 56-60. El resentimiento no es un estado psicológico reactivo exclusivo del sacerdote o del esclavo. El hombre noble también experimenta resentimiento, pero, dado que él puede descargar o retribuir una acción directamente, el resentimiento no anida en él de manera peligrosa. El esclavo claramente experimenta resentimiento también, pero, como es el caso que sólo los nobles crean e imponen valoraciones, su resentimiento es incapaz de volverse creativo. En el sacerdote, en cambio, ocurre que padece de resentimiento, y, como no le es posible descargarlo contra los señores de manera directa ni abandonar su ambición de dominio y poder político, dicho resentimiento se vuelve creativo y engendra valores como estrategia contra los señores.

¹⁷⁹ R. Lanier Anderson, “On the nobility of Nietzsche’s priests”, en Simon May (ed.), *Nietzsche’s On the Genealogy of Morals. A Critical Guide*, pp. 42-44.

verdadero artista del resentimiento”,¹⁸⁰ el estratega detrás de la rebelión de los esclavos en la moral y el resentimiento la estrategia de dominio y de poder de la que se sirve.

- **¿Por qué triunfa la rebelión de esclavos en la moral?**

La rebelión de los esclavos en la moral, llevada a cabo desde el resentimiento, y comandada por el sacerdote con ayuda de los esclavos, ha resultado victoriosa.¹⁸¹ La moral de los esclavos ha mantenido su dominio durante dos mil años, lo que hace difícil desentrañar la forma y el sentido en el que aconteció.¹⁸²

¿Cómo es posible que la rebelión de los esclavos en la moral haya triunfado? ¿De qué manera fue quebrantado el *pathos de la distancia*? ¿Por qué habrían cedido los señores su poderío y dominio moral ante el sacerdote y los esclavos? ¿Si los señores son más fuertes, más poderosos, más saludables, manejan de manera sana su resentimiento al retribuir una acción directamente, por qué habría de tener efecto en ellos una inversión de sus valores por parte de los sacerdotes y los esclavos?

La solución a estas interrogantes no es elaborada explícitamente por Nietzsche, por lo que habrá que intentar construir y articular una respuesta coherente, a partir de ciertos elementos sugeridos por algunos intérpretes.

Brian Leiter señala una distinción entre la naturaleza de los nobles y de los esclavos. El resentimiento de los esclavos desarrolla en ellos una inteligencia y una astucia superior a la de los nobles, mientras que en los nobles la inteligencia es un accesorio en comparación a la importancia de los instintos inconscientes.

Una raza de tales hombres del resentimiento acabará necesariamente por ser más inteligente que cualquier raza noble, venerará también la inteligencia en una medida del todo distinta: a saber, como la más importante condición de existencia, mientras que, entre hombres nobles, la inteligencia fácilmente tiene un delicado dejo de lujo y refinamiento: -en estos precisamente no es la inteligencia ni mucho menos tan esencial como lo son la perfecta seguridad funcional de los instintos inconscientes reguladores o incluso una cierta falta de inteligencia, así por ejemplo el

¹⁸⁰ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 181.

¹⁸¹ *GM*, I, §7, p. 52.

¹⁸² *GM*, I, §16, p. 75.

valeroso lanzarse a ciegas, bien sea al peligro, bien sea al enemigo, o aquella entusiasta subitaneidad en la cólera, el amor, el respeto, el agradecimiento y la venganza, en la cual se han reconocido en todos los tiempos las almas nobles.¹⁸³

Esta distinción entre el valor que tiene la inteligencia para el esclavo y para el noble depende de la manera en que el resentimiento opera en ambos. Mientras que el resentimiento en el esclavo se vuelve creativo y engendra valores, en el noble el resentimiento se extingue casi al mismo tiempo que es experimentado. Por lo tanto, el resentimiento vuelve al esclavo una especie astuta, prudente, calculadora y planeadora, mientras que los nobles pecan de cierta falta de prudencia, de ser olvidadizos y de no guardar una ofensa por demasiado tiempo. El resentimiento también opera de manera creativa en el sacerdote, lo cual también marca una diferencia entre su naturaleza y en sus actividades y las de los guerreros-caballeros. Pero, aunque tanto el sacerdote como el esclavo se distinguen de los señores, y en ellos, el resentimiento se vuelva creativo al grado de crear nuevos valores, la pregunta por la efectividad de la rebelión de los esclavos en la moral sigue sin ser respondida.¹⁸⁴

R. J. Wallace ensaya una respuesta basada en su interpretación expresivista de la rebelión de los esclavos en la moral. La rebelión de los esclavos en la moral y la inversión de los valores resultan efectivas en el momento en el que los esclavos desafían la autoridad moral de los señores, rechazando el viejo esquema valorativo (*bueno-malo*) y adoptando e internalizando el propio (*bueno-malvado*). Con este gesto los señores ya no son tomados como la referencia absoluta que tiene la última palabra sobre la cuestión moral. Asimismo, esta nueva valoración se adapta de manera óptima a la situación y al parecer del hombre promedio, superior en masa a los nobles, propagándose y expandiéndose hasta que termina por suplantar y absorber la moral de señores por completo.¹⁸⁵

Mark Migotti aborda la problemática desde otra perspectiva. Para él, el verdadero triunfo de la rebelión de los esclavos en la moral consiste en la introducción del valor de la imparcialidad, así como la invención de un sujeto con libertad de voluntad para actuar y decidir imparcialmente. La introducción de estos valores, así como de este nuevo tipo de agencia moral acomete contra los nobles porque los hace sentir culpables de lo que son. Esto ocurre no porque los nobles no sean

¹⁸³ *GM*, I, §10, pp. 58-59.

¹⁸⁴ Brian Leiter, *op. cit.*, pp. 217-222.

¹⁸⁵ R. J. Wallace, *op. cit.*, pp. 120-122.

capaces de articular y expresarse correctamente, sino porque son dialécticamente incompetentes. Los nobles son incapaces a la hora de justificar su comportamiento y sus acciones en términos de imparcialidad y responsabilidad. Es por ello que terminan siendo convencidos, persuadidos y ultimadamente vencidos en terreno dialéctico.¹⁸⁶

Para Nietzsche, resulta natural que el poder de los valores aristocráticos disminuya a medida que las culturas se vuelven más domesticadas, pacíficas y armónicas.¹⁸⁷ Un caso sintomático es la figura de Sócrates en la Grecia clásica del siglo V a.C. Para Nietzsche la figura de Sócrates es inquietante. Fisiológicamente, representa un tipo enfermo, decadente, degenerado, plebeyo, antigriego.¹⁸⁸ El mérito de Sócrates consiste en haberse percatado de la degeneración y declinación de los valores y los instintos tradicionales y en haberse aprovechado de esta situación.¹⁸⁹

Sócrates descubrió el *agón* dialéctico como el instrumento por medio del cual él sería tomado en serio. El *agón* dialéctico apela al instinto de contienda y enfrentamiento característico de la moral noble griega. Sin embargo, en esta situación, un noble –como Alcibíades, por ejemplo- debe reconocer su incapacidad de justificar, en términos universales, sus razones frente a un plebeyo como Sócrates.¹⁹⁰ En este sentido, la moral aristocrática experimenta un nuevo criterio de racionalidad que no es capaz de comprender y asimilar del todo.

Sócrates, al introducir el *agón* dialéctico en Atenas, hace que el noble se inquiete y cuestione su estilo de vida, puesto que no es capaz de justificar sus razones e instintos por medio de definiciones y principios universales, es decir, de vencer a Sócrates dialécticamente, lo cual genera en él una sensación tanto de vergüenza como de culpa. “La dialéctica como ideología del resentimiento”.¹⁹¹ La dialéctica y la ironía son expresiones del resentimiento de Sócrates por medio de las cuales cobra venganza contra los señores y los aristócratas de su tiempo.¹⁹²

¹⁸⁶ Mark Migotti, “Slave Morality, Socrates, and the Bushmen. A Critical Introduction to *On the Genealogy of Morality, Essay I*”, en Christa D. Acampora (ed.), *Nietzsche’s On the Genealogy of Morals. Critical Essays*, pp. 112-113.

¹⁸⁷ *MBM*, §262, pp. 280-283.

¹⁸⁸ *CI*, II, §2, pp. 54-55.

¹⁸⁹ *CI*, II, §9, pp. 58-59.

¹⁹⁰ Mark Migotti, *op. cit.*, p. 116.

¹⁹¹ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 175.

¹⁹² *CI*, II, §7, pp. 57-58.

- *Das Tun ist Alles*

La efectividad de la rebelión de los esclavos en la moral no consiste únicamente en la introducción de un nuevo esquema de valores que invierte la moral noble-caballeresca. Unida a la inversión de los valores nobles, es igualmente fundamental la invención de una nueva agencia moral que presupone libertad de la voluntad y responsabilidad de actuar de determinada manera.¹⁹³

Nietzsche ilustra a través de una parábola la manera en la que el hombre del resentimiento se sirve de esta estrategia para terminar de consolidarse como “bueno”.

El que los corderos guarden rencor a las grandes aves rapaces es algo que no puede extrañar: sólo que en esto no hay motivo alguno para tomarle a mal a aquéllas el que arrebaten corderitos. Y cuando los corderitos dicen entre sí “estas aves de rapiña son malvadas; y quien es lo menos posible un ave de rapiña, sino más bien su antítesis, un corderito, - ¿no debería ser bueno?”, nada hay que objetar a este modo de establecer un ideal, excepto que las aves rapaces mirarán hacia abajo con un poco de sorna y tal vez se dirán: “Nosotras no estamos enfadadas en absoluto con esos buenos corderos, incluso los amamos: no hay nada más sabroso que un tierno cordero”.¹⁹⁴

Aquí encontramos varios elementos desarrollados previamente en el primer tratado de *La genealogía*. Los corderos, es decir, el hombre del resentimiento construye su concepción y juicio de lo “bueno” mirando de reojo y denominando como “malvadas” a las aves de rapiña. Su resentimiento es creativo y busca introducir e invertir las valoraciones de la otra moral. El ave de rapiña, al igual que el noble, no guarda resentimiento contra los corderos. En ella, el resentimiento se consume de manera inmediata, porque es capaz de retribuir una acción de manera directa y espontánea. Nietzsche considera normal el que los corderos, que son arrebatados y devorados por las aves rapaces, las resientan y condenen, excepto que ellas verán la situación desde otra perspectiva, ignorando los reclamos de los “buenos corderos”, sin experimentar sentimientos de culpa.

¹⁹³ David Owen, *Nietzsche's Genealogy of Morals*, p. 75.

¹⁹⁴ *GM*, I, §13, p. 66.

¿Cómo es entonces que esta nueva concepción de agencia moral termina haciendo sentir culpables a los nobles, a las “aves rapaces”, si estos no comparten la misma interpretación y la misma perspectiva del resentimiento? ¿Cómo es que tuvo éxito esta estrategia de poder?

Para los guerreros-caballeros, ellos son lo que son, sus acciones son expresiones de su fuerza y no pueden expresarse de otro modo más que como acontecen. El hombre del resentimiento ataca justamente esta visión, exigiendo que el noble sea y actúe distinto de lo que “es”, es decir, introduciendo una escisión entre el agente y sus acciones. Para Nietzsche, esta estrategia, aunque absurda, resulta efectiva por la seducción (*verführung*) del lenguaje que nos lleva a creer erróneamente en conceptos metafísicos como el sujeto, el alma y la libertad.

Exigir de la fortaleza que *no* sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fuerza. Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad, -más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y mal entiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un “sujeto”.¹⁹⁵

Así como separamos el rayo de su resplandor, la seducción del lenguaje nos lleva a creer que detrás de todo hacer y de toda acción hay un “sujeto” que condiciona y determina la expresión de una fuerza. “Pero tal sustrato no existe; no hay ningún “ser” detrás del hacer, del actuar, del devenir; “el agente” ha sido ficticiamente añadido al hacer, *el hacer es todo*”.¹⁹⁶

Para Nietzsche, duplicamos una misma acción, poniendo como causa de la misma otra acción. De un mismo acontecimiento, obtenemos dos distintos, una vez como causa y otra como efecto. Como dice Deleuze, la falsificación consiste en separar la fuerza de lo que puede. “Desdoblamos la voluntad, inventamos un sujeto neutro, dotado de libre albedrío, al que atribuimos el poder de actuar y de contenerse.”¹⁹⁷

¹⁹⁵ *GM*, I, §13, pp. 66-67.

¹⁹⁶ *Id.* Las itálicas son mías.

¹⁹⁷ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p.38. El proceso lógico de esta ficción consiste en tres momentos: causalidad, sustancialidad, moralidad. “1. Momento de la causalidad: la fuerza se desdobra. Mientras la fuerza no se separa de su manifestación, se hace de la manifestación un efecto que se relaciona con la fuerza como con una causa distinta y separada: “El mismo fenómeno es considerado primero como una causa y después como el efecto de dicha causa.” Se toma por una causa “un simple signo mnemotécnico, una fórmula abreviada”: cuando, por ejemplo se dice que

En este punto, Nietzsche va en contra de nuestras intuiciones y sentimientos morales más estimados. Toda acción moral presupone la existencia tanto de un agente racional, así como de libre albedrío para decidir y ser responsable de su obrar. Sólo bajo este esquema tiene sentido hablar de acciones morales o inmorales, así como de imputar responsabilidad al agente.

Así, lo que nosotros consideramos como hechos o presupuestos necesarios para hablar de acciones y juicios morales, para Nietzsche no es más que una creencia y una ficción del hombre del resentimiento para ejercer dominio sobre los guerreros-caballeros. El hombre del resentimiento necesita de esta creencia más que de ninguna otra para poder completar su transvaloración de todos los valores. Con la idea de un sujeto libre y responsable detrás de toda acción, el hombre del resentimiento puede vanagloriarse de ser “bueno” precisamente porque se abstiene voluntariamente de infligir daño, mientras que los señores son juzgados como “malvados” porque deciden ejercer su fuerza y dominio sobre los demás, cuando bien podrían no hacerlo. Se juzga a los señores por ser de la manera que son, cuando bien podrían decidir no serlo o bien ser de otra manera.

Gracias a esta nueva concepción de la voluntad, el impotente transforma su debilidad en virtud, al mismo tiempo que el despliegue de fuerza de los poderosos es interpretado como un acto reprobable. De este modo, los débiles serían virtuosos y buenos por un logro voluntario, así como los fuertes y poderosos decidirían ser malvados y viles. El hombre del resentimiento se sirve de una falsificación de su debilidad e impotencia para que aparezcan revestidas de virtud y decisión voluntaria, de igual modo que la fuerza y dominio de los señores son tomados por síntomas de una naturaleza violenta y transgresora. El resentimiento de los esclavos y del sacerdote se prolonga en

el relámpago brilla. Se sustituye la relación real de significación por una relación imaginaria de causalidad. Se empieza por rechazar la fuerza en sí misma, a continuación se hace de su manifestación algo distinto que halla en la fuerza una causa eficiente distinta; 2. Momento de la sustancia: se proyecta la fuerza así desdoblada en un sustrato, en un sujeto que sería libre de manifestarla o no. Se neutraliza la fuerza, se la convierte en el acto de un sujeto que podría igualmente no actuar. Nietzsche no cesa de denunciar en el “sujeto” una ficción o una función gramaticales. Sea el átomo de los epicúreos, la sustancia de Descartes, la cosa en sí de Kant, todos estos sujetos son la proyección de “pequeños incubos imaginarios”; 3. Momento de la determinación recíproca: se moraliza la fuerza así neutralizada. Ya que, si se supone que una fuerza puede fácilmente no manifestar la fuerza que “tiene”, no es absurdo, inversamente suponer que una fuerza podría manifestar la fuerza que “no tiene”. Desde el momento en que las fuerzas son proyectadas en un sujeto ficticio, este sujeto se revela culpable o meritorio, culpable de que la fuerza activa ejerza la actividad que tiene, meritorio si la fuerza reactiva no ejerce la que... no tiene: “Como si la propia debilidad del débil, es decir, su esencia, toda su única realidad, inevitable e indeleble, fuera una realización libre, algo decidido voluntariamente, un acto meritorio”. La distinción concreta entre las fuerzas, la diferencia original entre fuerzas cualificadas (lo bueno y lo malo), viene sustituida por la oposición moral entre fuerzas sustancializadas (el bien y el mal). *Ibid.*, p. 179.

la mala conciencia y en la culpa de los nobles y los señores; la proyección del resentimiento de los esclavos termina introyectándose como falta y pecado en los señores.¹⁹⁸

La invención de un sujeto libre y responsable de su actuar permite al hombre del resentimiento engañarse a sí mismo respecto de su impotencia y debilidad, para adquirir superioridad moral frente a los señores. La impotencia produce un autoengaño por medio del cual el hombre del resentimiento es capaz de autoafirmarse y de experimentarse como agente moral.¹⁹⁹ El sujeto libre detrás de la acción representa una pieza clave en la estrategia del resentimiento porque la debilidad es reinterpretada como fuerza, y viceversa.

Por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, en el que toda mentira suele santificarse, esa especie de hombre necesita creer en el “sujeto” indiferente, libre para elegir. El sujeto (o, hablando de un modo más popular, el alma) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma, tal vez porque a toda la ingente muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, les permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser-así-y-así como mérito.²⁰⁰

La declaración de Nietzsche “el hacer es todo” atenta contra un dogma que resulta fundamental para toda teoría ética o metafísica: la creencia en un sujeto libre y responsable de sus acciones. Decir que el agente es una ficción y una mixtificación, que detrás de la acción no hay nada, que el hacer es todo (*Das Tun ist Alles*), no puede menos que escandalizar y perturbar nuestras nociones e instintos comunes. Por ello, este pasaje de Nietzsche ha merecido muchos cuestionamientos y críticas.

Leiter, por ejemplo, ha tomado la posición de Nietzsche por fatalista, en el sentido en el que cada ser hace lo que esencialmente debe hacer, lo que está determinado a hacer.²⁰¹ Berkowitz, por su lado, se ha mostrado mucho más crítico respecto de la postura nietzscheana en dos puntos: 1) la analogía del rayo y el resplandor que Nietzsche emplea para señalar la ficción de un agente detrás de la acción no es aplicable al ámbito humano, una cosa son los fenómenos naturales y otra las acciones humanas; 2) Nietzsche se basa en misma la concepción de un sujeto responsable de

¹⁹⁸ Gilles Deleuze, *op. cit.*, pp. 184-186.

¹⁹⁹ David Owen, *op. cit.*, pp. 79-80.

²⁰⁰ *GM*, I, §13, pp. 68-69.

²⁰¹ Brian Leiter, *op. cit.*, pp. 215-217.

sus acciones al referirse tanto a la estrategia del hombre del resentimiento como a los señores que ceden su derecho y su potestad moral, es decir, cree que hay un sujeto –noble o esclavo- detrás de estas acciones.²⁰²

En cambio, otras interpretaciones han abogado por una postura “expresionista”.²⁰³ Esta lectura sostiene que Nietzsche no niega que haya un sujeto que actúa, sino que éste sujeto es inseparable de la acción. Por decirlo de algún modo, el sujeto “está” en la acción misma. Las acciones, sus manifestaciones y efectos, son constitutivas de lo que uno es. Las acciones son expresiones de un sujeto, en tanto que el acto revela la verdadera intención del sujeto, aunque ésta cambie eventualmente con el tiempo. Las intenciones no pueden ser aprehendidas independientemente de las acciones. Por ello, no es que no haya un agente detrás de la acción, sino que no la hay en el sentido en el que piensa la moral de esclavos y el hombre del resentimiento.

- **Ambigüedad, retórica y *Ressentiment***

La historia que relata el primer tratado de *La genealogía de la moral* respecto a los orígenes de nuestra moral resulta inquietante. Nuestra moral sería el producto de una rebelión de esclavos en la moral llevada a cabo desde el resentimiento, la cual habría invertido los valores aristocráticos (guerra, dominio, poder, ambición, etc.) por valores de esclavos (humildad, entrega, compasión, castidad). Los señores y los nobles, una casta de guerreros y caballeros, habría sido derrotada por la masa de esclavos y la figura del sacerdote a través de la introducción de un nuevo esquema valorativo y una nueva concepción de agencia moral. Este esquema valorativo reemplaza una moral noble-caballeresca (*bueno-malo*) por una moral de esclavos (*bueno-malvado*). El resentimiento reinterpreta la fuerza y la potencia de los señores como “malvada”, exigiéndoles que rindan cuentas de sus acciones y que experimenten sentimientos de culpa, mientras que la debilidad

²⁰² Peter Berkowitz, *op. cit.*, pp. 79-83. La crítica de Berkowitz no está dispuesta a aceptar la posición de Nietzsche porque mantiene una distinción entre la esfera de los fenómenos naturales y la esfera de la acción humana. En este sentido, Berkowitz no abandona la misma noción de un sujeto libre detrás de la acción que Nietzsche está poniendo en cuestión. De igual manera, lo verdaderamente importante no es tanto recriminar que los esclavos y los sacerdotes hayan llevado a cabo una rebelión de los esclavos en la moral y que los nobles hayan perdido el poder, sino generar una polémica a partir de la ambigüedad que producen estas figuras para poner en cuestión el valor de esos valores mismos.

²⁰³ Robert B. Pippin, “Lightning and Flash, Agent and Deed (*GM I: 6-17*), en Christa D. Acampora (ed.), *Nietzsche’s On the Genealogy of Morals. Critical Essays*, pp. 131-145; David Owen, *Nietzsche’s Genealogy of Morality*, pp. 80-83; Lawrence J. Hatab, *Nietzsche’s On the Genealogy of Morality. An Introduction*, pp. 62-66.

y la impotencia de los esclavos son percibidas como virtud y bondad voluntarias. Parecería entonces que Nietzsche critica y se lamenta de este movimiento llevado a cabo por esclavos y sacerdotes, al mismo tiempo que enaltece y apela a un regreso a la moral de señores.²⁰⁴

Hay que tener cuidado en este último punto. La historia que narra el primer tratado de *La genealogía* no es una historia de la caída, de la degeneración de una moral pura e inocente, en una moral de culpa y pecado, ni tampoco se busca una redención de la historia por medio de un retorno a un origen primordial o por medio de una salvación por parte del superhombre.

Esta lectura superficial y literal ocurre la mayoría de los casos cuando se interpretan las figuras introducidas por Nietzsche en este primer tratado como naturalezas fijas y absolutas. La distinción entre señor/esclavo no debe ser tomada en un sentido de diferencias de clases sociales o de determinaciones biológicas. Se trata, más bien, de categorías o tipos socio-psicológicos que trascienden el plano de lo meramente biológico o económico. “Un tipo, en efecto, es una realidad a la vez biológica, física, histórica, social y política.”²⁰⁵

En realidad, el sentido de las fuerzas que despliegan y expresan las figuras del primer tratado - el señor, el sacerdote, el esclavo- denota demasiada fluidez y ambigüedad. Tanto los nobles y los esclavos expresan poder, fuerza y debilidad de modos distintos. Sus perspectivas morales (*bueno-malo, bueno-malvado*) no son absolutas, sino expresiones ambiguas y creativas de voluntad de poder (afirmativa y nihilista, respectivamente). La delimitación entre la naturaleza del señor y del esclavo es, por ello, sumamente borrosa.²⁰⁶

Los guerreros-caballeros son fuertes, poderosos, activos, agresivos y su resentimiento es descargado inmediatamente. En contraposición, los esclavos y los sacerdotes son débiles, impotentes, enfermos y reactivos. Y, sin embargo, el hombre del resentimiento es también astuto, calculador, sagaz y su rebelión en la moral termina siendo sumamente efectiva, suplantando el estatuto privilegiado de los señores al instaurar una moral que ha predominado incluso hasta nuestra época cultural. La fortaleza inicial de los señores se torna débil al ser derrotados por la

²⁰⁴ De esta lectura son partícipes tanto Robert C. Solomon, “One Hundred Years of *Ressentiment*. Nietzsche’s *Genealogy of Morals*” como Rüdiger Bittner, “*Ressentiment*”, ambos en Richard Schacht (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche’s On the Genealogy of Morals*.

²⁰⁵ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 167.

²⁰⁶ Lawrence J. Hatab, *Nietzsche’s On the Genealogy of Morality. An Introduction*, pp. 42-50; “Why would master morality surrender its power?” en Simon May (ed.), *Nietzsche’s On the Genealogy of Morals. A Critical Guide*, pp. 207-213.

inversión de los morales, y la debilidad e impotencia de los esclavos aparece como fuerza y creatividad cultural.

La guerra hermenéutica, el enfrentamiento entre el noble y el esclavo, es representado por Nietzsche dramáticamente en términos de un escenario –un no-lugar- en donde los personajes descargan y retribuyen sus fuerzas. “Lo que Nietzsche llama la *Enstehungsherd* del concepto de bueno, no es exactamente ni la energía de los fuertes, ni la reacción de los débiles, sino esa escena en la que se distribuyen unos frente a otros, unos sobre otros; el espacio que los distribuye y se abre entre ellos, el vacío a través del cual intercambian sus amenazas y palabras”.²⁰⁷

Para tener una mejor comprensión de este fenómeno, resulta sumamente importante tomar en consideración las estrategias retóricas y estilísticas empleadas por Nietzsche, escuchando y percatándonos de las distintas voces que hablan en el texto. La descripción de los personajes de los señores y los esclavos está diseñada meticulosamente para producir en el lector una sensación de ambigüedad –de atracción y repulsión-, con el fin de desestabilizar y reorientar sus afectos. La moral debe ser combatida a nivel de los afectos, y el primer paso para poder reflexionar sobre ellos es sentirlos. Por ello, el estilo retórico de Nietzsche es una estrategia diseñada deliberadamente para despertar y provocar los afectos del lector.²⁰⁸

El lector de la obra, como heredero de una moral de esclavos que abraza incondicionalmente los valores de humildad, renuncia, entrega y pasividad, experimentará tanto admiración como desprecio por ambas figuras. La salud y la fuerza del noble le provocarán fascinación, mientras que condenará su descarga inconsciente de fuerza y su opresión hacia los menos favorecidos.²⁰⁹ Por otra parte, la actitud reactiva y engañosa del esclavo también le merecerá desprecio pero, al mismo tiempo, no podrá dejar de maravillarse por su astucia y creatividad a la hora de establecer

²⁰⁷ Michel Foucault, *op. cit.*, p. 37.

²⁰⁸ Christopher Janaway, *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy*, p. 96.

²⁰⁹ Un perfecto ejemplo de la violencia literaria con la que escribe Nietzsche es la figura controversial de la *bestia rubia*. En *GM*, I, §11 Nietzsche escribe sobre los nobles y los señores: “no son hacia fuera, es decir, allí donde comienza lo extranjero, la tierra extraña, mucho mejores que animales de rapiña dejados sueltos. Allí disfrutaban la libertad de toda constricción social, en la selva se desquitan de la tensión ocasionada por una prolongada reclusión y encierro en la paz de la comunidad, allí *retornan* a la inocencia propia de la conciencia de los animales rapaces, cual monstruos que retozan, los cuales dejan acaso tras sí una serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que si lo único hecho por ellos fuera una travesura estudiantil, convencidos de que de nuevo tendrán los poetas, por mucho tiempo, algo que cantar y ensalzar. Resulta imposible no reconocer, a la base de todas estas razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica *bestia rubia*, que vagabundea codiciosa de botín y de victoria; de cuando en cuando esa base oculta necesita desahogarse, el animal tiene que salir de nuevo fuera, tiene que retornar a la selva: -las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos- todos ellos coinciden en tal imperiosa necesidad.”

nuevos valores.²¹⁰ Los dos modos de valoración no son, después de todo, antitéticos. Al contrario, el lector es sacudido afectiva y emocionalmente al descubrir que ambos son partícipes del mismo instinto de dominación y señorío sobre el otro.

Esto se manifiesta en el párrafo catorce del primer tratado, donde se alcanza el clímax retórico de *La genealogía de la moral*.²¹¹ Nietzsche se dirige a su público y reclama un voluntario que se atreva a ver cómo son fabricados los *ideales* en la tierra. Nietzsche cede su voz y su autoridad a dicho voluntario, permitiendo que sea él mismo el que narre los descubrimientos y hallazgos. Dicho voluntario es bautizado con el nombre de “señor Temeridad e Indiscreción” (*mein Herr Vorwitz und Wagehals*), y es él quien descenderá a lo más profundo de la mazmorra del resentimiento para apreciar con sus propios ojos las desagradables verdades sobre nuestra moral.

¡Así! ¡Basta! ¡Hable usted ahora! ¿Qué ocurre allá abajo? Diga usted lo que, hombre de la más peligrosa curiosidad –ahora soy yo el que escucha.–

–“No veo nada, pero oigo tanto mejor. Es un chismorreo y un cuchicheo cauto, pérfido, quedo, procedente de todas las esquinas y rincones. Me parece que esa gente miente; una dulzona suavidad se pega a cada sonido. La debilidad debe ser mentirosamente transformada en *mérito*, no hay duda – es como usted lo decía.” –

–¡Siga!

–“... y la impotencia, que no toma desquite, en “bondad”; la temerosa bajeza en “humildad”; la sumisión a quienes se odia, en “obediencia” (a saber, obediencia a alguien de quien dicen que ordena esa sumisión, - Dios le llaman. Lo inofensivo del débil, la cobardía misma, de la que tienen mucha, su estar-aguardando-a-la-puerta, su inevitable tener-que-guardar, recibe aquí un buen nombre, el de “paciencia”, y se llama también *la* virtud; el no-poder-vengarse se llama no-querer-vengarse, y tal vez incluso perdón (“pues ellos no saben lo que hacen - ¡únicamente nosotros sabemos lo que ellos hacen!”). También habla esa gente del “amor a los propios enemigos” –y entre tanto suda.²¹²

El señor Temeridad e Indiscreción descubre ahora por cuenta propia lo que hay detrás de los ideales de bondad, amor, humildad: miedo, odio, miseria, venganza. La inversión de los valores, el autoengaño, el diseño de una nueva agencia moral, la promesa de bienaventuranza en la otra

²¹⁰ Christopher Janaway, *op. cit.*, p. 92, 98.

²¹¹ *Ibid.*, pp. 102-104.

²¹² *GM*, I, §14, pp. 69-70.

vida, todos responden a un deseo de vengarse de los nobles y a un intento por enseñorearse de su situación miserable.²¹³

Ambos modos de valoración, la moral de señores y la moral de esclavos, son impulsados por el mismo deseo y tendencia hacia el poder. Sin embargo, la moral de esclavos miente pretendiendo que no es así. Lo que verdaderamente le resulta objetable al señor Temeridad e Indiscreción es la mentira con la que recubre la moral de los esclavos su ideal. “Pero ¡basta”, ¡basta” Ya no lo soporto más. ¡Aire viciado! ¡Aire viciado” Este taller donde se fabrican ideales –me parece que apesta a mentiras.”²¹⁴

En esta sección de *La genealogía de la moral*, se da una transición del tratado histórico-académico sobre los orígenes de la moral al aquí y ahora. El lector, librepensador cristiano o ateo, idealista o antimetafísico, que rechaza a la Iglesia conservando su veneno (la moral)²¹⁵, descubre que el verdadero protagonista de la historia no son las figuras de un conflicto pasado remoto y lejano, sino él mismo en su época actual. Él es esa misma alma donde confluyen las dos naturalezas y las dos morales. Es él, quien, al igual que el señor Temeridad e Indiscreción, debe darse cuenta de esta desagradable verdad expresada entre espesas nubes.

La genealogía ha descubierto y expuesto al resentimiento, ese espíritu de venganza, como lo que ha determinado nuestro presente desde el pasado. Con esto, el resentimiento se revela como una *estrategia ambigua* de poder y dominación. Gracias a él, los personajes del primer tratado –el guerrero, el sacerdote, el esclavo- denotan una ambigüedad y una diferencia respecto a la expresión de sus fuerzas y debilidades. Estas designaciones son intencionalmente ambiguas porque la ambivalencia entre fuerza y debilidad, astucia y descuido, memoria y olvido, deben producir en el lector, a su vez, una sensación profunda de ambigüedad respecto a sus creencias y prejuicios morales.

²¹³ Este deseo de venganza, compensación y castigo eterno queda perfectamente ilustrado y corroborado en la siguiente sección de *La genealogía* (GM, I, §15), donde Nietzsche deja que el odio y el resentimiento cristianos hablen por sí mismos a través de dos autoridades eclesiásticas: Santo Tomás de Aquino, “Los bienaventurados verán en el reino celestial las penas de los condenados, para que su bienaventuranza les satisfaga más.”; Y Tertuliano, “Pero quedan todavía otros espectáculos, aquel último y perpetuo día del juicio, día no esperado por las naciones, día del cual se mofan, cuando esta tan grande decrepitud del mundo y tantas generaciones del mismo ardan en un fuego común. ¡Qué espectáculo tan grandioso entonces! ¡De cuántas cosas me asombraré! ¡De cuántas cosas me reiré! ¡Allí gozaré!”

²¹⁴ GM, I, §14, p. 70.

²¹⁵ GM, I, §9, pp. 54-55.

El hombre del resentimiento será reactivo, impotente, enfermo, débil y su manera de triunfar sobre la moral de señores será mezquina y tramposa, pero, como reconoce el mismo Nietzsche, sin su astucia y su inteligencia, la historia –nuestra historia- sería una cosa demasiado estúpida. El resentimiento, por lo tanto, no representa meramente un estado psicológico reactivo, sino una categoría fundamental que ha dispuesto, para bien o para mal, el destino de la historia y la moral occidental. No es el resentimiento una categoría que pertenece a la psicología, a la historia o a la moral, más bien todas ellas son propias del resentimiento.²¹⁶ La historia de Europa se identifica, entonces, con la historia del resentimiento. No ha habido, hasta la fecha, otra forma de pensar que no sea a partir del resentimiento.

En el resentimiento (es culpa tuya), en la mala conciencia (es culpa mía), y en su fruto común (la responsabilidad), Nietzsche no ve simples fenómenos psicológicos, sino categorías fundamentales del pensamiento semítico y cristiano, nuestra manera de pensar y de interpretar la existencia en general. Un ideal nuevo, una nueva interpretación, otra manera de pensar, son las tareas que se propone Nietzsche.²¹⁷

²¹⁶ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 52.

²¹⁷ *Ibíd.*, p. 35.

- **Capítulo III: *Umwertung aller Werte***²¹⁸

- **Roma contra Judea, Judea contra Roma**

La genealogía, en tanto estrategia crítica de interpretación, revela algunas verdades sobre ciertos fenómenos histórico-psicológicos de nuestra moral: el resentimiento, la mala conciencia y el ideal ascético. Sin embargo, su verdadero propósito no consiste en una reconstrucción objetiva o en una descripción desinteresada del pasado. El reconocimiento de nuestra herencia moral entendida como moral de esclavos y su puesta en cuestión a nivel afectivo, relativiza el peso dogmático que ejercen nuestros prejuicios y valoraciones morales. En todo caso, la genealogía incita a determinar la jerarquía de los valores morales, es decir, el valor mismo de esos valores puestos en cuestión; apunta hacia la configuración de otro modo posible de ser y de sentir, es decir, hacia la transvaloración de todos los valores.

El primer tratado de *La genealogía de la moral* posee una estructura conceptual (genealogía-*ressentiment*-transvaloración) que corresponde a una dimensión histórico-temporal (presente-pasado-futuro). La transvaloración, que apunta hacia el porvenir o hacia el futuro, se hace patente en el tono de provocación e incitación alcanzado en los párrafos finales de cada uno de los tres tratados.²¹⁹ Nietzsche cierra el primer tratado con dos consideraciones relevantes.

²¹⁸ El término alemán *Umwertung* (transvaloración, transmutación) es acuñado por el propio Nietzsche. A pesar de que, como lo ha señalado Thomas Brobjer, el tema de la transvaloración puede rastrearse al menos al período “ilustrado” de Nietzsche (1880-1881), el término aparece por primera vez en una nota póstuma de 1884 como título para su próxima obra después de *Así habló Zaratustra: Philosophie der ewigen WiederKunft. Ein Versuch dem Umwerthung aller Werthe* (*La filosofía del eterno retorno. Un ensayo de la transvaloración de todos los valores*). En los escritos maduros de Nietzsche, el término aparecerá cada vez con mayor insistencia: dos veces en *MBM*, tres en *GM*, cinco en *CI*, tres en *AC*, y doce en *EH*.

La traducción del término en distintas lenguas ha tenido un curso similar. En español, se ha optado por “transvaloración” más que “revalorización” o “reevaluación”; en italiano se prefiere, “transvalutazione”, sobre “inverzione” o “trasmutazione”; en portugués, “transvaloração”, sobre “revaloração” o “transmutação”. En francés, curiosamente, “inversion” ha tenido predilección sobre “transvaluation” o “transmutatiön”. En el mundo anglosajón, a partir de la traducción de Walter Kaufmann y R.J. Hollingdale, “revaluation” ha desplazado a “transvaluation”, aunque ambas sean igual de aceptables. Para un análisis filológico sobre la traducción del término *Umwertung* vid. Duncan Large, “A Note on the Term ‘Umwertung’”, *Journal of Nietzsche Studies*, no. 39, pp. 5-11, 2010.

²¹⁹ Además del final del primer tratado, considérese el desenlace del segundo tratado (*GM*, II, §24-25) y del tercer tratado (*GM*, III, §26-28), donde se plantea la posibilidad de una superación de la mala conciencia y del ideal ascético, respectivamente.

Concluuyamos. Los dos valores contrapuestos “bueno y malo”, “bueno y malvado”, han sostenido en la tierra una lucha terrible, que ha durado milenios; y aunque es muy cierto que el segundo valor hace mucho tiempo que ha prevalecido, no faltan, sin embargo, tampoco ahora lugares en que se continúa librando esa lucha, no decidida aún... El símbolo de esa lucha, escrito en caracteres que han permanecido hasta ahora legibles a lo largo de la entera historia de la humanidad, dice “Roma contra Judea, Judea contra Roma”: hasta ahora no ha habido acontecimiento más grande que *esta* lucha, que este planteamiento del problema, que esta contradicción de enemigos mortales.²²⁰

La corrección historiográfica respecto de los orígenes de nuestra moral se revela como un medio para enfrentar y polemizar dos modos de valoración: por un lado, la moral de señores (*gut-schlecht*), encarnada en el ideal antiguo y noble de los romanos; por el otro, la moral de esclavos (*gut-böse*), producto del pueblo sacerdotal del resentimiento *par excellence*, los judíos. Estas figuras denotan su ambigüedad por medio del enfrentamiento que han llevado a cabo. No se trata, evidentemente, de culturas antagónicas, sino de tipos psicológicos (tipologías) yuxtapuestos en veces en una misma cultura, o incluso en un mismo individuo.²²¹ De forma que, si bien el Imperio romano representa la síntesis y la extensión de todos los valores nobles de la antigüedad (fuerza, poder, dominación, etc.), es claro que es el judeocristianismo el que ha resultado victorioso, al menos durante los dos últimos milenios.

¿Quién de ellos ha vencido entre tanto, Roma o Judea? No hay, desde luego, la más mínima duda: considérese ante quién se inclinan hoy los hombres, en la misma Roma, como ante la síntesis de todos los valores supremos, -y no sólo en Roma, sino casi en media tierra, en todos los lugares en que el hombre se ha vuelto manso o quiere volverse manso, -ante tres judíos, como es sabido, y *una judía* (ante Jesús de Nazaret, el pescador Pedro, el tejedor de alfombras Pablo, y la madre del mencionado Jesús, de nombre María). Esto es muy digno de atención: Roma ha sucumbido, sin ninguna duda.²²²

A partir de este triunfo ha habido manifestaciones históricas llevadas a cabo desde el resentimiento -como la Reforma protestante o la Revolución francesa- o, bien, atisbos de una

²²⁰ GM, §16, p. 67.

²²¹ Cfr. MBM, §260, pp. 272-277.

²²² GM, §16, p. 68.

cultura y un espíritu superiores -el Renacimiento italiano o la figura de Napoleón Bonaparte. Sin embargo, este recuento naturalista sobre los orígenes de la moral no llega a su fin con la mera exposición del conflicto entre dos moralidades rivales. Nietzsche pregunta si no es posible, o incluso deseable, avivar el fuego de la polémica en espera de una promesa futura. La serie de interrogaciones con la que cierra el primer tratado indica que todavía cabe esperar y propiciar algo del enfrentamiento entre ambos modos de valoración. Las cosas están todavía lejos de llegar su fin.

-¿Con esto ha acabado ya todo? ¿Quedó así relegada *ad acta* (a los archivos) para siempre aquella antítesis de ideales, la más grande de todas? ¿O sólo fue aplazada, aplazada por largo tiempo?... ¿No deberá alguna vez haber una reanimación del antiguo incendio, mucho más terrible todavía, preparada durante más largo tiempo? Más aún: ¿no habría que desear precisamente esto con todas las fuerzas?, ¿e incluso quererlo?, ¿e incluso favorecerlo?... Quien en este punto comienza, lo mismo que mis lectores, a meditar, a continuar pensando, es difícil que llegue pronto al final, - esta es para mí razón suficiente para que yo mismo llegue a él, suponiendo que haya quedado bastante claro hace tiempo lo que yo quiero, lo que *yo* quiero precisamente con aquella peligrosa consigna que he colocado al frente de mi último libro: *Más allá del bien y del mal...* Esto *no* significa, cuando menos, “Más allá de lo bueno y de lo malo”.—

Consciente de que nada está decidido, ni en el ámbito de la efectividad histórica ni en el plano del pensamiento teórico, Nietzsche hace un llamado a científicos y académicos -filólogos, historiadores, psicólogos, fisiólogos, médicos, biólogos- interesados en sumarse a los estudios de historia de la moral, con el fin de determinar, desde esta nueva perspectiva abierta por él mismo, el valor de las tablas de los valores habidas hasta ahora.

- **Los comienzos del proyecto de transvaloración. *Humano, demasiado humano y Aurora***

Si bien el concepto de transvaloración (*Umwertung*) resulta fundamental en la etapa madura, así como en la parte positiva o afirmativa de la obra de Nietzsche -junto a conceptos como la voluntad de poder, el eterno retorno y el superhombre-, hay que distinguir las distintas acepciones y sentidos que maneja este término. Principalmente pueden concebirse tres: como tema de interés

filosófico, como proyecto literario (*Hauptwerk*) y como proyecto o empresa filosófico-cultural para el porvenir.²²³

A pesar de que la mayoría de los especialistas hablan del tema de la transvaloración sólo a partir de *Así habló Zaratustra*, fechando su aparición conceptual entre 1884 y 1886, Thomas Brobjer se suma al esfuerzo iniciado por otros especialistas (David Owen, Aaron Ridley, Kathleen Higgins) de rastrear la importancia del proyecto de la transvaloración ya desde 1880-1881, período de la redacción de *Aurora*.

Brobjer lleva a cabo una reconstrucción histórico-filosófica del tema de la transvaloración para señalar una continuidad que comienza en 1880 y culmina en 1888, atravesando diferentes momentos. Con ello, el tema de la transvaloración de todos los valores entretuvo el interés de Nietzsche a lo largo de ocho años, interrumpido sólo por su descenso en la locura.

Entre cincuenta y cien notas póstumas redactadas en 1880-1881 dan cuenta del desarrollo temprano del tema de la transvaloración. En ellas se agrupan varios temas que preocupaban en ese entonces a Nietzsche -crítica del cristianismo, comparación entre valores y valoraciones antiguas y modernas, jerarquía de los valores, pesimismo, relativismo, etc.- y que lo llevaron a formular el tema de la transvaloración de todos los valores.²²⁴

En 1884, el término de transvaloración (*Umwertung*) aparece explícita y textualmente en una serie de notas y borradores relacionados con la idea del eterno retorno, y, particularmente, como posible título a una obra post-*Zaratustra* nunca realizada: *Philosophie der ewigen WiederKunft. Ein Versuch dem Umwerthung aller Werthe* (*La filosofía del eterno retorno. Un ensayo de la transvaloración de todos los valores*). Será justamente a partir de *Así habló Zaratustra* que Nietzsche concebirá el proyecto de la transvaloración como un *magnum opus* en cuatro volúmenes, a la que dedicará los próximos seis años.²²⁵ Así, el *Zaratustra* vendría a ser el umbral que servirá de entrada a toda la filosofía posterior de Nietzsche.

Más adelante, en *Más allá del bien y del mal*, tenemos las primeras apariciones impresas del término transvaloración. En el párrafo 46, Nietzsche emplea el término transvaloración para referirse a la primera inversión de los valores nobles llevada a cabo por el judeocristianismo, tal

²²³ Thomas Brobjer, "The Origin and the Early Context of the Revaluation Theme in Nietzsche's Thinking", p. 12.

²²⁴ *Ibid.*, pp. 16-18, 23-24, 26-27.

²²⁵ Carta a Heinrich von Köselitz del 2 de septiembre de 1884.

como lo hará también en GM, I, §7-8.²²⁶ Mientras que, por otra parte, en el párrafo 203, el sentido de la transvaloración apunta al proyecto filosófico-cultural del propio Nietzsche.²²⁷

Finalmente, en su último año productivo, Nietzsche preparaba la redacción de los cuatro tomos que sería *La Transvaloración de todos los valores*. Hasta la fecha existe un fuerte debate sobre si Nietzsche abandonó el proyecto de la *Transvaloración* en cuatro volúmenes, concentrándolos en uno sólo (*El Anticristo*) o si su intención de escribir los otros tres volúmenes fue interrumpida abruptamente por las condiciones biográficas que se conocen sobre su estado mental. Regresaremos a esta cuestión más adelante.

Por lo pronto, es sabido que el tema de la transvaloración se remonta al menos hasta los años de 1880-1881, cuando Nietzsche escribe *Aurora*. El mismo Nietzsche en *Ecce Homo* es explícito al respecto cuando menciona que con *Aurora* comienza su “campana contra la moral”. Ciertamente, el surgimiento de la transvaloración de los valores es posible por un desplazamiento

²²⁶ “Los hombres modernos, con su embotamiento para toda la nomenclatura cristiana, no sienten ya la horrorosa superlatividad que había para un gusto antiguo en la paradoja de la fórmula “Dios en la cruz”. Nunca ni en ningún lugar había existido hasta ese momento una audacia igual en invertir las cosas, nunca ni en ningún lugar se había dado algo tan terrible, interrogativo y problemático como esa fórmula: ella prometía una transvaloración de todos los valores antiguos.” *MBM*, §260, pp. 291-293.

²²⁷ “La imagen de tales jefes es la que se cierne ante nuestros ojos: - ¿me es lícito decirlo en voz alta, espíritus libres? Las circunstancias que en parte habría que crear y en parte habría que aprovechar para que aquéllos surjan; las sendas y pruebas presumibles mediante las cuales un alma ascendería hasta una altura y poder tales que sintiese la coacción de realizar tales tareas; una transvaloración de los valores bajo cuya presión y martillo nuevos se templaría una conciencia, se transformaría en bronce un corazón, de modo que soportase el peso de semejante responsabilidad; por otro lado, la necesidad de tales jefes, el espantoso peligro de que puedan faltar o malograrse o degenerar - éstas son nuestras auténticas preocupaciones y ensombrecimientos, ¿lo sabéis, espíritus libres?, éstos son los pensamientos y borrascas pesados y lejanos que atraviesan el cielo de nuestra vida. Existen pocos dolores tan agudos como el haber visto, el haber adivinado, el haber sentido alguna vez cómo un hombre extraordinario se apartaba de su senda y degeneraba: pero quien posee los raros ojos que permiten ver el peligro global de que “el hombre” mismo degenera, quien, como nosotros, ha conocido la monstruosa azarosidad que hasta ahora ha jugado su juego en lo que respecta al futuro del hombre - ¡un juego en el que no intervenía ninguna mano y ni siquiera un “dedo de Dios”! -, quien adivina la fatalidad que se oculta en la idiota inocuidad y credulidad de las “ideas modernas”, y más todavía en toda la moral europeo-cristiana: ése padece una ansiedad con la que ninguna otra es comparable, - él abarca, en efecto, de una sola mirada todo aquello que, con una favorable concentración e incremento de fuerzas y de tareas, podría sacarse del hombre mediante su selección, él sabe, con todo el saber de su conciencia, cómo el hombre no está aún agotado para las posibilidades máximas, y con cuánta frecuencia el tipo hombre se ha encontrado ya frente a decisiones misteriosas y frente a nuevos caminos: - y sabe más todavía, por su dolorosísimo recuerdo, contra qué cosas miserables ha chocado hasta ahora de ordinario un ser de rango supremo en su evolución, naufragando, rompiéndose, deshaciéndose, hundiéndose, volviéndose miserable. La degeneración global del hombre, hasta rebajarse a aquello que hoy les parece a los cretinos y majaderos socialistas su “hombre del futuro”, - ¡su ideal! - esa degeneración y empequeñecimiento del hombre en completo animal de rebaño (o, como ellos dicen, en hombre de la “sociedad libre”, esa animalización del hombre hasta convertirse en animal enano dotado de igualdad de derechos y exigencias son posibles, ¡no hay duda! Quien ha pensado alguna vez hasta el final esa posibilidad conoce una náusea más que los demás hombres, - ¡y tal vez también una nueva tarea!...”. *MBM*, §203, pp. 164, pp. 169-172.

que se produce entre *Humano, demasiado humano* y *Aurora*. En esta última obra, Nietzsche se toma en serio el problema de la moral, sus prejuicios y motivaciones, y llega a la conclusión de que los presupuestos morales habidos hasta la fecha han estado basados en errores. ¿Pero cuáles son estos presupuestos morales que Nietzsche ataca?

En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche tenía una intención muy clara: explicar todas las actividades elevadas de la cultura humana (la religión, el arte, la moral, la metafísica, etc.) en términos bajos de lo humano, demasiado humano, es decir, sin necesidad de recurrir a ninguna explicación metafísica o trascendente del mundo.

En el caso de la moral esto se aprecia nítidamente respecto de las posturas de Kant y de Schopenhauer. Ambos filósofos coinciden en varios puntos de sus planteamientos: la superioridad de la acción moral frente a las demás acciones, la motivación necesariamente no-egoísta de la acción moral, la distinción fundamental entre el mundo fenoménico de lo sensible y el mundo nouménico de lo inteligible, y, por lo tanto, de la ubicación de la acción moral en la esfera nouménica.²²⁸

La acción moral, en razón de su supremacía frente a todo otro tipo de acción, no puede tratarse como un mero fenómeno natural explicable en términos causales o mecanicistas, por lo que necesariamente debe residir en la esfera nouménica, es decir, la verdadera esencia de la realidad. La acción no puede tener valor moral más que perteneciendo al mundo nouménico.

Sin embargo, Kant y Schopenhauer tienen distintos puntos de vista respecto de la caracterización de la acción de la moral y de su verdadera motivación. Para Kant, la única motivación válida para la acción moral era el reconocimiento de la objetividad necesaria del *deber*, es decir, el acatamiento a la ley del imperativo categórico, donde no cabe lugar para ningún deseo o inclinación particular. Para Schopenhauer, el obedecimiento a la ley, incluso a la ley del imperativo categórico, no tiene sentido más que en términos teológicos de castigo o de recompensa. Por lo tanto, el acatamiento a la ley es, en realidad, un acto de prudencia, y por ello, abiertamente interesado. Por ello, Schopenhauer ve en la *compasión*, y no en el deber, la verdadera motivación desinteresada de la acción moral.²²⁹ Si bien para Kant la compasión es una inclinación

²²⁸ Maudemarie Clark & Brian Leiter, "Introduction", en Friedrich Nietzsche, *Daybreak. Thoughts on the prejudices of morality*, pp. XV-XX.

²²⁹ *Ibíd.*, pp. XVI-XVII.

o deseo que corresponde al mundo fenoménico de las apariencias, para Schopenhauer es el reconocimiento de nuestra verdadera esencia, es decir, de la voluntad, de lo en-sí.²³⁰

A pesar de sus diferencias sobre la correcta caracterización y motivación de la acción moral, Kant y Schopenhauer concuerdan en dos cuestiones fundamentales: 1) la identificación de la acción moral con la motivación desinteresada o no egoísta, y 2) la pertenencia de la acción moral a la esfera trascendente de lo nouménico y de la cosa-en-sí.

Son precisamente estos presupuestos los que Nietzsche, influenciado por el pensamiento de Paul Rée, ataca en su período “ilustrado”. Así, en *Humano, demasiado humano*, Nietzsche busca cortar el cordón umbilical que conecta a la moral con el mundo metafísico. El mundo debe ser explicable sin recurso a otro mundo del cual no tenemos conocimiento inmediato y directo.

En esta obra, Nietzsche, fiel al espíritu moralista de La Rochefoucauld, se dedica a exponer el egoísmo psicológico detrás de las llamadas “acciones morales”. Los ideales del deber y de la compasión se revelan, en realidad, como expresiones de egoísmo y de interés. Por lo tanto, Nietzsche concluye que, si toda acción moral es de suyo egoísta y explicable en términos psicológicos, entonces no existen las acciones morales y no tienen nada que ver con un mundo trascendente o supranatural, más allá del sensible.

A pesar del mérito que tiene la devaluación y la naturalización de la acción moral, Nietzsche se percata ahora de un error fundamental que no había advertido hasta el momento y que, en su siguiente obra, *Aurora*, reformulará. Nietzsche creía que la crítica total de la moral consistía en demostrar toda acción moral como motivada en realidad por intereses y deseos egoístas. Mas pronto se da cuenta de que sigue bajo el influjo de su maestro Schopenhauer al mantener incuestionablemente la identificación tradicional de la moral con lo no egoísta. Sin saberlo, Nietzsche acepta la idea de que la moral y lo desinteresado son lo mismo, y que, por lo tanto, lo no-egoísta es de mayor valor moral que lo egoísta. Por lo mismo cree que exponiendo lo no-egoísta como egoísta demerita su valor.

En el párrafo 103 de *Aurora*, Nietzsche resume de manera contundente su postura con respecto de *Humano, demasiado humano*:

Hay dos maneras de negar la moralidad. – “Negar la moralidad”-puede significar *primero*: negar que sean los motivos morales que la gente *aduce* los que les han movido a la acción, -supone,

²³⁰ *Ibíd.*, p. XIX.

por lo tanto, afirmar que la moralidad es cosa de palabras y forma parte de engaño basto o fino (sobre todo, del autoengaño) que el ser humano practica, y quizá donde más entre los que son conocidos por su virtud. Puede *también* significar: negar que los juicios morales se basen en verdades. En este caso se acepta que sean motivos de la acción, mas lo que mueve de este modo a la acción moral, en cuanto fundamento de todo juicio moral, no son más que *errores*. Este es mi punto de vista: no obstante, no quisiera ni mucho menos olvidar que *en muchos casos* una pizca de desconfianza del estilo de la del primer punto de vista, eso es, según el espíritu de La Rochefoucauld, se halla también justificada y resulta siempre de suma utilidad. – Así pues, niego la moralidad del mismo modo que niego la alquimia, es decir, niego sus presupuestos: mas *no* el que haya habido alquimistas que creyeron en tales presupuestos y que actuaron según ellos. – Niego también la inmoralidad: *no* el que haya un sinnúmero de personas que se *sientan* inmorales, sino el que haya una razón de *verdad* para sentirse así. Ni niego, como es obvio -suponiendo que no esté loco- que muchas de las acciones que se llaman inmorales son algo que haya que evitar y contra lo que luchar; ni tampoco, que haya que practicar y promover muchas de las que se llaman morales, -lo que quiero decir es que tanto lo uno como lo otro lo hago *por razones diferentes de las habidas hasta ahora*. Tenemos que *reaprender*, -para luego, tal vez ya demasiado tarde, lograr aún algo más: *llegar a sentir de otra manera*.²³¹

Ahora, Nietzsche se toma en serio el problema de la moral precisamente porque pone en entredicho la identificación conceptual entre moral y no-egoísta, así como también porque reconoce que la gente, efectivamente, actúa en muchas ocasiones por motivaciones morales, y no por mero egoísmo. ²³² Nietzsche se aleja del enfoque del egoísmo psicológico de *Humano, demasiado humano*, a saber, del mero desenmascaramiento psicológico de la moral, para reconocer la existencia de la motivación moral y para criticar los presupuestos falsos sobre los que se ha sustentado la moral hasta la fecha. No se trata ya de negar absurdamente la existencia de la moral -como la de la alquimia- sino de criticar directamente la falsedad de sus postulados y premisas, y

²³¹ AU, §103, pp. 541-542.

²³² “Lo que a mí me importaba era el valor de la moral, - y en este punto casi el único a quien yo tenía que enfrentarme era mi gran maestro Schopenhauer, al cual se dirige, como si él estuviera presente, aquel libro, la pasión y la secreta contradicción de aquel libro (pues también él era un “escrito polémico”). Se trataba en especial del valor de lo “no-egoísta”, de los instintos de compasión, autonegación, autosacrificio, a los cuales cabalmente Schopenhauer había recubierto de oro, divinizado y situado en el más allá durante tanto tiempo, que acabaron por quedarle como los “valores en sí”, y basándose en ellos dijo no a la vida y también a sí mismo”. GM, P, §5, pp. 26-27.

eso, constituye tomarse el problema de la moral en serio. Tomarse en serio el problema de la moral implica en sí la posibilidad de una transvaloración de los valores.

- **1888: Año Uno. El proyecto de la transvaloración de todos los valores**

La transvaloración de todos los valores como tema de interés filosófico surge alrededor de 1880-1881, tal como da fe de ello el mencionado grupo de notas póstumas, así como el giro crítico que da Nietzsche en *Aurora* con respecto del procedimiento de *Humano, demasiado humano*. El tema de la transvaloración se irá gestando lenta e inconscientemente durante los siguientes años, antes de pasar a ser un proyecto tanto filosófico como literario.

Entre 1886 y 1887, tras el silencio al que fue condenado el *Zaratustra* después de su publicación, Nietzsche decide llevar a cabo la redacción de los prólogos de todas sus obras mayores pasadas, desde *El nacimiento de la tragedia* hasta *La genealogía de la moral*. Esta redacción marca un punto crucial en la vida de Nietzsche, así como un antes y un después de su obra.²³³

Por medio de la redacción de estos prólogos Nietzsche cobra consciencia de la continuidad y unidad en su obra y en su pensamiento. Los prólogos que Nietzsche redacta no sólo le señalan una unidad en su pensamiento y en su filosofía, sino que al mismo tiempo le permiten autoconstituirse como filósofo y como escritor, es decir, le permiten hacer sentido de su oficio y de la obra que ha llevado a cabo hasta el momento. Por ello, con la redacción de *La genealogía de la moral* y de los prólogos para todas sus obras anteriores, Nietzsche cierra un arco de pensamiento marcado por el problema y la crítica a la moral, entendida ésta como diagnóstico y terapéutica cultural de la modernidad.²³⁴

A principios de 1887, previo a la composición de *La genealogía de la moral*, Nietzsche se encontraba en Niza. Por la mañana del 23 de febrero un terremoto sorprende a los habitantes y turistas de la ciudad. Como es de esperarse, el ambiente que se respira es de inquietud, desesperación y zozobra. La gente, temerosa, llega incluso a optar por dormir y comer afuera, por miedo a que una posible réplica los sorprenda al interior de sus edificios. Niza es una ciudad donde impera el caos. Sin embargo, la correspondencia de Nietzsche nos muestra a un filósofo

²³³ Estos prólogos refieren a cinco obras: *El nacimiento de la tragedia*, *Humano, demasiado humano*, *Aurora*, *La gaya ciencia* y *Así habló Zaratustra*, así como también el libro V de *La gaya ciencia*.

²³⁴ Víctor Berríos, "1888: Año Uno. El Proyecto de la transvaloración de todos los valores" en Mariano Rodríguez (ed.), *Nietzsche y la transvaloración de la cultura*, pp. 17-20.

despreocupado, tranquilo, que recorre con calma y serenidad las ruinas de monumentos antiguos, dispuesto a abandonar con alegría y jovialidad todo vestigio que lo ata a su pasado.²³⁵ La actitud de Nietzsche, por lo tanto, es la de un ajuste de cuentas, de una reconciliación con lo vivido y pasado, de borrón y cuenta nueva.

El terremoto, producto de la fuerza intempestiva y destructiva de la naturaleza, le revelará a la población su caducidad y finitud, lo efímero de toda empeño o empresa humana. Nietzsche interpreta el terremoto como un símbolo de lo que sacudirá al mundo entero en los próximos años. Para Nietzsche, el terremoto representa sólo un simulacro de lo que vendrá después: la transvaloración de todos los valores. De igual manera, lo que la catástrofe revela -para bien o para mal- es la necesidad imperante de construir, crear, y establecer un nuevo suelo donde pisar con firmeza.

Si el terremoto, como obra de la naturaleza, hace que los hombres *sientan* la explosión, y con ella, angustia, temor y desesperación, Nietzsche buscará *provocar* la explosión de todos los valores y cimientos de la cultura occidental.²³⁶ Nietzsche, al igual que un villano malvado de alguna película hollywoodense, se muestra obstinado en dinamitar y hacer estallar todo lo que el hombre había considerado hasta ese entonces como lo máspreciado y lo más valioso: su moral.

Por eso, para Nietzsche el año 1888 es el año Uno, es decir, el mediodía que instaura una nueva cronología, un punto que parte en dos mitades la historia universal y que marca un antes y un después respecto de los dos milenios que han pasado.²³⁷ *La Transvaloración de todos los valores* será la escenificación y la teatralización de ese paso del terremoto a la dinamita, de la crítica de la moral a la gran tarea del futuro.²³⁸

Entre 1886 y 1887 Nietzsche escribe *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral*, obras que tenían como intención aclarar lo expuesto en *Así habló Zaratustra*. Para ello, Nietzsche se dedica también a la redacción de prólogos para todas sus obras anteriores, reconociendo una

²³⁵ *Ibid.*, pp. 20-23.

²³⁶ *Ibid.*, p. 24.

²³⁷ "Mediodía, instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIIT ZARATHUSTRÁ". *CI*, "Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula", p. 58.

²³⁸ "Preparo un acontecimiento que con suma probabilidad partirá la historia por la mitad, hasta el punto de que tendremos una nueva cronología: a partir de 1888 como año Uno. Todo lo que hoy está arriba, alegre y confiado, la Tiple Alianza, la cuestión social, se convertirá en una formación de antítesis entre individuos: tendremos guerras como no las hay, pero no entre naciones, no entre estamentos: todo habrá saltado a pedazos, -yo soy la dinamita más terrible que existe". Carta a Georg Brandes. Comienzos de diciembre de 1888. *Cit.* Víctor Berríos, *op. cit.*, p. 26.

unidad y continuidad en su pensamiento, así como adquiriendo autoconciencia respecto de sí mismo en tanto filósofo y escritor. En febrero de 1887, Nietzsche experimenta la vivencia del terremoto en Niza e interpreta este suceso como un adelanto de lo que representará la conmoción de su obra y su pensamiento en los años siguientes. La revelación de la caducidad y la finitud de todo pasado implica la conciencia de la tarea del futuro. Por eso, el terremoto de Niza es un simulacro de lo que será la transvaloración de todos los valores para la humanidad.

Por ello, entre 1887 y 1888 se da una serie de pasos fundamentales: del terremoto físico al terremoto editorial, del terremoto a la dinamita, de la crítica de la moral a la transvaloración de los valores, del diagnóstico del presente a la gran tarea del futuro, de la modernidad a un nuevo comienzo.

El siguiente año, 1888, es el último año lúcido y productivo de Nietzsche. Es también el año en el que se encomienda totalmente a la tarea de la transvaloración de todos los valores. En realidad, esta tarea es una empezada desde hace ya diez años –desde la aparición de *Humano, demasiado humano-*, pero, que, gracias a la redacción de los prólogos y a la autoconstitución de Nietzsche como escritor y filósofo, se vuelve necesaria e imperante.²³⁹ La dimensión y el peso sobrehumanos que Nietzsche siente respecto de esta tarea lo ponen enfermo, lo ponen en una situación para la cual debe enfrentar con coraje la más extrema soledad. Y sin embargo, en la enfermedad que le ha impuesto esta tarea Nietzsche encontrará también la cura, la gran salud.

La transvaloración de los valores es un proyecto de ideas filosóficas que surge desde principios de la década de 1880, para Nietzsche, y que, después de la redacción de los prólogos de todas sus obras anteriores en 1887, se vuelve el gran proyecto para el cual está destinada no sólo su obra, sino también su vida. La transvaloración de los valores es una tarea pensada para cambiar de manera radical los valores que Occidente ha considerado como válidos y universales. A pesar de ser una tarea filosófica, la transvaloración de todos los valores está pensada como un proyecto editorial, a saber, como una gran obra en cuatro volúmenes. Por eso cabe hablar tanto de una

²³⁹ “En un sentido pleno de significación mi vida se encuentra precisamente ahora como en pleno mediodía: una puerta se Cierra, otra se abre. Lo que he hecho en los últimos años no ha sido más que un ajuste definitivo de cuentas, un balance final de liquidación, una adición en conjunto de lo pasado, acabo de terminar mis obligaciones con personas y cosas y debajo he trazado una raya de borrón y cuenta nueva. Quién y qué debe continuar estando conmigo ahora, en el momento en que he de dedicarme (en que estoy condenado a dedicarme...) al asunto verdaderamente principal de mi existencia, eso es ahora una pregunta capital. Pues, dicho entre nosotros, la tensión en la que vivo, la presión de una tarea y una pasión grandes es tan enorme, que ahora todavía podrían acercarse a mí nuevas personas”. Carta a Carl von Gersdorff del 20 de diciembre de 1887. *Cit.* Víctor Berrios, *op. cit.*, p. 31.

transvaloración de todos los valores, entendida como tema y estrategia filosófica, y de *La Transvaloración de todos los valores*, como estrategia editorial.²⁴⁰ Por eso, la transvaloración de todos los valores debe quedar plasmada, escenificada, teatralizada en *La Transvaloración de todos los valores*, para dar pie a la transvaloración de todos los valores en la historia como acontecimiento fundamental.

Nietzsche asume la responsabilidad y la necesidad de redactar su magnum opus, *La Transvaloración de todos los valores*, en cuatro volúmenes. Sin embargo, la madurez alcanzada por Nietzsche en este punto lo lleva a reflexionar sobre el carácter de su escritura. Los borradores y los ensayos se alejarán cada vez más de la “literatura”, es decir, de la divulgación sin estilo ni fin, y será desde la escritura *para sí*, desde la intimidad de textos no pensados para la publicación, que Nietzsche se aproximará a la escritura *pública*.²⁴¹ La escritura privada de Nietzsche lo expondrá cada vez más al público. A partir de ahora, la escritura personal de Nietzsche reflejará mejor su destino, su situación, su fatalidad, es decir, lo presentará como verdaderamente es.

A medida que Nietzsche progresa con la elaboración de *La Transvaloración*, comprende la relación necesaria entre lo que ha escrito en el pasado y la tarea a la que está encomendado ahora. Nietzsche construye su filosofía como el castor construye su presa, de manera inconsciente, progresiva, paulatina y cabal. Con la redacción de *La Transvaloración* es como si Nietzsche tomara consciencia del sentido de todos sus escritos y logrará verse de una sola vez a sí mismo y a su obra como un *todo*.²⁴² Todos los caminos iniciados y emprendidos hace diez años parecen desembocar inconsciente y necesariamente en la redacción del proyecto editorial que es *La Transvaloración de todos los valores*, que deberá culminar como la máxima expresión de la filosofía de Nietzsche.

El proyecto de ideas filosóficas que implica la transvaloración de todos los valores debe quedar plasmada en la obra cumbre que será *La Transvaloración de todos los valores*. Por lo tanto, la estrategia filosófica conlleva una estrategia editorial.

Antes de embarcarse de lleno en la seriedad que implica la redacción de la gran obra, Nietzsche escribe a principios de año un par de obras preparatorias, unos divertimentos, impregnadas de un todo alegre y jovial. La primera es *El caso Wagner. Un problema para músicos*. Aquí Nietzsche

²⁴⁰ Víctor Berrios, *op. cit.*, p. 33.

²⁴¹ *Ibíd.*, p. 34.

²⁴² *Ibíd.*, pp. 35-36.

realiza un análisis fisiológico del tipo decadente y cristiano que es Richard Wagner, como lo son también figuras como Jesús, Sócrates y Kant. El libro es una polémica, tanto para los wagnerianos como para los propios amigos de Nietzsche. Con él Nietzsche busca tomar distancia para que no se le confunda con lo que no es, es decir, busca constituirse negativamente como *antitipo* o como *antítesis* de este tipo.²⁴³

La segunda obra de este estilo es escrita a partir de papeles pensados para la publicación de *La transvaloración de todos los valores*. Se trata de *Crepúsculo de los ídolos*, cuyo título original era *Ociosidad de un psicólogo*. Esta obra, ahora considerada como una de las obras principales del canon nietzscheano, constituye una suerte de *síntesis de las heterodoxias esenciales* del filósofo alemán. Es un libro pensado para sacudir y derrumbar los ídolos de la cultura judeocristiana y moderna, para hacer filosofía a martillazos, como luego su subtítulo lo indicará. Cabe resaltar que ambas obras comparten, además del tono jovial, alegre e irónico, un formato y una tipografía similares.²⁴⁴ Con estas obras Nietzsche se adelanta estratégicamente a todas las posibles variables y consideraciones que tendrá el lector respecto a *La Transvaloración*: comprensión, impacto, censura, traducción, etc.

En septiembre de 1888, Nietzsche determina el título del primer libro de *La Transvaloración de todos los valores: El Anticristo*. Este libro, fiel al espíritu de la escritura de ese año, representa una polémica, una guerra declarada al cristianismo con las armas de la retórica y la ironía. Lo que se busca es encarnar ese acontecimiento histórico que implicará la puesta en cuestión, la crítica y el ataque a los valores de Occidente. Por eso, es menester contrastar la necesaria tensión entre el tono jovial y alegre de los *divertimentos* -*El caso Wagner* y *Crepúsculo de los ídolos*- y el tono polémico, guerrero y abiertamente agresivo de *El Anticristo*. La tensión se produce por este doble aspecto de la escritura de Nietzsche: la jovialidad y la seriedad.²⁴⁵

El mes siguiente, justo en el día de su cumpleaños número cuarenta y cuatro, Nietzsche comienza a escribir otro libro preparatorio para *La Transvaloración de todos los valores*. Sin embargo, es preparatorio en un sentido o en un aspecto distinto de los otros *divertimentos*. *Ecce Homo* es un escrito autobiográfico pensado como una presentación de Nietzsche, de su figura, de su trayectoria, de su obra, pero, sobre todo, como una presentación de Nietzsche de sí mismo ante

²⁴³ *Ibid.*, pp. 38-39.

²⁴⁴ *Ibid.*, pp. 40-41.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 46.

el futuro lector de *La Transvaloración de todos los valores*. De nuevo, Nietzsche se asegura de la correcta comprensión de sí y de su gran obra, busca evitar malentendidos o que la obra caiga abruptamente en el silencio como sucedió con el *Zaratustra*.²⁴⁶

¿Qué relación existe, entonces, entre estas cuatro obras publicadas en el mismo año? En primer lugar, *El caso Wagner* y *Crepúsculo de los ídolos* son pensados como dos escritos preparatorios para la transvaloración de todos los valores. Son divertimentos escritos en un tono alegre, jovial, ligero, que producen una tensión con la seriedad y la serenidad requeridas para llevar a cabo el gran proyecto de *La Transvaloración*. *Ecce Homo*, por su parte, es en realidad el prólogo a *La Transvaloración de todos los valores*. Asimismo, es un prólogo que tiene su prólogo en los demás prólogos redactados por Nietzsche un par de años antes para todas sus obras anteriores. En él se concentra la historia, la fatalidad, el destino que es la vida y la obra de Nietzsche, cómo ha llegado a ser lo que es. Por ello, su función es alertar y preparar directamente al lector para *La Transvaloración de todos los valores*. Finalmente, *El Anticristo* es el primer libro de *La Transvaloración de todos los valores*, un escrito polémico, una declaración de guerra contra el cristianismo y sus aliados -la metafísica, la moral, la ciencia, la religión, la cultura- y todo lo que representa para occidente, un libro que no quiere dejar ningún ídolo de pie.²⁴⁷

Podemos concluir que, con la redacción de los prólogos de las obras pasadas, Nietzsche cierra un arco de pensamiento trazado por el problema de la crítica a la moral. Estos prólogos, esta escritura sobre la escritura misma, le permiten a Nietzsche verse a sí mismo y a su obra de un solo golpe y hacer sentido de ella. Con ello, Nietzsche adquiere consciencia de la gran tarea que le

²⁴⁶ *Ibid.*, pp. 47-49.

²⁴⁷ Existe un debate importante sobre *El Anticristo* en tanto primer libro de *La Transvaloración de todos los valores*. Por medio del descubrimiento de unos folios perdidos, Mazzino Montinari argumenta que el proyecto pensado en cuatro volúmenes de *La Transvaloración de todos los valores* se reduce a uno solo *El Anticristo*. Así lo deja ver esta carta a Georg Brandes del 20 de noviembre de 1888: “Ahora me he narrado a mí mismo con un cinismo que repercutirá en la historia universal: el libro se llama *Ecce homo* y es un *atentado* sin la más mínima consideración al *crucificado*: acaba con truenos y rayos contra todo lo que es cristiano o *infecto* de cristianismo, en tal tormenta uno queda pasmado. Yo soy a fin de cuentas el primer psicólogo del cristianismo y puedo, como viejo artillero, utilizar cañones de gran calibre que ningún enemigo del cristianismo ni siquiera ha sospechado que existieran. -El libro entero es el prelude de la *Transvaloración de todos los valores*, la obra *que se halla acabada ante mí*: le juro que en dos años tendremos la tierra entera en convulsiones. Yo soy un destino. -“

Esta ha sido la postura mayormente aceptada, a saber, que Nietzsche cambia de parecer respecto al proyecto de *La Transvaloración de todos los valores* y decide reducir los cuatro volúmenes pensados a uno solo: *El Anticristo*. Sin embargo, Thomas Brobjer ha sostenido lo contrario, es decir, que Nietzsche nunca abandona la ambición de escribir los otros tres volúmenes de la *Transvaloración*. Para la consulta de sus argumentos y de la reconstrucción filológica que realiza, me permito remitir al lector al ensayo ya citado de Thomas Brobjer, “The Origin and the Early Context of the Revaluation Theme in Nietzsche’s Thinking”.

depara el porvenir: la transvaloración de todos los valores entendida como una obra en cuatro volúmenes. Para la redacción de esta obra, Nietzsche prepara un par de divertimentos -*El caso Wagner* y *Crepúsculo de los ídolos*-, antes de embarcarse en la seriedad que conlleva la composición de *La Transvaloración de todos los valores*. En *Ecce Homo*, Nietzsche escribe el prólogo de *La Transvaloración de todos los valores* y se presenta a sí mismo ante el público, mira su recorrido, su trayectoria, su obra y su vida con un nuevo sentido. Finalmente, Nietzsche escribe el primer libro de *La Transvaloración de todos los valores: El Anticristo*, un enfrentamiento directo con todos los valores y las creencias del cristianismo.

En definitiva, la transvaloración de todos los valores es una estrategia, tanto filosófica como editorial, que define completamente los últimos años de la vida y de la obra de Nietzsche. Pero, así como debe ser entendida en tanto estrategia filosófica, también debemos advertir toda la ambigüedad que representó para Nietzsche: como tarea filosófica y editorial, como empresa, como proyecto, como destino, como fatalidad, como carga, como enfermedad, como cura, como salud, pero, sobre todo, como acontecimiento fundamental de la historia.

- **Conclusiones**

El propósito y objetivo de este trabajo ha consistido en realizar una lectura a profundidad del primer tratado de *La genealogía de la moral* de Friedrich Nietzsche para señalar una estructura que entrelaza tres conceptos fundamentales: genealogía (*Genealogie*), resentimiento (*ressentiment*) y transvaloración de todos los valores (*Umwertung aller Werte*). Asimismo, estos conceptos refieren a una dimensión histórico-temporal: presente-pasado-futuro. La genealogía, desde su *presente*, indaga en el *pasado* de nuestra historia moral para descubrir el espíritu de resentimiento por el que está atravesado, y, así, apuntar y promover hacia un proyecto *futuro*, el cual es la transvaloración de todos los valores. Por último, en cada uno de estos conceptos las nociones de estrategia y ambigüedad juegan un papel inherente y crucial. Genealogía, resentimiento y transvaloración de todos los valores representan estrategias ambiguas que señalan una dimensión histórico-temporal: presente-pasado-futuro.

En el primer capítulo, se rastrearon los antecedentes de la estrategia genealógica desde textos tan tempranos como *El nacimiento de la tragedia* y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, y otros posteriores como *Humano, demasiado humano* y *Aurora* con el fin de mostrar las preocupaciones principales, las obras y autores a partir de los cuales Nietzsche concibe la necesidad de desarrollar una estrategia genealógica.

Asimismo, se elucidó en qué consiste la genealogía, en tanto estrategia de interpretación crítica y hermenéutica, como también el carácter mismo de la obra *La genealogía de la moral*. Sobre esta última la literatura secundaria ha ponderado bastante. ¿Qué clase de texto es *La genealogía de la moral*? ¿Una historia efectiva sobre los orígenes de las valoraciones morales, un recuento naturalista, una crítica de la moral occidental, una ficción retórica, una explicación psicológica, un escrito polémico? El mérito y novedad de *La genealogía* consiste en ser todos y cada uno de estos títulos, por lo que resulta difícil clasificarlo de manera cerrada y definitiva. De igual manera, parece que la oposición entre tratado histórico-académico y escrito retórico-ficcional que tanto atormenta a muchos comentaristas desvía la atención de lo que verdaderamente está en juego para Nietzsche, a saber, una crítica de la moral desde los afectos.

Así, en la primera parte del capítulo, se desarrolló un hilo argumentativo que propone a la genealogía como una estrategia crítica de interpretación ambigua, la cual, por medio de un recuento

naturalista sobre los orígenes de la moral occidental, engancha e invita al lector a poner en cuestión sus creencias y afectos más básicos, con el fin de llevar a cabo una verdadera crítica de la moral.

Por lo tanto, la genealogía prueba ser una estrategia estilística y retórica por medio de la cual Nietzsche logra que el lector se involucre existencial y afectivamente con el problema de los valores de la moral, para, entonces poder ponerlos en cuestión y criticarlos de manera radical.

Aunado a esto, la revisión de la polémica entre Nietzsche y los previos genealogistas de la moral ingleses (Paul Rée, en específico), ayudó a aclarar las diferencias metodológicas y de contenido respecto de lo que Nietzsche considera el sentido, la efectividad y la discontinuidad históricas.

El segundo capítulo versó sobre el resentimiento (*ressentiment*). Varias problemáticas sobre el carácter y la naturaleza afectiva del resentimiento fueron abordadas, así como su rol en la rebelión de los esclavos en la moral. ¿Qué es el resentimiento? ¿qué lo diferencia de otras emociones y afectos reactivos? ¿cómo se llevó a cabo la rebelión de los esclavos en la moral? ¿quién lidera dicha rebelión y cómo es que logra triunfar sobre la moral preexistente?

En primer lugar, cabe separar el resentimiento de la noción general que normalmente se tiene de él. El resentimiento no es meramente el instinto de venganza o de envidia hacia una persona o un objeto. En este caso, el resentimiento responde a un tipo psicológico reactivo que, en una situación de privación sistemática, genera en el agente sentimientos de frustración e impotencia los cuales, al no poder ser descargados inmediata y directamente, deben ser entonces reprimidos, diferidos y sublimados.

La rebelión de los esclavos en la moral comienza justamente cuando el resentimiento se vuelve creativo e inventa una nueva tabla valorativa que, al mismo tiempo que transforma a la moral noble-caballeresca en malvada, le permite afirmar su condición y su debilidad como buenas. La rebelión de los esclavos en la moral, de la mano del resentimiento, introducen la primera transvaloración de todos los valores al desplazar la moral noble-caballeresca (*gut-schlecht*) por la moral de esclavos (*gut-böse*). Asimismo, la rebelión de los esclavos en la moral no es victoriosa por implantar un nuevo esquema valorativo (bueno-malvado), sino que además crea una nueva concepción de agencia moral basada en la libertad de la voluntad y en la responsabilidad.

Por ello, el resentimiento prueba ser una estrategia desde la cual la rebelión de los esclavos en la moral y la primera inversión de todos los valores nobles de la Antigüedad son posibles. Pero, al mismo tiempo, el resentimiento es un afecto ambiguo porque, si bien corresponde a una tipología reactiva, pasiva y prejudicial, también es cierto que demuestra su efectividad al lograr imponer

una valoración moral que ha determinado el destino de Occidente por más de dos mil años. Nietzsche es consciente de ello y por eso retrata la ambigüedad de la que participan ambas tipologías morales. Las figuras que Nietzsche enfrenta en el primer tratado de *La genealogía de la moral* (el guerrero-caballero, el sacerdote, el esclavo) no deben ser vistas de manera fija y unilateral. Si bien los amos y los señores nobles gozan de poder, estatuto y fuerza física, por otro lado, el sacerdote y el esclavo poseen astucia, inteligencia y creatividad. No son polos opuestos y aislados que refieran meramente a una cuestión de clases sociales o a naturalezas biológicas, sino, como menciona Nietzsche, éstas conviven a veces en una misma alma. A pesar de que el resentimiento es una tipología reactiva y pasiva, sin él, sin todo el ámbito cultural que ha posibilitado, la vida humana sería una cosa demasiado estúpida y poco interesante. Por eso es que el resentimiento compone una estrategia ambigua de poder y de dominio, a través de la cual es llevada a cabo la rebelión de los esclavos en la moral y la consecuente transvaloración de los valores nobles de la Antigüedad.

Por último, la transvaloración de todos los valores representa una estrategia ambigua que señala hacia un proyecto cultural-filosófico. Es una estrategia tanto como tema del pensamiento, escrito filosófico y proyecto cultural. Pero su ambigüedad no radica solamente en la variedad de sus formatos, sino también en la naturaleza de su contenido positivo, algo fundamental que Nietzsche ha legado a todo el pensamiento filosófico del siglo XX.

Así, a lo largo de los tres capítulos que componen este trabajo, se ha argumentado por la estructura que enlaza *genealogía*, *resentimiento* y *transvaloración de todos los valores*, desde una dimensión histórico-temporal (presente-pasado-futuro), en tanto que cada uno de estos conceptos representan estrategias ambiguas de interpretación crítica.

- **Bibliografía**

- **Friedrich Nietzsche**

-*Así habló Zaratustra*, 3ª ed., Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2011.

-*Aurora*, Jaime Aspiunza, Madrid, Tecnos, 2014 (Obras completas, vol. III. Escritos de madurez).

-*Crepúsculo de los ídolos*, 3ª reimpr. revisada, Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2017.

-*Ecce Homo*, 3ª ed., Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2011.

-*El nacimiento de la tragedia*, Germán Cano, Madrid, Gredos-RBA, 2014 (Colección Grandes pensadores).

-*Humano, demasiado humano*, Marco Parmeggiani, Madrid, Tecnos, 2014 (Obras completas, vol. III. Escritos de madurez).

-*La gaya ciencia*, Juan Luis Vermal, Madrid, Tecnos, 2014 (Obras completas, vol. III. Escritos de madurez).

-*La genealogía de la moral*, 2ª reimpr., Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2014.

-*Más allá del bien y del mal*, 1ª reimpr., Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2013.

-*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Joan B. Llinares, Madrid, Gredos-RBA, 2014 (Colección Grandes pensadores).

- **Bibliografía secundaria**

-Ansell-Pearson, Keith, "A Dionysian Drama on the 'Fate of the Soul'. An Introduction to Reading *On the Genealogy of Morality*" Christa D. Acampora, *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2006.

-Babich, Babette E., "The Genealogy of Morals and Right Reading. On the Nietzschean Aphorism and the Art of the Polemic", Christa D. Acampora, *Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2006.

-Bergmann, Frithjof, "Nietzsche's Critique of Morality", R. Solomon & K. Higgins, *Reading Nietzsche*, Oxford University Press, Nueva York, 1988.

-Berkowitz, Peter, *Nietzsche. The Ethics of an Immoralist*, Harvard University Press, Cambridge, 1996.

- Berríos, Víctor, “1888: Año Uno. El Proyecto de la transvaloración de todos los valores”, Mariano Rodríguez, *Nietzsche y la transvaloración de la cultura*, Arena Libros, Madrid, 2015.
- Bittner, Rüdiger, “*Ressentiment*”, Richard Schacht, *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1994.
- Brobjer, Thomas, “The Origin and the Early Context of the Revaluation Theme in Nietzsche's Thinking”, *Journal of Nietzsche Studies*, no. 39, pp. 12-29, 2010.
- Cano, Germán, *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*, Pre-Textos, Valencia, 2000.
- Clark, Maudemarie & Leiter, Brian, “Introduction”, Friedrich Nietzsche, *Daybreak. Thoughts on the prejudices of morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Cragolini, Mónica, “Tiempo de la salud, tiempo de la enfermedad”, *Escritos de Filosofía*, Nos. 33-34, Buenos Aires, 1999.
- Danto, Arthur, “Some Remarks on *The Genealogy of Morals*”, Richard Schacht, *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles- Londres, 1994.
- Davis Acampora, Christa (ed.), “In the Beginning. Reading Nietzsche's *On the Genealogy of Morals* from the Start”, *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2006.
- de Santiago Guèrvós, Luis E., *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Trotta, Madrid, 2004.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, 11ª edición, Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 2016.
- Elgat, Guy, *Nietzsche's Psychology of Ressentiment. Revenge and Justice in On the Genealogy of Morals*, Routledge, Nueva York, 2017.
- Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, José Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 1988.
- Frey, Herbert, *En el nombre de Diónyos. Nietzsche, el nihilista antinihilista*, 1ª reimpression, Ana Lucía Luna, Siglo XXI, México, 2013.
- Gemes, Ken, “‘We Remain of Necessity Strangers to Ourselves’. The Key Message of Nietzsche's *Genealogy*”, Christa D. Acampora, *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2006.

- Geuss, Raymond, "Nietzsche and genealogy", *Morality, Culture, and History. Essays on German Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Hatab, Lawrence J., Nietzsche's *On the Genealogy of Morality. An Introduction*, Cambridge University Press, Nueva York, 2008.
- _____, "Why would master morality surrender its power?", Simon May, *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Nueva York, 2011.
- Hopenhayn, Martín, *Después del nihilismo: de Nietzsche a Foucault*, Andrés Bello, Barcelona, 1997.
- Janaway, Christopher, *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford University, Nueva York, 2007.
- _____, "Nietzsche's artistic revaluation", José Luis Bermúdez & Sebastian Gardner, *Art and Morality*, Routledge, Nueva York, 2003.
- Large, Duncan, "A Note on the Term 'Umwertung'", *Journal of Nietzsche Studies*, no. 39, pp. 5-11, 2010.
- Lanier Anderson, R., "On the nobility of Nietzsche's priests", Simon May, *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Nueva York, 2011.
- Leiter, Brian, *Nietzsche on Morality*, Routledge, Londres-Nueva York, 2002.
- Lynch, Eugenio, *Dionisos dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje*, Destino, Barcelona, 1993.
- Kail, P. J. E., "Genealogy and the Genealogy", Simon May, *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Nueva York, 2011.
- Mann, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2000.
- May, Simon (ed.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Nueva York, 2011.
- _____, *Nietzsche's Ethics and his War on Morality*, Oxford University Press, Nueva York, 1999.
- Migotti, Mark "Slave Morality, Socrates, and the Bushmen. A Critical Introduction to *On the Genealogy of Morality, Essay I*", Christa D. Acampora, *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2006.

- Nehamas, Alexander, *Nietzsche. Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge-Londrés, 1987.
- Owen, David, *Nietzsche's Genealogy of Morality*, McGill's University Press, Montreal, 2007.
- Pippin, Robert B., "Lightning and Flash, Agent and Deed (GM I: 6-17)", Christa D. Acampora, *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2006.
- Poellner, Peter, "Ressentiment and morality", Simon May, *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Nueva York, 2011.
- Reginster, Bernard, "Nietzsche on *Ressentiment* and Valuation", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 57, no. 2, pp. 281-305, 1997.
- Ridley, Aaron, "Nietzsche and the Re-evaluation of morals", Christa D. Acampora, *Nietzsche's On the Genealogy of Morals. Critical Essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2006.
- Rivara, Greta, "Nietzsche y el pathos de la verdad", *Anuario de Letras Modernas*, vol. 18, pp. 91-102, 2013.
- _____, "Nietzsche. Una cuestión hermenéutica", M. A. González-Valerio, G. Rivara Kamaji, P. Rivero Weber, *Entre hermenéuticas*, UNAM-FFYL, México-D.F., 2004.
- Rivara Kamaji, Greta & Rivero Weber, Paulina (coomp.), *Perspectivas nietzscheanas. Una reflexión en torno al pensamiento de Nietzsche*, UNAM, México, 2003.
- Rodríguez, Mariano, *La teoría nietzscheana del conocimiento*, Eutelequia, Madrid, 2010.
- Sánchez Meca, Diego, "Introducción al volumen I: La evolución del pensamiento de Nietzsche en sus escritos de juventud", Friedrich Nietzsche, *Obras completas, volumen I. Escritos de juventud*, Tecnos, Madrid, 2011.
- Schacht, Richard (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles- Londres, 1994
- Sloterdijk, Peter, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Germán Cano, Pre-Textos, Valencia, 2000.
- Solomon, Robert C., "One Hundred Years of *Ressentiment*. Nietzsche's *Genealogy of Morals*", Richard Schacht, *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles- Londres, 1994.
- Vattimo, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, Jorge Binaghi, Península, Barcelona, 1985.

-Wallace, R. J., “*Ressentiment*, Value, and Self-Vindication. Making Sense of Nietzsche’s Slave Revolt”, B. Leiter & N. Sinhababu, *Nietzsche and Morality*, Oxford University Press, Oxford, 2007.