
2 *Introducción*

1. El controvertido rastro de una personalidad intempestiva

Puede ser un golpe de suerte que el lector de unos escritos de F. Nietzsche se enfrente a la cautivadora experiencia de su difícil lectura sin excesivos prejuicios, sin distorsiones previas. En efecto, este filósofo tan enmascarado proyecta una larga sombra desde los días ya un tanto lejanos en que vivió –este otoño acaba de celebrarse el 150 aniversario de su nacimiento en 1844–, y es muy probable que junto a esa imagen de «filósofo con bigote» su nuevo lector haya acumulado una indigesta serie de tópicos que, en el mejor de los casos, tal vez le inciten a la apasionada aventura de leer y descifrar sus textos, pero, al mismo tiempo, le enturbien la mirada y le dificulten la comprensión. He aquí una lista de ciertos lugares comunes que suelen difundirse cuando se habla de este pensador tan peculiar, tan «extraordinario»:

a) Su obra es un cajón de sastre lleno de retazos y fragmentos, de aforismos deshilvanados sin orden ni concierto, un caos en el que ni el propio autor se orientaba, falta de coherencia, de sistema, de disciplina y de rigor.

b) Sus libros están muy bien escritos, eso es indiscutible, pero esa belleza formal esconde una alarmante pobreza de contenidos. La obra de Nietzsche es un tfo vivo de sorpresas, un castillo de fuegos artificiales de gran colorido estilístico y hasta poético que sólo sirve para distraer y divertir, cuando no para nublar y entontecer.

c) La peculiar textura de esta obra es fruto de una biografía y de una personalidad dolorosamente «anormales» –incapacidad de ejercer una profesión, de fundar una familia y de establecerse en un lugar– y, lo que quizá es todavía peor, inequívocamente «enfermas»: los fuertes dolores de cabeza, la grave miopía, las hemorragias constantes y el insomnio no permitían a su autor más que la redacción de apuntes breves, el producto de escasos momentos de bonanza. Por lo demás, ya sabemos que se «automedicaba» de manera insensata, que consumió grandes cantidades de productos como el cloral o la resina

de cáñamo que en nuestra actualidad se denominan «drogas» y, como rezan ciertas advertencias gubernamentales, «atentan gravemente contra la «salud»», y que acabó en la demencia, en la más sobrecogedora «locura».

d) El mensaje político de este sujeto tan «desgraciado» es de un «irracionalismo» y de un «fascismo» perniciosos y macabros: de su obra deriva el racismo ario, es decir, el antisemitismo, los campos de concentración y similares crímenes de la ideología nazi.

e) Toda su deplorable visión del cristianismo carece de fundamentos: ni sabía qué era, p. e., el dogma de la «inmaculada concepción», ni conocía la Biblia, ni tenía en cuenta otra visión de la religión que la predicada y poco practicada por los pastores protestantes de la Alemania rural del XIX. En suma, Nietzsche fue un irreverente blasfemo, un individuo sin ninguna sensibilidad para lo religioso; una especie de estridente predicador laico de consignas trasnochadas a lo «superman» (el «superhombre») que, de vivir en nuestros días, lo más probable es que se dedicase a la televisión.

Y f) Su obra delata una tragedia que quizá es todavía más grave que todo lo anterior: adversario de Platón, Descartes, Rousseau, Kant y Hegel, sus ataques suicidas a la filosofía occidental han acabado asesinándola, deshaciéndola y liquidándola. Nietzsche es el principal culpable de la crisis actual, un nihilista que bombardea la metafísica tradicional y la hace estallar, una especie de anarquista del pensamiento, de Don Juan del conocimiento, de Atila de la civilización, que no deja a su paso más que devastación, cenizas y desierto.

Contentémonos con los seis trazos brevemente reseñados de este cliché negativo, que podría alargarse sin esfuerzos con nuevas acusaciones: machismo, etnocentrismo europeísta, elitismo, anticientificismo, antihistoricismo, etc., etc. A pesar de las apariencias, la mera lectura de los dos primeros tratados de *La genealogía de la moral* [GM] puede servir, entre otras cosas, para abandonar con sólidos argumentos estos chismorreos calumniosos y demasiado interesados que tan sólo manifiestan la ignorancia y la superficialidad de quienes los propagan. Como requisito para el personal e intransferible debate que consiste en dar razón y comentar con lucidez unos textos filosóficos de la densidad de los aquí transcritos, quizá sea útil que empecemos dándoles un par de martillazos –como Nietzsche recomendaba y practicaba (Cf. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo* (1888) [CI], «Prólogo»)– a esas habladurías tan frágiles e inconsistentes. Comentémoslas, así pues, con brevedad.

a) Desde el § 2 del mismo «Prólogo» de *La genealogía de la moral* (1887), el pensador alemán le recuerda al lector que los problemas que en este libro va a estudiar –«la procedencia de los prejuicios morales»– ya tienen por lo menos una década de antigüedad en su propia obra: al margen de unos precoces apuntes de adolescencia (1858?), libros como *Humano, demasiado humano* [HDH] –volúmenes I (escrito en 1877, pero publicado en 1878) y II (1879)–, o *Aurora* [A] (1881) –cuyo subtítulo es «Pensamientos sobre los prejuicios morales»–, contienen significativos aforismos sobre las mismas cues-

tiones, aforismos que entonces recomienda rememorar y releer. Más aún, en la contraportada de *La genealogía de la moral* su autor hizo imprimir esta indicación: «Añadido a *Más allá del bien y del mal*, [MBM] recientemente publicado, como complemento y aclaración». Este libro (1886), de título tan directamente relacionado con el del «Tratado primero» de *La genealogía de la moral* —«Bueno y malvado», «bueno y malo»—, tiene una muy importante «Sección quinta» que se llama «Para la historia natural de la moral». No hace falta, pues, que prosigamos aportando más informaciones sobre el contenido y los apartados principales de otros libros de este pensador: es evidente que los textos que vienen a continuación condensan los resultados de un largo proceso de meditación en torno a unas pocas cuestiones, siempre las mismas. Una primera lectura de los aforismos arriba aludidos ya basta para comprobar la coherencia, la persistencia y la madurez que estos escritos manifiestan. El desconcierto está, si acaso, en el desconocedor de la filosofía de Nietzsche, que no imagina siquiera los lugares por donde transcurre la senda del meditar nietzscheano. Por lo demás, un autor perfectamente consciente tanto del dominio que ejercen sobre el pensamiento las funciones gramaticales, como del parecido de familia y el parentesco lingüístico existentes entre los diferentes sistemas filosóficos, difícilmente podía creer que los juegos conceptuales de sus propios textos fuesen el imperio de las extravagancias, las desconexiones y las incongruencias:

Que los diversos conceptos filosóficos no son algo arbitrario, algo que se desarrolle de por sí, sino que crecen en relación y parentesco mutuos, que, aunque en apariencia se presenten de manera súbita y caprichosa en la historia del pensar, forman parte, sin embargo, de un sistema, como lo forman todos los miembros de la fauna de una parte de la tierra: esto es algo que, en definitiva, se delata en la seguridad con que los filósofos más diversos cumplen una y otra vez un cierto esquema básico de filosofías *posibles*. Sometidos a un hechizo invisible, vuelven a recorrer una vez más la misma órbita: por muy independientes que se sientan los unos de los otros con su voluntad crítica o sistemática: algo existente en ellos los guía, algo los empuja a sucederse en determinado orden, precisamente aquel innato sistematismo y parentesco de los conceptos. (MBM, § 20).*

Si alguien sospecha que tales ideas tan sólo afectan al juicio que a Nietzsche le merecían las obras de los otros filósofos, síntomas de una falta de honestidad, entonces que lea esta confesión que se halla en el mismo § 2 arriba citado, perteneciente al «Prólogo» a los dos «Tratados» que ahora centran nuestra atención:

Con la necesidad con que un árbol da sus frutos, así brotan de nosotros nuestros pensamientos, nuestros valores, nuestros síes y nuestros noes, nuestras preguntas y nuestras dudas — todos ellos emparentados y relacionados entre sí, testimonios de una *única* voluntad, de una *única* salud, de un *único* reino terrenal, de un *único* sol.

* Citamos las traducciones de Andrés Sánchez Pascual publicadas por Alianza

b) Estos ejercicios proseguidos, estas insistencias que ahondan y cavan en subterráneos desconocidos, están en los antípodas de los cabrilleos multicolores e impresionistas de las luces en superficie. Aquí escribe un amante del gris, de los documentos, de la historia efectiva, un viejo topo de olfato muy desarrollado que, en soledad, persiste en sus excavaciones y hace públicos sus hallazgos, aunque la opinión pública los desatienda y haya de convertirse a la fuerza en un escritor póstumo. Ciertamente, sobre los entondecimientos que produce no hay sino que comprobar la huella que ha dejado en Jaspers y Heidegger, Bataille y Foucault, Unamuno y Ortega, Borges y Musil, Maragall y Fuster, etc. etc. para apreciar los efectos. No podemos sino desear que en nosotros provoque una obnubilación semejante.

c) Precisamente *La genealogía de la moral*, junto con *El nacimiento de la tragedia* [NT] (1872) o las cuatro *Consideraciones intempestivas* (1873-1876), desmienten con su mera textura que su autor fuese incapaz de pensar y de redactar un discurso sostenido, sistemático y de largo aliento. Pero no es esa anodina cuestión formal lo más preocupante, sino otros interrogantes que esa objeción conlleva, por ejemplo: ¿desde cuándo la «normalidad» es el principio moral que nos debe guiar porque fundamenta nuestra ética?, ¿quién es tan poco elegante, quién es tan rastroso como filósofo que se atreva seriamente a defenderlo?, ¿es un criterio para juzgar una obra de arte, de ciencia o de filosofía la sarta de anécdotas que esparce cualquier biografía creativa e innovadora?, ¿acaso los estupefacientes son la causa fundamental de la profundidad filosófica?, ¿lo son los desarreglos intestinales? Los poemas de Hölderlin, las composiciones de Schumann, los cuadros de Van Gogh, los relatos de Robert Walser, los montajes de Antonin Artaud, etc. etc. ¿podemos permitirnos la indigencia de negarlos por su simple cercanía de la «demencia»? Cedámosle la palabra al propio Nietzsche, que se planteó a menudo el problema:

¿Y qué significado tiene entonces, hecha la pregunta fisiológicamente, aquella demencia de que surgió tanto el arte trágico como el cómico, la demencia dionisíaca? ¿Cómo? ¿Acaso no es la demencia, necesariamente, síntoma de degeneración, de declive, de una cultura demasiado tardía? ¿Existen acaso —una pregunta para médicos de locos— neurosis de la *salud*? (NT, «Ensayo de autocrítica», § 4).

d) Ya en 1905 observó Bernard Shaw que Nietzsche era la víctima mundial de la frase «bestia rubia» —véase el § 11 del «Tratado primero» de *La genealogía de la moral*— y que todos atribuían su renombre y limitaban su obra a un evangelio para matones. Con una veracidad especialmente notable en aquel contexto, Henri Lefebvre y Georges Bataille replantearon las cosas ya a finales de los años treinta —el artículo «Nietzsche y el nacionalsocialismo» es, para el tratamiento de esta cuestión, un texto imprescindible (cf. BATAILLE, G. (1972): *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, pp. 205-209). Es verdad que los soldados alemanes iban a las trincheras de la Primera Guerra Mundial con el *Zaratustra*, pero los partisanos italianos de la Segunda también llevaban las obras de

Nietzsche en sus mochilas: el uso homicida o salvador de un cuchillo no nos explica la calidad de su acero. Los avatares de la «historia efectual» de un legado no nos eximen de nuestra propia lectura, en todo caso la llenan de complejidad y de tensiones simultáneas. Sirva de advertencia para este espinoso problema que confunde la persona y la obra de Nietzsche con la ideología de su hermana y su cuñado, entre otros muchos textos bien explícitos, el siguiente pasaje del § 377 titulado «Nosotros los apátridas» de *La gaya ciencia* [GC] (1882):

Nosotros los apátridas, en cuanto a la raza y a la procedencia, somos demasiado plurales y, en tanto «hombres modernos», estamos demasiado mezclados y, por consiguiente, poco tentados a participar en esa mendaz deshonestidad y autoadmiraación racial que hoy se exhibe en Alemania como signo distintivo del carácter alemán y que, en el pueblo del «sentido histórico», causa una impresión doblemente falsa e indecente. Nosotros somos, para decirlo en una palabra –¡que debe ser nuestra palabra de honor!– *buenos europeos*, somos los herederos de Europa, unos herederos ricos y colmados, que tenemos también una deuda inmensamente rica con milenios de espíritu europeo (Trad. de Joan B. Llinares).

e) En el caso en que se opte por la excesiva simplificación de sintetizar la obra de Nietzsche con una denominación que él mismo utilizó, a saber, *el Anticristo*, título de uno de sus libros [AC] (acabado en 1888), sigue siendo cierto para la historia de la filosofía que no es, por ejemplo, el *Apocalipsis* bíblico el texto que nos permitirá averiguar los múltiples sentidos de este concepto *filosófico*, sino el estudio de los escritos del autor del *Zaratustra*, en especial el de todos aquellos en los que se precisa tanto su concepción del cristianismo como las razones que le llevaron a combatir el platonismo, sin dejar de criticar, evidentemente, esa modalidad a la que llamó «platonismo para el «pueblo»». Hace más de un siglo que este apasionado lector de Dostoievski se atrevió a pensar lo siguiente:

Ya la palabra «cristianismo» es un malentendido –, en el fondo no ha habido más que un cristiano, y ése *murió* en la cruz. El «evangelio» *murió* en la cruz. Lo que a partir de ese instante se llama «evangelio» era ya la antítesis de lo que *él* había vivido: una «mala nueva», un *disangelio*. Es falso hasta el sinsentido ver en una «fe», en la fe, por ejemplo, en la redención por Cristo, el signo distintivo del cristiano: sólo la *práctica* cristiana, una vida tal como la *vivió* el que *murió* en la cruz, es cristiana... Todavía hoy *esa* vida es posible, para *ciertos* hombres es incluso necesaria: el cristianismo auténtico, el originario, será posible en todos los tiempos... *No* un creer, sino un hacer, sobre todo un *no-hacer-muchas-cosas*, un *ser* distinto... (AC, § 39).

Insistimos en que no es un problema teológico o cristológico el que aquí importa esclarecer en primer lugar, sino la comprensión *filosófica* de, por ejemplo, este pasaje del § 24 del «Segundo tratado» de *La genealogía de la moral* que le sirve de resumen y que dice así:

Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de *lo que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada —*alguna vez tiene que llegar ...*

Y f) Por mucho que se haya intentado negar la dimensión constitutiva y fundamental de la *filosofía* en la obra de Nietzsche, reduciéndola —por ejemplo— a literatura simbolista, a psicología pre-freudiana, a filología desmesurada, a crítica literaria y musical bastante intempestiva y profética, a teología negativa o a política antidemocrática y elitista, es innegable a partir de los textos mismos que, desde la pluralidad y las máscaras, su autor se autopresentaba como «el último discípulo del filósofo Dioniso», esto es, como un legítimo y responsable heredero del valiosísimo legado de los filósofos griegos y de esa cadena de altas cumbres que comienza con Descartes y acaba con Schopenhauer. Heidegger subrayó la tesis con un magnífico chiste: no se puede leer a Nietzsche, el último pensador de Occidente, de una manera vaga e indefinida; cada escrito suyo tiene su carácter peculiar y sus límites; esa obra capital, contenida en los fragmentos póstumos, nos formula exigencias a las que no estamos en condiciones de corresponder. «Por eso es aconsejable postergar, por ahora, la lectura de Nietzsche para estudiar previamente por diez o quince años a Aristóteles».*

Afortunadamente, en esta ocasión tampoco necesitamos salirnos de los textos que hemos de comentar: el «Tratado primero» de *La genealogía de la moral* acaba con una «Nota» en la que se expone una sugerencia dirigida a las facultades de «Filosofía»: a ellas competen los estudios de *historia de la moral* tal como Nietzsche los practicaba y como deseaba su fomento, esto es, mediante una filosofía en intercambio fecundo con la filología, la historia, la etnología, la psicología, la fisiología y la medicina. Este perspectivismo plural e interdisciplinario no tiene por objeto eliminar la filosofía ni reducirla a mera lógica o, a lo sumo, a filosofía de la ciencia, como algunos han sostenido, sino posibilitar su genuino e irremplazable ejercicio, su arriesgada realización tal y como ya la vivieron modélicamente algunos griegos de la época trágica: «*Todas las ciencias tienen que preparar ahora el terreno para la tarea futura del filósofo: entendida esa tarea en el sentido de que el filósofo tiene que solucionar el problema del valor, tiene que determinar la jerarquía de los valores.*»

2. El lector adecuado de unos aforismos finamente labrados

Si hemos neutralizado esa lista de banalidades que, como prejuicios negativos y paralizantes, entorpecen el ejercicio de la lectura, ésta podrá llevarse a cabo en mejores condiciones, sin fantasmas ni vampiros. Ahora bien, ¿cómo leer a Nietzsche?, ¿qué hacer

* HEIDEGGER, M. (1972): *¿Qué significa pensar?*, Primera parte, sexta lección, p. 74.

para comprenderlo y comentarlo sin reduccionismos ni tergiversaciones? El propio autor, muy consciente de su obra y del entramado de su escritura, abordó con frecuencia estos interrogantes y ofreció a sus lectores un conjunto de advertencias que es útil seguir. El § 8 del «Prólogo» de *La genealogía de la moral* dice al respecto:

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. [...] Un aforismo, si está bien acuñado y fundido, no queda ya «descifrado» por el hecho de leerlo; antes bien, entonces es cuando debe comenzar su *interpretación*, y para realizarla se necesita un arte de la misma. [...] 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 casi vaca y, en todo caso, no «hombre moderno»: *el rumiar* ...

La comprensión de un aforismo de Nietzsche presupone, por lo tanto, masticar varias veces lo leído, meditarlo en diferentes ocasiones, reflexionar sobre el estilo, sobre el tipo concreto de escritura, sobre las palabras determinadas e insustituibles que han hecho posible –formulable, pensable y transmisible– una idea o pensamiento. Estas actividades eran muy familiares a este ex profesor, amigo de los paseos solitarios, antiguo joven catedrático de filología clásica de la Universidad de Basilea, sólidamente educado en la hermenéutica o el arte de leer bien e interpretar los textos de los autores clásicos. Estos hábitos de lector «perfecto», esto es, «un monstruo de valor y curiosidad», «una cosa dúctil, astuta, cauta, un aventurero y un descubridor nato» (cf. *Ecce homo*, [EH] Por qué escribo tan buenos libros, § 3), los reclama ahora para sus propios lectores el sutilísimo escritor Nietzsche: «Que en mis escritos habla un *psicólogo* sin igual, tal vez sea ésta la primera conclusión a que llega un buen lector – un lector como yo lo merezco, que me lea como los buenos filólogos de otros tiempos leían su Horacio.» (EH § 5). Así pues, hay que abandonar las prisas y, contra los acelerados ritmos de nuestra gregaria vida postmoderna, aprender a degustar, a paladear y saborear las exquisiteces que se nos deparan, los selectos placeres que nos aguardan, las insospechadas alegrías que el privilegio de estas lecturas otorga a todo «corazón aventurero»:

No en balde uno ha sido filólogo, tal vez todavía lo sea, eso quiere decir: un maestro de la lectura lenta: – al final uno escribe también con lentitud. Ahora no sólo forma parte de mis hábitos, sino también de mi gusto –¿tal vez un gusto malicioso?– no escribir ya ninguna cosa que no desespere a todas esas especies de seres humanos que «tienen prisa». Pues la filología es ese arte venerable que exige de su adepto ante todo una cosa: no entrometerse, darse tiempo, guardar silencio, hacerse lento –, como una sabiduría y un arte de orfebrería de la *palabra* que ha de llevar a cabo todo un trabajo fino y delicado y que no logra nada si no lo logra *lento* [con lentitud]. Pero precisamente por eso hoy es más necesaria que nunca,

por eso nos atrae y nos hechiza con máxima fuerza, en el interior de una época del «trabajo», quiero decir: de la precipitación, de la indecente y sudorosa prisa por acabar, que con cualquier cosa en seguida quiere «haber acabado», incluso con cualquier libro, sea nuevo o antiguo: –pero la filología no acaba tan fácilmente con las cosas, ella enseña a leer *bien*, esto es, a leer con lentitud, profundamente, con respeto y cautela, con segundas intenciones que han dejado las puertas abiertas, con dedos y ojos delicados... Mis pacientes amigos, este libro sólo desea lectores y filólogos perfectos: ¡aprended a leerme bien! –»(A, «Prólogo», § 5. Trad. de Joan B. Llinares).

3. El autor se presenta y expone sus objetivos

Las páginas de *Ecce homo*, escritas en los últimos meses de lucidez del filósofo en 1888, comentan con cuatro pinceladas lo que su autor pensaba de *La genealogía de la moral*: la estructura compositiva de sus tres tratados es similar, un comienzo frío y demorado y un final caliente y acelerado, a ritmo feroz, que casi coincide con la progresión de una tormenta en el campo o con la de ese curioso rito cultural que es una «*nit de foc*» en el País Valenciano. Los tres le regalan al lector unos frutos maduros, una cosecha de nuevas verdades: «La verdad del *primer* tratado es la psicología del cristianismo: el nacimiento del cristianismo del espíritu del resentimiento», un antimovimiento, la gran rebelión contra el dominio de los valores nobles. «El *segundo* tratado ofrece la psicología de la conciencia: ésta *no* es, como se cree de ordinario, «la voz de Dios en el hombre», – es el instinto de la crueldad, que revierte hacia atrás cuando ya no puede seguir desahogándose hacia fuera. La crueldad, descubierta aquí por vez primera como uno de los más antiguos trasfondos de la cultura, con el que no se puede dejar de contar.» En suma: «tres decisivos trabajos preliminares de un psicólogo para una transvaloración de todos los valores. – Este libro contiene la primera psicología del sacerdote.» Sorprendente resumen, por cierto, para tratarse de un libro de *filosofía*, no de teología, de religión ni de psicología. Será necesario, en consecuencia, prestar atención al lenguaje de este autor, a su vocabulario personal, con el fin de descubrir las variaciones de significado que introduce en «las palabras de la tribu» al reescribirlas en sus textos, pues él mismo advirtió que al redactar *La genealogía de la moral* ya disponía de «un lenguaje propio». Al hilo de la lectura habremos de confeccionar una especie de glosario terminológico que evite los probables malentendidos, que nos recuerde en todo momento que estamos leyendo a un filósofo de espléndida prosa y aparente –sólo aparente, no lo olvidemos nunca– facilidad: en cada rasgo y en cada línea hemos de percibir siempre algo inconmensurable, una cierta nitidez engañosa y a la vez una profundidad enigmática, más aún, una infinitud del trasfondo, una cola de cometa que señala hacia lo incierto, hacia lo inaclarable, como en su juventud él mismo escribió que le sucedía al iniciado en los secretos de la tragedia esquílea. Pero ahora, en nuestro esfuerzo por orientarnos, vamos a recorrer otras pistas bien elocuentes que también nos dejó sobre estos «Tratados» de 1887.

En efecto, en los aforismos centrales del «Prólogo» de *La genealogía de la moral* hay importantes indicaciones sobre el propósito general de este libro que, para encauzar su lectura, deseamos resumir. En principio parece que la pregunta que Nietzsche lanzó al territorio de la moral fuese una pregunta típicamente decimonónica, historicista y evolucionista, a saber: «*qué origen* tienen propiamente nuestro bien y nuestro mal.» («Prólogo», § 3). Un rasgo que comparten muchas teorías de los sabios del XIX es la «obsesión por los orígenes», la creencia de que si se descubre el *origen* de un fenómeno cultural cualquiera —el lenguaje, la religión, la familia, el Estado o la moral—, entonces se estará en condiciones de poder explicar adecuadamente tanto su naturaleza como su desarrollo posterior, su esencia, su sentido, su función y su finalidad intrínseca. Se supone, en consecuencia, que el origen y la finalidad, que la génesis originaria y la utilidad actual de cualquier fenómeno coinciden, es decir, que la explicación causal, la explicación funcional y la explicación final de una creación cultural tan sorprendente como una valoración moral están en hermosa coincidencia, en una especie de armonía preestablecida, en un acorde perfecto, único y capaz de prolongarse al infinito. Pero el abandono del prejuicio teológico —esto es, la renuncia a situar esos orígenes más allá del mundo, allí donde dicen que tienen su morada Dios y el diablo—, y los sucesivos estudios que realizó, en especial de «historia», de filología y de aquello a lo que Nietzsche denomina «psicología», le permitieron precisar la cuestión, transformándola en esta otra: «¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado? ¿y qué valor tienen ellos mismos?» (*Ibid.*).

Repárese en que ahora hay, en verdad, dos cuestiones mutuamente implicadas, una un poco más histórica que desea averiguar las *condiciones de una invención lingüístico-moral*, es decir, de unas adjetivaciones contrapuestas (bueno–malo, malvado–bueno) y de los correspondientes juicios de valor que con ellas se forman, y otra más sutil y filosófica que pregunta por el *valor de esos juicios de valor* que entonces se establecieron, esto es, si ayudan o entorpecen el desarrollo del hombre, si fueron y si todavía continúan siendo testimonios de salud o de debilidad. La reflexión en torno a estos interrogantes —experimentando mentalmente con ellos, multiplicándolos y pormenorizándolos, y estudiando sin cesar autores, obras y disciplinas que pudiesen ayudarle en las pesquisas—, constituye uno de los ejes capitales de la obra filosófica de Nietzsche. Una consecuencia de ese proceso autónomo de adquisición de un «territorio propio» fue que pronto dejó de interesarle el problema primero, el del *origen*, pasando a concentrarse en el segundo, esto es, en la indagación sobre la *procedencia* y el *valor* de la moral («Prólogo», § 5). La innovación del replanteamiento radica en la osadía de problematizar lo que parecía obvio, en haber descubierto aquí una genuina cuestión, cuando todo el mundo concebía la moral como una realidad de hecho, como algo natural y definitivo, como una cosa «en sí» que, en todo caso, había que fundamentar (Cf. *MBM*, § 186). Las rutas que los tratados de *La genealogía de la moral* nos invitan a recorrer son una breve excursión por el anchísimo continente que se le fue abriendo al hilo de las interrogaciones a este Cristóbal Colón del espíritu, que tan sólo deseaba contar con la colaboración de compañeros y amigos autén-

ticos en la gigantesca empresa de su sistemática exploración. A pesar de la relativa extensión del aforismo, no nos resistimos a cederle la palabra al propio Nietzsche para que nos relate los paisajes que las preguntas van haciendo emerger ante la vista del sorprendido viajero, así como la explícita invitación a compartir esta apasionante tarea:

Un tema para amantes del trabajo. – Quien quiera hacer ahora un estudio de las cosas morales se abre un inmenso campo de trabajo. ¡Todas las clases de pasiones han de ser examinadas una a una, hay que analizarlas por épocas y pueblos, siguiéndoles la pista a cada una de ellas, tanto a las grandes como a las pequeñas; ha de sacarse a la luz su razón completa y todas sus valoraciones y aclaraciones de las cosas! Hasta el presente todo lo que ha dado color a la existencia carece aún de historia: ¿dónde habría, si no, una historia del amor, de la codicia, de la envidia, de la conciencia, de la piedad o de la crueldad? Falta por completo hasta ahora incluso una historia comparada del derecho, y ni siquiera existe la de la pena. ¿Se ha llevado a cabo una investigación que tenga como objeto la diversa distribución del día, las consecuencias de una reglamentación que regula trabajo, fiesta y descanso? ¿Se conocen los efectos morales de los alimentos? ¿Hay una filosofía de la nutrición? (¡el alboroto que se arma una y otra vez en favor y en contra del vegetarianismo es ya una prueba de que todavía no existe semejante filosofía!) ¿Se han reunido ya las experiencias en torno a la vida en común, por ejemplo, las experiencias de los conventos? ¿Ya se ha expuesto la dialéctica del matrimonio y de la amistad? Las costumbres de los intelectuales, de los comerciantes, de los artistas, de los artesanos – ¿se ha encontrado ya a quienes las piensen? ¡Hay tanto que pensar en todo ello! Todo lo que los seres humanos han considerado hasta ahora como sus «condiciones de existencia», y la parte de razón, de pasión y de superstición que hay en tal consideración – ¿se ha investigado ya hasta el fondo? Sólo la observación del crecimiento diferente que han tenido y todavía pueden tener los impulsos humanos según el diferente clima moral proporciona ya demasiado trabajo a los más laboriosos; se necesitan generaciones enteras de expertos que trabajen conjuntamente de forma planificada para poder agotar aquí el material y los puntos de vista. Lo mismo vale para la tarea de comprobar las razones de la diversidad del clima moral («¿por qué brilla aquí este sol como fundamento y norma principal de los juicios y valoraciones morales – y allí aquel otro?»). Y otra vez es un nuevo trabajo el que establece la falibilidad de todos estos fundamentos y la esencia entera del juicio moral hasta hoy. En el supuesto de que se hubieran hecho todos estos trabajos, pasaría entonces a primer plano la pregunta más difícil de todas: ¿acaso la ciencia está en condiciones de *proporcionar* metas a las acciones, después de haber demostrado que puede quitarlas y aniquilarlas como tales metas? – y en ese momento comenzaría a darse un experimentar en el cual podría satisfacerse toda especie de heroísmo, un experimentar de siglos de duración que podría dejar en la sombra a todos los grandes trabajos y sacrificios de la historia anterior. Hasta ahora la ciencia todavía no ha edificado sus construcciones ciclópeas; ¡el tiempo para realizarlas también vendrá! (GC, § 7. Trad. de Joan B. Llinares).

A los ojos de nuestro autor, la moral que predomina en la sociedad moderna asume como valor incuestionado todo lo no-egoísta, por ejemplo, la compasión, el desinterés, el autosacrificio, etc. y los mejores y más radicales filósofos de la época —un Schopenhauer, por ejemplo, que fue su gran maestro de juventud— lo ratifican así en sus obras: esos valores morales ya están dados y son incuestionables, a saber, lo que está vigente como «bueno» es bueno para el hombre y aquello que se interpreta como «malo» —lo «egoísta»— es malo para él y para su desarrollo. Pero Nietzsche, desde su primer libro, no está de acuerdo con semejante valoración porque dicha moral imperante y acatada le parece más que desastrosa, con semejante moral el mundo de los humanos va hacia la nada. De ahí que perciba una nueva exigencia: poner en entredicho el *valor* de tales valores morales. Esa tarea recién descubierta, jamás realizada por Kant, recibe el «kantiano» nombre de *Crítica* de los valores morales, pero eso no nos debe llevar a engaños, ahora nos movemos en otro plano, mucho más inquisitivo, más desenmascarador: el gran filósofo de Königsberg, en opinión de Nietzsche, no tuvo en cuenta que los instrumentos que posibilitan sus tres célebres *críticas* también son el producto de complejas gestaciones históricas y que la tan entronizada razón —o el famoso «imperativo categórico»— tienen a sus espaldas mucha sangre y mucho horror, el largo proceso de doma del animal humano hasta conseguir que éste entrase «en razón» y se «socializase». Un decisivo primer paso en la realización de la nueva *Crítica* lo constituyen precisamente estas dos disertaciones de «*genealogía* de la moral», es decir, estos tratados que ya practican y fundamentan el camino —el *método*, la *metódica*— que lleva hacia una efectiva *historia* de la moral. Ello es así porque la manera en que Nietzsche concibe la elaboración de una *crítica* de los valores morales hace necesario un conocimiento detallado de *las condiciones y circunstancias de su surgimiento, de su desarrollo y de sus modificaciones en el tiempo*. Se requiere, por lo tanto, un paciente trabajo de documentación, acudiendo a los textos, a la etimología de las palabras, a la desatendida historia real de instituciones tan cruciales como el derecho o la justicia, la pena o el castigo, o los ideales religiosos, etc. etc. Esa imprescindible labor gris y soterrada es la del genuino geneólogo («Prólogo», §§ 6 y 7). No se le confunda en ningún momento con el erudito, con el docto, con la rata de biblioteca, con el profesor-funcionario ni con el científico de laboratorio, cada cual encerrado en su parcela especializada, a menudo sin más objetivos vitales que la placentera organización familiar de los fines de semana. Nietzsche, por su parte, ha tenido que dejar su cátedra universitaria para asumir libremente y con todas sus consecuencias la grave responsabilidad de la filosofía, de esta filosófica cuestión vital que ahora nos ocupa: «El problema de la procedencia de los valores morales es, para mí, un problema de *primer rango* porque condiciona el futuro de la humanidad» (*EH*, «Aurora», § 2). Si su texto es tan denso y tan urgente, una de las razones consiste en que no estamos ante un mero librito de historia (de la moral), uno de tantos de entre los muchos que se publicaron sobre el tema en la segunda mitad del XIX, sino ante unos tratados filosóficos que, como hemos dicho, a la par que fundamentan una ontología y una metodología, las demuestran y las practican exhibiendo una nueva y efectiva historia de la moral. Conseguir ambas cosas

con mano maestra y en muy pocas páginas es, sin duda, un logro sorprendente, un prodigio de sistematización en el seno de la muy asombrosa serie de obras que surgieron de la infatigable pluma de Nietzsche.

4. «Un escrito polémico»: las tesis de los autores criticados

Para desbrozar el camino, para emprender una nueva construcción, primero hay que limpiar el terreno o que deshacer lo inservible: «para poder levantar un santuario *hay que destruir un santuario*: ésta es la ley» (*GM*, II, § 24). Valgan estas metáforas tan persistentes y básicas en los textos nietzscheanos para explicitar el aspecto crítico y combativo —«polémico»— de estos tratados: hay que saber contra qué se está luchando, mejor dicho, hemos de conocer quiénes son los *adversarios*. En un primer plano aparecen entonces explícitamente aludidos aquellos autores que también poseen hipótesis genealógicas acerca del origen de la moral y de los sentimientos morales, pero cuyas premisas son antitéticas con respecto a las nietzscheanas, opuestas a las suyas. Esos genealogistas insuficientes son, por una parte, un antiguo amigo de Nietzsche, Paul Rée, autor de *El origen de los sentimientos morales* (1877), y, por la otra, los genealogistas ingleses, los «psicólogos ingleses» a los que se refiere en el «Tratado primero», a saber, J. Stuart Mill, Ch. Darwin y H. Spencer, unos «espíritus mediocres» en opinión del pensador alemán (cf. *MBM*, § 253). Todos ellos buscan los *orígenes* inmaculados de la moral —el título del libro de Rée es perfectamente sintomático de tal tendencia— como si allí, al comienzo, se encontrasen las esencias y las identidades de las cosas buscadas, como si en sus inicios éstas se hallasen en su máxima perfección y pureza, en su plena y profunda verdad primordial. Pero tal supuesto es una quimera metafísica y Nietzsche altera drásticamente el planteamiento: él, por su parte, busca la procedencia, el surgimiento, la invención, el nacimiento, la instauración, el desarrollo, es decir, el accidente azaroso que provocó la constitución de algo, el despertar de una tradición, la repetición de unas acciones convirtiéndolas en costumbre, en una palabra, el intrincado, discontinuo, imprevisible paso de la historia, el brotar de los acontecimientos, siempre singulares, irrepetibles y desconcertantes. El defecto capital de esos genealogistas superficiales es, por lo tanto, su carencia de espíritu histórico, pues, fascinados por el azul del cielo, aún siguen pensando de modo esencialista y *ahistórico* y, por ello, cometen graves errores al formular sus diagnósticos: siguen concibiendo lo «bueno» como una entidad fija, como una «cosa-en-sí», derivada de acciones no-egoístas, denominada por sus beneficiarios, cuya gestación se olvidó, pero que por haberse habituado a ellas su denominación continuó, es decir, fue mantenida por su utilidad. Tal ficción «genética» le resulta a Nietzsche históricamente insostenible y psicológicamente absurda, excepto en el detalle spenceriano de insistir en el recuerdo de lo útil-conveniente. Tampoco le convencen ni el «utilitarismo» ni la tesis altruista y teleológica que confunde el *origen* con la *finalidad* y piensa, por ejemplo, que la pena se creó con un propósito intimidatorio y por ello per-

dura, como si de tal argumento se derivase una sólida demostración –por ejemplo– de la bondad de las cárceles. Las burlas del pensador alemán perforan en seguida esta banal concepción de la historia de los citados autores ingleses: a la luz de la innovadora perspectiva que propone como experimento alternativo, las denominaciones morales («bueno»-«malo») proceden de la nobleza, de la aristocracia caballeresca y guerrera, activa y afirmativa –autónomamente autoafirmativa, valga la redundancia–, como documentan la semántica y la historia: por ejemplo, los textos de Homero y de Teognis de Mégara en el modélico caso griego, paradigmático de cualquier cultura grande, al menos en la opinión de quien no en balde fue un autoconsciente filólogo clásico. De los plebeyos y esclavos, de la casta sacerdotal, de su espíritu de resentimiento y de venganza procede, por el contrario, la reactiva y heterónoma valoración contrapuesta –una «transvaloración», por lo tanto, es decir, un cambio sustitutorio en sentido opuesto e inverso–, con denominaciones aparentemente idénticas, pero radicalmente diferentes y antitéticas tanto en su gestación como en sus aplicaciones y sus referentes, a saber, la nueva valoración moral («malvado»-«bueno»). Esa «rebelión de los esclavos en la moral» la llevaron a cabo en la historia, por vez primera, los *judíos*, y luego fue proseguida por sus herederos directos, los *cristianos*. Tal alternativa ha conseguido imponerse en Europa y aboca a la fatiga, a la indiferencia y al *nihilismo*. Así las cosas, la genealogía nietzscheana descubre unos nuevos enemigos contra los que combatir, los «ideales» cristianos, frutos del «resentimiento» y de la «mala conciencia»: para sentirse bien, aquí no vale la autoafirmación, sino la contemplación de la desgracia de quienes son diferentes, como puede comprobarse en dos textos escalofriantes de Tomás de Aquino y de Tertuliano. De ahí que la verdadera polémica se entable frente a esta perniciosa «concepción del mundo» de sacerdotes y esclavos, proseguida y radicalizada en los otros tratados del libro y, en especial, en obras posteriores como *El Anticristo*. A esa «transvaloración» judeo-cristiana es a la que Nietzsche quiere, por su cuenta, *transvalorar* y, contra su vigencia, luchará por instaurar una nueva *jerarquía de valores*, una valoración diferente que sustituya a la antigua, la cual todavía predomina sin nadie que la cuestione en profundidad. A grandes rasgos, éste es el campo de batalla y la doble estrategia que se destaca en superficie.

5. Una nueva filosofía combativa: la genealogía de la moral, antropología crítico-creativa de nuestra cultura

¿Cómo ha sido posible el triunfo de los valores reactivos? ¿Dónde se hallan los resortes del espíritu de resentimiento y de venganza que han logrado que éste se haya apoderado de la historia occidental, a pesar de «Roma» y del «Renacimiento»? ¿Por qué sigue imperando la «transvaloración» instaurada por aquella «rebelión de los esclavos» que conduce al «nihilismo» más agostador? La respuesta de Nietzsche es todo menos superficial y simplona, pues conlleva la profunda carga de toda una nueva y muy compleja propuesta filosófica originalísima, con sus respectivos planteamientos morales alter-

nativos, como es obvio, pero asimismo estéticos, ontológicos, de teoría del conocimiento, de filosofía del lenguaje, de antropología filosófica, de historia de la filosofía, etc, etc. Aquí no podemos plantearnos ni siquiera el intento de reconstruirlos en apretada síntesis, pero sí queremos insistir en que se descubra en estas páginas la presencia de las principales «fórmulas» –aspectos, temas, símbolos, simulacros o conceptos capitales, según las lecturas que de ellos hagamos– que perfilan el horizonte de la filosofía nietzscheana en su panorama más amplio y desarrollado: por ejemplo, la «vida» (*GM*, I, 11; II, §§ 7, 11, 12, 17), la «voluntad de poder» (*GM*, II, §§ 12, 18), el «nihilismo» (*GM*, Prólogo, § 5; I, §§ 6, 12; II, §§ 7, 12, 21, 24), el «superhombre» (*GM*, II, §§ 16, 24), la muerte de determinado concepto de «Dios» y el consiguiente «ateísmo» (*GM*, I, §§ 6, 14; II, §§ 7, 20-25), que son las más conocidas, en especial a partir de la lectura heideggeriana del autor del *Zarathustra*, muy bien condensada y matizada por Eugen Fink; estas nociones fundamentales no deberían desconectarse, en nuestra opinión, de otros conceptos no menos capitales de su legado de madurez, por ejemplo, «la seducción del lenguaje», «los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje», las críticas al «sujeto», la «cosa en sí», el «ser», el «progreso», la «adaptación», la «utilidad», etc, etc. (cf. *GM*, I, § 13; II, § 12; III, § 12; *MBM*, §§ 16, 19, 21, 54, 201, 260), los cuales también atraviesan el desarrollo de estos dos tratados en momentos estratégicamente determinativos. Conviene tener en cuenta para saber detectarlos sin graves malentendidos un rasgo bastante recurrente de la peculiar escritura nietzscheana: si en ella se usa un término técnico o filosofema de otros autores y, además, se lo desea criticar, dicho concepto generalmente aparece entre comillas, a distancia, como en sorna; pero si es una noción afirmada y reivindicada por el propio Nietzsche, a menudo va sin comillas e incluso subrayada; he aquí dos ejemplos de usos diametralmente opuestos de un filosofema aparentemente idéntico: a) «la teoría de la «voluntad libre»» (*MBM*, § 18); el «señor de la voluntad libre» (*GM*, II, § 2); y b) el «hombre del futuro» de los socialistas (*MBM*, § 203); el hombre del futuro, liberador del ideal existente hasta ahora (*GM*, II, 24). No obstante, todos los temas que acabamos de mencionar tienen en otros textos –a veces, en los fragmentos póstumos– su tratamiento más explícito y matizado, mientras que su aparición y sus maniobras y juegos tácticos puntúan los aforismos de *La genealogía de la moral* de un modo más bien tangencial y momentáneo, aunque eso conlleve efectos decisivos en la argumentación general. Por esta razón nos limitaremos a insistir en alguna parcela de aquello que consideramos que son las aportaciones peculiares y distintivas de estos dos tratados para cuya lectura nos estamos preparando.

Ya dijimos antes que la *genealogía* nietzscheana se configura como respuesta a la necesidad de «tener conocimiento de las condiciones y circunstancias» en que surgieron los valores morales, «en las que se desarrollaron y modificaron (*la moral como consecuencia*, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también *la moral como causa*, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno), un conocimiento que hasta ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera deseado». (*GM*, «Prólogo», § 6. Subrayados nuestros). La laboriosa adquisición

de tales saberes en torno a lo que parece revestir más de un disfraz, la escurridiza y seductora *moral*, capaz de estimular pero también de enfermar, implica no andarse con ilusiones ni apariencias e investigar «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» (*GM*, «Prólogo», § 7). El objetivo es, por lo tanto, como ya sabemos, encaminarse hacia «la efectiva *historia de la moral*». Su adecuado perseguidor, a diferencia de los psicólogos ingleses, ante todo ha de poseer «*espíritu histórico*», requisito indispensable para que emprenda el camino *correcto* y alcance el verdadero territorio de «la ciencia histórica» (*GM*, I, § 2). Una primera indicación de la adecuada ruta la ofrece el estudio etimológico de las designaciones morales acuñadas por diversas lenguas, labor que Nietzsche lleva a cabo de un modo filológico e incluso sociolingüístico, esto es, correlacionando estamentos político-sociales contrapuestos (la aristocracia, la plebe; la aristocracia caballeresca, la nobleza sacerdotal), cada cual con sus correspondientes formas de vida (la guerra y los trabajos de carga; la fortaleza o el palacio y el templo) y con sus respectivos léxicos y usos lingüísticos (para conocer los que son típicos de la aristocracia, Nietzsche recomienda atender al significado de los términos que aparecen en los poemas de la *colección teognídea*). A ello le sigue la polémica reconstrucción del triunfo del resentimiento, la drástica disección del ideal judeo-cristiano, como ya hemos visto. He aquí un resumen de esta faceta del libro de 1887, que condensa los resultados de la investigación genealógica llevada a cabo en el «Tratado primero»:

En mi *Genealogía de la moral* he expuesto por vez primera, psicológicamente, el concepto antitético de una moral *aristocrática* y de una moral de *ressentiment*, surgida esta última *del no* a la primera; y esto es íntegra y totalmente la moral judeo-cristiana. Para poder decir no a todo lo que representa en la tierra el movimiento *ascendente* de la vida, la buena constitución, el poder, la belleza, la afirmación de sí mismo, para poder hacer eso, el instinto, convertido en genio, del resentimiento tuvo que inventarse aquí *otro* mundo, desde el cual aquella *afirmación de la vida* aparecía como el mal, como lo reprobable en sí. Calculadas las cosas psicológicamente, el pueblo judío aparece como un pueblo dotado de la más tenaz de las vitalidades, como un pueblo que, situado en condiciones imposibles, toma voluntariamente partido, desde la más honda listeza de la auto-conservación, por todos los instintos de *décadence*, – no como dominado por ellos, sino porque en ellos adivinó un poder con el cual es posible imponerse *contra* «el mundo». (*AC*, § 24).

Ahora bien, las grandes reconstrucciones genealógicas tienen lugar cuando, a continuación, se presentan innovadoramente las siguientes cuestiones:

1º) «la larga historia de la procedencia de la *responsabilidad*» (*GM*, II, § 2), es decir, la prolongada metamorfosis del concepto «*conciencia*»;

2º) la procedencia del capital concepto moral «*culpa*» (*GM*, II, § 4), que arranca del muy material concepto «tener deudas», esto es, de la relación contractual entre *acreedor* y *deudor*:

3º) la invención de la «*mala conciencia*» (*GM*, II, §§ 11, 16) a partir de la organización estatal y la consiguiente *interiorización* del hombre, es decir, del nacimiento del hombre del resentimiento, punto que enlaza con la «psicología del cristianismo» expuesta en el «Tratado primero»;

4º) la genealogía de la *pena*, esto es, la exposición de su origen y de sus finalidades (*GM*, II, § 12), o sea, de su génesis y de su plural utilidad, que distan mucho de ser una y la misma cosa, como Nietzsche no se cansa de argumentar. A ello hay que añadir:

5º) la hipotética reconstrucción de los efectos de la conexión del concepto de culpa con presupuestos religiosos y del entrelazamiento de la *mala conciencia* con el concepto —con determinado concepto, para ser exactos— de *Dios* (*GM*, II, §§ 19-22).

Varias de las hipótesis formuladas aquí por Nietzsche —enumeremos unas cuantas: sobre la forma más rudimentaria del derecho personal, sobre la aparición del «Estado», o sobre el origen de los dioses, por ejemplo—, son, en algunos pasajes, hipótesis «históricas», esto es, «empíricas», refutables y relativas al estado de las ciencias en el XIX; es claro, pues, que tienen aspectos discutibles —por ejemplo— desde la antropología económico-política o la antropología de la religión de nuestros días, del mismo modo que algunas de sus etimologías son filológicamente rechazables desde el estado de las investigaciones actuales. A veces son especulaciones incontrastables, sugerencias abiertas que hacen pensar y que, en todo caso, pueden provocar nuevos debates e indagaciones en el interior de disciplinas socioculturales como las mencionadas. Pero en estos tratados genealógicos hay, sobre todo, planteamientos filosóficos muy sugerentes, epistemológicos y ontológicos en especial, que, *junto a muchas otras virtualidades*, siguen siendo magistrales para la investigación histórica y antropológica, como ha demostrado con creces Michel Foucault, por citar un buen exponente de reconocida raigambre nietzscheana. Recuérdese que no estamos ante un texto con una primera parte eminentemente histórica y una segunda parte fundamentalmente filosófica —o, a la inversa, con una parte primera filosófica, seguida de unos cuantos casos históricos—, sino ante una «genealogía», una metódica en acto autofundamentándose y autodemostrándose en la valoración que ella misma realiza, sin primeras ni segundas partes: tan sólo es posible destacar ciertas prioridades si nos referimos a aforismos concretos en el interior de un «Tratado». Conscientes, pues, de que violentamos el orden expositivo de la siempre sabia y artística composición de Nietzsche, he aquí alguna de las principales tesis *filosóficas* de tales planteamientos, que formulamos con la ayuda de la lúcida y muy clara interpretación de Gilles Deleuze (1971 y 1974) y con el recurso constante a las propias expresiones del texto.

Todo acontecer, cualquier cosa, aunque pertenezca al mundo orgánico, esto es, aunque forme parte de los fenómenos físicos y naturales —por ejemplo, un órgano fisiológico cualquiera, un organismo singular— y, por supuesto, con mayor motivo si esa cosa o acontecimiento pertenece al mundo de los humanos, al conjunto de los fenómenos socioculturales —por ejemplo, si es un uso, una costumbre, una institución, un ritual religioso o una forma artística concreta—, es siempre un signo, un síntoma, un indicio de

algo. Tan sólo podremos captar su *sentido* si averiguamos la *voluntad de poder* que se ha enseñoreado de ella y se lo ha impreso, es decir, si sabemos cuál es la *fuerza* que actualmente se apropia de la cosa, que la explota o que se expresa en ella. En efecto, cualquier fuerza es apropiación, dominación, explotación de una porción de la realidad: «un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad –más aún, no es más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar» (*GM*, I, § 13).

Un mismo objeto, un mismo fenómeno *cambia de sentido* de acuerdo con la fuerza que se apodera de él. Hay constantemente nuevas apropiaciones, nuevas subyugaciones y dominaciones que reajustan y reinterpretan todo lo anterior, oscureciéndolo o incluso borrándolo por completo. La *historia* de una cosa es, por lo tanto, la *sucesión* de las fuerzas que se apoderan de ella y la tensa *coexistencia* de fuerzas que luchan por conseguirlo, es decir, *la historia es la variación de los sentidos*: siempre hay una constelación, una *pluralidad* de sentidos que van sucediéndose y coexistiendo a la vez. De ahí que sea difícil interpretar las cosas y valorar la realidad. Tal pluralismo es inevitable porque el ser de la fuerza es el plural, esto es, el relacionarse de esa fuerza con otra u otras fuerzas. Bajo este aspecto relacional, la fuerza es *voluntad* y, en su elemento diferencial, en tanto fuerza que manda y camina hacia un poder más grande, es *voluntad de poder*. Por eso, según Nietzsche, su filosofía es la teoría que afirma que en todo acontecer se despliega una *voluntad de poder* (cf. *GM*, II, § 12).

El hecho de que cualquier fuerza se relacione con otra, bien sea para mandar y ser obedecida, o bien para obedecer y ser mandada, obliga a un tipo de discernimiento *genético*, motivo por el cual denomina Nietzsche «genealogía» a esta tarea: hay que averiguar el elemento diferencial de una fuerza, la relación de la que procede, la *jerarquía* que entre las fuerzas se entabla y que, por su procedencia superior o inferior, alta o baja, «noble» o «plebeya», constituye el *valor* de una cosa en cuanto fenómeno complejo, en cuanto conjunto plural y jerárquico.

Este esquema sirve especialmente para interpretar y valorar lo que los humanos somos-hacemos, ya que para el pensador alemán nuestra estructura psicosomática también sigue esta regla general, es decir, también es jerárquica, presentando una versión de la misma que guarda paralelos con la célebre estructuración «somático-psíquico-política» de *La República* de Platón: nuestro organismo está estructurado de manera oligárquica; en él se dan diversas facultades-estamentos-fuerzas: por una parte, el ruido y la lucha con que nuestro mundo subterráneo de órganos serviciales desarrolla su colaboración y oposición; por otra, las funciones y funcionarios más nobles, que llevan a cabo el gobernar, el prever, el predeterminar; y, en tercer lugar, la fuerza de la capacidad de olvido, la activa y positiva facultad de inhibición, que cierra de vez en cuando las puertas y ventanas de la conciencia, esto es, que ejerce las funciones de una guardiana de la puerta, por así decirlo, de una mantenedora del orden anímico, de la tranquilidad, de la etiqueta, ya que en algunos casos se enfrenta con una facultad opuesta, con la activa y auténtica memoria de la voluntad. Si no hay deterioros en el funcionamiento, si en las acciones se expresa la *jerarquía* vital y fuerte, jovial y alegre del *alma* –a saber: una estructura social

de los impulsos y afectos—, lo cual significa propiamente la voluntad de poder en nosotros, entonces, según Nietzsche, hay una *salud* vigorosa; de lo contrario, hay enfermedad, debilidad, pasividad e impotencia (cf. *GM*, II, § 1; *MBM*, §§ 12, 158). Con tales premisas ya puede iniciarse la labor genealógica:

...cuáles son los grupos de sensaciones que se despiertan más rápidamente dentro de un alma, que toman la palabra, que dan órdenes: eso es lo que decide sobre la jerarquía entera de sus valores, eso es lo que en última instancia determina su tabla de bienes. Las valoraciones de un hombre delatan algo de la estructura de su alma y nos dicen en qué ve ésta sus condiciones de vida, su auténtica necesidad (*MBM*, § 268).

En resumen, y como expone con gran concisión y precisión Deleuze: el *sentido* de una cosa es la relación entre esa cosa y la fuerza que la posee; el *valor* de una cosa es la jerarquía de las fuerzas que se expresan en la cosa en tanto que fenómeno complejo. Tal vez convenga añadir que, según la lectura del pensador francés, para Nietzsche el *aforismo* es interpretación y tiene por objeto decir fragmentariamente el sentido de una cosa o acción; el *poema* es valoración y ofrece la tasación del valor de la jerarquía de fuerzas de tal cosa o acción; y la *filosofía*, en su relación esencial con el poema y con el aforismo, constituye la completa valoración e interpretación, es decir, la filosofía es la facultad superior de pensar, el arte de pensar.

Quizás ahora podamos comprender mejor en qué consiste la tarea genealógica y por qué son insuficientes y superficiales las hipótesis de los psicólogos ingleses —o las de quien fue profesor en Berlín, el famoso y muy criticado filósofo decimonónico E. Dühring, que opinaba que la patria originaria de la justicia era la venganza, esto es, el sentimiento de estar-ofendido (cf. *GM*, II, § 11)—, pues Nietzsche entiende por tener *sentido histórico* no el haber visitado diversos archivos o estudiado muchos manuales de tal disciplina humanística y saber muchas cosas de gran erudición, sino la «capacidad de adivinar con rapidez la jerarquía de las valoraciones según las cuales han vivido un pueblo, una sociedad, un ser humano, el «instinto adivinatorio» [—«el instinto para percibir el rango» (cf. *MBM*, §263)—] de las relaciones existentes entre esas valoraciones, de la relación entre la autoridad de los valores y la autoridad de las fuerzas efectivas» (*MBM*, § 224). Con otras palabras, Nietzsche pide una lectura de las morales que están o han estado vigentes en la historia, la cual no sólo las reproduzca en sus detalles sino que sea capaz de *valorar* sus respectivas valoraciones implícitas, que descubra el rango en el que éstas se sitúan. Tal exigencia consigue que su escrutinio se aleje de la neutralidad y la indiferencia, pues se afirma como jerarquizante, como valorativo y como crítico: de ahí que liquide —por ejemplo— la hipótesis genealogista de Dühring con tan sólo olfatear su angosto resentimiento, actitud que equipara a este deplorable pseudohistoriador —ante las sospechas de Nietzsche— con el móvil de la venganza de los cristianos y los anarquistas, una procedencia que imposibilita de raíz cualquier equidad o verdadero derecho, como afirma en el «Tratado segundo». Así pues, cuando centra su atención sobre los va-

lores morales que están en vigor en su propio contexto sociocultural, entonces, mediante su «historia natural de la moral», es decir, a través de su «genealogía», lleva a cabo una verdadera *antropología crítica y creativa* de algunos factores decisivos de la cultura europea, de *nuestra* propia tradición.

En efecto, del mismo modo que los «etnólogos» estudian las otras culturas y pueden contrastar los resultados obtenidos gracias al conocimiento de los «otros» con la vida cultural occidental de la que ellos mismos proceden, enriqueciéndola y ampliando con tales adquisiciones sus perspectivas y su propio horizonte, así también el «geneólogo» —o el «científico de la moral»— puede detectar la jerarquía de las valoraciones de la cultura del presente, de la moral imperante en su propia sociedad, y «transvalorarla», es decir, abrirla a nuevos e insospechados tesoros. Para ello se ha de comenzar *primero* por «una *descripción*», lo más fina posible, de «los *facta* [hechos] morales», ampliando el ámbito de las pesquisas a la totalidad del tiempo y el espacio de la especie humana: hay que sentir, por lo tanto, mucha curiosidad por conocer pueblos, épocas, tiempos preteritos, como también la debe sentir y ejercitar el verdadero «etnógrafo». En *segundo* lugar, se ha de aplicar el *método comparativo*, pues los auténticos problemas de la moral no emergen más que cuando se realiza una comparación de muchas morales, procurando no caer en esa especie de peligro «etnocéntrico», de hechizo imperceptible, que supone priorizar y bendecir la moral predominante en nuestro propio ambiente, clase social, Iglesia, clima, nación o en el espíritu de nuestra época, antes bien, todas las cauciones y orientaciones anteriores —recordemos la teoría de la voluntad de poder— no pretenden sino proporcionar —como el denominado principio de la relatividad cultural en la antropología— las condiciones de posibilidad de un «examen, análisis, puesta en duda, vivisección» de la «candorosa creencia en la moral dominante».

La difícil labor requiere sortear desde los comienzos de su planteamiento dos escollos peligrosos: el de *mitificar los orígenes*, esto es, el de suponer que los inicios son ejemplares, sagrados e intocables, por una parte, como ya hemos tenido ocasión de ver, y, por la otra, el de *santificar el presente*, considerándolo un modelo de racionalidad y de necesidad, modificando y menospreciando el pasado en función de nuestro «progreso», nuestras síntesis y nuestros adelantos «positivistas». Una forma de burlar las seducciones y encantos de esa Circe que también se llama «racionalidad suplementaria (o retrospectiva)» toma cuerpo precisamente cuando hacemos una «buena historia», esto es, una auténtica *genealogía*, o sea —para decirlo con Nietzsche—, si al ejecutarla de hecho nos hallamos *contradiendo* constantemente las ideas establecidas (cf. *MBM*, § 186; *A*, «Prólogo», §§ 2-3; § 1).*

La descripción y las comparaciones no sólo atañen al conjunto de morales vigentes en las diversas sociedades y culturas del planeta, es decir, no sólo abarcan al conjunto de la humanidad en el *espacio*, sin primar la versión judeo-cristiana de la moral europea aquí y ahora predominante, sino que también exigen una profunda mirada en el *tiempo*,

* Agradecemos al Prof. M. Morey varias indicaciones sobre estos textos.

en las épocas de las génesis, surgimientos y procedencias de dichas morales de la humanidad, así como en los períodos en que tales morales se alteraron, se metamorfosearon y cambiaron. Esta dimensión temporal, auxiliar imprescindible para la elaboración de una «etnología» de nosotros mismos, pues nos demuestra que en otras edades también hemos sido «otros», «diferentes», «distintos» –por ejemplo, antes del triunfo del «cristianismo», en la época cantada por Homero y Hesíodo–, obliga a la contrucción de un esquema histórico general en el que se ubiquen las variaciones de sentido y de valor de las respectivas morales que estudiemos: no es igual medirlas según el metro de la prehistoria que según el de la modernidad. Para resolver esta exigencia metodológica Nietzsche distingue tres momentos fundamentales, tres etapas cualitativamente diferentes en sus respectivas relaciones con la moral:

Durante el período más largo de la historia humana – se lo llama la época prehistórica – el valor o el no-valor de una acción fueron derivados de sus consecuencias: ni la acción en sí, ni tampoco su procedencia eran tenidas en consideración, sino que [...] era la fuerza retroactiva del éxito o del fracaso la que inducía a los hombres a pensar bien o mal de una acción. Denominemos a este período el período *premoral* de la humanidad: el imperativo «¡conócete a ti mismo!» era entonces todavía desconocido. En los últimos diez milenios, por el contrario, paso a paso se ha llegado tan lejos en algunas grandes superficies de la tierra que ya no son las consecuencias, sino la procedencia de la acción, lo que dejamos que decida sobre el valor de ésta: esto representa, en conjunto, un gran acontecimiento, un considerable refinamiento de la visión y del criterio de medida, la repercusión inconsciente del dominio de valores aristocráticos y de la fe en la «procedencia», el signo distintivo de un período al que es lícito denominar, en sentido estricto, período *moral*: la primera tentativa de conocerse a sí mismo queda así hecha. En lugar de las consecuencias, la procedencia: ¡qué inversión de la perspectiva! [...] Se interpretó la procedencia de una acción, en el sentido más preciso del término, como procedencia derivada de una *intención*; se acordó creer que el valor de una acción reside en el valor de su intención. [...] – ¿No habríamos arribado nosotros hoy a la necesidad de resolernos a realizar, una vez más, una inversión y un radical cambio de sitio de los valores, gracias a una autognosis y profundización renovadas del hombre, – no nos hallaríamos nosotros en el umbral de un período que, negativamente, habría que calificar por lo pronto de *extramoral*: hoy, cuando al menos entre nosotros los inmoralistas alienta la sospecha de que el valor decisivo de una acción reside justo en aquello que en ella es *no-intencionado* [...] ? (MBM, § 32).

Este triple esquema ya juega un papel relevante en escritos juveniles de Nietzsche –recuérdese *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, por ejemplo–, y es útil tanto para ver sus aplicaciones a la moral en determinados textos de madurez –cf. MBM, §§ 55 y 201– como para entender mejor las distribuciones temporales, un tanto laxas e imprecisas, que vertebran las investigaciones «históricas» de los tratados de *La genealogía de la moral*. He aquí un resumen aproximado de sus tres etapas, que se convierten en cuatro

puestos que el período moral se duplica para matizar la época actual, esto es, la modernidad:

Primera, «la humanidad primitiva» (cf. *GM*, I, § 6); «el metro de la prehistoria», «la entera prehistoria del hombre», «el más largo período del género humano», «los milenios anteriores a la historia del hombre», «la época primigenia»; «la psicología más antigua y más prolongada que ha existido sobre la tierra», «la psicología de la humanidad más antigua»; la «idea antiquísima» de la equivalencia entre perjuicio y dolor; «esa antiquísima y hondísima alegría festiva del hombre; los negros como representantes del «hombre prehistórico» —luego es posible, así al menos lo parece, reconstruir la manera de vivir y de sentir de esa humanidad con el recurso a «nuestros contemporáneos primitivos»; «el hombre ingenuo de tiempos más antiguos»; «los tiempos primitivos», en los que la forma organizativa de la «comunidad» se basaba —dicen algunos sabios del momento— en el parentesco de sangre, etc., etc. (cf. *GM*, II, §§ 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 14, 19, 20), una etapa que se corresponde al período *premoral*.

Segunda, una especie de «época media» que comienza cuando tiene lugar un acontecimiento que, de golpe, altera cualitativamente la situación anterior e implica la modificación radical del paso de la prehistoria a la historia humana; semejante transformación la ocasionó, para Nietzsche, la aparición de la más antigua organización estatal con sus terribles bastiones, esto es, «el sortilegio de la sociedad y de la paz». Se formaron entonces las estirpes nobles, las aristocracias independientes (cf. *GM*, II, § 16, 19, 20). Allí están los inicios de la época *moral*, que también afecta a la etapa siguiente, la

Tercera, la época de la modernidad, el momento presente, «la experiencia meramente «moderna» de cinco palmos de larga»; «estos tiempos de ahora»; «hoy»; «la Europa actual»; «nosotros los hombres modernos», que sabemos del despotismo, del monoteísmo y del autoenvilecimiento del hombre en los últimos milenios, etc. (cf. *GM*, II, §§ 4, 7, 13, 19, 20, 23, 24). La valoración de las diferentes morales —y de las diferentes religiones, normas jurídicas, etc.— ha de tener todo ello en cuenta, en especial si se quiere plantear un signo de interrogación que también acarree consecuencias para esta inequívoca dimensión temporal, aquella que abre «uno más «futuro»», *Zaratustra*, sobre todo cuando habla de «ese hombre del futuro»: «Yo amo a quien justifica a los hombres del futuro y redime a los del pasado: pues quiere perecer a causa de los hombres del presente» («Prólogo de *Zaratustra*», § 4).

La apertura hacia esa nueva etapa *extramoral* —la *Cuarta*— implica la «transvaloración» de los valores y valoraciones actualmente vigentes, esto es, la afirmación de nuevos valores decisivos, radicalmente diversos de los anteriores: más que de una mecánica «inversión» que aún dependiese directamente de lo previamente dominante, se trata, así pues, de la creación de algo totalmente diferente, de una novedad insospechada, de unas reglas y tablas jamás vistas con anterioridad, en virtud de las cuales se podrán engendrar obras de arte que hoy aún son inimaginables.

Ya tenemos el esquema general, la periodización de esta ineludible dimensión temporal, que ahora se ha de rellenar mediante los correspondientes contenidos histórico de cada problema concreto. Ahora bien, ¿qué criterios nos permitirán, por una parte, trazar la historia efectiva de esos fenómenos tan peculiares que son las valoraciones morales, y qué metro nos posibilitará, por la otra, compararlos entre sí para, dada la gravedad de algún caso determinado, intentar su oportuna transvaloración? Si queremos acabar de saber qué es la *genealogía* en la filosofía de Nietzsche, hemos de conocer, aunque sea en breve resumen, su respuesta a ambas cuestiones.

Comencemos por la primera, que nos instruye acerca de las falacias y los muy discutibles presupuestos de los utilitarismos, los finalismos, las teleologías, la fe en el «progreso», los evolucionismos, el «darwinismo», el positivismo, el historicismo, el cientificismo objetivista, etc., esto es, que marca las radicales diferencias que separan a las filosofías de la historia predominantes en aquel momento de la alternativa filosófica propuesta por Nietzsche. La cuestión va más allá de lo que podría insinuar esta excesivamente decimonónica enumeración, como si el único objetivo a conseguir fuese no tener que repetir ninguna de las simplezas de todos aquellos malos genealogistas que carecían de sentido histórico: basta recordar el comienzo de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles para que en seguida caigamos en la cuenta de la envergadura de la cuestión y de su gran antigüedad: «Toda arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden». El importantísimo § 12 del «Tratado segundo» de *La genealogía de la moral* contiene los nuevos principios que, según el pensador alemán, han de seguirse para toda especie de ciencia histórica que se desmarque del típico historicismo tradicional y genere vida, es decir, que merezca el nombre de *genealogía*, a saber:

...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* [totalmente] separados entre sí; [...] por muy bien que se haya comprendido la utilidad de un órgano fisiológico cualquiera (o también de una institución jurídica [... como la pena]), nada se ha comprendido aún con respecto a su génesis: [...] desde antiguo se había creído que en la finalidad demostrable, en la utilidad de una cosa, de una forma, de una institución, se hallaba también la razón de su génesis [...]. También se ha imaginado de este modo la pena, como si hubiera sido inventada para castigar. Pero todas las finalidades, todas las utilidades son sólo indicios de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función; y la historia entera de una «cosa», de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se relevan de un modo meramente casual. El «desarrollo» de una cosa, de un uso, de un órgano es, según esto, cualquier cosa antes que su *progressus* hacia una meta, y menos aún un progreso lógico y brevísimo, conseguido con el mínimo gasto de fuerza y de costes, –sino la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos

profundos, más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa, a lo que hay que añadir las resistencias utilizadas en cada caso para contrarrestarlos, las metamorfosis intentadas con una finalidad de defensa y de reacción, así como los resultados de contraacciones afortunadas—.

El planteamiento nietzscheano puntualiza en estas líneas las consecuencias epistemológicas de su revolución filosófica, el nuevo punto de vista capital de la teoría de la *voluntad de poder*: la «forma» de los acontecimientos, órganos y usos es fluida —como bien se sabe, al menos desde el «transformismo» de Lamarck y desde el «evolucionismo» de Darwin—, pero su «sentido» todavía lo es más, en especial si lo queremos descubrir en un estado muy tardío de la cultura, como es el nuestro, cuando toda la anterior historia de las diversas finalidades que han ido avasallando a las cosas ha cristalizado en una especie de unidad compacta e indefinible. Así pues, antes de abordar asuntos tan intrincados y tan cruciales como los conceptos de «pena», de «mala conciencia» o de «Dios», el geneólogo debe recordar al menos dos consecuencias de la sorprendente filosofía acabada de esbozar. La primera dice así: «un mismo e idéntico procedimiento se puede utilizar, interpretar, reajustar para propósitos radicalmente distintos». Y la segunda reza como sigue: «todos los conceptos en que se condensa semióticamente un proceso entero escapan a la definición; sólo es definible aquello que no tiene historia» (*GM*, II, § 13). Ante sus ojos se despliega entonces un inmenso panorama sin hollar, un trabajo para generaciones, de color gris, pero de posibles consecuencias áureas, alegres y danzarinas. En la apertura de tal espacio hay que volver a descifrar el pasado y repensar el presente.

Con todo, aún nos falta un último elemento imprescindible: para comparar con algún criterio, para valorar y jerarquizar y legislar, para criticar creativamente, se requiere algún baremo, la expresión de la propia voluntad de poder del filósofo-geneólogo. En este punto encuentra su lugar la elaboración de aquello a lo que Nietzsche, con alguna notable coincidencia con lo que luego reclamará otro gran sociólogo de la historia, M. Weber, denomina «ideales» (los «ideales» del resentimiento, o «ideales negativos», en oposición al «ideal noble», configurando una clara «antítesis de ideales» (cf. *GM*, I, §§ 8, 9, 14, 16 y 17; II, § 18) y, de modo especial, —con un término más afortunado, más neutro y de menos connotaciones equívocas— «tipos»: nos referimos sobre todo a la construcción de una «tipología de la moral». He aquí cómo introduce este necesario concepto en el texto mismo de *La genealogía de la moral*:

La cuestión: ¿qué *vale* esta o aquella tabla de bienes, esta o aquella «moral»? debe ser planteada desde las más diferentes perspectivas; especialmente la pregunta «¿valioso para qué?» nunca podrá ser analizada con suficiente finura. Algo, por ejemplo, que tuviese evidentemente valor en lo que respecta a la máxima capacidad posible de duración de una raza (o al aumento de sus fuerzas de adaptación a un determinado clima, o a la conservación del mayor número), no tendría en absoluto el mismo valor si se tratase, por ejemplo, de formar un tipo más fuerte. El bien de los más y el bien de los menos son puntos de vista contrapuestos del valor;

considerar ya *en sí* que el primero tiene un valor más elevado es algo que nosotros vamos a dejar a la ingenuidad de los biólogos ingleses... (*GM*, I, 17, nota).

Desde el § 425 de *Aurora* a los §§ 24 y 29 de *El Anticristo* –donde expone su versión más acabada del «tipo psicológico» de Jesús de Nazaret– la obra de Nietzsche va abordando la construcción de una *tipología* fundamental, de una serie de «tipos ideales» –si se nos permite usar la célebre terminología weberiana– que le posibiliten la realización de su genealogía. Este instrumento metodológico-valorativo es esencial para lo que de manera similar a la ya acostumbrada en los antropólogos socioculturales hemos llamado antes las etapas «descriptiva» y «comparativa» de la «ciencia de la moral», de esa insobornable *antropología crítico-creativa* de nuestra cultura:

Deberíamos confesarnos, con todo rigor, qué es *lo que* aquí necesitamos todavía por mucho tiempo, qué es *lo único que* provisionalmente está justificado: a saber, recogida de material, formulación y clasificación conceptuales de un inmenso reino de delicados sentimientos y diferenciaciones de valor, que viven, crecen, engendran y perecen, – y, acaso, ensayos de mostrar con claridad las configuraciones más frecuentes y que más se repiten de esa viviente cristalización, – como preparación de una *tipología* de la moral (*MBM*, § 186).

En efecto, a los ojos de un geneólogo los juicios morales dicen muchas cosas acerca de quiénes los formulan: las morales son un lenguaje gestual, una especie de mímica de los afectos, de las pulsiones e instintos inconscientes reguladores más radicales y esenciales que nos constituyen, a saber, los afectos auténticamente activos o los afectos reactivos (cf. *MBM*, § 187 y *GM*, II, § 11). Los primeros se expresan hacia el exterior, actúan, son espontáneos, creativos, dominantes, magnánimos, agresivos, inconscientes, fuertes, vitales, alegres, orgullosos, valientes, ellos crean el derecho y la justicia sobre la tierra. Los segundos, en cambio, se ceban sobre la propia interioridad, se adaptan a las circunstancias externas, son débiles y vengativos, odiosos y reprimidos, muy conscientes y utilitarios, calculadores y fríos, y están movidos por el insensato furor del resentimiento. Éstos últimos son, ciertamente, más inteligentes, más profundos y malvados, más arteros y enrevesados: saben conseguir que una fuerza activa se descomponga, se separe de lo que puede, enferme y se debilite: las seducciones del lenguaje, las artimañas metafísicas, la moral del pueblo, los acontecimientos ideales e imaginarios, los ideales ascético-sacerdotales son las ficciones sutiles y espirituales con las que lo logran. Una *tipología* de la moral, así pues, permitirá saber la jerarquía desde la que se gestan y generan nuestras acciones, posibilitará su interpretación y fundamentará su valoración. He aquí, en breve apunte biográfico, los frutos de la compleja reflexión nietzscheana:

En mi peregrinación a través de las numerosas morales, más delicadas y más groseras, que hasta ahora han dominado o continúan dominando en la tierra, he encontrado ciertos rasgos que se repiten juntos y que se coligan entre sí de modo re-

gular: hasta que por fin se me han revelado dos tipos básicos, y se ha puesto de relieve una diferencia fundamental. Hay una *moral de señores* y una *moral de esclavos*; – me apresuro a añadir que en todas las culturas más altas y más mezcladas aparecen también intentos de mediación entre ambas morales, y que con mayor frecuencia aún aparecen la confusión de las mismas y su recíproco malentendido, y hasta a veces una ruda yuxtaposición entre ellas – incluso en el mismo hombre, dentro de *una sola alma* (*MBM*, § 260).

La verdadera diferencia genealógica y jerárquica, la tipología trascendental, es, en fin de cuentas, como ya arriba se insinuaba, muy inequívoca, a pesar de las luchas incesantes que se suceden en toda la realidad y en nuestro propio psiquismo: tener resentimiento o no tenerlo, ser hombres del resentimiento o ser hombres nobles (cf. *GM*, I, § 10), estar dominados por el espíritu de venganza o por la actividad fuerte, libre y alegre (cf. *GM*, I, § 7), estar enfermos de impotencia y de odio o gozar de una salud floreciente, rica y desbordante (*Ibid.*); el señorío y la esclavitud, la nobleza y la plebe, la superioridad y la bajeza se diferencian, así pues, en último extremo, por un rasgo esencial –que es «ontológico» y, por lo tanto, nada tiene que ver con la clase social, el apellido de los abuelos, la profesión de los padres o el valor positivo o negativo de la declaración de la renta, sino con la «voluntad de poder», que tampoco significa ganar unas elecciones, dirigir una compañía o ascender en el escalafón, sino creación de valores y donación de sentido; ambos tipos básicos, constituidos por la cualidad y por el matiz de la voluntad de poder que en cada uno de ellos quiere, corresponden a direcciones y dinámicas muy explícitas, a saber: desarrollar una auténtica actividad, un conjunto de creaciones vitales, o una mera reactividad, una serie de adaptaciones para sobrevivir (cf. *GM*, II, § 12); seguir el instinto de vida, la línea ascendente, el *pathos* de la distancia, o el instinto de decadencia, la línea descendente, el instinto de rebaño (cf. *GM*, I, § 2; *CI*, «Incursiones de un intempestivo», § 33); tener fe en sí mismo, asumir deberes y obligaciones, tenerse respeto, plantearse exigencias propias e intransferibles, o vivir al son que tocan, sin pasiones ni riesgos, sin metas ni amores, parpadeando en la indiferencia. Éste es el principio genético que guía la genealogía nietzscheana, la diferencia o distancia en el origen, en la fuente de la que brotan las valoraciones, como muy bien dice Deleuze. Desde él pueden comenzar ya las vivisecciones, las radiografías de las entrañas que nos conforman: quien se atreva a seguir leyendo, quien compruebe que un combate se entabla en su propia alma, ha de ser honesto hasta la dureza en cosas del espíritu incluso para soportar simplemente la seriedad, la pasión de este solitario pensador predestinado al laberinto, entrenado en vivir sobre las montañas, pero que también sabía reír y era capaz de carcajadas de oro.

6 Bibliografía

a) Fuentes

(Sólo tenemos en cuenta las traducciones directas del alemán que se sirven de la nueva edición crítica completa de las obras de Nietzsche, preparada por G. Colli y M. Montinari.)

Son excelentes las traducciones de A. Sánchez Pascual, siempre con buenas introducciones y notas, editadas todas ellas en «El libro de bolsillo» de la Editorial Alianza de Madrid. Hasta la fecha, las obras ya publicadas son las siguientes:

El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo (y tres Escritos preparatorios).

Consideraciones intempestivas. I. David Strauss, el confesor y el escritor (y Fragmentos póstumos).

Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie.

Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro.

La genealogía de la moral. Un escrito polémico.

Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo.

Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es.

El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo.

La *Segunda Consideración Intempestiva, De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, así como el escrito póstumo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, junto con la primera serie de aforismos de *Humano, demasiado humano* y una selección filosófica de los *fragmentos póstumos de la década de 1880*, en traducción de Joan B. Llinares y Germán Meléndez, se encuentran en:

- NIETZSCHE, F. (1988): *Antología*. Edición de Joan B. Llinares. Barcelona, Península, Textos Cardinales, 8.
- *Fragmentos póstumos (1869)*, en traducción de A. Sánchez Pascual, y *Nietzsche contra Wagner*, en traducción de Manuel Barrios, se hallan en el nº 14, número monográfico dedicado a F. Nietzsche, de la revista *Er*.
- NIETZSCHE, F. (1994): *Aforismos*. Ed. de A. Sánchez Pascual. Barcelona, Edhasa. (Este breviario contiene una selección de altísima calidad expresiva de textos nietzscheanos, entresecados de todas sus obras y fragmentos, exquisitamente preparada por Sánchez Pascual.)

b) Bibliografía secundaria

Una obra de características similares a la presente, pero con una introducción mucho más amplia, el texto íntegro de la obra de Nietzsche, múltiples notas aclaratorias y unos apartados finales de documentos, juicios críticos, glosario y nombres propios, todo ello suficientemente elaborado y con referencias directas a la mejor bibliografía francesa sobre los tópicos filosóficos nietzscheanos, es el volumen de la colección «Les Intégrales de Philo», NIETZSCHE, *La Généalogie de la morale*, Présentation et commentaires de Jacques Deschamps, Préface de Henri Birault, Editions Fernand Nathan, 1981, reeditado posteriormente. Es un libro muy recomendable, expresamente concebido para la preparación de los exámenes escritos y orales del Bachillerato francés.

Bibliografía hispana (y traducciones) sobre Nietzsche de las últimas décadas. Todos los libros citados contienen, al menos, un capítulo extenso sobre la filosofía de Nietzsche. No se incluyen los artículos aislados. (Agradecemos a la profesora Elvira Burgos Díaz de la Universidad de Zaragoza su generosa colaboración.)

- AA. VV. (1972): *En favor de Nietzsche*. Madrid, Taurus.
- AA. VV. (1977): *Nietzsche 125 años*. Bogotá, Temis.
- AA. VV. (1981): *Nietzsche y el Cristianismo*. *Concilium. Revista Internacional de Teología*. nº 165, mayo 1981.
- AA. VV. (1992): «El más inquietante de todos los huéspedes». Número monográfico dedicado a Friedrich Nietzsche. *Er, Revista de Filosofía*, nº 14, 1992/I, Sevilla.
- AA. VV. (1993): *Lectura de Nietzsche*. *Revista de l'Acadèmia de Filosofia*. *Liceu Joan Maragall*, nº 2, Barcelona, P. P. U.
- AA. VV. (1994): *Nietzsche actual e inactual. Proyecciones en el pensamiento contemporáneo*. *Actas de las Jornadas Nacionales Nietzsche 1994*. Buenos Aires, Oficina de Publicaciones de la Universidad de Buenos Aires.
- ASSOUN, P.-L. (1984): *Freud y Nietzsche*. México, F. C. E.

- ANDRÉAS-SALOMÉ, L. (1979): *Nietzsche*. Bilbao, Zero-Zyx.
- ASTRADA, C. (1961): *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*. Buenos Aires, Dédalo.
- ÁVILA CRESPO, R. (1986): *Nietzsche y la redención del azar*. Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad.
- BARRIOS, M. (1990): *La voluntad de poder como amor*. Barcelona, Ediciones del Serbal.
- (1992): *Hölderlin y Nietzsche. Dos paradigmas intempestivos de la modernidad en contacto*. Sevilla, Publicaciones de la Universidad.
- (1993): *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de El nacimiento de la tragedia*. Sevilla, Suplementos de Er, Revista de Filosofía.
- BATAILLE, G. (1972): *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Madrid, Taurus.
- (1972): *La experiencia interior*. Madrid, Taurus.
- (1974): *Obras escogidas*. Barcelona, Barral.
- BISER, E. (1974): *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*. Salamanca, Sígueme.
- BLANCHOT, M. (1973): *Nietzsche y la escritura fragmentaria*. Buenos Aires, Caldén.
- BOUDOT, P. (1976): *Desmenuzando a Nietzsche*. Madrid, Castellote.
- BURGOS DÍAZ, E. (1993): *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche*. Zaragoza, Prensas Universitarias.
- CAMUS, A. (1982): *El hombre rebelde*. Madrid, Alianza.
- CHAIX-RUY, J. (1969): *El superhombre*. Salamanca, Sígueme.
- (1974): *Síntesis del pensamiento de Nietzsche*. Barcelona, Nova Terra.
- COLLI, G. (1974): *Después de Nietzsche*. Barcelona, Anagrama.
- (1983): *Introducción a Nietzsche*. México, Folios Ediciones.
- CONILL, J. (1988): *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona, Anthropos.
- CRUZ VÉLEZ, D. (1972): «El puesto de Nietzsche en la Historia de la Filosofía», en LEFEBVRE, H. (1972).
- DANTO, A. (1983): «Nietzsche», en O'CONNOR, D. J. (Comp.) (1983): *Historia crítica de la Filosofía Occidental*, Vol. V. Barcelona-Buenos Aires, Paidós.
- DE LUBAC, H. (1967): *El drama del humanismo ateo*. Madrid, Epesa.
- DE MAN, P. (1990): *Alegorías de la lectura*. Barcelona, Lumen.
- DE SANTIAGO GUERVÓS, L. E. (COORD.) (1994): *Actualidad de Nietzsche en el 150 aniversario de su nacimiento. Philosophica malacitana*. Suplemento nº 2.
- DELEUZE, G. (1971): *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama.
- (1974): *Spinoza, Kant, Nietzsche*. Barcelona, Labor.
- DELHOMME, J. (1974): *Nietzsche o el viajero y su sombra*. Madrid, Edaf.
- DERRIDA, J. (1981): *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Valencia, Pre-textos.
- (1984): *La filosofía como institución*. Barcelona, Granica.
- (1989): *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra.
- DUJOVNE, L. (1957): *La filosofía de la historia de Nietzsche a Toynbee*. Buenos Aires, Galatea-Nueva visión.
- FINK, E. (1966): *La filosofía de Nietzsche*. Madrid, Alianza.

- FOUCAULT, M. (1970): *Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona, Anagrama.
- (1978): *Microfísica del poder*. Madrid, La piqueta.
- (1980): *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa, 1980.
- FRENZEL, I. (1984): *Nietzsche*. Barcelona, Salvat.
- GÁRATE, R. (1968): *Nietzsche: Su filosofía y su tragedia en torno del bien y del mal*. Bilbao, Mensajero.
- GUTIÉRREZ GIRARDOT, R. (1966): *Nietzsche y la filología clásica*. Buenos Aires, Eudeba.
- HAAR, M. (1982): «Nietzsche», en BELAVAL, Y. (dir.) *Historia de la Filosofía*. Vol. 8. Madrid, Siglo XXI.
- HABERMAS, J. (1977): *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*. Valencia, Teorema.
- (1982): *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid, Tecnos.
- (1989): *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus.
- HEIDEGGER, M. (1960): *Sendas perdidas*. Buenos Aires, Losada.
- (1972): *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires, Nova.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, J. (1989): *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia*. Barcelona, Herder.
- IZQUIERDO, A. (1993): *El resplandor de la apariencia*. Madrid, Libertarias-Prodhufl.
- JANZ, C. P. (1981-1985): *Friedrich Nietzsche*. Madrid, Alianza. 4 vols.
- JASPERS, K. (1963): *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*. Buenos Aires, Sudamericana.
- (1972): «Nietzsche y el cristianismo (1938)», «La importancia de Nietzsche en la historia de la filosofía (1950)», y «La «Canción de la noche» de Nietzsche (1950)», en *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*. Madrid, Gredos.
- JIMÉNEZ MORENO, L. (1972): *Nietzsche*. Barcelona, Labor.
- (1983): *Hombre, Historia y Cultura. Desde la ruptura innovadora de Nietzsche*. Madrid, Espasa-Calpe.
- (1987): *El pensamiento de Nietzsche*. Madrid, Cincel.
- KAUFMANN, W. (1978): *Tragedia y filosofía*. Barcelona, Seix-Barral.
- KLOSSOWSKI, P. (1972): *Nietzsche y el círculo vivioso*. Barcelona, Seix-Barral.
- (1980): *Tan funesto deseo*. Madrid, Taurus.
- LEFEBVRE, H. (1975): *Nietzsche*. México, F. C. E.
- (1976): *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*. Madrid, Siglo XXI.
- LÖWITH, K. (1974): *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires, Sudamericana.
- LUKACS, G. (1976): *El asalto a la razón*. Barcelona, Grijalbo.
- LYNCH, E. (1993): *Dioniso dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje*. Barcelona, Destino.
- MAC INTYRE, A. (1992): *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía, tradición*. Madrid, Rialp.
- MANN, T. (1984): *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Barcelona, Bruguera.
- MARESCA, S. J. (1991): *En la senda de Nietzsche*. Buenos Aires, Catálogos.

- MARTÍNEZ, J. J. (1991): *La fábula de la caverna. Platón y Nietzsche*. Barcelona, Península.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. (1973): *Historia de la Filosofía*, Vol. II. Madrid, Istmo.
- MASSUH, V. (1969): *Nietzsche y el fin de la religión*. Buenos Aires, Sudamericana.
- MOREY, M. (1990): *Psiquemáquinas*. Barcelona, Montesinos.
- (1993): *Friedrich Nietzsche, una biografía*. Castelldefels, Archipiélago.
- NEBREDÁ, J. J. (1992): *¿El sí del asno? Reflexión sobre el cristianismo a través de Nietzsche*. Sevilla, Alfar.
- PÉREZ MAFEDA, E. (1993): *Música como idea, música como destino: Wagner-Nietzsche*. Madrid, Tecnos.
- POOLE, R. (1993): *Moralidad y modernidad. El porvenir de la ética*. Barcelona, Herder.
- PUY, F. (1966): *El derecho y el Estado en Nietzsche*. Madrid, Editora Nacional.
- QUESADA MARTÍN, J. (1988): *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*. Barcelona, Anthropos.
- REBOUL, O. (1993): *Nietzsche, crítico de Kant*. Barcelona, Anthropos.
- ROHDE, E. y otros (1994): *Nietzsche y la polémica sobre El nacimiento de la tragedia*. Málaga, Ágora.
- ROSSE, W. (1994): *Friedrich Nietzsche: el águila angustiada. Una biografía*. Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós.
- SÁNCHEZ BRAVO, A. (1980): *Del gay saber y de la interpretación. Una nueva lectura de Nietzsche*. Rubinan, Ediciones Universitarias.
- SÁNCHEZ MECA, D. (1989): *En torno al Superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Barcelona, Anthropos.
- SÁNCHEZ PASCUAL, A. (Dir.) (1973): *Nietzsche.: Estudios y textos. Revista de Occidente*, nº 125 y 126, agosto-septiembre de 1973.
- SAVATER, F. (1977): *Conocer Nietzsche y su obra*. Barcelona, Dopesa.
- (1995): *Idea de Nietzsche*. Barcelona, Ariel.
- SEVERINO, E. (1991): *El parricidio fallido*. Barcelona, Destino.
- SOBEJANO, G. (1967): *Nietzsche en España*. Madrid, Gredos.
- SUANCÉS MARGOS, M. (1993): *Friedrich Nietzsche: Crítica de la cultura occidental*. Madrid, U. N. E. D., 1993.
- SUBIRATS, H. (1989): «Nietzsche y la educación de masas» en *El escepticismo feliz y otros ensayos, por supuesto, trágicos*. Madrid, Mondadori.
- TORRALBA, F. (1990): *Cercles infernals. Sobre el pensament del jove Nietzsche*. Barcelona, Ed. 62.
- (1994): *L'eternitat de l'instant. Lectura de Nietzsche*. Lleida, Pagès.
- VALADIER, P. (1982): *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid, Cristiandad.
- VALVERDE, J. M. (1993): *Nietzsche, de filósofo a Anticristo*. Barcelona, Planeta.
- VATTIMO, G. (1986): *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Heidegger y Nietzsche*. Barcelona, Península.
- (1987): *Introducción a Nietzsche*. Barcelona, Península.

- VATTIMO, G. (1989 a): *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona, Península.
- (1989 b): *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona, Paidós.
- VERMAL, J. L. (1987): *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Barcelona, Anthropos.
- WELTE, B. (1962): *El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo*. Madrid, Taurus.
- ZWEIG, S. (1967): *La lucha contra el demonio*. Barcelona, Ediciones G. P.

* * * * *

Como guías de lectura y de comentario de los dos primeros «Tratados» de *La genealogía de la moral* puede ser conveniente tomar como punto básico de referencia una de las diferentes líneas hermenéuticas que esbozamos a continuación. Importa saber que los supuestos que posibilitan estas diversas interpretaciones son bastante autónomos y hasta contrapuestos, por lo que no recomendamos combinatorias indiscriminadas que sólo pueden provocar confusiones y, quizá, hasta graves malentendidos.

a) DELEUZE (1971 y 1974): cuenta con un apartado explícito en el que se ofrece un «Plan de *La genealogía de la moral*»; que después va desarrollando puntualmente de manera muy autónoma y original, acentuadamente crítica y antidialéctica. Para el estudio de *GM* está considerado ya un verdadero clásico.

b) FOUCAULT (1978, 1980): expone la contraposición *origen-procedencia* y explica la concepción nietzscheana de la *genealogía* y la *historia*, que él mismo ha cultivado con grandes logros. Problemas como el nietzscheano de la «pena» (cf. *GM*, II) pueden correlacionarse con los textos de «*genealogía del poder*» de este pensador, que también ha estudiado las formas jurídicas, la cárcel (*Vigilar y castigar*), las tecnologías del yo, la *genealogía de la historia*, etc. de modo magistral.

c) HEIDEGGER (1960, 1972), FINK, y comentaristas hispanos como CRUZ VÉLEZ, MARTÍNEZ MARZOA, VERMAL, etc. que prosiguen la senda abierta por el gran pensador alemán de la Selva Negra: desde la afirmación del ser como valor, los principales temas nietzscheanos se articulan en el interior de la historia de los cuatro problemas fundamentales de la metafísica occidental, con críticas y superaciones en interesantes debates en torno a tales problemas. Mirada de gran profundidad en la historia de la filosofía y en Nietzsche como verdadero filósofo.

d) DERRIDA, DE MAN, LYNCH, etc. atienden a la escritura y al lenguaje en el que Nietzsche expresa su deconstrucción de la tradición platónica occidental. Análisis muy


sugerentes de los tropos y los estilos en los que Nietzsche diseminó su alternativa y formuló su filosofía del lenguaje, su teoría de la metáfora y su concepción de la verdad y del conocimiento.

e) DANTO representa en la bibliografía traducida al castellano la lectura que se ha hecho del autor del *Zarathustra* desde la tradición anglosajona de la filosofía analítica. Gran claridad e interesantes correlaciones con la obra del maduro Wittgenstein.

La Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno y Habermas, en especial); Bataille y Klossowski; Colli, Severino, el denominado «pensamiento débil» italiano (Vattimo, sobre todo, con textos imprescindibles (1989 a, en especial)) o varios representantes de la nueva filosofía hispana –para no alargarnos innecesariamente con importantes autores extranjeros no traducidos– tienen también líneas hermenéuticas nada desdeñables sobre Nietzsche. Insistimos en la necesidad de *no entremezclar* innecesariamente las opciones fundamentales, en especial si no se elaboran los comentarios desde una madura posición filosófica personal que fundamente dicha hermenéutica.

F. NIETZSCHE

**LA GENEALOGÍA
DE LA MORAL
Tratados I y II**



Educació.
Materials de Filosofia 11

*Traducción de Andrés Sánchez Pascual
Introducción y comentarios de Joan B. Llinares*

LA GENEALOGÍA DE LA MORAL

(Tratados I y II)

Friedrich Nietzsche

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Índice

1. Nota preliminar	9
2. Introducción	13
3. Textos	
Tratado primero: «Bueno y malvado, bueno y malo»	39
Tratado segundo: «Culpa, mala conciencia y similares»	61
4. Informaciones y actividades	89 91
5. Vocabulario	107
6. Bibliografía	115

123

ISBN 84-370-1965-6



9 788437 019659

«El bien de los más y el bien de los menos son puntos de vista contrapuestos del valor; considerar ya *en sí* que el primero tiene un valor más elevado es algo que nosotros vamos a dejar a la ingenuidad de los biólogos ingleses... *Todas las ciencias tienen que preparar ahora el terreno para la tarea futura del filósofo: entendida esa tarea en el sentido de que el filósofo tiene que solucionar el problema del valor, tiene que determinar la jerarquía de los valores.*»

F. NIETZSCHE

