
4 *Informaciones y actividades*

A) *Los ídolos de la tribu y el solitario de Sils-Maria* (Ejercicio previo a la lectura de los aforismos de Nietzsche)

El gran periodista Joaquín Vidal escribe con humor en sus «Lecciones de pedantería» nº 50, dedicadas precisamente al «pedante perfecto», un apartado que dice así: «9. Jamás saldrá sin llevar las obras de Nietzsche bajo el brazo.» (*El país de las tentaciones*, Viernes 6 de enero de 1995, p. 4). Puede suponerse, por lo tanto, que ese prototípico pedante soltaría una curiosa lección de pedantería si le pidiésemos que nos hablase de quién era y qué escribía en sus libros ese autor tan paseado y exhibido por los mejores miembros de su autocomplaciente gremio. Reconstrúyanse 10 tópicos en torno a la persona y la obra de este filósofo tan portátil y compárese los después con la propia experiencia personal, fruto de la primera lectura de estos dos tratados de *La genealogía de la moral*. Pueden consultarse para ello las primeras páginas de la Introducción. Recuérdese la imagen gráfica de Nietzsche, la transmitida por el cine, la que aparece en la novela – *Doktor Faustus* de T. Mann, por ejemplo, o la conmovedora «Imagen del hombre» de S. Zweig, recogida por A. Sánchez Pascual en la Introducción a su edición de *Así habló Zaratustra*– o la que los alumnos tengan por algún artículo, revista, diccionario, enciclopedia, etc. Para conseguir una breve pero suficiente panorámica de la biografía-bibliografía de Nietzsche puede consultarse el cuadro cronológico de la edición de A. Sánchez Pascual de *Ecce homo* pp. 151-169; la «Cronología» de la *Antología* preparada por Joan B. Llinares pp. 15-25; o los libros de M. MOREY (1993) o I. FRENZEL (1984). (Propone-mos este ejercicio para resumir los desperdigados fragmentos que circulan en nuestra mass-mediática sociedad sobre este sufrido personaje maldito y para tomar conciencia explícita de los *prejuicios* que, a no dudarlo, todos tenemos ya sobre Nietzsche antes de que hayamos comenzado la experiencia de su lectura.)

B) *Procedencia doble del bien y del mal*

Para entender mejor la procedencia y el contexto de lo que se dice en los «Tratados primero y segundo» de *La genealogía de la moral* el mismo Nietzsche remite (cf. *GM*, «Prólogo», § 4) a unos aforismos determinados de otras obras suyas, (por ejemplo, de *Humano, demasiado humano*, –en sus dos volúmenes, el segundo de los cuales contiene las obras *Miscelánea de opiniones y sentencias* y *El viajero y su sombra*,– o de *Aurora*,) aforismos que posibilitan una introducción a los problemas abordados en 1887 desde dentro de la propia gestación nietzscheana de su filosofía, con sus primitivas sugerencias e hipótesis, sus vacilaciones, su afianzamiento o el abandono de lo que ya no le pareció pertinente. El texto del § 45 del volumen I de *Humano, demasiado humano* nos informa acerca de la doble prehistoria del bien y del mal (es decir, su procedencia de la esfera de los nobles y de los esclavos). Léase el texto:

Doble prehistoria del bien y del mal. – El concepto del bien y del mal tiene una doble prehistoria: a saber, *por una parte*, en el alma de las tribus y castas dominantes. Quien tiene el poder de devolver bien por bien y mal por mal y también ejerce efectivamente esa restitución, así pues, quien es agradecido y vengativo, a ése se le llama bueno; quien es impotente y no puede devolver ni lo uno ni lo otro, a ese se le tiene por malo (*schlecht*). En cuanto bueno, uno forma parte de los «buenos», de una comunidad que tiene el sentimiento de lo común, puesto que todos los individuos están recíprocamente comprometidos por el sentido de la restitución. En cuanto malo, uno forma parte de los «malos», de un montón de seres humanos sometidos e impotentes, que carecen de todo sentimiento de comunidad. Los buenos son una casta, los malos una masa como de polvo. Bueno y malo son, durante un tiempo, conceptos equivalentes a noble y plebeyo, a señor y esclavo. En cambio, al enemigo no se lo considera como malvado (*böse*): él puede devolver. El troyano y el griego son, en Homero, ambos buenos. No es tenido por malo aquel que nos causa daño, sino aquel que es despreciable. En la comunidad de los buenos lo bueno se transmite hereditariamente; es imposible que de territorio tan bueno brote alguien malo. No obstante, si uno de los buenos hace algo indigno de ellos, entonces se recurre a subterfugios; por ejemplo, se echa la culpa a un dios, alegando que ha cegado y enloquecido al bueno. – *Por otra parte*, la segunda prehistoria tiene lugar en el alma de los oprimidos e impotentes. Aquí todo ser humano *diferente* es considerado como hostil, irrespetuoso, explotador, cruel, astuto, sea noble o plebeyo. Malvado es la palabra característica para todo ser humano, para cualquier ser vivo que se presuponga, incluso, por ejemplo, para un dios; humano, divino equivalen a diabólico, a malvado. Los signos distintivos de la bondad, la caridad, la compasión son acogidos

angustiosamente como perfidia, como preludio de un desenlace horrible, como estupefacción y superengaño, en una palabra: se los toma como malicia refinada. Con individuos de semejante carácter apenas puede surgir una comunidad, salvo a lo sumo la forma más rudimentaria de la misma: de manera que allí donde predomina esta concepción del bien y el mal está cercano el hundimiento de los individuos, de sus tribus y razas. Nuestra eticidad actual ha crecido en el suelo de las tribus y castas *dominantes*. (HDM, I, § 45. Trad. de Joan B. Llinares).

Este aforismo, por la frescura de su redacción y la sencillez de sus tesis, permite comprender mejor lo que exponen varios aforismos –2, 5, 10, 11, 17... – del «Tratado primero» y alguno –por ejemplo, el § 23– del «Tratado segundo» de *La genealogía de la moral*. Sugerimos que se lleve a cabo una lectura comparativa y genética de las tesis expuestas, enunciándolas una por una, contrastando su diferente formulación en HDH y en GM, y averiguando también características que prueben tanto el proceso de maduración como la persistencia de las hipótesis que ya se formularon en 1877. Enumérense éstas, descubriendo alguno de los supuestos implícitos que las hacen posibles (Cf., por ejemplo, MBM, § 149). ¿Mantiene Nietzsche en 1887 todo lo ya afirmado en 1877? ¿Ha variado de forma notable en alguna de sus antiguas afirmaciones? ¿Por qué?

C) Algo más que un matiz terminológico: Origen y procedencia – Origen y finalidad

Dijimos en la Introducción que Nietzsche había abandonado la obsesiva persecución del «origen» (*Ursprung*) de la moral y, en su lugar, se dedicaba a historiar la «procedencia» (*Herkunft*), el «surgimiento» (*Entstehung*), el «comienzo» (*Anfang*) de determinados fenómenos, su «nacimiento» (*Geburt*), su «extracción» (*Abkunft*), su «invención» (*Erfindung*), su «artificio» (*Kunststück*), su «brotar» (*Herauswachsen*), etc. La cuidada traducción de A. Sánchez Pascual respeta fielmente todas estas distinciones de los sustantivos y verbos alemanes del original nietzscheano. Sobre este tema de la «obsesión de los orígenes» (o la «nostalgia de los orígenes» y la pasión por los mitos de M. Eliade), de gran cultivo en autores del XIX, pueden leerse algunas páginas de la célebre obra de F. ENGELS *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, o algunos resúmenes sobre el origen de la religión según –por ejemplo– M. Müller, E. B. Tylor, H. Spencer o J. Frazer, clara y brevemente expuestos por E. E. EVANS-PRITCHARD (1976): *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid, Siglo XXI. En ocasiones importa descubrir incluso el uso opuesto y estratégico que establece el texto entre el «metafísico» y «primordial» origen (cf., por ejemplo, GM, «Prólogo», §§ 3, 4, 5; I, 2, 3, 5, 6, 11, 13 ...) y la históricamente efectiva procedencia (cf. GM, «Prólogo», 2, 4; I, 2, 4, ...) de un fenómeno cultural de-

terminado, de relevancia para los sentimientos y los valores morales. Para esta significativa cuestión es fundamental la lectura del artículo de M. FOUCAULT (1978): «Nietzsche, la genealogía, la historia», al menos en su primera parte. Selecciónese un par de aforismos y somételos a una minuciosa búsqueda de todos los sustantivos y verbos que aludan a los «inicios» o «principios» de algún fenómeno sociocultural determinado (la culpa, el lenguaje, la distinción bueno-malo, el Estado, la conciencia, la culpa, la voluntad libre, los dioses, etc.) y demuéstrese, si es el caso, la contraposición que Nietzsche efectúa entre su propio cuestionar («la procedencia») y el que realizan otros autores («el origen») sobre esa determinada cuestión.

A continuación, y procurando no confundir los diferentes niveles a los que estamos sometiendo los textos, pues ahora pasamos a considerar otro problema aunque se formule con este mismo término de «origen», analícese otra contraposición fundamental, a saber, la existente entre el *origen* y la *finalidad*, entre la génesis y la utilización, entre la causa inicial y la causa funcional (en un determinado momento de la historia pasada, o en el presente) de un fenómeno sociocultural concreto –Nietzsche explica todo esto centrándose sobre todo en la «pena». Esta cuestión permite contrastes entre la filosofía de Nietzsche y la finalista o teleológica de Aristóteles o Hegel, por ejemplo, así como también puede fundamentar buenos debates sobre los comienzos y las funciones que luego cumplieron (y todavía cumplen –o quizá ya han dejado de cumplir– en la actualidad) instituciones como las cárceles, las academias, los psiquiátricos, los cuarteles, los museos, las universidades, los hospitales, etc. etc. Para esta última sugerencia recomendamos otro texto de M. FOUCAULT (1980). Como es evidente, las posibles actividades que hemos propuesto en este apartado implican un trabajo de preparación de los materiales especialmente cuidadoso por parte de los profesores.

D) *La aristocracia griega antigua: el poeta Teognis de Mégara*

En el § 5 del «Tratado primero» de *La genealogía de la moral* se hace referencia a la *aristocracia griega*, cuyo portavoz fue el poeta megarense *Teognis*. Una conferencia que el estudiante Nietzsche preparó sobre este elegíaco arcaico en 1866 le valió el reconocimiento del célebre catedrático Ritschl así como la posibilidad de una primera publicación especializada en 1867, la cual cimentó su prestigio como filólogo competente. Para comprender los comentarios y las reconstrucciones etimológicas que se hallan tanto en dicho § 5 como en el § 10, proponemos la lectura de algunos pasajes de Teognis de Mégara. Una edición bilingüe (griego-castellano) de sus poemas, precedida de una erudita presentación a cargo de Francisco R. Adrados, puede consultarse en el libro: *Líricos griegos. Elegíacos y Yambógrafos arcaicos (Siglos VII - V a. C.)*, Volumen II, Barcelona, Alma Mater, 1959, pp. 94-257. He aquí unas muestras de la citada edición y traducción del Prof. Adrados. Para facilitar la comprensión de los versos aprovechando las muy

discutibles etimologías –y la muy notable reconstrucción semántica– expuestas en los aforismos arriba citados por Nietzsche, hacemos referencia entre paréntesis a algunas palabras griegas del original, la fuente textual mediante la cual elaboró el filósofo alemán el «modelo» –o, con más rigor, el «tipo»– del «aristócrata», junto con los bien conocidos ejemplos contenidos en la épica homérica –Aquiles, Héctor, Patroclo, Odiseo, Diomedes, Néstor, Príamo, Agamenón, etc. En la breve antología que a continuación transcribimos hemos seguido la versión del Prof. Adrados, pero para evitar posibles malentendidos y claras discrepancias con la traducción castellana de los adjetivos que Nietzsche utiliza en su libro, hemos introducido algunas modificaciones, sugeridas por el Prof. Antonio Melero, que ha tenido la amabilidad de revisar –con la sólida competencia que le caracteriza– una primera versión de estas propuestas. Deseamos que quede constancia explícita de nuestra gratitud por su generosa colaboración.

I 27-38:

«Es por tu bien por lo que voy a darte los preceptos [sentencias, máximas o aforismos] que yo mismo, oh Cirno, de niño, recibí de las gentes de bien (apó tón agathôn). Sé prudente y no busques honores, éxitos ni riquezas mediante acciones deshonrosas ni injustas. Convéncete de ello; y no trates con hombres viles (kakoîsi), sino está siempre unido con los buenos (tôn agathôn); bebe y come con aquellos, reúnete con aquellos y sé grato a aquellos cuyo poderío [virtud, capacidad, aptitud para desempeñar la jefatura (dynamis), no fuerza física] es grande. De los buenos (esthlôn (...) ap') aprenderás cosas buenas (esthlá); pero si te juntas con los malos, estropearás incluso tu buen natural. Aprende estas máximas y trata con los buenos, y algún día dirás que aconsejo bien a mis amigos.» [Es notable el gran paralelismo existente, tanto en la forma como en los contenidos, entre estos versos de Teognis y el conocido *escolio ático* (21 Bergk) que reza así: «Compañero, aprende la historia de Admeto y ama a los buenos, aléjate de los plebeyos, consciente de que de éstos cabe esperar pequeño agradecimiento.»]

I 53-72:

«Cirno, esta ciudad es aún una ciudad, pero sus habitantes son ahora distintos: antes no conocían ni el derecho ni las leyes, sino que en torno a su cuerpo vestían pieles de cabra hasta romperlas y se apacentaban, al igual que los ciervos, fuera de la ciudad. Éstas son hoy día las gentes de bien, oh Polipaides [Cirno es hijo de Polipao]; y los buenos (esthloí) de antes, ahora son los villanos [plebeyos, gente sin ningún valor (deiloí)]: ¿quién es capaz de soportar este espectáculo? Se engañan unos a otros riéndose unos de otros, desconocedores de los criterios (gnôme) para distinguir lo bueno de lo malo. A ninguno de estos ciudadanos hagas de corazón tu amigo, oh Polipaides, por causa de necesidad ninguna; por el contrario, procura parecer con tus palabras amigo de todos, pero no te unas con ninguno en ninguna empresa importante, porque entonces conocerás la manera de ser de estos miserables (oidsyrôn), cómo no tienen palabra en su comportamiento sino que gustan de los fraudes, los engaños y las trampas igual que hombres irremediabilmente perdidos.

«Jamás, oh Cirno, lleno de confianza deliberes en unión de uno que es malo (kakô) cuando quieras hacer una cosa importante; por el contrario, por buscar al hombre de bien acepta duros trabajos y aun recorrer, oh Cirno, con tus pies un largo camino.»

I 101-114:

«Ninguno entre los hombres te persuada, oh Cirno, a hacerte amigo de un plebeyo: ¿qué provecho hay en que un villano sea amigo de uno? No te podría salvar de una situación difícil ni del error [ofuscación]; y si tuviera alguna cosa buena, no querría hacerse partícipe de ella.

«Ninguna gratitud obtiene el que hace bien a la gente vil (deilouís): es igual que sembrar en las aguas de la mar espumosa. Porque ni segarás una gran cosecha si siembras en el mar, ni, si haces bien a los villanos (kakoús), recibirás a cambio beneficios; pues la gente baja (kakoí) tiene aspiraciones insaciables y si yerras en una cosa, el agradecimiento por los favores anteriores se borra; mientras que los hombres de bien (agathoí), al recibir un beneficio, son los que más lo aprecian y en el futuro tienen memoria y agradecimiento de aquellos favores.

«No hagáis jamás vuestro compañero querido a un hombre vil (kakòn); huidle siempre como a un mal puerto.»

I 183-192:

«Buscamos, oh Cirno, carneros, asnos y caballos de buena raza (eugenéas), y todo el mundo quiere que se apareen con hembras de pura sangre; en cambio, a un hombre noble (esthlòs anér) no le importa casarse con una villana, hija de un villano (kakèn kakoû), con tal que le lleve muchas riquezas; ni una mujer se niega a ser la esposa de un hombre vil (kakou andros) con tal de que sea rico, sino que prefiere el acaudalado al hombre de bien (agathou). En efecto, los hombres son adoradores de la riqueza; el noble (esthlos) se casa con la hija del villano y el villano con la del noble (agathou): el dinero bastardea las estirpes. Por ello no te extrañes, oh Polipaidés, de que decaiga la raza de nuestros ciudadanos: pues lo bueno (esthlá) se mezcla con lo malo (kakoîs).»

I 315-322:

«Hay muchos malos (kakoí) que son ricos mientras los buenos (agathoí) son pobres; pero nosotros no les cambiaremos nuestra virtud por su riqueza, porque la primera dura siempre mientras que los bienes de fortuna los posee ora uno, ora otro.

«Cirno, un hombre de bien (agathòs anér) tiene siempre una misma manera de pensar (gnômas) y es valiente tanto cuando está sumido en la desgracia como en la prosperidad; mientras que si la divinidad da recursos y riqueza a un malo (kakó andrî), desvaría y no puede dominar su maldad.»

I 393-398:

«En la pobreza es donde se reconoce al hombre vil (deilòs anér) y al que es mucho mejor, cuando los tiene en su poder la indignencia. El espíritu del uno –de aquel en cuyo pecho es innata una recta manera de pensar (gnômè)– proyecta cosas justas, mientras que el del otro no se acomoda a la buena ni a la mala fortuna; [el hombre superior, en cambio, debe tener valor para sobrellevarlo todo.] (Este último verso, según varios editores, posiblemente esté corrupto).»

I 429-431:

«Es más fácil engendrar y criar un hombre que inculcarle nobles sentimientos (phrénas esthlás); pues nadie hay que haya llegado a discurrir esto: a hacer cuerdo al insensato y bueno al malo (kakoù esthlón).»

Para estas actividades sería óptima la colaboración de los profesores de los departamentos de lenguas clásicas y humanidades. Puede ser conveniente la lectura complementaria de algunos aforismos de la «Sección novena» de *Más allá del bien y del mal*, titulada «¿Qué es aristocrático?». También sería pertinente resumir algún fragmento selecto de cantos de la *Ilíada* y de la *Odisea*. Proponemos estas cuestiones: ¿Hay alguna distinción en estos poemas entre el salvajismo y la civilización? ¿Quiénes fundan las ciudades-Estados? ¿Qué es la «eugenesia» y por qué tiene repercusiones político-sociales? ¿Qué significa el «poderío» (*dynamis*) de un noble? ¿Dónde radica la maldad del plebeyo? ¿Cuántas variaciones de sentido enumera Nietzsche que sufre el adjetivo *esthlós* (noble)? ¿Qué matices de significado distintos sobre el pueblo bajo expone en *GM*, I, § 10 con ayuda de los términos griegos usados por los aristócratas para referirse a los plebeyos?

En todo el texto de estos dos aforismos (*GM*, I, §§ 5 y 10) hay un único punto que tiene directas implicaciones «raciales», la insostenible etimología sugerida al poner en paralelo el término latino *malus* (malo) con el griego *mélas* (negro): importa caer en la cuenta de que es un rasgo que no ha aparecido en *ninguna* de las muchas matizaciones que esos aforismos aportan sobre la *aristocracia griega*, y que dicha implicación indirecta se formula en *condicional* (de ahí la correcta traducción por «*acaso* se caracterizaba»). Baste por ahora con esta constatación, pues en seguida analizaremos con más detenimiento este problema.

[Sobre los poemas de Teognis de Mégara es recomendable el capítulo que le dedica HERMANN FRAENKEL (1993): *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, Madrid, Visor, pp. 377-397. También son muy útiles las páginas 181-196 que sobre él escribió WERNER JAEGER (1971) en el capítulo titulado «Lucha y transformación de la nobleza» de su bien conocida obra *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, F. C. E.]

E) *El problema de la raza y la calumnia del antisemitismo*

Los historiadores de la antropología –Marvin Harris (*El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid, Siglo XXI) o Tzvetan Todorov (*Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI; *Las morales de la historia*, Barcelona, Paidós), por citar dos buenos y bien conocidos ejemplos–, han demostrado que incluso los *mejores* clásicos de esta disciplina sociocultural de la segunda mitad del XIX –L. H. Morgan, E. B. Tylor, etc.– fueron «racistas» o, con mayor precisión, «raciologistas», en aquellas teorías que expusieron sobre el desarrollo y el cambio en la vida cultural de la humanidad. De quienes no alcanzaron similar nivel de excelencia científica es obligatorio reconocer que en esta cuestión tan sólo propagaron «ideologías» más o menos «imperialistas»: el «darwinismo social», predominante en varias disciplinas de la época, guiaba la confección de muy socorridos «mapas etnográficos» y de muy encarnizadas «mediciones craneales», «índices cefálicos», etc. Podríamos decir, por lo tanto, que el «racismo teórico o pseudocientífico» también era un «prejuicio que penetra hasta en el dominio, aparentemente objetivísimo, de las ciencias naturales y de la fisiología» (cf. *GM*, I, § 4 y II, § 12). Las páginas de Nietzsche, escritas en una época histórica muy determinada por estas graves tensiones teóricas y también sociales –grandes expansiones coloniales, industrialismo feroz, luchas obreras, etc.–, contienen varias referencias a esta omniabarcante, difusa e ideológica cuestión, a este *problema*: «No es posible en modo alguno que un hombre no tenga en su cuerpo las propiedades y predilecciones de sus padres y antepasados: y ello, digan lo que digan las apariencias. Éste es el problema de la raza» (*MBM*, § 264). Si queremos abordarlo con rigor, es indispensable una lectura sumamente cuidadosa: el lector debe precisar siempre, en cada texto que comente, el alcance del término «raza», extraordinariamente variable según los contextos en que aparece; por ejemplo, ¿cuál es su referente concreto: un estamento o clase social (la nobleza, determinada aristocracia), un pueblo o nación (los antiguos griegos, los alemanes), un conjunto de pueblos conquistadores (los arios), una serie de poblaciones sometidas, etc. etc? Otra cuestión a dilucidar es: ¿qué consecuencias acarrea la pertenencia a determinada «raza»: tener cierto color de la piel (rubio o negro), determinado tamaño del cráneo (largo o corto), compartir capacidades innatas (?) socioculturales e intelectuales, etc? Ser genuinamente «noble», ser de la «casta aristocrática», no es, por lo demás, en varios textos de Nietzsche –recuérdese el apartado anterior sobre Teognis–, un signo eminentemente físico-corporal, sino un rasgo anímico, de «fuerza psíquica» (cf. *MBM*, § 257), de entereza, de personalidad integral, de capacidad de liderazgo; una «fe», «determinada certeza básica acerca de sí mismo», tenerse respeto a sí mismo (cf. *MBM*, § 287); e incluso es el mejor fruto de la soledad y el dolor: «el sufrimiento profundo vuelve aristócratas a los hombres, separa» (*MBM*, § 270). El «auténtico tipo plebeyo», en consecuencia, tampoco viene caracterizado por rasgos somáticos, dermatológicos o sanguíneos, sino por características de jerarquía psíquica, de valoración y talante de la personalidad integral: «cierta incontinencia repugnante, cierta envidia mezquina, un torpe darse a sí mismo la razón» (*MBM*, § 264).

Repetimos la sugerencia anterior: en la prosa de muchos autores de la segunda mitad del xix y de la primera del xx es muy frecuente encontrar el término «raza» con una profusión y una falta de rigor notables, al menos desde nuestra mentalidad actual. Esta fácil constatación provoca en el lector de Nietzsche –a pesar de muchos textos inequívocos y totalmente «antirraciológicos», como los que acabamos de citar,– una ambigüedad que se pasa por alto casi automáticamente al leer los textos de otros escritores que, en lo que a este aspecto se refiere, tienen la suerte de no caer bajo nuestras sospechas sino bajo nuestras condescendencias. A causa de este triste hábito de lectura, queremos insistir en algunos detalles que suelen posponerse y que delatan los prejuicios de nuestra comodidad: por ejemplo, un fragmento póstumo de la primavera-verano de 1888 (XIII, 16 [82]), titulado «*Las ideas modernas como ideas falsas*», contiene una lista de aquellas que Nietzsche consideraba como tales, y junto a otras que podríamos suponer que allí apareciesen –la compasión, el utilitarismo, el progreso, etc.– aparece también, quizá para la sorpresa de algunos, la siguiente: ¡«la raza»! Así pues, se impone esta conclusión: *la raza era, para Nietzsche una idea moderna falsa*. Pero no queremos salirnos en este comentario de los dos primeros «Tratados» de *La genealogía de la moral*: ¿quién formula el enunciado de que la mezcla de razas es como un «envenenamiento de la sangre», Nietzsche o un «librepensador» que interpreta a su manera lo expuesto por el filósofo (cf. *GM*, I, § 9)?; la afirmación acerca del predominio de la raza en los instintos intelectuales y sociales ¿se expone como una verdad de hecho, demostrada y aceptada por la ciencia, o con un prudente y precavido «tal vez» (cf. *GM*, I, § 5) que refuerza el carácter de lo todavía no comprobado por las investigaciones?; además, cuando se habla de «la rubia bestia germánica», se advierte expresamente que «entre los antiguos germanos y nosotros los alemanes apenas subsiste ya afinidad conceptual alguna y menos aún un parentesco de sangre» (cf. *GM*, I, § 11); en estos «Tratados» las «razas nobles», más que un concepto fisiológico y etnográfico excluyente y limitado a la «bestia rubia», funciona como un concepto *sociohistórico* para referirse a las «aristocracias» conquistadoras, por ejemplo, la romana, la japonesa y la árabe –entre otras–, cuya piel es más bien oscura (o amarilla), y cuyos cabellos eran (y son), ciertamente, bastante negros... (cf. *ibid.* y § 5); y, para acabar aquí y ahora con esta interminable cuestión que sigue rebrotando en nuestros días, una última glosa: cuando Nietzsche se refiere en esta obra a «los judíos», nunca lo hace insistiendo en las típicas características físico-raciales –color de la piel y del cabello, forma de la nariz, los pómulos, los labios y los ojos, estatura, configuración craneal, sangre (o sea, dicho más modernamente, distribución estadística de los grupos sanguíneos), etc.,– sino siempre insistiendo en un término técnico filosófico-cultural de su propio lenguaje de madurez, a saber, son el «pueblo sacerdotal», «el pueblo sacerdotal del resentimiento por excelencia» (cf. *GM*, I, §§ 7 y 16) y, en cuanto tales, superiores –pero similares o afines– a los alemanes y los chinos. Nos hallamos, así pues, a mil leguas de las proclamas «antisemitistas» de los nazis. Por cierto, los «antisemitas» del xix también aparecen en estos dos «Tratados», y no en demasiado buen lugar, como puede comprobarse (cf. *GM*, II, 11). [Una significativa muestra acerca de lo que Nietzsche pensaba de

los judíos y los antisemitas alemanes del XIX se encuentra en *MBM*, § 251. Los *fragmentos póstumos* no permiten la más mínima duda sobre este pseudoproblema provocado por la militancia antisemita de la «abusiva hermana» del filósofo y por quienes parece que deseen que su pensamiento continúe secuestrado. He aquí unas líneas tan sólo: «Un judío se diferencia propiamente de un antisemita en que el judío, si miente, sabe que miente, pero el antisemita no sabe que siempre está mintiendo →» (XIII, Otoño de 1888, 21 [6]); «Un antisemita es un judío pero más envidioso, es decir, el más estúpido de los judíos→» (XIII, Otoño de 1888, 21 [7]); «Al antisemitismo le hago una guerra sin paliativos, – es una de las aberraciones más enfermizas de la tan absurda, tan injustificada autocontemplación alelada del Reich alemán ... » (XIII, Octubre-noviembre de 1888, 24 [1] 6.)] Teniendo en cuenta estas tal vez innecesarias indicaciones, léanse por separado, y háganse comentarios detallados sobre los usos, significados, referentes y alcances de los términos «raza», «estirpe», «sangre», «bestia rubia», «negro», «antisemita» y «judío» en los §§ 5; 7; 9; 10; 11; 16 y 17 del «Tratado primero» y los §§ 7; 11; 17; 19 y 20 del «Tratado segundo» de *GM*. Según los diferentes pasajes que se vayan comentando, trátase de dar una respuesta a las preguntas siguientes: ¿cuántas razas como la [aquí] mencionada hay sobre el planeta? ¿las famosas cinco de Blumenbach, a saber, blanca, negra, amarilla, cobriza y malaya? ¿algunas más? ¿qué sirve de criterio de identificación para enumerarlas? ¿cuándo, quiénes, y por qué, han ocasionado las principales mezclas de razas?

F) ¿Qué significa el término «venganza»?

Los dos «Tratados» de *La genealogía de la moral* contienen muchas veces el problemático término «venganza» en sus aforismos (cf. por ejemplo, *GM*, I, §§ 7, 8; II, §§ 6, 11, etc.). Su presencia y su importancia en la filosofía de Nietzsche son imposibles de exagerar, en especial si la venganza se correlaciona con el grave problema del tiempo, como sabe cualquier lector de *Así habló Zaratustra*. Para ejercitarse en la trama de textos filosóficos sobre esta cuestión, los métodos de la filosofía analítica del lenguaje son muy pertinentes, pues nos ayudan mucho a la hora de descubrir los diversos sentidos que puede almacenar un término y nos permiten superar la parálisis que produce caer en confusiones conceptuales. La meditación nietzscheana presta un interés especial al lenguaje, a las trampas lingüísticas en que caemos y nos enredamos. Como aproximación a esa decisiva faceta del filosofar contemporáneo que también Nietzsche ha colaborado a alumbrar –y para que pueda servir como un atajo que nos facilite la introducción en el núcleo de las cuestiones centrales de *La genealogía de la moral*–, a continuación transcribimos el § 33 de *El viajero y su sombra*, libro perteneciente al volumen II de *Humano, demasiado humano*. Este aforismo viene explícitamente recomendado por Nietzsche en el § 4 del «Prólogo» a *GM*, en particular para aquellos lectores que deseen conocer aquello

que ya había publicado con anterioridad «sobre la procedencia de la pena, a la cual no le es esencial ni originaria la finalidad intimidatoria», como afirmaban Rée y otros, puesto que, en opinión de Nietzsche, «esa finalidad le fue agregada [...] más tarde, en determinadas circunstancias, y siempre como algo accesorio, como algo sobreañadido.»

Elementos de la venganza. – La palabra «venganza» se dice muy pronto: casi parece que no pudiese contener ninguna otra cosa más que una única raíz conceptual y sensible. Y por eso todavía se sigue haciendo esfuerzos por encontrarla: de modo similar a como nuestros expertos en economía política aún no se han cansado de presentir la susodicha unidad en la palabra «valor» y de buscar el originario concepto-raíz de esa palabra, el valor. ¡Como si todas las palabras no fueran bolsas en las que se ha introducido ahora esto, ahora aquello, ahora todo eso diverso de más allá y de un solo golpe! Así, también la «venganza» es ahora esto, ahora aquello, ahora algo más que para la ocasión ha sido reunido. Que se distinga de una vez ese contragolpe defensivo que se ejecuta casi involuntariamente incluso contra objetos inanimados que nos han dañado (como si nos defendiéramos contra máquinas móviles): el sentido de nuestra reacción es oponernos al daño haciendo que se pare la máquina. La violencia del contragolpe, si quiere conseguir eso, ha de ser, por lo tanto, tan fuerte, que destruya la máquina; pero si ésta es demasiado sólida como para poder ser destruida en el acto por el individuo, éste, en cualquier caso, no dejará de asestar el golpe más violento de que sea capaz, – como tentativa suprema, por así decirlo. Así nos comportamos también contra las personas que nos causan daño cuando estamos bajo la sensación inmediata de ese mismo daño; si a este acto se le quiere llamar un acto de venganza, llámesele así; sólo que hemos de tener presente que aquí la *auto-conservación* no ha hecho más que poner en movimiento su engranaje racional y que uno, al hacerlo, no piensa en el fondo en el causante del daño sino exclusivamente en sí mismo: actuamos así, *no* porque queramos volver a causar daño, sino únicamente *para librarnos de la situación* al menos con el cuerpo y la vida íntegros. – Se requiere *tiempo* para pasar de uno mismo a pensar en el adversario y preguntarse de qué manera alcanzarle en su punto más sensible. Esto acontece en la segunda modalidad de venganza: su premisa es la reflexión sobre la vulnerabilidad y la capacidad de sufrimiento del otro: uno quiere hacerle daño. En cambio, asegurarse a sí mismo frente a daños futuros aparece en tan escasa medida en el campo de visión de quien ejerce la venganza que casi regularmente ofrece vías al propio daño ulterior y muy a menudo lo prevé y lo enfrenta con sangre fría. Si en la primera modalidad de venganza el miedo ante el segundo golpe hacía que el contragolpe fuese lo más fuerte posible, en esta segunda modalidad hay una indiferencia casi absoluta por lo que el adversario *hará*; la violencia del contragolpe se determina exclusivamente por aquello que nos *ha hecho*. Pues, ¿qué ha hecho? ¿Y para qué nos sirve que sufra ahora, después de habernos hecho sufrir él a nosotros? Se trata de una *reparación*, mientras que el acto de venganza de la primera modalidad sólo sirve para la *auto-conservación*. Tal vez a causa del adversario perdemos propiedades, rango, amigos, hijos – estas pérdidas no vuelven a reponerse con la venganza.

za, la reparación se refiere exclusivamente a una *pérdida yuxtapuesta* a todas las otras pérdidas citadas. La venganza de la reparación no protege del daño ulterior ni subsana el daño sufrido, – salvo en un caso. Cuando nuestro *honor* ha sufrido a causa del adversario, la venganza es capaz de *restaurarlo*. Ahora bien, en cualquier caso el honor ha sufrido un daño si intencionadamente se nos ha causado dolor: pues de ese modo el adversario demostró que no nos *tenía miedo*. Mediante la venganza demostramos que nosotros tampoco le tenemos miedo: en esto reside la compensación, la reparación. (El propósito de mostrar que no se tiene ningún *miedo* en absoluto, en algunas personas va tan lejos que la peligrosidad de la venganza para ellas mismas – pérdida de la salud o de la vida o de cualquier otra cosa – es considerada como un requisito imprescindible de toda venganza. Por eso siguen la vía del duelo, aunque los tribunales les ofrezcan la oportunidad de recibir también suficiente satisfacción por la ofensa: pues la reparación de su honor, si se lleva a cabo sin peligro, no les resulta satisfactoria porque no puede demostrar que no tienen miedo.) – En la primera modalidad de la venganza a que hemos hecho alusión el miedo es, precisamente, el que asesta el contragolpe: en cambio, en esta segunda es la ausencia de miedo la que, como hemos dicho, *quiere demostrarse* mediante el contragolpe. – Por lo tanto, nada parece más diferente que la interna motivación de ambas formas de actuar a las que se denomina con una única palabra, «venganza»: y, sin embargo, sucede muy a menudo que quien ejercita la venganza no sabe con claridad qué le ha determinado propiamente a actuar; quizá dio el contragolpe por miedo y para conservarse, pero luego, cuando tuvo tiempo de reflexionar sobre el punto de vista del honor herido, se persuade a sí mismo de haberse vengado por causa de su honor: – bien cierto, este motivo es, en cualquier caso, *más noble* que el otro. En todo esto también es esencial si considera su honor agraviado a los ojos de los demás (del mundo) o tan sólo a los ojos del ofensor: en éste último caso preferirá la venganza secreta, pero en el primero, la pública. Según como se imagine, con fuerza o con debilidad, en las almas del adversario y del espectador, su venganza será más enconada o más suave; si carece por completo de esta especie de imaginación, entonces no pensará en absoluto en vengarse, pues en tal caso el sentimiento del «honor» para él no existe y, por consiguiente, tampoco se da la posibilidad de herirlo. De igual modo, no pensará en vengarse si *desprecia* al adversario y al espectador de la acción: porque, en tanto despreciados, éstos no pueden darle ningún honor y, por eso mismo, tampoco pueden quitárselo. Por último, renunciará a la venganza en el nada infrecuente caso en que ame al adversario: ciertamente, de esa forma pierde honor a los ojos de éste y tal vez se convierte por ello en menos digno de contraamor. Pero renunciar a todo contraamor es un sacrificio que el amor también está dispuesto a ofrecer con tal de *no tener que hacerle daño* al ser querido: hacerle daño significaría causarse a sí mismo más daño del que causa ese sacrificio. – En resumen: cada cual se vengará, a no ser que carezca de honor, o esté saturado de desprecio, o repleto de amor, por aquel que le causa daño o le ofende. Aun cuando recurra a los tribunales, en cuanto persona privada quiere la venganza: pero *además*, en cuanto miembro de la sociedad que, como ser humano, es perspicaz y previsor, quiere la venganza de la sociedad sobre uno

que no la *honra*. Así, mediante la pena impuesta judicialmente, *se restaura* tanto el honor privado como el honor de la sociedad: ello significa – que la pena es una venganza. – En ella también hay, indudablemente, incluso ese otro elemento de la venganza descrito en primer lugar, en la medida en que, mediante la pena, la sociedad está al servicio de su *auto-conservación* y asesta un contragolpe en *legítima defensa*. La pena quiere prevenir el daño *ulterior*, la pena quiere *intimidar*. De esta manera en la pena están efectivamente *unidos* los dos elementos tan diferentes de la venganza, y eso puede ser quizá la causa principal que mantenga esa mencionada confusión conceptual, en virtud de la cual el individuo que se venga no sabe, en general, qué es lo que propiamente quiere. (HDH, II, «El viajero y su sombra», § 33. Trad. de Joan B. Llinares).

Ejercicios para desarrollar después de la lectura del texto: ¿Tienen una única raíz conceptual las palabras «venganza» o «valor»? ¿Por qué? ¿Cuántas modalidades de venganza se describen en el texto? ¿Son acciones racionales todos los actos de venganza? ¿Qué es una «reparación»? ¿Por qué nos dice el texto que se han practicado «duelos»? –recuérdese el *Tirant lo Blanch* o *La Regenta*, por citar unos ejemplos–. ¿Qué puede provocar la renuncia a vengarse? ¿Qué relaciones hay entre venganza y pena? ¿Por qué en la pena no es esencial ni originaria la finalidad de intimidar?

G) *La vida, el olvido, la salud, la historia y la creatividad*

El § 1 del «Tratado segundo» de *La genealogía de la moral* contiene toda una interesantísima *antropología filosófica* en torno a las diferencias entre los humanos y el resto de los animales: si somos unos «animales interesantes» (GM, I, § 6) y podemos convertirnos de «animales rapaces» en «animales mansos» y «domésticos» (GM, I, § 11), si constituimos un «auténtico problema», ello sucede, piensa Nietzsche, tanto por «la fuerza de la capacidad de olvido», como por la activa facultad de la «memoria de la voluntad» y la consiguiente posibilidad de, legítimamente, «hacer promesas». Los fundamentos de esta filosófica «psicología de la conciencia» se hallan, por ejemplo, en esta bellísima página de la *Segunda Consideración Intempestiva*, titulada *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* (1874).

Observa el rebaño que ante ti desfila apacentándose: no sabe lo que es ayer ni lo que es hoy, corre de un lado a otro, come, descansa, hace la digestión, vuelve a correr, y así de la mañana a la noche, día tras día, atado a muy poca distancia con su placer y desplacer a la estaca del momento y, por ello mismo, sin melancolía ni hastío. Ver esto le resulta duro al hombre porque ante el animal se jacta de su humanidad y, sin embargo, mira envidioso su felicidad – pues lo único que quiere es vivir de igual modo que el animal, sin hastío ni dolores, pero lo quiere en vano porque no lo quiere como el animal. Un

día el hombre le pregunta al animal: «¿Por qué no me hablas de tu felicidad y, en cambio, te limitas a mirarme?» Y el animal quisiera responder y decir: «Eso pasa porque siempre olvido al punto lo que quería decir» – pero ya olvidó también esa respuesta y se calló: de suerte que el hombre se quedó asombrado.

Pero se asombró también de sí mismo por no poder aprender a olvidar y seguir dependiendo siempre del pasado: por muy lejos y muy rápido que corra, la cadena corre con él. Es un milagro: el instante, que en un suspiro viene y en un suspiro se va, surgiendo de la nada y desapareciendo en la nada, aún retorna, sin embargo, como fantasma y perturba el reposo de algún instante posterior. Constantemente se desprende una hoja del libro del tiempo, se cae y se va flotando – y de pronto vuelve flotando, posándose en el regazo del hombre. Entonces éste dice «Me acuerdo» y envidia al animal que en seguida se olvida y ve cada instante morir de veras, volver a hundirse en la niebla y la noche y extinguiéndose para siempre. Vive así el animal en forma ahistórica: pues se funde en el presente como un número, sin que quede restante ninguna extraña fracción, no sabe fingir, no oculta nada y en todo momento aparece por entero como lo que es, por lo que no puede ser en modo alguno más que sincero. El hombre, por el contrario, se resiste a la gran carga, cada vez mayor, del pasado: que lo aplasta o lo dobliega ladeándolo, le dificulta el paso como un fardo invisible y oscuro que, a veces, puede negar en apariencia y lo hace con mucho gusto en el trato con sus semejantes: para despertar su envidia. Por eso se emociona, como si evocase un paraíso perdido, al ver el rebaño paciendo o, en confiada intimidad, al niño que no tiene aún nada pasado que negar y juega por entre las cercas del pasado y del futuro en venturosa ceguera. Y, sin embargo, su juego se le ha de interrumpir: demasiado pronto será sacado del olvido. Entonces aprende a comprender la palabra érase (una vez), ese santo y seña con el que la lucha, el sufrimiento y el hastío acometen al hombre para recordarle lo que es, en el fondo, su existencia – un *imperfectum* que jamás llegará a la perfección. Cuando la muerte aporta al fin el anhelado olvido, con él escamotea a la vez el presente y la existencia y, así, imprime su sello sobre aquel conocimiento – que la existencia no es sino un ininterrumpido haber sido, una cosa que vive de negarse y de destruirse a sí misma, de contradecirse a sí misma.

[...] Tanto en la mínima felicidad como en la máxima es siempre una sola cosa la que hace que la felicidad sea felicidad: el poder olvidar, o dicho en términos más eruditos, la facultad de sentir de forma ahistórica todo el tiempo de su duración. Quien no es capaz de tenderse, olvidando todo pasado, en el umbral del instante, quien no sabe estar ahí de pie en un punto, cual una diosa de la victoria, sin vértigo ni miedo, nunca sabrá lo que es la felicidad, y lo que es aún peor: nunca hará nada que pueda hacer felices a otros. Imaginad el caso extremo, un hombre que no posee ni la más mínima fuerza de olvidar y está condenado a percibir en todas partes un devenir; tal hombre ya no cree en su propio ser, ya no cree en sí, lo ve todo deshacerse en puntos que se han movido y se pierde en este flujo del devenir; por último, como el discípulo consecuente de Heráclito, apenas si osará mover un dedo. En toda acción hay olvido: del mismo modo que en la vida de todo ser orgánico hay no solamente luz, sino también oscuridad. Un hombre que

quisiera por entero sentir solamente de forma histórica se parecería a uno que estuviera obligado a prescindir del sueño o al animal que tuviera que subsistir exclusivamente a base del siempre renovado rumiar. En consecuencia: es posible vivir, y aun vivir feliz, casi sin recordar, como lo muestra el animal; pero es totalmente imposible vivir sin olvidar. O para puntualizar mi tema en términos aún más sencillos: *hay un grado de insomnio, de rumiar, de sentido histórico, en que se resiente y finalmente sucumbe lo vivo, ya se trate de un hombre, de un pueblo o de una cultura.*

Para precisar este grado y, sobre su base, el límite donde lo pasado tiene que ser olvidado para evitar que se convierta en sepulturero de lo presente, habría que saber con exactitud el grado de *fuerza plástica* de un hombre, de un pueblo, de una cultura, quiero decir de esa fuerza de desarrollarse específicamente de la propia esencia, de transformar y asimilar lo pasado y lo extraño, de cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas. Hay hombres que poseen esta fuerza en tan bajo grado que, como consecuencia de una sola vivencia, de un solo dolor, en particular de una única sutil injusticia, se desangran irremisiblemente, como de resultados de un levísimo rasguño; y los hay invulnerables a los más fatales y terribles contratiempos y aun a los actos de la propia maldad, al punto que en medio de ellos, o poco después, alcanzan un pasable bienestar y una especie de conciencia tranquila. Cuanto más fuertes son las raíces de la íntima naturaleza de un hombre tanta mayor cantidad de pasado se apropia o apresa: y la naturaleza más poderosa y formidable se caracterizaría por un sentido histórico que carecería de límites a partir de los cuales pudiera tener un efecto absorbente y perjudicial; atraería y asimilaría todo lo pasado, tanto propio como muy ajeno, transformándolo, por así decirlo, en sangre. Lo que una tal naturaleza no logra dominar, lo sabe olvidar; [...]. (LLINARES, J. B. (Ed. y trad.) (1988): *Nietzsche. Antología*. Barcelona, Península, pp. 56 ss.).

Según este texto, enumérense varias diferencias existentes entre el hombre y los animales y coméntense una por una. ¿Es acertado el refrán que dice que el agua pasada no mueve el molino? ¿Por qué? ¿Qué relaciones se establecen en el texto entre la 'vida' y la 'contradicción'? ¿Por qué es necesario el olvido en la vida humana? ¿Cuándo la memoria se convierte en algo perjudicial? ¿Debe haber límites en el historicismo? ¿Por qué?

El «olvido», lo inolvidable y lo inolvidado son conceptos que también aparecen en los psicólogos ingleses genealogistas de la moral, como puede comprobarse en los §§ 2 y 3 del «Tratado primero» del libro de Nietzsche que estamos analizando. Además, el § 10 del «Tratado primero» afirma, en consonancia con textos casi idénticos de la citada *Segunda Intempestiva*, que en las naturalezas fuertes y plenas «hay una sabreabundancia de fuerza plástica, remodeladora, regeneradora, fuerza que también hace olvidar». Coméntense la diferencia entre estos dos usos del concepto de «olvido».

El caso que Nietzsche aquí imagina, el de un hombre sin la fuerza de olvidar, ha permitido, por lo demás, la creación de buenos textos literarios, por ejemplo, algún relato

de ese excelente conocedor de Schopenhauer y Nietzsche que fue Jorge Luis Borges, como *Funes, el memorioso* (Cf. *Artificios* (1944)). Recomendamos su lectura para comprender a fondo lo que aquí está diciendo Nietzsche, aplicable también, por ejemplo, para entender las diferencias entre un potente ordenador y un cerebro humano –enumérense algunas desde lo que Nietzsche expone en el texto transcrito. Un hermoso comentario del pasaje de la *Segunda Intempestiva* que acabamos de citar se halla en el «Prólogo» –titulado «El desafío de la tortuga»– de MIGUEL MOREY a ARAGAY TUSELL, N. (1993): *Origen y decadencia del logos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*. Barcelona, Anthropos, pp. 13 ss.

H) *Demencia y moral – Religiones y demencias*

En el § 2 del «Tratado segundo» de *La genealogía de la moral*, su autor, para que se comprenda a qué ha llamado «eticidad de las costumbres», remite a lo que ya escribió en tres aforismos de *Aurora*. Uno de ellos es el § 14, que traducimos a continuación, pues nos permitirá entender mejor varias sugerencias que se hallan entrelazadas en aquello que Nietzsche indica en torno a una de las más enigmáticas vivencias socioculturales de los humanos, la «locura», cuestión que, pronto o tarde, se ha de plantear toda lectura profunda de su vida y de su obra.

Significación de la demencia en la historia de la moralidad. – Si, a pesar de esa terrible presión de la «eticidad de las costumbres» bajo la cual han vivido todas las comunidades humanas durante muchos milenios antes de nuestra era cristiana y, en general, a lo largo de ésta hasta el día de hoy (nosotros mismos vivimos en el pequeño mundo de las excepciones y, por así decirlo, en la zona malvada): si, como digo, a pesar de eso se han abierto paso una y otra vez ideas, valoraciones e impulsos nuevos y divergentes, ello ha tenido lugar bajo una escolta espantosa: casi por todas partes es la demencia la que allana el camino a las nuevas ideas, rompiendo la proscripción de una venerada usanza y superstición. ¿Entendéis por qué ha tenido que ser la demencia la encargada de hacerlo? ¿Algo tan horrible e incalculable en la voz y los gestos como los demoníacos caprichos del tiempo y del mar y, por ello, digno de una observación y de un temor similares? ¿Algo que conllevaba el signo de la absoluta involuntariedad de manera tan evidente como las convulsiones y los espumarajos del epiléptico, pues de este modo parecía significar al demente como máscara y altavoz de una divinidad? ¿Algo que al portador de una nueva idea le quitaba para siempre los remordimientos y le daba incluso profundo respeto y hasta escalofríos ante sí mismo, y le impulsaba a convertirse en profeta y mártir de esa idea? – Mientras que a nosotros todavía hoy se nos vuelve a sugerir que al genio se le ha añadido, en lugar de un grano de sal, un grano de desvarío, todos los humanos de épocas pasadas estaban mucho más cerca de la sugerencia de que allí donde hubiese demencia

también había un grano de genio y de sabiduría, – algo «divino», como unos a otros se susurraban. O, mucho mejor dicho: como se lo expresaban de manera suficientemente poderosa. «Gracias a la demencia han llegado a Grecia los máximos bienes», decía Platón en coincidencia con toda la humanidad antigua. Avancemos todavía un paso más: a todos esos seres humanos superiores a quienes romper el yugo de cualquier costumbre y dar nuevas leyes les atrajo irresistiblemente, no les quedó más remedio, *si no estaban realmente dementes*, que hacerse o presentarse como tales – esto vale para los innovadores en todos los ámbitos, y no solamente en el del precepto sacerdotal y político: – incluso el innovador en métrica poética tenía que legitimarse mediante la demencia. (Hasta bien entrados en épocas mucho más suaves, para los poetas subsistió de tal pasado una cierta convención de demencia: de la cual, por ejemplo, Solón echó mano cuando incitó a los atenienses a reconquistar Salamina.) – «¿Cómo se hace demente una persona cuando no lo es y no se atreve a parecerlo?» casi todos los seres humanos significativos de la más antigua civilización se han entregado a este aterradora interrogación; al respecto, se transmitía una doctrina secreta de artificios y sugerencias dietéticas, además del sentimiento de la inocencia y hasta de la santidad de tal preocupación y proyecto. Las recetas de los amerindios para convertirse en curanderos, las de los cristianos de la Edad Media para llegar a ser santos, las de los groenlandeses para hacerse uno *angekok*, o las de los brasileños para convertirse en un *paje* son, en lo esencial, las mismas: ayuno desmesurado, continencia sexual prolonganda, ir al desierto o subir a una montaña o a una columna, o «sentarse sobre un añoso sauce, que está mirando a un lago», y no pensar absolutamente en nada que no pueda conllevar éxtasis y desorden espiritual. ¡Quién se atreve a echar una mirada al yermo de las angustias más amargas y más superfluas, allí donde es verosímil que precisamente los seres humanos más fecundos de todas las épocas se hayan consumido! ¡Y a escuchar los suspiros de los solitarios y conturbados: «¡Oh, dadme la demencia, seres celestiales! ¡La demencia, para que por fin crea en mí mismo! ¡Dadme delirios y convulsiones, iluminaciones y ofuscamientos repentinos, aterrorizadme con escalofríos y ardores jamás sentidos por ningún mortal, con estrépitos y figuras errantes, dejadme aullar y gemir y arrastrarme como un animal: pero que tenga fe en mí mismo! La duda me está devorando, he matado a la ley y la ley me asusta como asusta un cadáver a uno que está vivo: si no soy *más* que la ley, soy el más abyecto de todos. El nuevo espíritu que está en mí, ¿de dónde viene si no viene de vosotros? Demostradme, pues, que soy vuestro; ¡nada me lo demuestra excepto la demencia!» Y con demasiada frecuencia este fervor no alcanzaba sino demasiado bien su meta: en aquella época en que el cristianismo demostraba su fecundidad en santos y en eremitas del desierto con máxima riqueza, pensándose que de esa manera se había demostrado a sí mismo, había en Jerusalén grandes manicomios para santos malogrados, para aquellos que habían consumido en la empresa su último grano de sal. (A, § 14. Trad. de Joan B. Llinares).

Como actividad proponemos que se comente el aforismo que acabamos de transcribir en correlación con los conceptos de «enfermedad», «enfermedad mental», «demen-

cia» y «locura» que aparecen en los aforismos siguientes: *GM*, I, §§ 2, 6; II, §§ 19, 22 y 23. Puede releerse también el § 45 de *HDH* I, que se analizó en la actividad B). Distínganse todos los diferentes usos que lleva a cabo Nietzsche en los aforismos citados, así como la relación que establece entre la demencia, por una parte, y la eticidad, la religión griega y la religión cristiana, por la otra, comparando cada una de estas diversas relaciones: ¿Qué paralelismos tienen? ¿Qué antítesis establece Nietzsche entre ellas? ¿Por qué? ¿En qué textos lo fundamenta? etc. Recuérdese asimismo lo que se expuso en la Introducción sobre la demencia y la persona de Nietzsche. Esta cuestión puede ampliarse con el texto sobre Homero de *HDH*, II, § 189, traducido y citado por A. Sánchez Pascual en la nota 50 de su edición de *GM*, e incluso con el célebre § 125 del libro tercero de *GC* (cf. *Antología*, ed. de Joan B. Llinares, pp. 142-143) que habla del «hombre loco» que buscaba a Dios y luego entonaba el *Requiem aeternam deo*, o incluso con textos selectos en torno a «la locura y la filosofía» (Platón, Descartes, Foucault, Derrida, etc.), si el profesor lo considera oportuno. Importa que, al abordar esta actividad, se tenga siempre muy presente una advertencia de Deleuze (1974, p. 231): lo mismo que es un contrasentido que se ha de evitar el creer que la «voluntad de poder» significa «deseo de dominar» o «querer el poder», o que los «poderosos» –hablando con criterios económico-políticos– equivalen a los genuinamente «nobles» o a los «fuertes», asimismo tampoco hay que cultivar el prejuicio que le atribuye a Nietzsche la «locura» con la torpe ilusión de suponer que, de un plumazo, todos sus textos ya quedan descalificados, refutados y superados: «muy verdes» estarían las entendederas y las capacidades de lectura crítica del pobre «raposo» que así soñase con aplacar sus «hambres».

5 Vocabulario

CRÍTICA: «El proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en filosofía los conceptos de sentido y valor. [...] Nietzsche no ocultó nunca que la filosofía del sentido y de los valores tenía que ser una crítica. Revelar que Kant no realizó la verdadera crítica, porque no supo plantear el problema en términos de valores, es precisamente uno de los móviles relevantes de la obra de Nietzsche. [...] La filosofía de los valores, como él la instaura y la concibe, es la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar la crítica total.»

«La filosofía crítica tiene dos movimientos inseparables: referir cualquier cosa, y cualquier origen de algo, a los valores; pero también referir esos valores a algo que sea como su origen y que decida su valor.

«Lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo, tal es el elemento propiamente genealógico o crítico. Pero así entendida, la crítica es al mismo tiempo lo más positivo. El elemento diferencial no es crítica del valor de los valores, sin ser también el elemento positivo de una creación. Por este motivo la crítica no ha sido jamás concebida por Nietzsche como una *reacción*, sino como una *acción*.» DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*, pp. 7, 8 y 9.

CULPA: Esta palabra castellana traduce la alemana *Schuld*, que tiene un campo semántico más amplio, pues recubre tanto el significado de «culpa» como el de «deuda». Conviene tenerlo presente, en especial a la hora de leer el «Tratado segundo» de *GM*. Puede servir para ello la pertinente indicación de A. Sánchez Pascual sobre el *Padre-nuestro*, cuyo texto decía: «Perdónanos nuestras deudas (culpas).»

GENEALOGÍA: «Nietzsche crea el nuevo concepto de genealogía. El filósofo es un geneólogo, no un juez de tribunal a la manera de Kant, ni un mecánico al modo utilitarista. El filósofo es Hesíodo. Al principio de la universalidad kantiana, así como al principio de la semejanza, grato a los utilitaristas, Nietzsche opone el sentimiento de diferencia o de distancia (elemento diferencial). «Partiendo de este *pathos de la distancia* es como se arrogaron el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores: ¡Qué les importaba a ellos la utilidad!» (*GM*, I, § 2). Genealogía quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores. Genealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores

como a su carácter relativo o utilitario. Genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor. Genealogía quiere decir, pues, origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen. Genealogía quiere decir nobleza y bajeza, nobleza y vileza, nobleza y decadencia en el origen. Lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo, tal es el elemento propiamente genealógico o crítico.» DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*, p. 9.

FILOSOFÍA: «El filósofo, entendido en el sentido en que lo entendemos nosotros, nosotros los espíritus libres –, como el hombre que tiene la responsabilidad más amplia de todas, que considera asunto de su conciencia el desarrollo integral del hombre: ese filósofo se servirá de las religiones para su obra de selección y educación, de igual modo que se servirá de las situaciones políticas y económicas existentes en cada caso.» *MBM*, § 61.

«Va pareciéndome cada vez más que el filósofo, en cuanto es un hombre *necesario* del mañana y del pasado mañana, se ha encontrado y *ha tenido que encontrarse* siempre en contradicción con su hoy: su enemigo ha sido siempre el ideal de hoy. Hasta ahora todos esos extraordinarios promotores del hombre a los que se les da el nombre de filósofos, [...] al poner su cuchillo, para viviseccionarlo, precisamente sobre el pecho de las *virtudes de su tiempo*, delataban cuál era su secreto propio: conocer una *nueva* grandeza del hombre, un nuevo y no recorrido camino hacia su engrandecimiento.» *MBM*, § 212.

«*Los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan*: dicen «¡así debe ser!», son ellos los que determinan el «hacia dónde» y el «para qué» del ser humano [...]. Su «conocer» es *crear*, su crear es legislar, su voluntad de verdad es – *voluntad de poder*. » *MBM*, § 211.

INMORALISTA: «He escogido para mí la palabra *inmoralista* como distintivo, como emblema de honor; estoy orgulloso de tener esta palabra para distinguirme de la humanidad entera. Nadie ha sentido todavía la moral *cristiana* como algo situado por *debajo* de sí: para ello se necesitaban una altura, una perspectiva, una profundidad y una hondura psicológicas totalmente inauditas hasta ahora. La moral cristiana ha sido hasta este momento la Circe de todos los pensadores –éstos se hallaban a su servicio. – ¿Quién, antes de mí, ha penetrado en las cavernas de las que brota el venenoso aliento de esa especie de ideal – *¡la difamación del mundo!* –? ¿Quién se ha atrevido siquiera a suponer que son cavernas? ¿Quién, antes de mí, ha sido entre los filósofos *psicólogo* y no más bien lo contrario de éste, «farsante superior», «idealista»? Antes de mí no ha habido en absoluto psicología.» *EH*, «Por qué soy un destino», § 6.

LA GRAN SALUD: Cf. *GC*, § 382; *EH*, «Así habló Zaratustra», § 2.

LOS LIBREPENSADORES: «Hasta hoy nada me es más lejano y menos afín que toda la *specie* europea y americana de *libres penseurs* [librepensadores]. Mi discordia con ellos, con esos incorregibles mentecatos y bufones de las «ideas modernas», es in-

cluso más profunda que con cualquiera de sus adversarios. También ellos a su manera, quieren «mejorar» la humanidad, a su imagen; harían una guerra implacable a lo que yo soy, a lo que yo *quiero*, en el supuesto de que lo comprendieran, – todos ellos creen todavía en el «ideal»... Yo soy el primer *inmoralista*. → *EH*, «Las Intempestivas», § 2.

MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL: «Más allá de las designaciones, o de los sentimientos, o de las palabras que contraponen lo «bueno» (*gut*) a lo «malvado» (*böse*), en lugar de contraponer lo bueno (*gut*) a lo malo (*schlecht*). Las morales basadas en la primera antítesis son, dice Nietzsche, morales basadas propiamente en el odio a la vida, en el resentimiento de los débiles. Las morales basadas en la segunda antítesis son, en cambio, las morales brotadas del sentimiento aristocrático, las morales nacidas del amor a la existencia. Por otra parte, la expresión «más allá» fluctúa en Nietzsche entre dos direcciones. Representa, de un lado, una superación hacia delante, en el sentido de dejar atrás, tanto cronológica como intelectual y afectivamente, las morales decadentes, hasta arribar a una época «extramoral». Mas, de otro, puede significar una superación hacia atrás, en el sentido de regresar a una época «premoral», en la cual aún no había sido envenenada la humanidad por los presuntos ideales metafísicos desvinculadores de «este» mundo» (SÁNCHEZ PASCUAL, A. «Introducción» a su traducción del libro de Nietzsche de este título, pp. 14-15).

MEDIODÍA: «Mi tarea de preparar a la humanidad un instante de suprema auto-gnosis, un *gran mediodía* en el que mire hacia atrás y hacia adelante, en el que se sustraiga al dominio del azar y de los sacerdotes y plantee por vez primera, en su *totalidad*, la cuestión del ¿por qué?, del ¿para qué? –, esta tarea es una consecuencia necesaria para quien ha comprendido que la humanidad *no* marcha por sí misma por el camino recto, que *no* es gobernada en absoluto por un Dios, que, antes bien, el instinto de la negación, de la corrupción, el instinto de *décadence* ha sido el que ha reinado con su seducción, ocultándose precisamente bajo el manto de los más santos conceptos de valor de la humanidad.» *EH*, «Aurora», § 2.

MORAL: «En sí ninguna moral tiene valor.» *CI*, «Incursiones de un intempestivo», § 37.

«Un filósofo debería arrogarse el derecho de considerar la volición en sí desde el ángulo de la moral: entendida la moral, desde luego, como doctrina de las relaciones de dominio en que surge el fenómeno «vida». → *MBM*, § 19.

«No existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de fenómenos... » *MBM*, § 108.

«Las morales no son más que un *lenguaje mímico de los afectos*». *MBM*, § 187.

«Es conocida mi exigencia al filósofo de que se sitúe *más allá* del bien y del mal, – de que tenga debajo de sí la ilusión del juicio moral. Esta exigencia se deriva de una intuición que yo he sido el primero en formular: *la de que no existen hechos morales*. El juicio moral tiene en común con el religioso el creer en realidades que no lo son. La mo-

ral es únicamente una interpretación de ciertos fenómenos, dicho de manera más precisa, una interpretación *equivocada*. El juicio moral, lo mismo que el religioso, corresponde a un nivel de ignorancia en el que todavía falta el concepto de lo real, la distinción entre lo real y lo imaginario: de tal manera que, en ese nivel, la palabra «verdad» designa simplemente cosas que hoy nosotros llamamos «imaginaciones». El juicio moral, en consecuencia, no ha de ser tomado nunca a la letra: como tal, siempre contiene únicamente un sinsentido. Pero en cuanto *semiótica* no deja de ser inestimable: revela, al menos para el entendido, las realidades más valiosas de culturas e interioridades que no *sabían* lo bastante para «entenderse» a sí mismas. La moral es meramente un hablar por signos, meramente una sintomatología: hay que saber ya *de qué* se trata para sacar provecho de ella.» *CI*, «Los mejoradores de la humanidad», § 1.

«La Circe de la humanidad, la moral, ha falseado –*moralizado*– de pies a cabeza todos los asuntos psicológicos hasta llegar a aquel horrible sinsentido de que el amor debe ser algo «no-egoísta»... Es necesario estar firmemente asentado *en sí mismo*, es necesario apoyarse valerosamente sobre las propias piernas, pues de otro modo no se *puede* amar.» *EH*, «Por qué escribo tan buenos libros», § 5.

NIHILISMO: Cf. *Antología*. Ed. J. B. Llinares, pp. 273-294.

PENA: El término castellano expresa bien la dimensión jurídica del término correspondiente alemán, es decir, la *sanción según derecho*, el padecimiento, trabajo u obligación de pagar cierta cantidad que se impone a alguien por haber cometido un delito o una falta de las castigadas judicialmente. Ahora bien, el término alemán *Strafe* también recoge la significación pre-(o extra-)judicial del término, esto es, el mero *castigo* que unos padres, maestros, jefes, mandos, etc. imponen a un hijo, discípulo, súbdito, subordinado, etc. sin que, por lo general, los correspondientes «azote», «privación», «multa», «prohibición», etc. estén expresamente estipulados por un código o legislación determinados. Como es obvio, el término no se ha de confundir nunca en estos «Tratados» con «tristeza», «aflicción», «desventura», «melancolía» y similares, como queda bien explícito en sus contextos de uso.

PSICOLOGÍA: «La psicología entera ha venido estando pendiente hasta ahora de prejuicios y temores morales: no ha osado descender a la profundidad. Concebirla como morfología y como *teoría de la evolución de la voluntad del poder*, tal como yo la concibo – eso es algo que nadie ha rozado siquiera en sus pensamientos: [...] Una fisio-psicología auténtica se ve obligada a luchar con resistencias inconscientes que habitan en el corazón del investigador, ella tiene en contra suya «el corazón» [...] Nunca antes se ha abierto un *mundo más profundo* de conocimiento a viajeros y aventureros temerarios: y al psicólogo que de este modo «realiza sacrificios» – *no* es el *sacrificio dell' intelletto* [sacrificio del entendimiento], ¡al contrario!, – le será lícito aspirar al menos a que la psicología vuelva a ser reconocida como señora de las ciencias, para cuyo servicio y prepa-

ración existen todas las otras ciencias. Pues a partir de ahora vuelve a ser la psicología el camino que conduce a los problemas fundamentales.» *MBM*, § 23.

«El alma humana y sus confines, el ámbito de las experiencias humanas internas alcanzado en general hasta ahora, las alturas, profundidades y lejanías de esas experiencias, la historia entera del alma hasta este momento y sus posibilidades no apuradas aún: ése es, para un psicólogo nato y amigo de la «gran caza», el terreno de caza predestinado.» *MBM*, § 45.

PSICOLOGÍA DEL SACERDOTE: «Aquella especie parasitaria de hombre, la del *sacerdote*, que con la moral se ha elevado a sí mismo fraudulentamente a la categoría de determinador del valor de la humanidad, especie de hombre que vio en la moral cristiana su medio para llegar al *poder...* Y de hecho, ésta es mi visión: los maestros, los guías de la humanidad, todos ellos teólogos, fueron todos ellos también *décadents*: *de aquí* la transvaloración de todos los valores en algo hostil a la vida, *de aquí* la moral... *Definición de la moral:* moral – la idiosincrasia de *décadents*, con la intención oculta de *vengarse de la vida* – y con éxito. Doy mucho valor a *esta* definición.–» *EH*, «Por qué soy un destino», § 7.

RESENTIMIENTO: Cf. *EH*, Por qué soy tan sabio, § 6.

SUPERHOMBRE: Cf. *EH*, «Por qué escribo tan buenos libros», § 1.

TRANSVALORACIÓN: «Los hombres modernos, con su embotamiento para toda la nomenclatura cristiana, no sienten ya la horrorosa superlatividad que había, para un gusto antiguo, en la paradoja de la fórmula «Dios en la cruz». Nunca ni en ningún lugar había existido hasta este momento una audacia igual en dar la vuelta a las cosas, nunca ni en ningún lugar se había dado algo tan terrible, interrogativo y problemático como esa fórmula: ella prometía una transvaloración de todos los valores antiguos.» *MBM*, § 46.

«*Transvaloración de todos los valores:* ésta es mi fórmula para designar un acto de suprema autognosis de la humanidad, acto que en mí se ha hecho carne y genio. Mi suerte quiere que yo tenga que ser el primer hombre *decente*, que yo me sepa en contradicción a la mendacidad de milenios... Yo soy el primero que ha *descubierto* la verdad, debido a que he sido el primero en sentir –en *oler*– la mentira como mentira... Mi genio está en mi nariz... Yo contradigo como jamás se ha contradicho, y, a pesar de ello, soy la antítesis de un espíritu que dice no. Yo soy un *alegre mensajero* como no ha habido ningún otro, conozco tareas tan elevadas que hasta ahora faltaba el concepto para comprenderlas; sólo a partir de mí existen de nuevo esperanzas.» *EH*, «Por qué soy un destino», § 1.

(Como ha indicado en repetidas ocasiones A. Sánchez Pascual, este término nietzscheano –*Umwertung*– no tiene nada que ver con «anarquía», pues su significado no se traduce con literalidad si se lo hace equivaler a «subversión», «derrumbamiento», «inversión» o similares, ya que «se trata de «cambiar» y «sustituir» unos valores por

otros, a saber, los inventados por los resentidos por los dimanantes del superhombre.» (Cf., por ejemplo, la nota 24 de su edición de *GM*.) Cabe matizar que Nietzsche también considera como una «transvaloración» la «rebelde» «inversión» de las valoraciones morales «nobles» que llevan a cabo los «hombres del resentimiento», a saber, los «sacerdotes», los «judíos» y los «cristianos».)

VOLUNTAD DE PODER: Cf. *MBM*, §§ 36, 259; *Antología*. Ed. J. B. Llinares, pp. 155-174.

(Para este último grupo de conceptos que acabamos de citar, así como para la «muerte de Dios», puede ser útil leer el «Prólogo de Zarathustra», de *Así habló Zarathustra*, donde aparecen todos ellos y tienen una primera formulación «simbólico-poética». El gran libro de FINK (1970) puede servir de guía para los comentarios; esta sugerencia conlleva un grave riesgo: alejarse en exceso de los aforismos de *GM* que deben ser siempre el principal texto a comprender y clarificar).

ANTIGUA RELIGIÓN GRIEGA: Cf. *MBM*, § 49; *CI*, «Lo que debo a los antiguos», §§ 4-5.

BUDISMO Y CRISTIANISMO: Cf. *EH*, «Por qué soy tan sabio», § 6; *AC*, §§ 20-23.

CONCEPTO CRISTIANO DE DIOS: Cf. *CI*, «Los cuatro grandes errores», §§ 6-8; *AC*, §§ 15-19.

CRISTIANISMO E ISLAMISMO: Cf. *AC*, § 60.

CRISTIANISMO Y ANARQUISMO: Cf. *Crepúsculo de los ídolos* [*CI*], «IncurSIONES de un intempestivo», § 34.

CRISTIANISMO Y MORAL: Cf. *CI*, «La moral como contranaturaleza», §§ 1-3; «Los mejoradores de la humanidad», §§ 2, 4-5; *EH*, «Por qué soy un destino», §§ 7-9.

CRISTIANISMO Y MUNDO ANTIGUO: Cf. *AC*, §§ 58-59.

CRISTIANISMO Y RENACIMIENTO: Cf. *AC*, § 61.

JESÚS DE NAZARET: Cf. *MBM*, § 269; *AC*, §§ 27-35 y 39-41.

JUDÍOS: Cf. *MBM*, §§ 195, 250; *AC*, §§ 24-26.

MORAL CRISTIANA Y FE EN DIOS: Cf. *CI*, «Incursiones de un intempestivo», § 5.

MORAL DE LA INDIA Y CRISTIANISMO: Cf. *CI*, «Los mejoradores de la humanidad», § 3; *AC*, §§ 56-58.

NIETSCHE Y ARISTÓTELES: Cf. *CI*, «Lo que debo a los antiguos», § 5; *EH*, «El nacimiento de la tragedia», § 3; *AC*, § 7.

NIETZSCHE Y DARWIN: Cf. *GC*, § 357; *MBM*, § 253; *CI*, «Incursiones de un intempestivo», § 14.

NIETZSCHE Y DÜHRING: Cf. *MBM*, § 204; *GM*, III, §§ 14, 26; *EH*, «Por qué soy tan sabio», § 4.

NIETZSCHE Y KANT: Cf. *MBM*, §§ 5, 11, 54, 187, 188, 210-211, 252; *CI*, «Incursiones de un intempestivo», §§ 1, 16, 29, 42, 49; *EH*, «El caso Wagner», §§ 2, 3; *AC*, §§ 10-12, 55, 61.

NIETZSCHE Y PLATÓN: Cf. *GM*, III, § 25; *MBM*, §§ 7, 14, 28, 190, 191, 204; *CI*, «Incursiones de un intempestivo», §§ 22-23; «El problema de Sócrates», §§ 2, 10; «Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula»; «Los mejoradores de la humanidad», § 5; «Lo que debo a los antiguos», § 2.

NIETZSCHE Y ROUSSEAU: Cf. *CI*, «Incursiones de un intempestivo», §§ 1, 3, 6, 48; *AC*, § 54.

NIETZSCHE Y SPENCER: Cf. *GC*, § 373; *MBM*, § 253; *CI*, «Incursiones de un intempestivo», § 37; *EH*, «Por qué soy un destino», § 4.

NIETZSCHE Y STUART MILL: Cf. *A*, §§ 51,132; *MBM*, § 253; *CI*, «Incursiones de un intempestivo», §§ 1.

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-Prodhufo.
- 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

