

Guía de lectura de *La genealogía de la moral* de F. Nietzsche (ed. Alianza, trad. cast. por A. Sánchez Pascual)

Prólogo

§ 1. *Una genealogía crítica que conduzca al conocimiento de nosotros mismos*: es preciso aplicarnos a nosotros mismos —«¿quiénes somos nosotros en realidad?»— las preguntas con que inquirimos lo más íntimo de las cosas, si queremos dejar de ser paradójicamente lo que nos es más lejano:

«Nosotros, los que conocemos, somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, —¿cómo iba a suceder que un día nos encontrásemos?» (p. 16).

§§ 2-4. *La raíz común de una voluntad fundamental de conocimiento*: una misma exigencia de indagación de la procedencia de nuestros conceptos morales vincula a una obra aforística como *Humano, demasiado humano* (1876-77)¹, así como a *Aurora*² o *El viajero y su sombra*³, con otra más ensayística y posterior, como la *Genealogía de la moral* (1887). La influencia de *El origen de los sentimientos morales* de Paul Rée en la plasmación de esta obra de Nietzsche.

El Nietzsche genealogista se pregunta por «la procedencia [*Herkunft*] de nuestros prejuicios morales» (p. 18), frente al Nietzsche muchacho, que perdía el sueño por llegar a saber «*qué origen [Ursprung]* tienen propiamente nuestro bien y nuestro mal» (p. 19).

El planteamiento de la pregunta indaga cuál es el origen, que en alemán aparece como *Herkunft*, no como *Ursprung* ni *Entstehung*. ¿En qué se diferencia el primero de los últimos? En su capacidad para hacerse cargo del juego de pulsiones que intervienen en la producción de un término, de un fenómeno o de una costumbre (vd. M. Foucault, «Nietzsche, la genealogía, la historia», trad. cast. en Pre-textos, fotocopiada en reprografía).

¿Por qué se pregunta? a) Por las condiciones de posibilidad de los juicios de valor que sustentan las palabras bueno [*Gut*] y malvado [*Böse*]; b) qué han supuesto esos juicios de valor para el desarrollo humano y para la vida (la han vuelto más indigente o, por el contrario, han contribuido a su plenitud).

§ 6. *Una crítica de los valores morales*. La indagación sobre el valor de la moral y el enfrentamiento con Schopenhauer a propósito del sentido de lo no-egoísta. La sospecha de que el giro hacia la compasión supone una reacción de la voluntad contra la vida, es decir, una invitación al *nihilismo*.

§ 7. *Los valores no son un estado de cosas, sino el resultado de una valoración*. El valor de los «valores» se ha tomado hasta ahora como algo dado, como algo fáctico, fuera de toda duda —se suponía la superioridad del bueno frente al malvado—, lo que ha

¹ Vd. *HH*, § 45 *Doble prehistoria del bien y del mal*; § 136 *De la ascética y la santidad cristianas*; § 96 *La costumbre y lo ético*, § 99 *Lo inocente en las denominadas acciones malvadas* y § 89 *La costumbre y sus víctimas*.

² Vd. *Aurora*, § 112 *Para la historia natural del deber y del derecho*.

³ Vd. *El viajero...*, § 22 *Principio del equilibrio* y § 33 *Elementos de venganza*.

dificultado considerar la moral como síntoma, consecuencia de un propósito y máscara. Está por hacer una «*historia de la moral efectiva*», cuyo color es el *gris*, en contraste con el azul de las hipótesis anglosajonas sobre la procedencia de nuestros conceptos morales. Su mediación permitirá desembocar en una *gaya ciencia*, como recompensa del trabajo realizado sobre el subsuelo moral.

Tratado I. «Bueno» [Gut] y «malvado» [Böse], «bueno» [Gut] y «malo» [Schlecht]

§ 1. *La primera y baldía historia genética de la moral de la psicología empirista anglosajona.* Reconocimiento de la escuela empirista inglesa como responsable de la primera genealogía de los conceptos morales, pero adoleciendo tal ensayo del más mínimo sentido histórico. Esta carencia condujo a estos psicólogos a sostener que la *utilidad* de las acciones no egoístas explicaría su promoción moral, lo que en realidad es un origen falso, pues dicha utilidad, en lugar de un descubrimiento, resulta de toda una *disciplina de la memoria* —se ha grabado a hierro y fuego esa conexión conceptual en el alma de generaciones y generaciones humanas.

§ 2-3. *El pathos originario.* Frente al empirismo, Nietzsche considera que en el origen de los conceptos morales se encuentra el denominado *pathos de la nobleza y de la distancia* (p. 32), la valoración que «los buenos» hacen de ellos mismos, a saber, como hombres superiores frente a todo lo bajo, lo abyecto, lo vulgar y plebeyo. Así, pues, el lenguaje, al distinguir entre «bueno» y «malo», habría sido el soporte de quienes detentan el poder —«una exteriorización del poder de los que dominan»—. La emergencia de la antítesis egoísta/no egoísta no es más que el reverso del declive de las valoraciones aristocráticas.

§ 4. *El lenguaje y la etimología como hilo conductor de la investigación genealógica.* Todas las lenguas analizadas arrojan una *idéntica metamorfosis conceptual*, a saber, lo determinado como noble y aristocrático se promociona al orden de lo bueno, en tanto que noble a los ojos del ánimo, al tiempo que lo que ocupa el lugar de lo plebeyo se identifica con lo malo. El «prejuicio democrático», dotado de escasos fundamentos reales, ha obstaculizado reconocer el alcance de esta operación selectiva, de distinción de unos hombres sobre otros, subyacente a los conceptos morales.

schlecht (malo); *schlicht* (simple); *schlechtweg/schlechterdings* (simplemente)

§ 5. Las palabras bueno y malo transparentan las razones por las que los nobles se sentían hombres de rango superior en virtud de los siguientes criterios de comparación: a) superioridad de poder; b) riqueza y propiedades o c) veracidad de su carácter.

§ 6. *Lo bueno para la casta sacerdotal:* la falta de salud de la distinción entre «puro» e «impuro». La metafísica corruptora, hostil a los sentidos, la autohipnosis del brahmán.

§ 7-9. *La transvaloración de los valores aristocráticos.* Los sacerdotes como «los enemigos más malvados» y «los máximos odiadores de la historia universal». La transvaloración [*Umwertung*] de los valores nobles y la promesa de bienaventuranza para los miserables, pobres, impotentes y bajos (*cfr.* «La moral como contranaturalidad» en *El crepúsculo de los ídolos*).

El amor cristiano como coronación del odio judío. Jesús de Nazaret como «cebo» de la política de la venganza.

§ 10. *La rebelión de los esclavos*. Una moral que crea y engendra valores en torno a la negación, esto es, haciendo de la reacción una acción: la *venganza imaginaria*. Frente al hombre noble de la antigua Grecia, incapaz de separar la actividad, sus acciones, de la felicidad granjeada, el hombre del resentimiento ama lo encubierto, lo sinuoso («su alma *mira de reajo*»).

§ 11-12. Distinción entre el «malo» [*schlecht*] de origen noble y el «malvado» [*böse*] derivado del odio, que coincide con el «bueno» de la moral de los señores. Los *instrumentos de la cultura* han insistido en humillar y destruir a los hombres nobles —al animal rapaz que es el hombre— en beneficio de la producción de un «animal manso y civilizado».

§ 13. El problema de lo bueno basado en el resentimiento. Lo absurdo de separar a la fuerza de lo que puede.

No es el sujeto la condición de la acción y de todo hacer, sino más bien al contrario:

«[D]el mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un *hacer*, como la acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que *fuera dueño* de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún «ser» detrás del hacer, del actual, del devenir; «el agente» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo» (pp. 51-52).

El mundo es el escenario de una lucha entre fuerzas, que expresan lo que pueden, de manera inocente, sin que deba apreciarse nada malo ni perverso en esa “expresión de poder”.

§ 14-15. *Las operaciones que conducen a fabricar ideales*. La transformación de la debilidad en mérito, de la bajeza en humildad, de la impotencia en bondad y de la sumisión en obediencia. Los débiles quieren llegar a ser también ellos fuertes, pero sin que medie esfuerzo y trabajo alguno por su parte, sino recurriendo a la suplantación del fuerte, a su des-valoración.

§ 16. El saldo arrojado por la lucha terrible mantenida durante siglos por las contraposiciones «bueno y malo» y «bueno y malvado». La dureza de esta lucha se puede advertir con mayor virulencia en los momentos en que parecía que el conflicto era fundamentalmente espiritual.

Nota. Primacía de la interpretación fisiológica sobre la psicológica, pues debe anteponerse metódicamente el cuerpo para entender cualquier ejercicio de valoración.

Tratado segundo. «Culpa», «mala conciencia» y similares

§ 1. *Cómo se cría a un animal capaz de hacer promesas*. La tensión entre la *capacidad de olvido*, dotada de la función terapéutica que evita que nos saturemos de información, y la *memoria de la voluntad*, cuya función es hacer que el ánimo no se vuelva a liberar de lo querido una vez, no quiera volver a liberarse. La necesidad de volver al hombre

calculable, regular, necesario, de suerte que pueda responder de sí en un futuro, es decir, que se vea proyectado en el futuro.

§ 2. *Genealogía de la responsabilidad: obediencia, costumbre y sumisión.* La combinación de la «eticidad de las costumbres» (cfr. *Aurora*, §§ 9, 14 y 16) y de «la camisa de fuerza social» producen como su fruto más maduro el «individuo soberano», que ya no necesita de la costumbre para actuar con arreglo a lo que ésta dicta y cuya responsabilidad equivale a la conciencia de contar con este poder sobre uno mismo. El «hombre libre» como criterio de valoración. La conciencia como cristalización de un instinto dominante.

§ 3. *La historia cruel de la memoria* («la letra con sangre entra»). Dificultad para grabar datos en un entendimiento del instante, como a juicio de Nietzsche es el nuestro. La solemnidad y misterio que rodea aún hoy a determinados ritos denuncia el *espanto* con que originariamente se realizaban promesas: la seriedad de esos momentos deja traslucir que en ellos está en juego el paso del animal al hombre, la renuncia de un estado para apropiarse del otro.

§§ 4-8. El parentesco entre el concepto moral de «culpa» [*Schuld*] y el hecho de «tener deudas» [*Schulden*]. La lógica de la compensación (el deudor empeña sus más preciados bienes para proporcionar credibilidad a su promesa) y de la correspondencia entre recibir un perjuicio e infligir un dolor, cuya infraestructura es la relación contractual entre acreedor y deudor.

La antigüedad del derecho a la crueldad. Hay algo placentero en la legitimidad para agredir a otro —darle su merecido—: de esa manera, el acreedor queda promovido al *derecho de señores*. Al desplacer del perjuicio sucede un magnífico contra-goce que consiste en hacer-sufrir al culpable.

«Repugna, me parece, a la delicadeza y más aún a la tartufería de los mansos animales domésticos (quiero decir, de los hombres modernos, quiero decir, de nosotros) el representarse con toda energía que la crueldad constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua, e incluso se halla añadida como ingrediente a casi todas sus alegrías» (p. 75).

El espíritu de medida —el hombre como animal tasador en sí—, la relación entre compradores y vendedores, como origen del sentimiento de culpa, esto es, del enfrentamiento de unos hombres a otros por medio de su asignación a polos opuestos en sentido moral.

El anhelo de justicia confía en que «toda cosa tiene un precio» y «todo puede ser pagado», sin advertir las consecuencias reales de esta pretensión.

§§ 9-15. Extensión de la relación acreedor-deudor a la que la comunidad mantiene con sus miembros. La carga de sentido de la pena impuesta al delincuente le recuerda, al «culpable» y a sus conciudadanos, el valor que se debe a los bienes de la comunidad.

La *gracia* como autosupresión de la justicia, como una suerte de crueldad suntuaria: «el privilegio del más poderoso [...] su más-allá del derecho» (p. 83).

La justicia, una excepción vital: la crítica a la consideración de E. Dühring acerca del derecho como consagración de la venganza. El derecho surgió para luchar contra el *pathos* reactivo y para obligar a la venganza a llegar a compromisos que no satisficieran del todo su voluntad de destrucción de la fuente del agravio.

«Históricamente considerado, el derecho representa en la tierra —sea dicho esto para disgusto del mencionado agitador [Eugen Dühring] (el cual hace una vez una confesión acerca de sí mismo: «La doctrina de la venganza ha atravesado todos mis trabajos y mis esfuerzos como el hilo rojo de la justicia») —la lucha precisamente *contra* los sentimientos reactivos, la guerra contra éstos realizada por poderes activos y agresivos, los cuales empleaban parte de su fortaleza en imponer freno y medida al desbordamiento del *pathos* reactivo y en obligar por la violencia a un compromiso. En todos los lugares donde se ha ejercido justicia, donde se ha mantenido justicia, vemos que un poder más fuerte busca medios para poner fin, entre gentes más débiles, situadas por debajo de él (bien se trate de grupos, bien se trate de individuos), al insensato furor del resentimiento, en parte quitándoles de las manos de la venganza el objeto del resentimiento, en parte colocando por su parte, en lugar de la venganza, la lucha contra los enemigos de la paz y del orden, en parte inventando, proponiendo y, a veces, imponiendo acuerdos, en parte elevando a la categoría de norma ciertos equivalentes de daños, a los cuales queda remitido desde ese momento, de una vez por todas, el resentimiento. Pero lo decisivo, lo que la potestad suprema hace e impone contra la prepotencia de los sentimientos contrarios e imitativos —lo que hace siempre, tan pronto como tiene, de alguna manera, fuerza suficiente para ello—, es el establecimiento de la ley, la declaración imperativa acerca de lo que en general ha de aparecer a sus ojos como prohibido, como injusto: en la medida en que tal potestad suprema, tras establecer la ley, trata todas las infracciones y arbitrariedades de los individuos o de grupos enteros como delito contra la ley, como rebelión contra la potestad suprema misma, en esa misma medida aparta el sentimiento de sus súbditos del perjuicio inmediato producido por aquellos delitos, consiguiendo así a la larga lo contrario de lo que quiere toda venganza, la cual lo único que ve, lo único que hace valer, es el punto de vista del perjudicado—: a partir de ahora el ojo, incluso el ojo del mismo perjudicado (aunque esto es lo último que ocurre, como ya hemos observado), se ejercita en llegar a una apreciación cada vez más *impersonal* de la acción. —De acuerdo con esto, sólo a partir del establecimiento de la ley existen lo «justo» y lo «injusto» (y *no*, como quiere Dühring, a partir del acto de ofensa). Hablar *en sí* de lo justo y lo injusto es algo que carece de todo sentido; en sí, ofender, violentar, despojar, aniquilar no puede ser naturalmente «injusto» desde el momento en que la vida actúa *esencialmente*, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter. Hay que admitir incluso algo todavía más grave: que, desde el supremo punto de vista biológico, a las situaciones de derecho no les es lícito ser nunca más que *situaciones de excepción*, que constituyen restricciones parciales de la auténtica voluntad de vida, la cual tiende hacia el poder, y que están subordinadas a la finalidad global de aquella voluntad como medios particulares: es decir, como medios para crear unidades *mayores* de poder. Un orden de derecho pensado como algo soberano y general, pensado no como medio en la lucha de complejos de poder, sino como medio *contra* toda lucha en general, de acuerdo, por ejemplo, con el patrón comunista de Dühring, sería un principio *hostil a la vida*, un orden destructor y disgregador del hombre, un atentado al porvenir del hombre, un signo de cansancio, un camino tortuoso hacia la nada» (pp. 85-87).

§ 16. *La mala conciencia*: enfermedad contraída por el hombre, una vez prisionero de las ilusiones de la sociedad y de la paz, resultado de la interiorización de los instintos del hombre salvaje.

«Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* —esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina «alma». [...]

La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción —todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: ése es el origen de la «mala conciencia»» (p. 96).

§§ 17-20. La presencia de la mala conciencia en la configuración del Estado. El Estado es obra de «los artistas más involuntarios», pero gracias a su intervención un *quantum* de libertad se convierte en caldo de cultivo de la mala conciencia. La conciencia de las deudas con los antepasados es parte constituyente de una comunidad civil. La perspectiva del ateísmo y de una segunda inocencia [*Unschuld*].

§ 24. La destrucción que trae consigo todo levantamiento de un ideal y la espera de un hombre redentor, «el hombre del gran amor y del gran desprecio», que sepa sostener el peso de sus valoraciones activas.

«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...» (p. 110).

Tratado tercero. ¿Qué significan los ideales ascéticos?

§ 1. *El sentido y función del ideal ascético*: entre los artistas equivale a disfrutar de una espiritualidad elevada. El *horror vacui* que en general atraviesa la existencia hace el resto...

§§ 2-5. *La apropiación del ideal ascético por el artista*. El ayuda de cámara de la moral, la filosofía y la religión. Los reproches al Wagner del *Parsifal*, una opera sacra que ensalza valores como la castidad. Los riesgos de entender la música no como un *medium* del artista, sino como «el lenguaje de la voluntad misma, brotando directamente del «abismo»» (p. 120).

§§ 6-10. *La apropiación del ideal ascético por la filosofía*. La primacía del punto de vista del espectador, en lugar del artista, como error. También a Schopenhauer le asiste un interés en su juicio sobre la música, a saber, el consuelo, la búsqueda de un apaciguamiento terapéutico de los males que asedian la existencia:

«¿Y no se le podría, en fin, objetar al mismo Schopenhauer que él no tiene ningún derecho a creerse kantiano en esto, que no entendió en absoluto kantianamente la definición kantiana de lo bello, —que también a él lo bello le agrada por un «interés», incluso por el interés del torturado que escapa a su tortura?» (p. 123).

El filósofo comparte con el asceta la búsqueda de una situación óptima de estudio y trabajo, libre de perturbaciones y obstáculos. La transformación de los instintos: «la fuerza mayor *consume* entonces a la fuerza menor» (p. 129).

El ejemplo del rey Viçvamitra, cuya voluntad de elevación exigía generar previamente un infierno personal.

«Recuerdo la famosa historia del rey Viçvamitra, que a base de autotorturarse durante milenios, adquirió tal sentimiento de poder y tal confianza en sí, que se dispuso a construir un *nuevo cielo*: el inquietante símbolo de la más antigua y moderna historia de los filósofos en la tierra, —todo

el que alguna vez ha construido un «nuevo cielo» encontró antes el poder para ello en su *propio infierno*... [...] La actitud apartada de los filósofos, actitud peculiarmente negadora del mundo, hostil a la vida, incrédula con respecto a los sentidos, desensualizada, que ha sido mantenida hasta la época más reciente y que por ello casi ha valido como la *actitud filosófica en sí*» (p. 134).

§§ 11-13. *El ideal ascético en el sacerdote*. Devaluación de esta vida en nombre de una vitalidad que se considera puente hacia otra existencia.

La ascesis conduce a la vida a un estado de contradicción consigo misma, al convencer a los vivos de que la disminución de sus fuerzas les otorgará precisamente una suerte de salvoconducto a esa otra existencia:

«Todo esto es paradójico en grado sumo: aquí nos encontramos ante una escisión que se *quiere* escindida, que se *goza* a sí misma en ese sufrimiento y que se vuelve incluso siempre más segura de sí y más triunfante a medida que *disminuye* su propio presupuesto, la vitalidad fisiológica» (p. 137).

El antídoto frente a la cortedad de miras del ideal ascético: la mirada perspectivista y la única vía para alcanzar un concepto completo acerca del mundo. El sacerdote ascético introduce una negación en el interior de la vida misma que abre paso a un modo de vida debilitado, más pobre, pero, en cambio, más sencillo de controlar:

«El no que el hombre dice a la vida saca a la luz, como por arte de magia, una muchedumbre de síes más delicados; más aún, cuando se *produce una herida* a sí mismo este maestro de la destrucción, de la autodestrucción, —a continuación es la herida misma la que le constriñe a *vivir*...» (p. 141).

§§14-16. El médico ascético cura al mismo tiempo que envenena. Reorienta la dirección del resentimiento, al persuadir al enfermo de que la causa de ese mal está en él mismo. Puesto que quien padece agradece que por lo menos se le proporcione un argumento plausible de los motivos de su sufrimiento («Los que sufren tienen, todos ellos, una espantosa predisposición y capacidad de inventar pretextos para efectos dolorosos», p. 148), al sacerdote ascético se especializa en entregar fatales “recetas vitales” a sus pacientes, que les tranquilizan al tiempo que les narcotizan. *Cfr.* «El peso más pesado» de *La gaya ciencia*, donde se formula cuál es el temple de ánimo con el que un espíritu libre debería relacionarse con el mundo, sin proyectar sobre él suposiciones artificiosas.

§§ 17-22. Los medicamentos —culpables y no-culpables— puestos en práctica por el sacerdote ascético.

§§ 23-26. *Ideal ascético en la ciencia*. Mantener a la verdad en una situación *inestimabilidad* o *incriticabilidad* confirma que ciencia e ideal ascético siguen caminando a la par, frente a los que sostienen que la ciencia moderna ha terminado de darle el golpe de gracia a la ascesis. Toda una fe en una figura determinada de mundo sostiene los ideales científicos.

§§ 27-28. *Sentido y valor del ideal ascético*: el hombre del futuro debe aprender a sostenerse sobre un vacío de sentido, esto es, a reconocer la relatividad de toda interpretación, de toda máscara con la que nos enfrentamos a lo que nos ocurre.

«Si prescindimos del ideal ascético, entonces el hombre, el *animal* hombre, no ha tenido hasta ahora ningún sentido. Su existencia sobre la tierra no ha albergado ninguna meta; «para qué en

absoluto el hombre?» —ha sido una pregunta sin respuesta; faltaba la *voluntad* de hombre y de tierra; ¡detrás de todo gran destino humano resonaba como estribillo un «en vano» todavía más fuerte! Pues justamente *esto* es lo que significaba el ideal ascético: que algo *faltaba*, que un *vacío* inmenso rodeaba al hombre, —éste no sabía justificarse, explicarse, afirmarse a sí mismo, *sufría* del problema de su sentido. [...]

La falta de sentido del sufrimiento, y *no* este mismo, era la maldición que hasta ahora yacía extendida sobre la humanidad, —y *el ideal ascético ofreció a ésta un sentido!* Fue hasta ahora el único sentido; algún sentido es mejor que ningún sentido; el ideal ascético ha sido, en todos los aspectos, el *faute de mieux par excellence* habido hasta el momento. [...]

¡todo esto significa, atrevámonos a comprenderlo, *una voluntad de la nada*, una aversión contra la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero es, y no deja de ser, una *voluntad!*... Y repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer *la nada a no querer...*» (pp. 184-186).