

Genealogía y crítica de la moral en Nietzsche: la tesis de la voluntad de poder como su hilo conductor¹

Jorge Alfonso Chávez Gallo
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Aguascalientes
jachag@correo.uaa.mx

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

I. Prefacio

Si la genealogía de Nietzsche es, efectivamente, histórica, ello no significa que refiera hechos históricos tales como luchas de clases sociales o entre Estados. Se trata más bien de una historia que se remite a acontecimientos de los que solemos llamar «internos». Y es que la génesis de las valoraciones («bueno-malo», «bueno-malvado») y de las morales (principios y normas) que derivan de ellas, se ubica precisamente en las relaciones entre instintos, afectos, pasiones que, al configurarse de distintas maneras, constituyen diferentes tipos de hombre (noble-esclavo, activo-reactivo). Nietzsche no busca la procedencia de la moral y del Estado en la violencia de «bestias rubias» o en la esclavización de los judíos por parte de los egipcios, por poner un ejemplo. Su indagación se dirige más bien

¹ Este texto está en parte pensado como respuesta al artículo de Enrique Serrano Gómez, «Nietzsche: génesis y validez de la moral», publicado en el volumen XLIX, núm. 52, de mayo de 2004, de la revista *Diánoia*.

hacia aquello que subyace a fenómenos como esos, hacia la constitución anímica general de los hombres involucrados. En términos generales, la tesis implícita en *La genealogía de la moral* es que el hombre no es sino un conglomerado de instintos, afectos, pasiones, en pugna constante unos con otros, un alma en este sentido, y no en el de unidad metafísica, agente, yo, etc. Esto es en el fondo la tesis de la voluntad de poder. Si la genealogía es una historia, lo es de las relaciones anímicas (o de los combates anímicos o de las sucesivas interpretaciones) de los que han resultado los valores, las morales, las formas de gobierno y las religiones que luego la disciplina *histórica* intenta reconstruir. Según esto, el origen de un fenómeno religioso, por ejemplo, no se encuentra en las condiciones sociales, económicas, políticas, en las que se manifiesta, sino en las relaciones instintuales (siempre polémicas) que condujeron a tales condiciones y que se expresan en el culto y en las deidades mismas. Esta idea general la manifiesta Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, poniéndola sin embargo en palabras de algo, dice Zaratustra, «que me habló sin voz»: «“Las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad. Pensamientos que se acercan con pies de paloma dirigen el mundo”»². De esta forma, la genealogía de la moral gira en torno a la polémica entre el resentimiento (propio de las fuerzas reactivas predominantes en lo que Nietzsche llama «esclavo») y el pathos de la distancia (propio de las fuerzas activas que configuran el tipo noble). Así, Nietzsche ubica el origen del derecho y la ley justamente en esta guerra a los sentimientos reactivos:

Históricamente considerado, el derecho representa en la tierra (...) la lucha precisamente contra los sentimientos reactivos, (...) 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 compromiso³.

² Friedrich NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial 1998, II, «La más silenciosa de todas las horas», p. 233 (traducción modificada). KSA, 4, p. 189.

³ Friedrich NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, II, § 11, p. 85. KSA, 5, p. 311.

Agrega que en el fondo no hay mayor signo de espiritualidad para el hombre moderno (una de las conclusiones del Tratado Primero de la Genealogía), que la de ser precisamente escenario de tales enfrentamientos, campo de batalla⁴.

II. Planteamiento

Ciertamente no es lo mismo legitimar un estado de cosas actual o deseable, que indagar en sus orígenes. Las intenciones de Rousseau y de Nietzsche difieren justamente en ello. Pero mientras que para el primero la tarea de legitimación prescinde de la indagación de los orígenes de aquello que pretende justificar (y supone *ad hoc* un origen), para el segundo ambas cosas son, en efecto, distintas, pero no por ello independientes una de otra. En este sentido la dirección que sigue el proceder de cada uno es opuesta a la del que sigue el otro: mientras que Rousseau va de la crítica y la justificación al origen, Nietzsche va de la génesis a la crítica (y a la posible justificación de otro orden de cosas). Antes bien, siguiendo a Nietzsche, sólo en la medida en que se cuente con una genealogía puede esperarse una crítica o una legitimación efectivas (esto es, realista), por más que lo segundo no coincida con lo primero. Es precisamente esto lo que se pretende hacer visible en este trabajo. Para ello, habrá que precisar en qué consiste la crítica de Nietzsche a la moral.

III. La crítica de la moral

Los ataques de Nietzsche a la moral no consisten, y tampoco se centran, en lo que se señala en *Aurora* y en *La ciencia jovial* como «moralidad de la costumbre» (Sittlichkeit der Sitten). El término señala la fuerza que obliga a los individuos a sacrificarse a los usos y costumbres. Se trata, por otra parte, de una fuerza que ejerció su poder predominantemente en la etapa de la humanidad más antigua, «antes de nuestra era». Ahora bien, lo primero que hace observar Nietzsche en el párrafo 9 de *Aurora* es que en nosotros, hombres tardíos, la fuerza de la «moralidad de la costumbre» se encuentra

⁴ Cf. NIETZSCHE, *La genealogía...*, I, § 16, p. 59. KSA, 5, 285-286 pp.

sumamente debilitada, casi evaporada⁵. En realidad para nosotros la moralidad (*Moralität*) no coincide ya hoy con la «moralidad de la costumbre»: comparada con ella la nuestra es, en efecto, «inmoral». Eso pensaban los romanos acerca de los cristianos, y es que la moral que concibe la autosuperación y el dominio de sí como ventaja personal (como en la estela socrática y el cristianismo —salvación del alma—), y no ya en función de la comunidad, constituyeron en su momento una excepción al dominio de la «moralidad de las costumbres», mientras que hoy constituyen la regla. ¿Pero entonces cuál es el blanco de los ataques de Nietzsche a la moral?

Antes que mostrarse sólo como dos niveles distintos, la genealogía puede entenderse como un primer momento del proceso entero de la crítica. Así, la crítica de Nietzsche a la moral, en sentido amplio, puede dividirse en dos momentos, a saber, el de la genealogía y el de la crítica propiamente dicha, es decir, el de la transvaloración o revaloración de todos los valores (*Die Umwerthung aller Werthe*). En efecto, en la medida en que la crítica consista en el enjuiciamiento de una moral dada, o meramente posible, en función de un criterio determinado (que en el caso que nos ocupa es, en efecto, el de la utilidad para la vida, entendida como voluntad de poder), esta adquiere en Nietzsche la forma de la pregunta por el valor de las mismas valoraciones morales, esto es, la transvaloración o revaloración de los valores. Ahora bien, aunque al hablar de moral en términos generales Nietzsche habla de muchas cosas (código de Manú, cristianismo, la higiene budista, la dieta de Cornaro...), el objeto de su crítica es el núcleo de la moral cristiana, y sus derivaciones.

¿Cuál es el sentido de tal crítica? Mientras que la moralidad misma, en sentido amplio, se encuentra exenta de toda crítica (del mismo modo en que lo está el mal clima, o la enfermedad en general), determinados valores morales no lo están, en la medida en que otros, más acordes a la noción de vida que se propone, sean posibles. De modo que para Nietzsche de lo que propiamente se trata no es de hacer posible la felicidad del mayor número posible de individuos, ni del aseguramiento de su libertad política (como en Rousseau), sino de hacer viable la realización de valores que

⁵ Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Aurora*, trad. Germán Cano, Madrid: Biblioteca Nueva 2000, 67-69 pp. KSA, 3, 21-24 pp.

hasta ahora han sido sólo posibles (una especie de revitalización del politeísmo), en concordancia con la concepción de la vida como voluntad de poder. Ahora bien, esta concepción de la vida (*i.e.*, el criterio en función del cual se ejecuta la crítica de la moral), está lejos, para el propio Nietzsche, de constituir un criterio universalmente válido, al menos en el sentido que esto tiene para Kant, a saber, que sea necesario para todo ser racional. En efecto, la «tesis», como Nietzsche la llama, de la voluntad de poder, no es más que otra interpretación⁶.

IV. La tesis de la voluntad de poder

¿Qué significa pues que el carácter de la vida sea el de la voluntad de poder? A diferencia de Schopenhauer, Nietzsche no puede pensar la vida como voluntad de vivir, pues esto no hace comprensible nada de ella. Es un absurdo pensar, dice por boca de Zaratustra, que lo vivo quiere vivir. Lo vivo, observará Nietzsche, no quiere vivir, ni meramente sobrevivir (conservarse en su ser), sino ser más, sobreponerse constantemente a sí mismo, desbordarse. Cada uno, a cada instante, hace todo lo que puede. Para Nietzsche, la lucha por la existencia darwiniana (que describe un estado de menesterosidad continuo) se da, en efecto, pero sólo excepcionalmente, en situaciones de emergencia, de carencia. Por el contrario, son las situaciones de exceso, de sobreabundancia, de exhuberancia e insesante derroche las que tienen predominio en la naturaleza⁷. Los seres vivos por lo regular no racionan, no preeven, no miden sus fuerzas, no hacen en definitiva justo lo que parecería más adecuado en caso de que la conservación de la propia existencia fuera el objetivo primario. Es claro que racionar es sólo necesario en las situaciones de carencia y necesidad. En la medida en que tales situaciones son infrecuentes, la prioridad de la conservación de la existencia se da también raramente. En definitiva, concluiría Nietzsche,

⁶ Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial 2000, § 22, 47-48 pp. KSA, 5, p. 37.

⁷ Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial 2000, «IncurSIONES de un intempestivo», § 14 (titulado *Anti-Darwin*), p. 101. KSA, 6, 120-121 pp.

aquello hacia lo que un ser vivo tiende primariamente es el pleno desahogo, la exteriorización de su fuerza⁸.

Pero a Nietzsche no le es suficiente observar esa prolifigalidad de la naturaleza. También procura hacer ver que el principio de que lo vivo tiende fundamentalmente hacia su conservación es al menos superfluo, si no incluso un contrasentido. Por un lado, el principio de autoconservación señala que cada ser vivo se tiene a sí mismo, a su propia existencia, por última meta, lo cual constituye una simplificación demasiado tosca del fenómeno de la vida, y no explica nada. Aunado a ello, el principio introduce en el acontecer natural racionalidad y previsión de una manera ingenuamente antropomórfica. En efecto, cada viviente sería capaz de razonar (de medir por ende), como lo es el hombre, sus propios recursos. Por el otro lado, la mera conservación de la vida no es propiamente una actividad, puesto que no resulta espontánea e independientemente en el ser vivo de que se trate, sino que depende en todo caso de lo que las circunstancias externas exijan. Se trata, por ende, de una mera reactividad. Pero la vida no podría prescindir de lo que Nietzsche denomina fuerzas activas (la actividad propiamente dicha, espontánea, agresora), no podría ni siquiera pensarse⁹: en efecto, un ser vivo que no actuara, sino que fuera meramente reactivo sería un ser vivo en el que no habría iniciativa alguna, que por sí mismo no haría nada, y dependería en todo de fuerzas externas que, evidentemente, habrían de ser propiamente activas. En resumen, para que la vida misma sea concebible es necesario otorgar a las fuerzas activas la preeminencia biológica sobre la mera reactividad, de modo que habrá que decir que la vida misma no sería posible si no fuera actividad, es decir, agresión, imposición, allanamiento, apropiación y, en esa misma medida, creación de nuevas formas, interpretación (asignación de sentidos, de funciones), ordenación y, para decirlo pronto, voluntad de poder.

En *Más allá del bien y del mal* la voluntad de poder es postulada como el criterio hermenéutico con el que Nietzsche propone hacer comprensible (explicar y no meramente describir) no sólo la totalidad de los procesos orgánicos (de lo vivo), sino incluso de los fenómenos llamados «materiales». En el aforismo 36, Nietzsche

⁸ Cf. NIETZSCHE, *Más allá...*, § 13, 36-37. KSA, 5, 27-28 pp.

⁹ Cf. NIETZSCHE, *La genealogía...*, II, § 11, 83-87 pp. KSA, 5, 309-313 pp.

señala que intentar hacer esto es algo que está mandado por método (economía de principios), de manera que antes de hacer uso de múltiples tipos de causalidad habría que apegarse a uno solo. Tal habría de ser la causalidad de la voluntad, puesto que nuestra creencia en la causalidad misma se reduce o tiene por base la creencia de que nuestra voluntad actúa (es causa). La consecuencia de esto sería que donde se encuentre un efecto habrá que reconocer que una voluntad ha actuado. La misma moral del método exige que bajo las distintas formas de voluntad se presuponga una única forma básica: «la voluntad de poder, como dice mi tesis»¹⁰. Según esta tesis no habría otra realidad (*Realität*) que la de los afectos y pasiones («nuestro mundo de apetitos y pasiones» como lo único que nos está «dado»¹¹), de manera que la materia no sería sino una forma previa de esa realidad concreta. Así, concluye este aforismo, el «mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su “carácter inteligible”, —sería cabalmente “voluntad de poder” y nada más»¹². Ahora bien, ¿a qué se refiere Nietzsche con la denominación genérica «voluntad de poder»? En el aforismo 9 del mismo libro, la voluntad de poder es equiparada a lo que ahí se denomina el instinto (*Trieb*) tiránico, así como con la voluntad de crear mundos encarnada en la filosofía, que a su vez representa la más espiritual voluntad de poder¹³. Más adelante se la opone al instinto de autoconservación, entendido como instinto fundamental de la vida: lo vivo no quiere conservarse sino secundariamente, en cambio lo que busca ante todo es el desahogo, la exteriorización, el «*dar libre curso [auslassen]* a su fuerza»¹⁴. Como criterio de interpretación de la realidad y como tesis acerca de la *esencia* del mundo, la voluntad de poder implica la falta de leyes en la naturaleza, supone el enfrentamiento universalizado de pretensiones de poder que se manifiestan con la mayor claridad en el fenómeno de la vida: «la vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas

¹⁰ NIETZSCHE, *Más allá...*, § 36, p. 66. KSA, 5, p. 55.

¹¹ NIETZSCHE, *Más allá...*, § 36, p. 65. KSA, 5, p. 54.

¹² NIETZSCHE, *Más allá...*, § 36, p. 65. KSA, 5, p. 54.

¹³ NIETZSCHE, *Más allá...*, § 9, p. 30. KSA, 5, p. 22.

¹⁴ NIETZSCHE, *Más allá...*, § 13, 36-37 pp. KSA, 5, p. 27.

propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación»¹⁵, de manera que todo lo que esté plenamente vivo (y no moribundo, debilitado, enfermo, en decadencia, agotado), «tendrá que ser la encarnada voluntad de poder, querrá crecer, extenderse, atraer a sí, obtener preponderancia»¹⁶.

Así pues, en palabras de Nietzsche, cada «animal (...) tiende instintivamente a conseguir un *optimum* de las condiciones más favorables bajo las cuales poder desahogar su fuerza entera y alcanzar su *maximum* en el sentimiento de poder»¹⁷. Ahora bien, el desahogo de la fuerza no es sino el hacer o el efectuar o la acción (*Wirken*, *Thun*, respectivamente), y por ende necesariamente un hacer o efectuar contra otras fuerzas que oponen resistencia y a las que hay que someter y dominar. En efecto, en última instancia, «[...] no hay ningún “Ser” detrás del hacer, del actuar, del devenir; “el autor” ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo»¹⁸, la inercia gramatical (sujeto, verbo) nos hace suponer siempre un agente o autor o sustrato detrás de todo acontecer, pero en realidad lo que hacemos es duplicar el acontecimiento y colocarlo una vez como causa y otra vez como efecto, o como agente y acción. Así, ejemplifica Nietzsche, cuando decimos que el relámpago relampaguea¹⁹. En conclusión, no hay fuerza que no se manifieste de alguna manera. Todo hacer, todo acontecer se realiza entonces como enfrentamiento de unas fuerzas con otras, esto es, como lucha por el predominio de unas sobre otras. Por ello puede decir Nietzsche que «la vida actúa *esencialmente* [*essentiell*], esto es, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando»²⁰, y que «todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse»²¹; que «en todas partes gira la lucha grande y pequeña en torno a la preponderancia, el crecimiento y la expansión, en torno al poder»²²; o que «la vida misma es para mí instinto de

¹⁵ NIETZSCHE, *Más allá...*, § 259, p. 235. KSA, 5, p. 207.

¹⁶ NIETZSCHE, *Más allá...*, § 259, p. 235. KSA, 5, p. 207.

¹⁷ NIETZSCHE, *La genealogía...*, III, § 7, p. 124. KSA, 5, p. 350.

¹⁸ NIETZSCHE, *La genealogía...*, I, § 13, p. 52. KSA, 5, p. 279.

¹⁹ NIETZSCHE, *La genealogía...*, I, § 13, p. 52. KSA, 5, p. 279.

²⁰ NIETZSCHE, *La genealogía...*, II, § 11, p. 86. KSA, 5, p. 312.

²¹ NIETZSCHE, *La genealogía...*, II, § 12, p. 88. KSA, 5, 313-314 pp.

²² Friedrich NIETZSCHE, *La ciencia jovial*, trad. José Jara, Madrid: Círculo de Lectores 2002, § 349, p. 355. KSA, 3, 585-586 pp.

crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder»²³. Así, un mismo hecho es interpretado de diversas maneras según la configuración de fuerzas que se apropie de él, esto es, que lo interprete, que le de un sentido determinado. En *La genealogía de la moral* Nietzsche introduce esta idea cuando investiga el origen del procedimiento de la pena: el sentido es lo más fluido. Ahora bien, es justamente en virtud de esto que la genealogía socava toda pretensión de universalidad: si puede haber acuerdo en cuanto a los medios (gracias a la razón justamente), no puede haberlo en lo que se refiere a los fines (esto es, al sentido). Así, suponiendo incluso que se otorgue al término «felicidad» un sentido universal, la felicidad no sería sin embargo un fin universal para el hombre, sino sólo dentro de cierta interpretación de lo humano. Nietzsche distingue, en efecto, dos sentidos generales de «felicidad»: la del tipo de hombre activo (que consistiría en la consecución de una nueva conquista, de una nueva superación) y la del hombre reactivo o decadente (que consistiría en la paz, la tranquilidad y, en última instancia, la nada).

Que la felicidad de los individuos es en Nietzsche una finalidad universal resulta de una interpretación deficiente de la tesis de la voluntad de poder. En realidad, el resultado de esa lucha perpetua derivada de esa tesis es, en cada caso, la conformación de unidades o complejos de poder mayores²⁴, en los que el propio individuo termina por quedar superado, asimilado, como un órgano más (acaso un órgano superior, ordenador, pero un órgano al fin). Los propios individuos han sido desde un inicio ellos mismos conformaciones de poder, compuestas por una multitud de fuerzas organizadas de una determinada manera: ya las pasiones e inclinaciones «tienen voluntad de poder y quisieran desempeñar el papel de señor»²⁵. De esta manera, el poder hacia el que se tiende no es, más que en situaciones especiales, el propio poder, puesto que la incorporación de una enorme pluralidad de fuerzas termina en la creación de algo nuevo, en lo cual el creador se ha superado y suprimido a sí mismo. En este sentido Zaratustra declara amar sólo a aquellos

²³ Friedrich NIETZSCHE, *El anticristo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial 1997, § 6, p. 35. KSA, 6, p. 172.

²⁴ Cf. NIETZSCHE, *La genealogía...*, II, § 11, 87-90 pp. KSA, 5, 309-313 pp.

²⁵ NIETZSCHE, *Más allá...*, § 198, p. 137. KSA, 5, p. 198.

que se dirigen hacia su propio ocaso²⁶, y en *La genealogía de la moral* se señala que todo lo bueno termina por suprimirse a sí mismo²⁷.

Este aspecto de la voluntad de poder es el que es tomado como definitorio en la exposición que de la tesis se hace en *Así habló Zaratustra*, por primera vez en la obra publicada. En el discurso titulado precisamente «De la superación de sí mismo», Zaratustra declara haber encontrado en todo lo que vive a un obediente (*Gehorchendes*): incluso el que manda tiene antes que obedecerse a sí mismo, mientras que quien no puede hacer esto ha de ser mandado por otro. Esto hace inquirir a Zaratustra por aquello que persuade a la obediencia a todo viviente: «¿Qué es lo que persuade (*überredet*) a lo viviente a obedecer y a mandar, y ejercer obediencia incluso cuando manda?»²⁸. La respuesta es la voluntad de ser señor: «En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor (*Herr zu sein*)»²⁹. Lo débil es persuadido por su propia voluntad a servir al fuerte, ya que esa voluntad busca ser ama de lo que es aún más débil y encuentra en esto un placer irrenunciable. De ahí que la vida consista en una lucha ininterrumpida por el poder. En efecto, más adelante es la vida misma la que dice a Zaratustra:

(...) yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo. (...) y, en verdad, donde hay ocaso y caer de hojas, mira, allí la vida se inmola a sí misma —¡Por el poder! / Pues yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades (...) / Muchas cosas tiene el viviente en más alto aprecio que la vida misma; pero en el apreciar mismo habla —¡la voluntad de poder!³⁰.

De esta forma se explica la aparente paradoja de que un viviente busque de una u otra forma su propia aniquilación, o simplemente se exponga peligrosamente a ella: lo hará en todo caso porque la vida misma, en tanto voluntad de poder, lo impele a ello. En

²⁶ Friedrich NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial 1998, «Prólogo de Zaratustra», § 4, p. 32. KSA, 4, p. 16.

²⁷ NIETZSCHE, *La genealogía...*, II, § 10, p. 83. KSA, 5, p. 309.

²⁸ NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, II, «De la superación de sí mismo», p. 183. KSA, 4, p. 147.

²⁹ NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, II, «De la superación de sí mismo», p. 183. KSA, 4, p. 147.

³⁰ NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, II, «De la superación de sí mismo», 184-185 pp. KSA, 4, p. 148.

el discurso titulado *De las mil metas y de la «única» meta*, se hace la primera mención de la voluntad de poder, para ser mostrada como el fondo del que brotan las valoraciones de un pueblo (y, más tarde, de un individuo): «Una tabla de bienes pende sobre cada pueblo. Mira, es la tabla de sus superaciones (...)»³¹. Justamente a lo que le resulta difícil, grave, y que implica una autosuperación, a eso cada pueblo lo llama un bien, y a lo difícilísimo lo denomina lo santo. Por ello se puede afirmar que esa tabla de bienes de un pueblo sea, en el fondo, «la voz de su voluntad de poder»³², de lo que lo conduce a ponerse por encima de sí mismo y a buscar, en palabras de Zaratustra, su propio ocaso (*Untergang*).

Según lo expuesto, Nietzsche entiende más bien la dinámica social como una lucha constante entre voluntades de poder. Pero esto no significa por supuesto que la ley que rige es la del más fuerte, en sentido lato, sino que el poderío va más allá de la fuerza. La voluntad de poder más grande ha radicado hasta ahora en el tipo sacerdotal de hombre, que ha terminado imponiendo su visión, no precisamente por medio de las armas. Toda manifestación vital, en la medida en que la vida misma es voluntad de poder, es una lucha, y las treguas y los contratos sociales no son sino momentos de la lucha, distribución de poderes, conformaciones de unidades de poder. En este sentido, la teoría contractualista es parcial para Nietzsche, porque no abarca todos los matices del poder, e ingenua en tanto que sólo tiene a la vista el equilibrio entre la felicidad de los individuos y la justicia, entendida como lo que hace posible la convivencia en una sociedad. Por último, si se sabe esto, que los fines a partir de los cuales se elaboran las críticas y las justificaciones, son transitorios, históricos, sintomáticos de una determinada conformación de poder (como muestra la genealogía), entonces ¿cómo sería posible seguir teniendo pretensiones de validez universal para uno cualquiera de esos fines?

³¹ NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, I, «De las mil metas y de la “única” meta», p. 99 (traducción modificada). KSA, 4, p. 74.

³² NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, I, «De las mil metas y de la “única” meta», p. 99 (traducción modificada). KSA, 4, p. 74.

RESUMEN

El autor argumenta que Nietzsche entiende la dinámica social como una lucha constante entre voluntades de poder. Pero esto nos significa que la ley que rige sea la del más fuerte, en sentido lato, sino que el poderío va más allá de la fuerza. Toda manifestación vital, en la medida en que la vida misma es voluntad de poder, es una lucha, y las treguas y los contratos sociales no son sino momentos de la lucha, distribución de poderes, conformaciones de unidades de poder. En este sentido, la teoría contractualista es parcial para Nietzsche, porque no abarca todos los matices del poder, e ingenua en tanto que sólo tiene a la vista el equilibrio entre la felicidad de los individuos y la justicia, entendida como lo que hace posible la convivencia en una sociedad.

Palabras clave: Nietzsche; voluntad de poder; genealogía; moral; contractualismo.

ABSTRACT

The author argues that Nietzsche understands social dynamics as a struggle between wills to power. But this does not mean that the law that governs is the strongest in a broad sense, but goes beyond the power of force. Every vital manifestation, to the extent that life itself is will to power, is a struggle, and the truces and social contracts are but moments in the struggle, the distribution of powers, made up of units of power. In this sense, the contract theory is partial to Nietzsche, because it covers all the nuances of power, and naive as it is only the balance between the happiness of individuals and justice, understood as making it possible to coexistence in a society.

Keywords: Nietzsche; will to power; genealogy; moral; contractualism.