



¿MORAL INSTINTIVA? EL VÍNCULO INSTINTIVO ENTRE LENGUAJE Y MORAL

INDALECIO GARCÍA*

doi: 10.11144/Javeriana.uph40-81.milm

RESUMEN

Según Nietzsche, toda moral es un proceso en el cual ciertas necesidades o afectos, correspondientes a individuos, lugares y épocas concretas, se comparten a través del lenguaje, principalmente como un medio para cohesionar o mantener unido a un grupo. Las morales representan modos de cohesión social o, en última instancia, modos de supervivencia. En este sentido, no se oponen a la vida misma, sino que la favorecen. Sin embargo, cuando, a lo largo de la historia, quienes siguen una moral extrapolan sus principios, es decir, sus creencias o juicios sobre el modo correcto de vivir, con la pretensión de verdad y universalidad, en ese punto del desarrollo moral comienzan a negarse la vida y los instintos. Esto se debe a que se niega la posibilidad de diversas formas de vida humana. El lenguaje nos permite constituirnos como individuos sociales y ajustarnos al modo de vida que nos resulte más favorable. No obstante, este mismo lenguaje representa el peligro del logicismo y universalismo de morales específicas. Aquí intentaremos mostrar que la filosofía nietzscheana, al advertir sobre este peligro, cobra valor como una propuesta positiva del sentido histórico de lo moral.

Palabras clave: Nietzsche; genealogía; lenguaje; filología; historia

* Universidad de Salamanca, Salamanca, España.

Correo electrónico: indagar@usal.es

Para citar este artículo: García, I. (2023). ¿Moral instintiva? El vínculo instintivo entre lenguaje y moral. *Universitas Philosophica*, 40(81), 119-144. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426.

doi: 10.11144/Javeriana.uph40-81.milma



INSTINCTIVE MORALITY? THE INSTINCTIVE BOND BETWEEN LANGUAGE AND MORALS

ABSTRACT

According to Nietzsche, every morality is a process in which certain needs or affections corresponding to specific individuals, places, and times are shared through language, primarily as a means of cohering or keeping a group together. Morals are modes of social cohesion or, ultimately, modes of survival. In this sense, they do not oppose life itself but favor it. However, when, throughout history, those who follow a morality extrapolate its principles—beliefs or judgments about the correct way of living—with the pretension of truth and universality, at that point in the moral development, life and instincts begin to be denied. This is so because the possibility of various forms of human life is denied. Language allows us to constitute ourselves as social individuals and adapt to the way of life that is most favorable to us. However, this same language represents the danger of the logic and universalism of specific morals. Here we will try to show that Nietzschean philosophy, as a warning about this danger, gains value as a positive proposal for the historical sense of morality.

Keywords: Nietzsche; genealogy; language; philology; history

“Son nuestras necesidades las que interpretan el mundo: nuestros impulsos con lo que buscan y lo que rechazan. Todo impulso es una especie de placer por la dominación, cada uno tiene su perspectiva”.

Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 1886-7, [2] 90, 1885-6.

EL ENTRAMADO CULTURAL EN EL QUE SE ENCUENTRA EL HOMBRE puede dar la impresión de que su modo de vida no corresponde al de los demás animales, ya que se guiaría más por su intelecto que por sus instintos. Sin embargo, como se ha visto tanto en lo dicho por Herder y enfatizado por Nietzsche desde su filosofía de juventud, como en los rasgos del concepto de instinto que corresponden a lo lingüístico, eso que llamamos cultura depende de instintos que quizá no nos son claros del todo (como la abeja construye la colmena, sin saber que la construye). Los instintos, en última instancia, garantizan la supervivencia y su manifestación más básica es el uso del lenguaje. A través del lenguaje se posibilitan los grupos sociales, y a partir de la consolidación de esos grupos, la supervivencia de esas sociedades y los desarrollos culturales que esa supervivencia comporta. Aquí queremos ilustrar cómo se habría dado ese proceso, ya señalado por Nietzsche, por medio del comentario a los pasajes de *La genealogía de la moral* (1887) (*GM*) en los que se muestra de manera clara cómo el lenguaje origina y configura los fenómenos sociales.

Nietzsche afirma ya en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873) (*SVM*) algo en lo que insistirá en *GM*: el hombre es el animal al que corresponde el llamado “instinto de verdad”, y a las llamadas verdades se llega a través del uso de metáforas, que van siendo creadas y preservadas en las distintas formas del lenguaje. Señala el filósofo alemán que la vida de ese animal se encuentra tan entretejida con las ilusiones y la mentira (con las metáforas) que incluso es un desconocido para sí mismo: “Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos” (*GM*, prólogo 1, p. 21). Un individuo no tiene noticia concreta de los múltiples procesos que acontecen simultáneamente en su organismo (no conoce con exactitud cómo funciona cada detalle en su sistema nervioso, por ejemplo), y menos aún conoce de modo consciente los instintos que guían su comportamiento. En este sentido, el animal que tiene intelecto es el más desconocido para sí mismo,

pues centrado en lo que ocurre en las intelecciones, desvía su atención de lo instintivo, que es tan claro para los demás animales¹.

Uno de los procesos instintivos que ocurren de modo inconsciente es el de la supervivencia a través del instinto de verdad. Por medio de este instinto se habrían conformado los primeros grupos o sociedades: todo grupo social ha de postular una determinada manera de designar las cosas y aceptarla como verdadera (las proposiciones que expresan normas, por ejemplo) con el fin de garantizar la cohesión del grupo. Según Nietzsche, históricamente a esas verdades que cohesionan grupos sociales numerosos (y con el transcurrir del tiempo llegan a ser incluso sistematizadas) se los ha llamado moral. De este modo, si el instinto de verdad comporta designar cosas y determinar verdades (a partir de las que surgirán morales), es claro que el principal instrumento con el que el ser humano cuenta para esto es el lenguaje y así la moral está, al cabo, relacionada con el uso del lenguaje como herramienta para garantizar la supervivencia al hombre. El lenguaje es una manifestación de las relaciones de poder que se establecen entre grupos humanos. El modo como un grupo social utiliza el lenguaje denota su poder o debilidad frente a otros grupos. Algunos de esos grupos logran dar un sentido moral a ciertos términos y garantizan la fijeza de ese sentido al determinarlos como verdaderos. En gran medida, es este uso del lenguaje el que da pervivencia a través del tiempo a la moral impuesta por ciertas comunidades.

Esta afirmación que vincula lenguaje y moral está presente en textos de la filosofía de madurez de Nietzsche. En ellos, considera el papel del lenguaje en los procesos sociales y en todo tipo de comunidad. Esta decantación hacia el carácter social aparece tanto en *Más allá del bien y del mal*, como en *El crepúsculo de los ídolos* (1889) (La razón de la filosofía, 5: donde habla de “la génesis del lenguaje” afirmando que se ha dado en un momento rudimentario de la psicología humana), pero es especialmente en *GM* y en algunos *Fragmentos póstumos* donde relaciona directamente el uso del lenguaje con la moral y con las lógicas de

1 Nietzsche usa el término *Wahrheitstrieb* refiriéndose a la inclinación natural (biológica, corporal) del animal humano hacia la constitución de la verdad, por eso lo traducimos como “instinto de verdad” (*SVM* 1). En general, el filósofo alemán emplea tanto *Trieb* (impulso) como *Instinkt* (instinto) al hablar de inclinaciones con una base biológica –base que muchas veces es desconocida o pasada por alto, sobre todo por la filosofía– que dan origen a ciertos comportamientos morales. En ese sentido, en esta interpretación usamos “instinto” como un término que abarca también los impulsos.

poder entre diversos estamentos sociales: bien como parte del proceso en el que la moral fue constituida, proceso en el que se enfrentan distintos grupos sociales y en el que, por ejemplo, el poderío de un grupo se muestra en las expresiones que prevalecen (*GM* I, p. 2 o *FP* IV, 1 [28]), o bien como parte de la crítica al concepto tradicional del verdad (*FP* IV, 5 [22]). Tanto en un caso como en el otro el filósofo señala la relación que hay entre el lenguaje utilizado y la moral que se impone como verdadera². En lo que sigue, se llevará a cabo un análisis de los pasajes de *GM* donde es puesta de manifiesto la relación entre lenguaje y moral³.

1. Dos precisiones sobre este análisis de la moral y el lenguaje en *GM*

CON EL FIN DE CENTRAR LA ATENCIÓN EN LOS PASAJES DE *GM* que señalan usos originales del lenguaje (en el sentido de posibles usos lingüísticos primigenios que dan origen a grupos sociales), es necesario perfilar el alcance de lo que se analizará aquí en relación con lo estudiado por Nietzsche en esta obra:

i) No se trata en *GM* del problema del origen del mal en general ni de precisar qué es la moral en general. Esos estudios tan amplios (a los que tiende la filosofía) serán apartados, teniendo en cuenta la historia y la filología, es decir, el desarrollo histórico de los términos:

Por fortuna aprendí pronto a separar el prejuicio teológico del prejuicio moral, y no busqué ya el origen del mal por *detrás* del mundo. Un poco de aleccionamiento histórico y filológico, y además una innata capacidad selectiva en lo

2 MacIntyre (1994) señala que el objetivo de Nietzsche con *GM* es llevar a cabo una crítica del tipo de moralidad que ha triunfado históricamente en Occidente y que ha estado relacionada con el poder y con una supuesta verdad. La tarea que el filósofo alemán se habría propuesto sería: “[...] exhibir la génesis histórica de la deformación psicológica implícita en la moralidad de la última parte del siglo XIX y la filosofía y la teología que la sostienen [...]. Así, más en general, la tarea del genealogista fue escribir la historia de esas formaciones sociales y psicológicas en las que la voluntad de poder se distorsiona en, y es delimitada por, una voluntad de verdad” [“*It has to exhibit the historical genesis of the psychological deformation involved in the morality of the late nineteenth century and the philosophy and theology which sustained it [...]. So the task of the genealogist more generally was to write the history of those social and psychological formations in which the will to power is distorted into and concealed by the will to truth.*”] (MacIntyre, 1994, p. 290; traducción propia).

3 La relación entre lenguaje y moralidad será central a lo largo del primer tratado de *GM*, como es mostrado por Salehi (2000, p. 189); véase, también, Strong, 1976, pp. 239 y 263.

que respecta a las cuestiones psicológicas en general, transformaron pronto mi problema en este otro: ¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado? (*GM*, prólogo, 3, p. 24)⁴.

El prejuicio teológico al que se refiere Nietzsche aquí es aquel que sitúa a Dios como origen del bien y el mal, de manera que lo bueno y lo malvado se originarían en otro mundo: el mundo donde esa divinidad se encuentre. La historia y la filología han liberado a Nietzsche de este prejuicio, ya que en estas disciplinas todo origen está circunscrito a un tiempo y lugar determinados. Por ello, iniciará su investigación teniendo en cuenta la historia de los términos “bueno” y “malvado” y los usos (o valoraciones) que a lo largo del tiempo han recibido en dos culturas concretas: la griega y la judía. La moral es algo que ha surgido en la historia, y lo que Nietzsche estudia es el modo de entender el problema del bien y el mal en distintos momentos históricos.

De este modo, el filósofo alemán excluye también dirigir su estudio a resolver una pregunta del tipo “¿qué es la moralidad?”, y en su lugar se plantea en qué condiciones históricas acontece: “Se trata de recorrer con preguntas totalmente nuevas y, por así decirlo, con nuevos ojos, el inmenso, lejano y tan recóndito país de la moral –de la moral que realmente ha existido, de la moral realmente vivida–” (*GM*, prólogo, 7, pp. 28-29). No se pregunta por el fundamento metafísico de lo moral, se pregunta por el origen histórico de lo moral: el origen temporal, concreto, de lo moral, que, al cabo, será un origen de carácter lingüístico en el uso de términos como “bueno” o “malvado”.

Toda manera de entender el bien y el mal está determinada en gran parte por las circunstancias que garantizan la supervivencia de ciertos grupos sociales. La pretendida universalidad de los valores morales pasa por alto que esos valores han surgido de circunstancias del todo pasajeras y propias de lugares concretos.

4 Se traduce normalmente “*böse*” como ‘malvado’, para diferenciarlo de “*schlecht*”, que puede traducirse como ‘defectuoso’ y al que no corresponden en estricto sentido rasgos morales. Teniendo en cuenta que Nietzsche muestra cómo de algo orgánica o físicamente defectuoso (*schlecht*) se pasa en el curso de la historia a designar algo como moralmente bueno (*gut*) o malvado (*böse*), se debe tener cuidado con el término “malo” en español, pues tiene los dos sentidos, y hace más difícil entender la transición propuesta por el filósofo alemán en la que la moral toma descripciones de rasgos físicos y las convierte en descripciones de rasgos anímicos. Esto será tratado de modo más extenso en el numeral 4.

La herramienta para precisar este carácter histórico de las condiciones en que acontece la moralidad es el lenguaje y el desarrollo de sus distintas formas y usos⁵.

ii) Nietzsche se plantea como punto central de *GM* llevar a cabo una crítica de los valores o de las valoraciones morales, y el lenguaje es una de las principales herramientas para hacerlo. Al tener en cuenta los casos de las culturas griega y judía, toma como objeto de estudio los valores morales y los usos lingüísticos correspondientes, que se han extendido en Occidente y perdurado por cientos de años imponiéndose como verdades a grupos sociales enteros. Visto esto, la presentación y análisis de los pasajes de *GM* en este apartado se restringirán a aquellos en los que se muestra de modo directo cómo ciertos usos del lenguaje dan lugar a términos o verdades morales.

En el uso (valor o valoración) de los términos estaría encerrado el modo como vivieron (o viven) distintos grupos sociales. Al cabo, el punto de atención aquí es cómo el lenguaje está en el surgimiento y desarrollo histórico de las morales.

Al final del primer tratado de la *GM*, Nietzsche propone un plan de investigación para las facultades de filosofía que comportaría llevar adelante la historia de la moral. Este plan tiene dos aspectos. Por una parte, estudiar la evolución de los conceptos morales a partir del lenguaje, más concretamente a partir de la filología y su análisis de las etimologías: “¿Qué indicaciones nos proporciona la ciencia del lenguaje, y en especial la investigación etimológica, sobre la historia evolutiva de los conceptos morales?” (*GM* I, nota final, p. 70). Por otra parte, y habiendo llevado a cabo lo primero, es decir, las precisiones históricas acerca de

5 Dar un rol central a la historia en el estudio de la moral forma parte del método propuesto por Nietzsche al iniciar su genealogía. Con esto evita uno de los errores en los que ha caído la filosofía occidental: sacar las cosas de su devenir histórico. Para el filósofo alemán, la historia ha de ser parte de toda investigación filosófica. Por eso, dirá Blondel (1994, p. 317), ese método que es la genealogía es al cabo el que Nietzsche propone no solo para la moral, sino para la filosofía. En ese sentido se ha de entender la mención a términos como “origen” (*Ursprung*): el filósofo alemán no busca un punto histórico único en el que algo como la moral haya acontecido, sino determinar las ramificaciones de distintos procesos históricos en los que acontece la moral. A veces prefiere emplear el término “procedencia” (*Herkunft*). Sobre esta distinción entre “origen” y “procedencia” puede verse Foucault, 1983, p. 6. Se podría intentar precisar si lo propuesto por el filósofo alemán es una investigación histórica de los usos del lenguaje o una investigación lingüística con perspectiva histórica. Sin embargo, esos dos aspectos están íntimamente entrelazados en su propuesta, no se añade uno al otro: todo estudio del pensamiento de una cultura determinada implica tener en cuenta los usos del lenguaje y la historia en la que esos usos acontecen.

la moral desde la filología, los filósofos, o las facultades de filosofía, deben servir de mediadores para acercar esas conclusiones históricas a la investigación médica o fisiológica. El filósofo indica que el lenguaje es una de las principales herramientas, si no la principal, para dilucidar los llamados problemas filosóficos, y en particular para dilucidar la historia de la moral. Aquí intentaremos señalar ese carácter originario, fundamental, del lenguaje en relación con la moralidad.

2. Los preliminares de la relación entre lenguaje y moral

LA QUINTA SECCIÓN DE *MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL* (1886) (*MBM*) de Nietzsche se dedica a la historia natural de la moral. En uno de los párrafos iniciales, señala que toda propuesta moral está supeditada a alguna necesidad afectiva del autor de esa moral: ya sea justificarse a sí mismo, humillarse o estar por encima de otros, por ejemplo. Desde ahí, concluye que “las morales no son más que el lenguaje de símbolos de los afectos” (*MBM*, p. 187). El lenguaje moral no es más que una forma de suplir una necesidad orgánica, afectiva. Quienes hablan de teorías o de verdades morales no se basan en leyes universales, sino en carencias afectivas particulares, ya sea de ellos como individuos o del grupo social al que pertenecen⁶.

En gran parte de los casos, los filósofos (o moralistas) ignoran o no señalan suficientemente la dependencia de la moral respecto de procesos fisiológicos. Según Nietzsche, el propio Sócrates habría notado que la base de todo juicio moral es irracional, en cuanto todo juicio moral se deriva de los instintos (*MBM*, p.191). El juicio moral, que al cabo se corresponde con una expresión lingüística,

6 Nietzsche estaría proponiendo una estructura del juicio moral en la que se encuentra en último lugar su posible racionalización. Antes que esta estaría la constitución psicológica del individuo y, a la base de esta psicología, estarían los impulsos o inclinaciones instintivas como causa orgánica o biológica de la moral. Leiter (2013) analiza esta propuesta en su texto “Moralities Are a Sign-Language of the Affects” y la compara con otras más recientes de la filosofía analítica y la psicología experimental, concluyendo que esta genealogía de la moral nietzscheana es relevante y acertada incluso a la luz de los hallazgos recientes de esas dos disciplinas: “[Nietzsche] hace afirmaciones psicológicas, tales que admiten estudio empírico y confirmación, y muchas de ellas pueden ser verdaderas, como lo sugiere la investigación reciente” [“*Nietzsche’s psychological claims are always subservient to these rhetorical aims, but this does not alter the fact that he makes psychological claims, ones that admit of empirical study and confirmation, and many of which may, as recent research suggests, be true.*”] (p. 257; traducción propia).

no es resultado de un hallazgo por medio de la razón o de procesos racionales; ese juicio está supeditado a las necesidades vitales de un individuo o del grupo al que ese individuo pertenece. Dicho de otro modo, la moral y los juicios en que ella se basa tienen como finalidad la supervivencia de los organismos⁷.

Se ha de notar que no se excluye la racionalización del juicio moral (que se den razones o motivos para emitir cierta valoración moral, por ejemplo). Lo que está señalando Nietzsche es que antes que todo juicio, a modo de causa, se encuentra un impulso o alguna especie de afección: “para Nietzsche, los juicios morales son producidos por respuestas afectivas” (Leiter, 2013, p. 246). Por eso, a partir del análisis de las valoraciones o juicios morales, es viable entrever la psicología de los individuos y los impulsos o instintos que han guiado esa psicología. En cierto sentido, las valoraciones son síntomas del acontecer orgánico, instintivo, de aquel que valora (Leiter, 2013, p. 251)⁸.

Uno de los ejemplos empleados por Nietzsche en *MBM* para mostrar que los instintos de supervivencia determinan la moral es el uso del lenguaje por parte

7 Un aspecto de la filosofía de Nietzsche desde sus mismos inicios es la naturalización del ser humano: la tradición filosófica ha separado al hombre de la naturaleza bien porque sería el único ser vivo racional, bien porque se regiría por sus principios morales y no por sus instintos. Para el filósofo alemán, este modo de entender al hombre ignora las raíces tanto del llamado intelecto como de los sentimientos morales. Dice Nietzsche en uno de sus primeros escritos: “Cuando se habla de humanidad, así de fundamental es esa representación, se asume que sería aquello que separa y distingue al hombre de la naturaleza. Pero semejante separación no se da en la realidad: los rasgos ‘naturales’ y los llamados en sentido estricto ‘humanos’ están inseparablemente inter-desarrollados. El ser humano, en sus más altas y nobles fuerzas, es del todo naturaleza y trae consigo ese terrible doble carácter” [„Wenn man von Humanität redet, so liegt die Vorstellung zu Grunde, es möge das sein, was den Menschen von der Natur abscheidet und auszeichnet. Aber eine solche Abscheidung giebt es in Wirklichkeit nicht: die „natürlichen“ Eigenschaften und die eigentlich „menschlich“ genannten sind untrennbar verwachsen. Der Mensch, in seinen höchsten und edelsten Kräften, ist ganz Natur und trägt ihren unheimlichen Doppelcharakter an sich.“] (Cinco prólogos para cinco libros no escritos: 5. *El certamen de Homero*; traducción propia).

8 A modo de señal de que esta naturalización de la moral está presente en la entera filosofía de Nietzsche, puede verse la cita de Molina (2017, p. 164) a algunas de las apariciones de la moral como signo de los afectos en los fragmentos póstumos: “La moralidad es un lenguaje de signos” [...] “moral como lenguaje de signos del cuerpo”, “las morales solo son un lenguaje de signos de los afectos: pero los afectos mismos como un lenguaje de signos de las funciones de todo lo orgánico”, “¿no es la moral tan sólo un lenguaje de signos de nuestros impulsos?” y “el pensamiento solo es un signo, como la palabra solo es un signo del pensamiento” Nietzsche [1882-1883] (la traducción de los *Fragmentos* es de José L. Lopez de Lizaga, pp.113-224).

del pueblo judío en la antigüedad: “sus profetas han fundido, reduciéndolas a una sola, las palabras ‘rico’, ‘ateo’, ‘malvado’, ‘violento’, ‘sensual’ y han transformado por vez primera la palabra ‘mundo’ en una palabra infamante” (*MBM* 195, 1972, p. 136). Todas estas palabras, que normalmente designaron a los poderosos entre los griegos, adquirieron una connotación negativa debido a que constituían una amenaza para los judíos. De esta manera, con un uso determinado del lenguaje, se enfrenta el pueblo judío a sus opresores.

En relación con el lenguaje, según la genealogía propuesta por Nietzsche, las expresiones lingüísticas adquieren sentidos fijos o carácter de verdad al formar parte de una moral. Si un uso determinado del lenguaje garantiza la supervivencia de un grupo y, por tanto, la supervivencia de los individuos que lo componen, ese uso será establecido como el uso correcto por esa comunidad (el uso del término “sensual” con connotaciones negativas, por ejemplo). Y también es viable suponer que, con el transcurrir del tiempo, ese uso lingüístico y los juicios morales que de él se derivan serán considerados como verdaderos⁹.

El surgimiento de las morales está enraizado en esa necesidad de supervivencia y se basa en el uso del lenguaje que permite el surgimiento de verdades, ya sea porque esos usos son aceptados por todos o porque su aceptación es requerida para que el grupo permanezca en el tiempo. De este modo, se puede notar que la relación de lenguaje y moralidad acontece originariamente por razones biológicas (es decir, debido a la supervivencia) y no en medio de una búsqueda de verdades morales eternas¹⁰.

9 Sobre el modo como los usos o expresiones lingüísticas se volverían verdades dice Hidalgo (2009): “La necesidad de mentir gregariamente no surge solo como una pretensión individual de ser aceptados en el seno de la sociedad, sino que es, sobre todo, un mecanismo de control y de dominación. En la medida en que una metáfora es aceptada al interior de una comunidad, su uso se va solidificando. Es decir, el uso reiterativo hace que se vuelva costumbre, hasta que se olvida su origen, y empieza a ser tomada como verdad en sí misma y no como lo que era originalmente: una convención acerca de cómo designar algo” (p. 120).

10 La reducción de la moral a su carácter de instrumento de supervivencia es un punto de la propuesta de Nietzsche que ha sido señalado por diversos autores: “Nietzsche explica normalmente cada uno de los diversos tipos de moralidad que él identifica en términos del servicio que presta a posibilitar la supervivencia y el florecimiento de ese particular tipo de sociedad en el que esa moralidad ocurre, en las circunstancias particulares en que esa sociedad se encuentra” [“*Nietzsche usually also explains each of the various particular types of morality that he identifies in terms of its serving the function of*”

En esta propuesta genealógica de Nietzsche en *MBM* está implícita una discusión acerca de la naturaleza de la moral, que aquí esbozaremos antes de pasar al análisis de los pasajes de *GM* en los que lenguaje y moral se encuentran. Esa discusión se erige entre dos distintas posibles bases de las morales. Por un lado, se puede suponer que la moral se basa en hechos objetivos en el mundo (leyes morales, por ejemplo), que el moralista ha de descubrir y establecer en su teoría moral. Por otro lado, se puede considerar que la moral se basa en afectos o necesidades orgánicas que necesariamente estarán circunscritas a individuos o grupos y a tiempos determinados. Esta última posibilidad es a la que el filósofo alemán da prelación.

Según Forster (2017, pp. 165-168), las posibles fuentes de la propuesta nietzscheana de los afectos como principio de las morales son Herder y Hegel, en el sentido en que hacen especial énfasis en el papel que juega la historia en el origen de la moral: para Herder, la moral será una cuestión de sentimientos y para Hegel, aunque requieran luego de la intervención de la razón, los sentimientos están a la base de la moral. Estos autores a su vez se habrían inspirado en Hume, quien afirma que no hay hechos morales sino apenas hechos psicológicos. Lo que estarían señalando al defender a los afectos como principios de las morales es, por ejemplo, que un individuo no acepta y sigue unos juicios morales porque sean los juicios morales correctos o verdaderos, sino que los acepta y sigue porque son los que corresponden con su constitución física o con el tipo de vida que lleva (y con los sentimientos que esa vida comporta). Una posible objeción es que los afectos siempre son particulares y los juicios morales tienen cierta universalidad. A esto responde Nietzsche refiriéndose a la capacidad que tienen los individuos más fuertes de imponer sus valoraciones morales a otros: a pesar de que esas valoraciones morales son particulares, se pueden imponer a otros por medio de la fuerza (Forster, 2017, p. 135 y su referencia a *GC I* 39).

Precisamente ese uso de la fuerza para imponer valores morales a grupos implica el uso del lenguaje como vehículo para esa imposición. Es posible suponer

enabling the particular sort of society in which it occurs to survive and thrive under the particular sort of circumstances in which it finds itself”] (Forster, 2017, p. 169; traducción propia). Si bien esto es tenido aquí en cuenta, aquí se quiere señalar el aspecto lingüístico de lo moral (el preciso uso del lenguaje que cada moral establece) como determinante de esa garantía de supervivencia que ella proporciona.

que este o tal otro modo de actuar son aceptados por temor, pero que ese modo de actuar se extienda en el tiempo y sea descrito como moral implica la aceptación de un juicio que describe ese obrar como “bueno” y, además, el posterior uso de expresiones que corroboren esa valoración: los afectos o instintos, que son origen de la moral, se traducirían en expresiones del tipo “*x* es bueno”, y cuando quien ostenta el poder determina ese juicio moral como verdadero, lo impone a otros, que lo afirmarían aunque no corresponda con sus afectos y, con el paso del tiempo, lo verán como una verdad moral independiente de su creador. De esta manera, si se analiza el lenguaje usado en la moral (o morales), se pueden tener indicios de las distintas afecciones que estuvieron en el origen¹¹.

El ejemplo de imposición de un sentimiento moral particular lo da Nietzsche al contraponer en *GM* las morales de las culturas griega y judía en la antigüedad. La pervivencia de una de esas dos morales se dará gracias a la imposición de determinados usos lingüísticos y a la consideración de un grupo de juicios morales como verdaderos: es a través de su uso del lenguaje y de la afirmación de verdad en sus postulados como la moral judía logrará imponerse en la cultura occidental. Aunque los griegos poseían la fuerza militar, como lo mostraba el número de pueblos dominados, al final otro tipo de poder prevaleció por medio del uso del lenguaje y de juicios morales considerados como verdaderos, pues el modo de vida que sobrevivió fue el propuesto por la moralidad judía (Forster, 2017, p. 180).

Como se mencionó antes, en el prólogo de su libro, Nietzsche relata cómo la pregunta sobre el mal lo acompañó desde su infancia. A esa pregunta dio una respuesta provisional, y bastante polémica viniendo de la cabeza de un niño: Dios como padre del mal. ¿Cómo es que hay mal? Pues porque todo ha sido hecho por su padre (*GM*, prólogo, p. 3). Esta respuesta será pasajera, pues la investigación de Nietzsche en relación con la *GM* se alejará de esos derroteros metafísicos o sobrenaturales (Dios) y se decidirá por el problema del mal como un problema lingüístico (histórico, filológico): para saber acerca del mal, lo que se ha de hacer es preguntar acerca de los juicios (en el sentido de expresiones lingüísticas) “bueno” y “malvado”. Sobre ese pasaje es posible insistir en dos cosas: la primera, que las cuestiones que han sido consideradas como “metafísicas”, es

11 Sobre las relaciones entre lenguaje y violencia, o lenguaje y poder, señaladas en *GM* por Nietzsche y continuadas por filósofos más recientes como J. Derrida o M. Foucault, véase Posselt, 2017, pp. 5-25.

decir, como si requirieran una respuesta que apuntara a algo distinto de lo que conocemos de modo corriente, si son vistas en su desarrollo histórico pierden ese carácter, pues al precisar la historia de los juicios (o términos que componen esos juicios) se nota que surgen como parte de los condicionamientos de una época concreta y una cultura particular. Por esta razón, de acuerdo con la genealogía propuesta por Nietzsche, es imprescindible acudir tanto a la filología como al análisis psicológico de esas culturas y de los individuos que formaron parte de ellas. La segunda precisión es que teniendo en cuenta ese desarrollo histórico del lenguaje es viable dar una respuesta a los problemas “metafísicos” o morales, y esa respuesta anula precisamente el aparente carácter trascendental del problema: “¿qué es lo bueno?” no es una pregunta que se dirija a un posible plano más allá de lo natural, sino que hace referencia a la variación en el tiempo de la comprensión y usos del término “bueno” por parte de determinados grupos o individuos, que estarán condicionados por el lugar y la época en que se encuentran. No hay algo “bueno” o “malvado” sin más, sino unos usos de esos juicios o palabras que varían históricamente. En palabras de Janaway (2007): “el método elegido por Nietzsche es hacer preguntas sobre estados mentales de la gente, sobre el uso y el cambio de los términos lingüísticos, y sobre el lugar de las palabras, valores y creencias en el desarrollo de las culturas y de las clases dentro de esas culturas” (p. 23)¹². Las palabras reflejan las sensaciones y psicología de quienes las utilizan. Y al añadir a eso el estudio histórico de las culturas, se hace viable comprender la aparición y desarrollo de los llamados problemas metafísicos.

Uno de los usos lingüísticos que Nietzsche analizará es el de “bueno” y “malo” en las castas: se designa como “bueno” a aquel que es capaz de hacer cumplir lo que es regla en su grupo y capaz de vengarse si eso mismo no es cumplido. Por su parte, “malo” sería aquel que no posee la fuerza, o no forma parte de un grupo que la posea, y por tanto está expuesto a ser sometido por otro, sin que le sea dado exigir el cumplimiento de regla alguna o vengarse si se incumple algo que esperaba. A esto lo llamará Nietzsche la prehistoria del bien y el mal, señalando desde ya que eso que conoceremos más adelante como “bueno” y “malo”

12 “Nietzsche’s chosen method is to ask questions about people’s states of mind, about the usage and change of linguistic terms, and about the place of words, values, and beliefs in the development of cultures and of classes within cultures.”

tiene un doble origen: “[...] su procedencia de la esfera de los nobles y de los esclavos” (*GM*, prólogo, 4, pp. 25-26). Esto, además de en *GM*, se encuentra en un aforismo de *Humano, demasiado humano* (*HH*):

El concepto de bueno y malo tiene una doble prehistoria, a saber, por una parte en el espíritu de las estirpes y castas dominantes. Quien tiene el poder de retribuir lo bueno con lo bueno, lo malo con lo malo, y de hecho practica la retribución, siendo así agradecido y vengativo, ese será llamado bueno. [Por su parte], el que no tiene poder y no puede retribuir, será considerado malo (*HH* I 45, 1996, p. 70).

Los usos de “bueno” y “malo” dependerán del poder o capacidades del individuo o del grupo al que ese individuo pertenece. En su origen, esos términos no habrían designado cualidades morales (o, digamos, cualidades internas) de un sujeto, sino rasgos del comportamiento de ese sujeto de acuerdo con la fuerza que le correspondiera en su grupo social. En concreto, el filósofo alemán menciona la capacidad de retribuir: agradecer por lo bueno haciendo algo bueno o vengarse de lo malo llevando a cabo algo malo. Algo que quizá podría preguntarse es si “bueno” equivale a la posesión del poder y “malo” a la ausencia de ella. En qué consistiría hacer algo bueno o malo en este contexto es una cuestión interesante. Siguiendo la propuesta nietzscheana, se puede decir que hacer algo bueno haría referencia a la afirmación del poder y hacer algo malo consistiría precisamente en mostrar u ocasionar la falta de poderío. Que un gobernante griego, por ejemplo, tuviese alguna deferencia con otro gobernante implicaría el reconocimiento de que ambos poseen cierto tipo de poderío; por el contrario, lo malo que ese gobernante podría hacer respecto de otro es ignorar ese poder o intentar anularlo. Se nota con esto que las acciones no serán consideradas intrínsecamente buenas o malas, sino que esa valoración es relativa a los sujetos que las realizan.

Este pasaje de *HH* forma parte de la primera edición (1878). Ocho años más tarde, Nietzsche publicará *GM*, donde retoma el problema de la moral acudiendo nuevamente al análisis del lenguaje. A continuación analizaremos los pasajes en los que moral y lenguaje son puestos en relación directa en esta última obra, donde, al estudiar un grupo de términos morales, las culturas en las que han sido utilizados y la posible psicología de los individuos que las compusieron –“distinguí tiempo, pueblos, grados jerárquicos de los individuos, especialicé mi

problema” (*GM*, prólogo, 3, p. 24)–, Nietzsche logra mostrar que ese lenguaje no solo conlleva los sentidos morales que normalmente se le han adscrito, sino también, a modo de fundamento de la moralidad, el sentir y las inclinaciones instintivas de los individuos que lo emplearon en su origen:

En lugar de tratar a los seres humanos como una especie biológica indiferenciada y más o menos ahistórica, de la que emergen los valores por mera adaptación y supervivencia (y para la que lo de “moral del rebaño” sería apropiado), Nietzsche reconoce que las valoraciones se dan para satisfacer funciones psicológicas, que son imposibles de describir independientemente de la posición cultural ocupada por sus inventores (Janaway, 2007, p. 82; traducción propia)¹³.

El lenguaje no solo transporta sentidos o significados concretos, también emociones o sensaciones de quienes usan determinadas expresiones lingüísticas. Desde el mismo inicio de *GM*, Nietzsche dejará en claro que al estudio histórico y filológico se ha de añadir el análisis de los rasgos psicológicos de los pueblos. Y estos rasgos son indicados por el lenguaje que esos grupos humanos emplearon.

3. El origen de lo moral en el uso del lenguaje

SI BIEN NINGUNO DE LOS TRATADOS QUE COMPONEN *GM* está dedicado a tematizar el lenguaje, este es la herramienta que permite a Nietzsche una comprensión histórica del problema de la moral (o del problema del mal, tal como él lo llama en el prólogo). Poseemos vestigios del uso del lenguaje en distintas culturas de la antigüedad. Y poniendo en juego esos usos con una interpretación psicológica de los individuos de esas culturas y con las preguntas filosóficas concernientes a lo moral, es posible brindar una interpretación de la genealogía de la moral distinta de la dada por los autores que asumen la moralidad como una realidad *a priori*. Esa investigación histórica termina por mostrar también el carácter de lo lingüístico como herramienta de supervivencia, como algo cercano

13 “Instead of treating human beings as an undifferentiated and more or less ahistorical biological species, whose values bottom out in mere adaptation and survival (and for whom a ‘herd morality’ might indeed be appropriate), Nietzsche recognizes that values arise to fulfill psychological functions that are impossible to describe independently of the cultural position occupied by their inventors.”

a lo instintivo en los seres humanos, incluso cuando forma parte de un rasgo cultural que parece tan lejano del comportamiento meramente animal, como la moral. Todo esto se encuentra ya implícito en la propuesta genealógica nietzscheana, donde al avanzar en el análisis filológico el supuesto carácter metafísico de la moralidad se hace más difuso, o incluso se borra, y se empieza a notar los rasgos naturales u orgánicos que estarían tanto en el origen del lenguaje como en el de la moral.

Entender la moral como parte de cierto ámbito metafísico y universal parece ser el tipo de estudio que de ella ha llevado a cabo la filosofía occidental. Así, la pregunta por lo “bueno” y lo “malo” se ha hecho equivalente a precisar qué es lo bueno sin más o lo malo sin más. Esta manera de abordar este problema, y en general cualesquiera problemas filosóficos, ha estado marcada o bien por respuestas que, en medio de jergas excesivamente complejas, suponen algo “bueno” y lo universalizan (como, por ejemplo, se supone lo bueno como equivalente a lo propuesto por el cristianismo y luego se adapta una filosofía a esa moral religiosa concreta), o bien por el desconocimiento del contexto histórico y social concreto en los que esas preguntas o problemas han surgido. Tanto aquella injustificada universalización como esta falta de visión histórica al filosofar pueden hacerse a un lado si se acude al lenguaje y a los diversos y cambiantes usos lingüísticos en los que la moral (o, más en general, la filosofía) han acontecido. Las palabras “bueno” y “malo” no surgieron para designar posibles realidades metafísicas, sino que empezaron a ser usadas para designar o caracterizar ciertos tipos de individuos.

¡El juicio “bueno” no procede de aquellos a quienes se dispensa bondad! Antes bien, fueron “los buenos” mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo. Partiendo de este *pathos* de la distancia es como se arrogaron el derecho de crear valores: ¡qué les importaba a ellos la utilidad! (*GM I*, 2, p. 37).

Los poderosos se denominan a sí mismos “buenos”, no porque sean útiles en cierto grupo social, sino por el mismo poder que poseen. Que ese poder sea beneficioso o vaya en contra de los intereses del grupo al que pertenecen es secundario. El término está en este caso simplemente constatando que son los que poseen

el poder. “Bueno” es un modo en el que se denominan a sí mismos los fuertes. Como es patente, este término no sería solo un modo de señalar a quienes hacen parte del grupo de los poderosos, sino que encierra una valoración: el poderoso es el bueno por ser quien es, no porque haya realizado acciones “buenas”, sino por el mismo poder que posee. Y esto puede corroborarse al analizar la etimología del término: “bueno” procede del latín “*bonus*” y este de “*duonus*” (dinámico). La raíz “*deu*” significa poder (dinastía, dinamita), y se encuentran textos que la incluyen desde finales del siglo VII a. C. De este modo, es posible ver cómo “bueno” no tiene que ver con un juicio que se haga del individuo o del obrar desde un orden de cosas trascendental. “Bueno” es el uso que hicieron de un término en la antigüedad los llamados nobles, quienes emplearon el término “bueno” para señalar su propio poder. Y será precisamente este poder lo que les permita a esos “nobles” determinar el sentido en que los términos serán empleados.

Esta vinculación de la constitución (débil o poderosa) de los individuos, y del grupo al que pertenecen, con las valoraciones que hacen por medio del lenguaje señalaría cómo esas valoraciones que se consideran racionales dependen de ámbitos más básicos o más orgánicos. Dicho de modo más claro, tendrían una base instintiva. Lo que ocurre con el pasar del tiempo es que las valoraciones que dependían del poderío físico de unos individuos concretos se hacen valoraciones de un grupo de individuos.

No es simplemente que mis creencias valorativas sean explicadas por mi constitución psicofísica: lo que ocurre más bien es que mis creencias valorativas son racionalizaciones de mis inclinaciones y aversiones, y que mis inclinaciones y aversiones son hábitos adquiridos e inculcados por medio de la cultura específica en la que me encuentro, que esta cultura inculca precisamente estos hábitos porque tiene una estructura de creencias valorativas que la guía, y que esta estructura de creencias valorativas se vuelve dominante al responder a ciertas necesidades afectivas de individuos en etapas tempranas de su cultura (Janaway, 2007, p. 47; traducción propia)¹⁴.

14 *“It is not simply that my value beliefs are explained by my psychophysical constitution: rather that my value beliefs are rationalizations of my inclinations and aversions, that my inclinations and aversions are acquired habits inculcated by means of the specific culture I find myself in, that this culture inculcates just these habits because it has a guiding structure of value beliefs, and that this structure of value*

Así, los juicios morales, que parecen ser tan lejanos a las emociones o sensaciones concretas, son al cabo cristalizaciones de afectos logradas por medio de la razón. No hay juicios morales desinteresados, sino sensaciones o afectos racionalizados, de los que se intenta borrar ese origen orgánico. En este sentido, la tematización de la moral, e indirectamente la del lenguaje, propuestas por Nietzsche, pueden ser consideradas naturalistas, pues al indagar en la historia de los problemas filosóficos (en este caso, morales) y de los usos lingüísticos, lo que se encuentra en las primeras etapas de las culturas es la constitución orgánica de ciertos individuos. Constitución que habría sido, al cabo, lo que permitió que emplearan los términos valorativos que más adelante serán considerados morales, como “bueno” o “malo” (Janaway, 2007, p. 52). A esa separación establecida por la constitución de los individuos la llamará el filósofo alemán el *pathos* de la distancia, que consistirá en la división que puede hacer el poderoso entre él y los de su grupo, que serán considerados “buenos”, y los que carecen de poder, que serán considerados “malos”: “el sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en relación con una especie inferior, con un ‘abajo’ —*este* es el origen de la antítesis ‘bueno’ y ‘malo’” (GMI, p. 2).

Sobre este *pathos* de la distancia es posible precisar dos puntos. Por un lado, ese poderío se basa, por lo menos inicialmente, en la fuerza física de los individuos. Aunque en el proceso histórico de las sociedades o culturas el poder corresponda más bien al grupo y, por ejemplo, a su organización militar, es viable suponer que fueron ciertos individuos fuertes los que tuvieron ese sentimiento. Por otro lado, se ha de notar la relatividad de ese *pathos*. Nietzsche no está afirmando que haya grupos sociales que por naturaleza se distancien de otros, lo que señala el filósofo alemán como natural es ese sentimiento derivado de la fuerza o poder. Y un sentimiento es un estado temporal, a veces quizá tan solo pasajero, de un individuo, no una característica inmodificable. Además, al hablar de una especie como inferior, Nietzsche entrecomillará ese “abajo”, pues esa posición o distancia solo se daría para el individuo en el que ese sentimiento radical acontece. Por estos dos puntos, la individualidad originaria y el carácter relativo del *pathos* de la distancia, los poderosos habrían requerido del lenguaje

beliefs became dominant through answering to certain affective needs of individuals in earlier cultural stages.”

para dar cierto carácter permanente a su poder, pues la distancia que es tan solo experimentada por el individuo puede ser plasmada en un término, que al cabo será una valoración que puede ser reproducida por un grupo¹⁵.

Después de precisar la historia del término “bueno”, conseguida por medio de la filología y de una interpretación de la psicología de los individuos en la antigüedad, y sus raíces naturales, Nietzsche se atreve a proponer un posible origen del lenguaje, una hipótesis acerca de ese origen en la que poder, lenguaje y moral se encuentran entremezclados:

El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen “esto *es* esto y aquello”, imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo (*GMI*, 2, p. 38).

En el origen del lenguaje estarían los individuos que dominan sobre las cosas que designan: el lenguaje es una herramienta para ejercer su poder sobre las cosas. ¿En qué consiste ese poder o quién es el que puede decir qué es algo? Ese poder sería propio del que puede hacer que ese uso sea asumido por otros, bien sea por miedo a sufrir su retribución o por intentar imitarlo en su poderío. Recuérdese aquí, por ejemplo, la tarea que Dios pone en manos de Adán (quien es hecho a su imagen y semejanza) en el Edén: nombrar todas las cosas, tarea que al cabo será entendida como gobernar sobre ellas¹⁶.

El ejercicio del poder del que domina radicarán entonces en establecer lo que *son* las cosas. Es decir, no solo asignará nombres, sino que establecerá esos nombres (y las valoraciones que conllevan) como correctos. Esta corrección,

15 El concepto de “*pathos* de la distancia” es central dentro de la propuesta ética y política de Nietzsche. Aquí nos restringiremos a mencionarlo en relación con el lenguaje. Una visión más general de esta noción se puede encontrar en García-Granero, 2019, pp. 171-191; Piazzesi, 2014, pp. 229-246; Alfano, 2018, pp. 121-139; y Rabaté, 2016, pp. 15-36.

16 Este tipo de relaciones de poder pueden ser estudiadas por un tipo de filología que Deleuze (1998) llama “filología activa”, ya que por medio de ella es viable determinar la intención o el querer de quien emplea el lenguaje: “La lingüística activa intenta descubrir al que habla y pone nombres. ¿Quién utiliza tal palabra, a quién la aplica en primer lugar, a sí mismo, a algún otro que escucha, a alguna otra cosa, y con qué intención? ¿Qué quiere al decir tal palabra?” (p. 107).

podemos suponer, es la que garantizará que ese dominio perdure en el tiempo, ya que cualquier uso distinto tenderá a ser corregido de acuerdo con el uso lingüístico originario: el individuo que domina tiene el poder de determinar ese uso como el “uso verdadero”, así ya no requeriría de castigos para que los demás lo sigan, sino tan solo el convencimiento del valor de la verdad y la necesidad de su búsqueda.

Es llamativo, además, que no será solo lo que *son* las cosas lo que determinará el poderoso, sino también lo que *son* los acontecimientos. Se puede suponer que para el filósofo alemán quien tenga el poder también determinará las valoraciones de los acontecimientos y, en ese sentido, también tendrá dominio sobre la historia (entendiendo aquí historia como la narración de los acontecimientos). Una de las afirmaciones nietzscheanas más célebres es la de que “no hay hechos, solo interpretaciones” (*FP* 1886, 7 [60]), con la que señala que no tenemos noticias directas de los hechos, sino que estos se nos dan siempre por medio de relatos –documentos, narraciones, etc.–: la sensibilidad no puede conocer nada pasado, si no es a través de una interpretación. Dicho de modo más radical, no conocemos hechos desnudos, sino que tenemos hechos por medio del lenguaje. Por eso, lo lingüístico utilizado por los poderosos garantizaría entonces no solo el dominio sobre las cosas, sino también sobre la historia como narración de lo que acontece y lo acontecido.

Es evidente que los procesos sociales en los que se dan o se desarrollan los usos lingüísticos son diversos e innumerables a lo largo de la historia; con todo, se puede suponer que en cualesquiera de esos procesos el poder de algunos individuos jugó un papel central: el poder de esos posibles individuos les habría permitido determinar que algo es algo, que *x* es *y*, y los usos verdaderos de los términos, que al cabo generarían más adelante las morales. Esos individuos ejercieron con seguridad ese poderío sobre un grupo o grupos sociales. A continuación, esbozaremos cómo presenta Nietzsche el ejercicio de ese poder.

4. De la preeminencia política a la preeminencia anímica

EN EL NUMERAL 4 DEL TRATADO I DE *GM* inicia lo que Nietzsche considera “el camino correcto” para el estudio del origen de la moral: determinar la metamorfosis conceptual (histórica) de los términos “bueno” y “malo”. Estos

términos habrían surgido a partir de la aristocracia y, luego, en un recorrido de muchos años, habrían adquirido el sentido “psicológico” con el que incluso hoy se los emplea:

las designaciones de lo “bueno” acuñadas por las diversas lenguas pretenden propiamente significar en el aspecto etimológico: encontré aquí que todas ellas remiten a *idéntica metamorfosis conceptual*, — que, en todas partes, “noble”, “aristocrático” en el sentido estamental, es el concepto básico a partir del cual se desarrolló luego, por necesidad, “bueno” en el sentido de anímicamente noble [...] (*GM I*, 4, pp. 39-40).

La preeminencia de la aristocracia hizo que términos como “noble”, que se referían a los individuos poderosos pertenecientes a ella, terminaran empleándose como términos que señalan lo bueno en general (por ejemplo, al hablar de un animal como “noble”). Y con el transcurrir del tiempo, esos términos que designaban rasgos característicos de la fuerza o poder de ese grupo fueron empleados para designar propiedades del alma humana (o, si se quiere, rasgos psicológicos).

Un proceso correlativo, pero contrapuesto, lo tendrán los términos que designaban lo débil o vulgar. Palabras que fueron empleadas inicialmente para señalar la carencia o falta de poder o de fuerza, también con el transcurrir histórico pasarán a designar cualidades “internas” o anímicas del individuo. Etimológicamente en español la palabra “malo” viene de los términos griegos “*mélas*” y “*mélanos*”, que significan ‘negro’ o ‘sucio’. Y esos términos señalaban precisamente la carencia de limpieza: una carencia física, material, por tanto, visible. Tal como ha llegado el término a nosotros, “malo” ya no señala la suciedad física, sino algo de otro tipo, psicológico (*GM I*, 5):

todos los conceptos de la humanidad primitiva fueron entendidos en su origen de un modo grosero, tosco, externo, estrecho, de un modo directa y específicamente no-simbólico. El “puro” es, desde el comienzo, meramente un hombre que se lava, que se prohíbe ciertos alimentos causantes de enfermedades de la piel, que no se acuesta con las sucias mujeres del pueblo bajo, que siente asco de la sangre, — ¡nada más, no mucho más! (*GM I*, 6, pp. 43-44).

En su desarrollo histórico, los términos morales señalaron inicialmente cosas o acontecimientos manifiestos (la propiedad o la fuerza física al llamar a alguien “señor”, por ejemplo), no propiedades ocultas a la vista o tan solo anímicas (en el

sentido de interiores o propias de la psicología de un individuo). Al hablar de la evolución de los términos “bueno” y “malo” y su respectiva relación con lo poderoso y noble, en el primer caso, y con lo bajo y vulgar en el segundo, Nietzsche muestra cómo en el origen del uso de los términos es clara la relación entre poder, lenguaje y moral. Esta claridad se pierde con el tiempo y se termina por afirmar que pueden poseer sentidos asépticos al poder, como se suponen que ocurre con los términos que señalan alguna verdad. Con todo, como el mismo Nietzsche afirma, gracias a la filología y a la historia, se cae en cuenta de que en todo uso está presente de algún modo el poder que estableció ese término como correcto o verdadero.

Nietzsche afirma que el tipo de poder ostentado por los poderosos se trasluce en las etimologías de “bueno” en las diversas lenguas. Los que dominaban se hacen presentes de distintas maneras en esas etimologías o bien (i) simplemente considerándose a sí mismos como superiores; o (ii) por medio de aquello que causaba ese sentimiento de superioridad: su riqueza o sus propiedades; o bien (iii) ostentando un rasgo de su carácter, como el de ser veraz (la etimología de εσθλος –noble– muestra cómo este término designa al que *es* o tiene realidad). Lo que sería común a los tres modos de plasmarse el poder en las etimologías es que esa designación de un poder concreto y visible pasará a ser designación de una cualidad anímica: cuando los poderosos pierden ese poder los términos seguirán siendo utilizados para designar supuestas propiedades de las almas (*GM I*, 5).

Al proceso en el que los rasgos de poder permanecen en el lenguaje, a pesar de que los grupos de poder varíen, lo describirá Nietzsche como una disolución: “el concepto de preeminencia política se diluye siempre en un concepto de preeminencia anímica” (*GM I*, 6, p. 43). Por preeminencia política se entiende aquí el dominio que correspondió a un grupo sobre otros. Por su parte, la preeminencia anímica sería la supuesta posesión, por parte de un individuo o de un grupo, de una característica moral psicológica (en el sentido en que sería una propiedad del alma) que los hace superiores a aquellos que no la poseen.

Los pasos en ese proceso serían entonces:

i) Preeminencia política (física, económica o militar): establece unos usos lingüísticos referidos a los que dominan. El noble “[...] concibe el concepto fundamental ‘bueno’ de un modo previo y espontáneo, es decir, lo concibe a base de sí mismo, y sólo a partir de él se forma una idea de ‘malo’” (*GM I*, 11, pp. 53-54).

ii) Preeminencia anímica: los usos que designaban características visibles (o demostrables) en el poderoso, ahora designan características anímicas o psicológicas. A partir del declive de quienes poseían poder político, acontece la preeminencia anímica. Los términos acuñados por los poderosos serán asumidos por otros grupos y se les asignarán otros usos, que al cabo se considerarán como usos verdaderos. La verdad asignada a los usos garantizará que el poder designado por ellos no dependa del declive político (como ocurriría en el primer caso). Si el poder estriba en poseer cierta propiedad anímica, ahora son irrelevantes el poderío físico, económico o militar.

Es en el punto (ii) donde lo “bueno” y “malo” se establecen como verdades morales, pues el individuo se juzga a sí mismo como *siendo* “bueno”, por ejemplo, tan solo porque posee esa propiedad en su alma, sin que esa propiedad requiera de exteriorización alguna: “bueno” es el que no ejerce la venganza, y esa bondad la posee el sujeto tenga o no la capacidad física o militar de vengarse. En ese sentido, el individuo se juzga a sí mismo como un sujeto independiente de su capacidad de obrar o de su poder político:

del 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 hubiese 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 actuar, del devenir; “el agente” ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo (*GMI*, 13, p. 59).

El individuo que se cree distinto de su obrar, que distingue en su mente el hacer del agente, ha aceptado la existencia de un sustrato metafísico al que corresponden cualidades morales, incluso cuando ese sustrato no tiene manifestación alguna a los sentidos, pues de lo único que tenemos noticia es del hacer. La aceptación de ese sustrato implica para ese individuo la tarea de preservar las valoraciones sobre lo bueno o malo como verdaderas, ya que esas valoraciones son las que le dan noticias de sus cualidades esenciales. Pero al hacer esto, al comprometerse con ese supuesto sustrato, no cae en cuenta de que eso “bueno” (y eso “malo” en contraposición) ha sido establecido por poderes políticos determinados a través de usos lingüísticos que pueden rastrearse históricamente.

Nadie puede evidenciar las cualidades morales de un sustrato metafísico que corresponda al ser humano, pero sí se puede precisar a través del estudio del lenguaje, su historia, sus usos, el origen de esa suposición y cómo se le han adscrito cierta lista de términos morales. Al cabo, ser “bueno” o “malo” no equivaldría a tener una propiedad psicológica que fuese señalada con verdad por esos términos, sino a la adecuación a una lógica de poder u otra por medio de los usos lingüísticos aceptados.

Esta moral, que tiene como base la creencia en propiedades anímicas morales y en unos términos que supuestamente las señalan con verdad, es el objeto central de la crítica de Nietzsche en *GM*. Aquí se ha querido mostrar al análisis del lenguaje como uno de los pilares de esa crítica: el lenguaje es empleado como herramienta para ejercer el dominio y perpetuar valoraciones y, por tanto, se constituye como la base desde la que toda moralidad se origina y desarrolla. Sin unos usos del lenguaje determinados, con unas prácticas de poder determinadas, la moral no hubiese tenido lugar. Por más que nos parezca que la pregunta por la moral forma parte de un reino trascendental de deberes, la genealogía nietzscheana nos muestra que ese reino se ha constituido históricamente en la confrontación de diferentes poderes políticos, económicos, religiosos. Y esa confrontación tiene lugar en lo lingüístico, como el terreno en el que el poder se transmite y se asienta. Por eso, al analizar el lenguaje en el que toda confrontación de poderes se ha dado, se pueden precisar las razones por las que distinguimos bien y mal o lo “bueno” de lo “malo”.

Referencias

- Alfano, M. (2018). A Schooling in Contempt: Emotions and the Pathos of Distance. En P. Katsafanas (Ed.), *Routledge Philosophy Minds: The Nietzschean Mind* (pp. 121-139). Routledge.
- Blondel, E. (1994). The Question of Genealogy. En R. Schacht (Ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals* (pp. 305-317). University of California Press.
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía* (C. Artal, Trad.). Editorial Anagrama.
- Forster, M.N. (2017). Nietzsche on Morality as a Sign Language of the Affects. *Inquiry*, 60(1-2), 165-188. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2016.1258146>

- Foucault, M. (1983). Nietzsche, la genealogía, la historia. *Sociología*, 5, 5-15.
- García-Granero, M. (2019). Dimensiones ético-políticas del concepto “Pathos de la distancia” en la filosofía de Nietzsche. *Éndoxa: Series Filosóficas*, 43, 171-191. <https://doi.org/10.5944/endoxa.43.2019.22366>
- Hidalgo, S. L. (2009). Lenguaje, ciencia y metaforización de la realidad: aproximaciones a la estética del lenguaje científico en Nietzsche. *Visitas al Patio*, 3, 113-129.
- Janaway, C. (2007). *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford University Press.
- Leiter, B. (2013). Moralities Are Sign-Language of the Affects. *Social Philosophy and Policy*, 30, 237-258. <https://doi.org/10.1017/S0265052513000113>
- MacIntyre, A. (1994). Genealogies and Subversions. En R. Schacht (Ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals* (pp. 284-305). University of California Press.
- Molina, S. L. (2017). *El cuerpo y el devenir de las fuerzas en Nietzsche*. Biblos.
- Nietzsche, F. (1972). *Más allá del bien y del mal*. (A. Sánchez Pascual, Trad. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1996). *Humano, demasiado humano, volúmenes I y II* (A. Brotons Muñoz, Trad.) Ediciones Akal.
- Nietzsche, F. (1993). *Kritische Gesamtausgabe Band 2: Vorlesungsaufzeichnungen (SS 1869 - WS 1869/1870). Zweiter Abteilung, zweiter Band. Begründet von Giorgio Colli y Mazzino Montinari, weitergeführt von Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi*. Herausgeber: Fritz Bornmann. Berlín: De Gruyter, 185-188.
- Nietzsche, F. (2002a). *El crepúsculo de los ídolos*. (A. Sánchez Pascual, Trad.) Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2002b). *Genealogía de la moral*. (A. Sánchez Pascual, Trad.) Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos póstumos volúmenes I-IV*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2006). *La hora del gran desprecio. Fragmentos póstumos (otoño 1882-verano 1883)*. (J. L. López de Lizaga, Trad.) Biblioteca Nueva proeter.
- Nietzsche, F. *Digitale kritische Gesamtausgabe*: www.nietzschesource.org.

- Piazzesi, C. (2014). Poder transformador de la idea nietzscheana de pathos de la distancia. En: J. Conill-Sancho y D. Sánchez Meca (Eds.), *Gula Comares de Nietzsche* (pp. 229-246). Granada.
- Posselt, G. (2017). Can Hatred Speak? On The Linguistic Dimension of Hate Crime. *Linguistik Online* 82 (3), 5-25. <https://doi.org/10.13092/lo.82.3712>
- Rabaté, J.-M. (2016). “Pathos of distance”: Huneker and Barthes Reading Nietzsche. En *The Pathos of Distance: Affects of the Moderns* (pp. 15-36). New York: Bloomsbury.
- Salehi, D. (2000). Nietzsches Kritik der Sprache und Metaphysik und ihre moralischen Implikationen: Ein Versuch, Nietzsche als ethischen Relativisten zu lesen. *Nietzscheforschung* 7, Heft JG, 187-195.
- Strong, T. B. (1976). Language and Nihilism. Nietzsche's Critique of Epistemology. *Theory and Society*, 3(2), 239-263. <https://doi.org/10.1007/bf00161679>