



## Nietzsche y la justicia sin moral

**Ricardo Marquisio**  
Facultad de Derecho – UdelaR.  
[randres68@yahoo.com](mailto:randres68@yahoo.com)

El objeto de este trabajo es el análisis de la concepción de justicia de Friedrich Nietzsche, indagando el problema de la conciliación del proclamado “inmoralismo” del autor, su visión “dionisíaca” de la naturaleza, la cultura y el desarrollo humano, y su pretensión de “transmutar todos los valores”, con la alta consideración que atribuye a la justicia, fundamentalmente en dos textos, uno temprano, *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, y uno de madurez: el Tratado II de *La Genealogía de la Moral*.

### 1. Justicia y moralidad.

Cuando hablamos de justicia, nos referimos a un valor o virtud considerado integrando la moralidad, (aunque no, al menos desde la modernidad, comprendiendo todos sus aspectos); en general, tenemos en mente aquella parte de la moralidad relativa a la asignación (distributiva o retributiva) de bienes (y cargas o gravámenes) entre los individuos de un grupo o una sociedad.

Una concepción de justicia es, en definitiva, una respuesta (acotada a determinados ámbitos de las relaciones sociales) a la pregunta típica de la moralidad: “¿Cómo debemos tratar a los demás?”<sup>1</sup>. Desde otro ángulo, puede argumentarse que la justicia, considerada como virtud cardinal, refiere a todas aquellas cosas que se deben a los demás, lo que plantea un problema que, al menos desde Platón, es crucial en la filosofía moral: ¿es la justicia un bien para el justo?<sup>2</sup>.

Bajo el supuesto de que los aspectos de la moral que podemos considerar constitutivos de la “vida buena” están “más allá de la justicia”, implicado por una concepción “incompleta de la justicia” -como la sustentada por el liberalismo- las pretensiones de justicia conllevan un componente moral,

---

<sup>1</sup> Dworkin, p. 47

<sup>2</sup> Foot, 1974, p. 146.

el ejercicio de una virtud que opera como condición o trasfondo de las elecciones del individuo que hacen a la “vida buena”<sup>3</sup>. La vinculación constitutiva entre justicia y moralidad es –a fortiori– más obvia en una concepción completa de la justicia.<sup>4</sup>

## 2. Nietzsche, el inmoralista.

Nietzsche anuncia en el Prólogo de la *Genealogía de la Moral*<sup>5</sup> que su indagación, que refiere a “*todo lo que hasta ahora se ha ensalzado en la tierra como moral*”, partiendo del abandono del “prejuicio moral”, lo ha llevado a poner en entre dicho el valor de los valores, renunciando a buscar el origen del mal fuera del mundo -ilusión ocasionada por el “prejuicio teológico”-, y a replantear el problema de la moral a partir de dos cuestiones fundamentales: “¿en que condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?” y “¿Han frenado o estimulado hasta ahora el desarrollo humano?”.

Destacando la firmeza de su propósito de ataque a la moral, afirma que “*casi tendría derecho a llamarla un nuevo a priori*”, un a priori “*inmoral, o al menos inmoralista*”.<sup>6</sup> El “inmoralista reaparece en múltiples pasajes de “El ocaso de los ídolos”, enemigo de la moral como “contranaturalidad”<sup>7</sup>, exigiendo al filósofo dar cuenta de la ilusión del juicio moral, esto es, de la irrealidad de los hechos morales y su reductibilidad a meros “signos”, impuestos por quienes jamás “*han dudado de su derecho a la mentira*”<sup>8</sup>.

Parece surgir de los textos citados que, al pretender demoler con su propia filosofía una irrealidad de signos, impuesta y mantenida por mentirosos - los más peligrosos en cuanto creen en la propia mentira que propagan a manera de “ideal”<sup>9</sup>- , el inmoralista Nietzsche considera que puede ponerse fin a toda moral, propósito radical que comprendería inclusive aquellos sistemas morales que no compartan algunas de las nociones fundamentales del cristianismo como la culpa y los ideales ascéticos<sup>10</sup>.

---

<sup>3</sup> Para la relación entre justicia y vida buena en una concepción incompleta de la justicia puede el análisis de Agnes Heller, pp. 399/307.

<sup>4</sup> Como la defendida por ejemplo por Platón, y según la cual prácticamente todos los aspectos significativos de la vida individual, con relevancia para la ética, pueden ubicarse en la noción de justicia (dikaosoune). Cf. Stanford Encyclopedia of Philosophy, Justice as a Virtue.

<sup>5</sup> La obra consta de tres tratados que, pese a que tratan cuestiones separadas (bien y mal; la mala conciencia; el ideal ascético), han omitido alguna fundamental (el instinto de rebaño) y no se aprecia en ellos una intención unificadora, pueden ser considerados no sólo como una unidad sino como parte de una teoría y crítica unificada de la moralidad. (Cf. Risse, p. 55).

<sup>6</sup> *La Genealogía de la Moral*, pp. 19/20.

<sup>7</sup> *El ocaso de los ídolos*, pp. 57/64

<sup>8</sup> *ibid*, pp. 79/85.

<sup>9</sup> *Ecce Homo*, Las intempestivas, 3; Nietzsche concluye allí que en tanto su discrepancia con esos supuestos “ideales” es más profunda que la de cualquiera de sus otros adversarios, puede proclamarse “el primer inmoralista”.

<sup>10</sup> Philippa Foot refiere como ejemplo de ello a la moral aristotélica; (1974, p. 110).

Existen, sin embargo, razones para sostener, que el ataque mencionado no es completamente radical y que Nietzsche, en cierto sentido, argumenta dentro de un universo de discurso moral. Por ello es que adquiere especial relevancia indagar cual es el elemento característico de la moral en que Nietzsche sustenta su impugnación.

### **3. Nietzsche, apologista de la justicia.**

El combate a toda moral parecería implicar para el inmoralista el rechazo correlativo de la idea de justicia, en función de la conexión, aparentemente inescindible, entre ambos términos. Sin embargo, no es ese el caso de Nietzsche como lo muestran algunas enfáticas consideraciones desarrolladas, no sólo tempranamente sin también en la propia *Genealogía de la Moral*.

En “De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida”, Sección VI, -en el contexto de argumentar contra la ilusión de “objetividad histórica” del hombre moderno- Nietzsche afirma que nadie le resulta más admirable que “*el que posee el impulso de justicia y la fuerza para realizarla*” (es “*el ejemplar más digno de la raza humana*”), y que “*en la justicia se reúnen y encierran las virtudes más altas y raras*”. Insiste que sólo aquellos que poseen la virtud justicia pueden formular genuinos juicios históricos, puesto que el pasado actúa como un oráculo cuya comprensión, desde el presente, es reservada a los hombres de “experiencia superior”, estando la aparición de éstos impedido por la “ruinosa seudocultura moderna”.

La justicia pertenece sólo a los individuos –no se presenta como una virtud institucional al modo “rawlsiano”<sup>11</sup>- y, entre éstos, sólo a los excepcionales - llamados por “la terrible vocación de ser justos”-, quienes al tiempo que construyen el futuro, escriben el pasado. Los acontecimientos son en sí “impenetrables” y lo que legitima una pretensión de verdad a su respecto es la condición del justo, derivada de la realización de “algo grande y sublime”.

Puede apreciarse un desarrollo análogo de las pretensiones de verdad y justicia -Nietzsche plantea como criterio identificador de una auténtica voluntad

---

<sup>11</sup> O sea, una que presupone un sistema público de reglas en las que se expresa (Cf. Rawls, pp. 63/64).

de verdad, la titularidad del derecho a ser justo-<sup>12</sup> comparable al sostenido por Rawls en Teoría de la Justicia<sup>13</sup>.

La propia idea de “verdad”, puesta ya en cuestión en otro trabajo temprano, titulado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, será impugnada por el último Nietzsche<sup>14</sup>.

Pero no hay que confundir el nihilismo nietzscheano con una variante del escepticismo extremo. La “verdad” en cuanto valor que ha de ser destruido es, en realidad, la pretensión de que existe algún tipo de verdad incondicionada, garante del conocimiento. El suponer que existen juicios que han de ser legitimados como “verdad” y “mentira” es la consecuencia del autoengaño en que ha sido sumido el hombre con la complicidad de la filosofía y la ciencia.

Su corolario en el ámbito de las relaciones sociales es el principio moral que prohíbe mentir, que al mismo tiempo que tranquiliza al hombre del rebaño (alimentando su ilusión de la existencia una sola perspectiva correcta o valedera) opera como un mecanismo opresor que ahoga las posibilidades de expansión vital del mentiroso. Lo que quiere subvertirse es la dicotomía “verdad/mentira”, dado que ella es incompatible con un proyecto centrado en la promoción de la voluntad de poder (expansiva de la vida) y para el cual el error y la mentira pueden ser, en muchas circunstancias, más útiles que la verdad y la certeza<sup>15</sup>.

Sin embargo, una vez derrumbado el ídolo “verdad”, la justicia permanece en pie, objeto de un desarrollo extenso que Nietzsche le dedica en el libro 11 del segundo *Tratado de la Genealogía de la Moral*<sup>16</sup>.

Allí, el eje de su interés pasa por diferenciar la justicia del “sentimiento reactivo”, del tipo que genera el deseo de venganza -como aquel, inherente al

---

<sup>12</sup> “Tan solo en cuanto el hombre verídico tiene la voluntad incondicional de ser justo hay algo grande en esa aspiración a la verdad que, en todas partes, tan irreflexivamente se glorifica. Para ojos menos clarividentes, una gran cantidad de los más diversos impulsos, como curiosidad, miedo al aburrimiento, envidia, vanidad, pasión por el juego -impulsos que con la verdad nada tienen que ver-, confluyen con aquella aspiración a la verdad que tiene su raíz en la justicia. El mundo parece así lleno de «servidores de la verdad». Sin embargo, la virtud de la justicia está raramente presente y es todavía más raro que sea reconocida y, casi siempre, es mortalmente odiada, en tanto que el cortejo de aparentes virtudes ha estado en todo tiempo rodeado de pompa y honores. Pocos son los que, de hecho, sirven a la verdad, porque pocos son los que poseen la pura voluntad de ser justos, y menos todavía los que tienen la fuerza para poder serlo”.

<sup>13</sup> “La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Siendo las primeras virtudes de la actividad humana, la verdad y la justicia no pueden estar sujetas a transacciones”, pp. 17/18.

<sup>14</sup> “Lo que en el título se denomina ídolo es sencillamente lo que hasta ahora fue llamado verdad. Crepúsculo de los ídolos, dicho claramente: la vieja verdad se acerca a su final”. *Ecce Homo. El Crepúsculo de los Ídolos*.

<sup>15</sup> Véase el siguiente fragmento póstumo: “La falsedad de un concepto no significa para mí ninguna objeción en contra del mismo [...] La pregunta es hasta que punto es favorecedor de la vida, conservador de la vida” (citado por Laiseca, p. 84).

<sup>16</sup> pp. 83/87

cristianismo y que da origen a la moral de los esclavos-, que resulta un “*desarrollo ulterior del sentimiento de estar-ofendido*”.

Al contrario de éste, la justicia pertenece a un grupo de afectos “más alto”, los “auténticamente activos” como la ambición de dominio, el ansia de posesión y semejantes.

Nietzsche elogia la “objetividad” del justo, cuyo equilibrio lo lleva a comportarse como tal incluso con aquél que le ha perjudicado, lo que “constituye una obra de perfección y de suprema maestría en la tierra”. El hombre activo está necesariamente mucho más cerca de la justicia que el hombre reactivo y, a diferencia de éste, no necesita “*tasar su objeto de manera falsa y parcial*”.

El derecho ha sido necesidad y creación de los justos, o sea “*los activos, fuertes, espontáneos, agresivos*”, (a diferencia de la “mala conciencia”, invención del resentimiento) para imponer “*freno y medida al desbordamiento del pathos reactivo y obligar por la violencia a un compromiso*”. El hombre justo ejerce su potestad -a través de la imposición de acuerdos o de la ley como “*declaración imperativa de lo que ha de aparecer a sus ojos como permitido, como justo*”- de hacer prevalecer un punto de vista “*cada vez más impersonal*” a partir del cual evaluar las acciones humanas, contra el sentimiento reactivo, que intenta hacer prevalecer, únicamente, el punto de vista del “perjudicado”.

No se puede hablar de lo justo o injusto en sí, (no hay un propósito en la naturaleza y la vida, que simplemente actúa, “*en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando*”) esto es, con independencia del ojo del justo. Las situaciones de derecho, que impone el espíritu activo, el hombre justo, son “situaciones de excepción”, que constituyen restricciones parciales a la voluntad de vida, que tiende hacia el poder.

Aquí está el núcleo de la concepción de justicia Nietzsche; donde se plantea un criterio con el que evaluar prescripciones, desde un punto de vista de la justicia. La legitimidad de las restricciones que pueden imponerse al comportamiento de los hombres sólo puede surgir de “*su subordinación a la finalidad global*” de la voluntad de poder como “medios particulares” para crear unidades mayores de poder. En definitiva, sólo resultarán justas aquellas “restricciones” que contribuyan a la expansión de la vida.

La justicia así entendida no es un valor cuya objetividad sea necesario fundar a través de un ejercicio argumentativo sino, esencialmente, una virtud en el sentido aristotélico del término (areté). Es decir, una propiedad disposicional humana, desarrollada por medio del ejercicio de la acción virtuosa, que hace a los individuos perseguir sistemáticamente unos objetos y evitar otros. Lo esencial en una ética que tiene a las virtudes como su centro es su naturaleza “performativa”; más que la existencia de un código prescriptivo, importa su realización práctica a partir del hábito de elegir selectivamente el fin

indicado y la norma no es la realidad primera sino más bien el aspecto teórico de la práctica corporizada en la costumbre<sup>17</sup>.

Lo que identifica al “justo nietzscheano” es un “ethos”, constituido a partir de un fin (la expansión vital), que le permite actuar de un modo acorde con éste, soslayando sus propios deseos y temores, eligiendo sistemáticamente los cursos de acción adecuados. El justo no se constituye como tal a partir de formular o cumplir tales o cuales prescripciones; ello no lo distingue del tipo de hombre que corresponde a la moralidad, capaz de simulacros de justicia. Más bien, es su propia condición virtuosa, que le proporciona el juicio (histórico, social) y la motivación necesaria, la que le posibilita introducir en las relaciones sociales normas justificadas por el fin superior.

Hay, sin embargo, una importante diferencia entre los modos aristotélico y nietzscheano de concebir a la virtud como justicia. Para el primero, la justicia es la primera virtud de la vida política y se sustenta en un acuerdo práctico acerca del concepto de justicia; un entendimiento fundado en la noción de bien común hace posible una comunidad política y permite un acuerdo acerca del contenido y carácter de las virtudes concretas<sup>18</sup>. Una teoría de la justicia como virtud es, en el programa aristotélico, un elemento central de una filosofía política.

En cambio Nietzsche, aún cuando ocasionalmente expresa opiniones acerca de temas políticos (como la cuestión obrera, el socialismo o la democracia), no tiene una filosofía política, es decir, no realiza un abordaje teórico de las cuestiones de la filosofía política. Más bien hay que entender sus puntos de vista como los de una especie de “moralista esotérico”, que quiere comunicar una concepción acerca del florecimiento humano a unos pocos selectos<sup>19</sup>.

No existe comunidad política ni real ni anticipada que pueda sustentar la visión del “ojo del justo”. Al establecer como objetivo de justicia la creación de condiciones de desarrollo del mayor esplendor humano posible (un severo régimen de realización para unos pocos selectos), Nietzsche no convoca a una transformación política<sup>20</sup>. Su medida es irremediamente individual, de un modo que no tiene parangón en el pensamiento contemporáneo.

Ahora puede verse con claridad que, a diferencia de lo que sucede con el valor “verdad”, la “justicia” tiene un lugar en el proyecto “expansionista de la vida”.

La voluntad de justicia, es, en esencia, la de acción e imposición, para construir al mismo tiempo que se destruye; no es, a diferencia de la voluntad de

---

<sup>17</sup> Guariglia, p. 199.

<sup>18</sup> MacIntyre (2001), p. 300.

<sup>19</sup> Leiter (2007), p. 48.

<sup>20</sup> Ibid, p. 52.

verdad, un puro prejuicio moral, de corte reactivo, cuyo ejemplo paradigmático es la argumentación cartesiana sobre los fundamentos del conocimiento, a partir del miedo al engaño<sup>21</sup>.

Nietzsche, un naturalista y fatalista, profundamente escéptico acerca de la utilidad de proponer teorías normativas sobre como los seres humanos deberían comportarse<sup>22</sup> no dedica ningún desarrollo a justificar cuales restricciones concretas sería legítimo imponer a los hombres, y ni siquiera ejemplifica al respecto.

El fracaso último de lo normativo aparece consistente con su proyecto, pues las imposiciones de la justicia sólo pueden aspirar a un orden o estructura transitorio en el mundo dionisiaco, hecho de constante devenir; contribuirán a lo sumo a instaurar una determinada constelación de poder hasta el arribo de otra, a la que la primera será subordinada o incorporada. Esta imposibilidad de un orden definitivo vale no sólo para las relaciones entre individuos sino también para aquellas que desarrollan los pueblos y sociedades entre sí<sup>23</sup>.

Algunas prescripciones que el justo estaría destinado a imponer resultan, sin embargo, bastantes obvias. Como ejemplo pueden citarse las que refieren a la abolición del cristianismo, que figura en primer lugar, según Nietzsche, entre los peores enemigos de la expansión de la vida; la interdicción de su práctica se justificaría de modo evidente en función de un alto propósito<sup>24</sup>.

Pero está lejos de ser clarificado en la *Genealogía de la Moral*, como sería un ordenamiento “justo” para Nietzsche, especialmente si tenemos en cuenta que, en el mundo alternativo de la transmutación de los valores, en el que han de dominar aquellos fines expansivos de la vida, a cuya realización pretende contribuir su filosofía, se ha roto la conexión entre la justicia y el ilusorio moral; la justicia debe -rota esa ligazón y sin una filosofía política que le proporcione fundamentos- sustentarse por sí sola.

La condición de su supervivencia es su transformación en valor estético; el hombre justo no será ya un agente moral sino un individuo caracterizado por su actitud “dionisiaca” ante la vida, que implica una voluntad de afirmación incondicional de ésta, y cuya acción ha de ser juzgada exclusivamente desde su condición creadora y no de acuerdo con criterios morales (los parámetros del “crucificado”).

---

<sup>21</sup> Laiseca, p. 98.

<sup>22</sup> Leiter ( i ), p. 262.

<sup>23</sup> Laiseca, p. 210.

<sup>24</sup> Puede tomarse como modelo en tal sentido la “Ley contra el cristianismo” que formula el propio Nietzsche en “El Anticristo”, pp. 111/112. Allí, por ejemplo, se establece: presidio para el sacerdote, se considera la participación en un servicio divino como atentado contra la moralidad pública y se establece una gradación de la dureza de las penas a aplicar. Además, se considera al filósofo –el más funesto propagador del nihilismo- como “el criminal de los criminales”.

#### 4. ¿Cómo es posible una justicia sin moralidad?

Para responder a esta pregunta es preciso ir al fundamento mismo del ataque de Nietzsche contra la moralidad. Al respecto, cabe distinguir, con Leiter<sup>25</sup>, entre los usos “peyorativo” y “no peyorativo” del término “moralidad”, dispersos en la obra de Nietzsche<sup>26</sup>.

Pese a lo radical de su formulación, el ataque a “toda moral” parece en realidad restringido a la moral en sentido peyorativo, desde luego aquella vigente en la modernidad occidental y conectada genealógicamente con el cristianismo. Empero, es discutible si la moral en sentido no peyorativo es una moralidad superior o la descripción de un ethos alternativo a la moralidad, al que, por propósitos de inteligibilidad, se atribuye el mismo nombre que al objeto combatido.

Cualquiera sea el caso, el inmoralista Nietzsche aparece como una especie de moralista (ciertamente peculiar) por cuanto, argumentando “moralmente”, combate un código moral, proclamando la superioridad de algún otro posible (o históricamente existente) o de un mundo alternativo a la moral, pero compuesto de reglas prescriptivas que pueden expresarse en el actual lenguaje de la moral.<sup>27</sup>

Ahora bien, dejando de lado la recién examinada posibilidad de una moral más alta –y por tanto no objetable en términos nietzscheanos–; ¿por qué ataca Nietzsche a la moralidad vigente?, o, dicho de otra forma, ¿cómo es que ésta se ha constituido como un sistema de “moralidad en sentido peyorativo”?

Si bien la crítica suele dirigirse también a los aspectos descriptivos de una cierta concepción de la moral (como el supuesto de que los agentes actúan con libre albedrío), su blanco fundamental es el aspecto normativo; la moralidad es cuestionada porque sus prescripciones fomentan o benefician a

---

<sup>25</sup> P. 263.

<sup>26</sup> Ejemplos de uso no peyorativos de moralidad: el análisis de la moral india sancionada como Ley de Manú constitutiva de un mundo “*más sano, más alto, más amplio*” (El Ocaso de los Ídolos, pp. 81/82); la afirmación de que la moral de “animales asociados” emergente del cristianismo y expresándose como “democracia” y “socialismo” en la Europa nihilista, es meramente episódica en la historia de la moral: “*Se refiere, según la manera con que nosotros vemos las cosas, a una sola especie de moral humana, antes de la cual fueron y después de la cual serán posibles muchas otras morales más elevadas*” (Más allá del bien y del mal, parágrafo 202).

<sup>27</sup> Para Foot la perspectiva inmoralista de Nietzsche impide considerarlo un moralista, esto es, alguien que se expresa en el lenguaje de la moral puesto que “*la moralidad está necesariamente conectada con cosas tales como la justicia y el bien común, y que sea así es un asunto conceptual*” (1994, p. 112). Sobre esto pueden hacerse dos comentarios: 1. La perspectiva nietzscheana está conectada con la justicia (según estamos argumentando), aunque no con el “bien común” entendido como el bien de todos o de la mayoría (puede sí referirse al bien de una cultura, en tanto le permita alcanzar las formas más altas de desarrollo). 2. La tesis de Foot es consecuencia de su “descriptivismo” metaético, que implica que “*existen ciertos hechos concernientes a algo que dan a cualquiera razón para escogerlo*” (1974, Introducción, p. 20). Un supuesto metaético no descriptivista no requiere conexión entre un lenguaje moral y ciertos tópicos como el bien común, por ejemplo, puesto que lo típico de un enunciado moral es su carácter evaluativo o prescriptivo (Cf. Hare, p. 61). Por tanto, (al menos) para toda metaética no descriptivista, es plausible sostener que Nietzsche, pese a su asumido inmoralismo y a su pretensión de transmutar todos los valores, es una especie de moralista.



una cierta clase de hombres, los más bajos, y perjudican a otros, los más elevados<sup>28</sup>. Se constituye así como enemiga de la excelencia humana y artífice de la decadencia cultural<sup>29</sup>. Ha frenado el “desarrollo humano” y es, por tanto, un signo de “indigencia” y “degeneración de la vida”<sup>30</sup>.

El “desarrollo” humano”, cuya negación opera como fundamento del rechazo al orden instaurado por la moral de esclavos, es el que corresponde a los tipos o estándares más altos, que son los que en definitiva validan una cultura<sup>31</sup>. Nietzsche reconoce que la moral de esclavos opera en interés de determinados sujetos, los “esclavos” - inclusive podría no ser objetable si se mantuviese en el ámbito del “rebaño”- pero, en tanto también alcanza, a los tipos más altos, opera trabando su pleno desarrollo y daña así “la expansión de la vida”<sup>32</sup>.

La implantación de la moralidad como orden que surgió de la rebelión de los esclavos, del cual resulta la imposición de la perspectiva de los débiles como standard para juzgar a todos los tipos humanos, inclusive los fuertes o potencialmente excelentes, resuelve la cuestión del “valor de los valores” en “lucha moral”, esto es, en un problema de definición: “quien se deja juzgar por quien”, de modo que las “naturalezas fuertes, que en parte siguen existiendo, se ven forzadas a transfiguraciones, encubrimientos y métodos indirectos en la manifestación de sus fuerzas”<sup>33</sup>.

La moralidad crea, pues, un medio profundamente inhóspito para el florecimiento de la cultura, entendida como el ámbito de desarrollo de los más altos estándares humanos (que Nietzsche ejemplifica en Goethe, Beethoven y en él mismo); quienes podría alcanzar tal desarrollo -los posibles genios- implicados en el “ambiente moral” ven ahogadas sus potencialidades por la tendencia al “empequeñecimiento” que determina aquél.

Ciertamente, según este enfoque, la moralidad no es incompatible con alguna idea de “vida buena”, en tanto no afecta significativamente el plan de vida de la mayoría de los hombres. El corazón del ataque de Nietzsche a la

---

<sup>28</sup> Leiter (i), pp. 263/264.

<sup>29</sup> Ya en un texto temprano como la segunda Intempestiva, citado antes como primer exponente de la idea de justicia en Nietzsche, éste reconoce a la decadencia cultural como el centro de su preocupación, sólo que todavía no ubica a la “moral de esclavos” como centro de ese proceso: “*La segunda Intempestiva (1874) descubre lo que hay de peligroso, de corrosivo y envenenador de la vida, en nuestro modo de hacer ciencia: la vida, enferma de este engranaje y este mecanismo deshumanizados, enferma de la «impersonalidad» del trabajador, de la falsa economía de la «división del trabajo». Se pierde la finalidad, esto es, la cultura: el medio, el cultivo moderno de la ciencia, barbariza.. En este tratado el «sentido histórico», del cual se halla orgulloso este siglo, fue reconocido por vez primera como enfermedad, como signo típico de decadencia*” (Ecce Homo, Las Intempestivas).

<sup>30</sup> *Genealogía de la Moral*, p. 20

<sup>31</sup> Ver la Tercera Consideración Intempestiva, Shopenhauer como educador, Sección 6.

<sup>32</sup> Leiter (i), p. 266.

<sup>33</sup> Safranski, p. 323./324.

moral radica en la incompatibilidad de ésta con la “vida extraordinaria”<sup>34</sup>, que es a su vez aquella que legítima la propia existencia de una cultura.

Determinado el quid de la negación nietzscheana a la moral se está en condiciones de asignar un sentido a la idea de justicia, tal como ha sido planteada en los textos antes citados.

La justicia es ejercicio de imposición del hombre activo, consistente en “restricciones” a la expansión de la vida, justificable sólo en función de permitir una forma superior de dicha expansión, que debe operar necesariamente a través de “prescripciones”. Y si bien, de acuerdo con la visión de Nietzsche, las prescripciones de la moral -al igual que la propia idea de que existan “acciones morales”- están construido sobre errores<sup>35</sup>, ello no es incompatible con el mantenimiento de muchas de estas prescripciones -aún cuando sea sí necesario el abandono de otras-; en cambio, es inevitable el rechazo de sus fundamentos.<sup>36</sup>

El objetivo del actuar del justo no es, por tanto, imponer nuevos contenidos prescriptivos (aunque ello es inevitablemente parte de su tarea), sino algo mucho más importante y radical: hacer existir “nuevas tablas de lo que es bueno”, desde un acto de voluntad gigantesco y heroico, un gesto de “aristocracia arcana” destinado a diluir la moral de los esclavos, una vez que se ha desenmascarado la ilusión de su fundamentos racionales.

El problema parece ser mayúsculo, sólo abordable por un héroe profético, armado de irracionalismo y precursor de una nueva era, pues se trata de construir desde cero, con absoluta originalidad, sin el apoyo de los ídolos que posibilitaban la ficción de una moral objetiva, que han sido destruidos por el propio acto heroico: la conciencia, la idea de universalidad (el imperativo categórico), así como cualquier otra que sirva de base a alguno de los programas de fundamentación de la modernidad (los derechos naturales, la utilidad del mayor número, etc), y hasta la propia ilusión del sujeto moral<sup>37</sup>.

Lo que ubica en su papel al héroe virtuoso que impone la justicia es – como se dice en *La Gaya Ciencia*- su compromiso con otros mundos por descubrir, las antípodas de la “tierra moral”. Se trata de inventar nuevos modos

---

<sup>34</sup> Leiter ( i), p. 272.

<sup>35</sup> Que “*son justamente los errores que han dado riqueza y profundidad al mundo y a la existencia del hombre*” (Vátimo, p. 63).

<sup>36</sup> “*Yo no niego, por consiguiente, la moralidad como niego la alquimia; y si niego las hipótesis, no niego que haya habido alquimistas que han creído en dichas hipótesis y se han basado en ellas. Niego del mismo modo la inmoralidad; no que haya una infinidad de hombres que se sienten inmorales, sin que haya en realidad una razón para que se sientan tales. Yo no niego, como es natural -si admitimos que no soy un insensato- que sea preciso evitar y combatir muchas acciones que se denominan inmorales: del mismo modo que es necesario realizar y fomentar muchas de aquéllas que se denominan morales; pero creo que hay que hacer ambas cosas, por otras razones que las antiguas y tradicionales. Es necesario que cambiemos nuestra manera de ver, para llegar por fin, quizá demasiado tarde, a renovar nuestra manera de sentir*”. Aurora, aforismo 103.

<sup>37</sup> Cf. Macintyre, (2001), pp. 146/147.

de existencia colectiva<sup>38</sup>, que den lugar a una libertad de espíritu indomable, sobre los que muy poco se puede decir de antemano.

El precio de convertirse en una virtud heroica, teleológicamente justificada y carente de contenido predeterminado<sup>39</sup> es el que la justicia tiene que pagar para tener lugar en una perspectiva negadora de la moral, cuyo sentido sea compatible con aquello que el Nietzsche, crítico de la cultura, pretende promover: la vida extraordinaria y sus portadores, “*los pilares de la civilización fuerte*”<sup>40</sup>.

No cabe esperar, de esta perspectiva hostil a las formulaciones normativas, un código general de prescripciones que el “ojo del justo” esté destinado a imponer<sup>41</sup>. Tan sólo puede aspirarse a trazar los lineamientos generales de esa justicia, transvalorada de “justicia moral” a “justicia estética”, como contribución a evaluar su aceptabilidad, clarificando lo que la separa de otras perspectivas.

## 5. La justicia transvalorada y su mundo posible.

Surge del desarrollo precedente que en el mundo eventual de la transvaloración de los valores, alternativo a la moral (en el que no hubiese moral o en el que imperare, en todo caso, algún ejemplar de “moral más alta”), tendría igualmente cabida la justicia, en su formulación más abstracta, como “un dar a cada uno lo debido”<sup>42</sup>.

En ese contexto, el hombre justo actuaría “objetivamente”, imponiendo un punto de vista privilegiado, –por oposición a la venganza, resultado de la conducta reactiva que, como vimos, opone el punto de vista del perjudicado o afectado- que, armonizando con el ethos del propio Nietzsche, sería el del florecimiento de la cultura y sus productos validantes, las formas extraordinarias de la excelencia humana<sup>43</sup>. El hombre justo crearía leyes e impondría acuerdos o compromisos, de los que no le sería lícito desligarse, aún cuando resultara perjudicado por ellos<sup>44</sup>.

---

<sup>38</sup> Cf. Birnbaum (p. 221),

<sup>39</sup> En realidad, toda la obra de Nietzsche es ejemplar de un tipo de pensamiento que da muy poco que pensar si se le ve sólo por sus contenidos (ibid., p. 212)

<sup>40</sup> Aurora, aforismo 163.

<sup>41</sup> Para Nietzsche lo importante no son las prescripciones sino a la actitud o espíritu que generan o que las subyace (Cf. Leiter (i), p. 268).

<sup>42</sup> Cf. Risse, p. 68

<sup>43</sup> Ello es clarificado en este fragmento póstumo: “*Justicia como función de un vasto poder que ve por todos lados, que ve más allá sobre las pequeñas perspectivas del bien y el mal, que tiene por lo tanto un horizonte mayor de ventajas –el propósito de conservar algo que es más que esta o aquella persona*”. Citado por Laiseca, p. 209.

<sup>44</sup> Es ilustrativa la anécdota que cuenta Fink (citado por Colomer, p. 318) relativa a que Nietzsche escribió entusiasmado, expresando que nadie le había entendido mejor, al autor de una crítica de *Más allá del bien y del mal* publicada en el diario suizo “Der Bund”, que llevaba al pie la nota siguiente: “*No lo sabemos con certeza, pero creemos haber oído que el profesor Nietzsche es un hombre sometido a grandes padecimientos físicos. Como tal se encontrará, en cualquier caso, mejor en el actual mundo moral, lleno*

Por eso resulta inadecuado un enfoque como el de Foot cuando afirma que, el conjunto de valores cuasi estético que resulta de la pretensión de transmutación que hace de Nietzsche un immoralista, sería lícito “*deshacerse de reglamentos de justicia con el interés de producir un tipo de hombre más fuerte y magnífico*”<sup>45</sup>.

En Nietzsche la finalidad de producir un tipo de hombre “más fuerte y magnífico” está es el propósito mismo de la justicia y opera como un factor de impersonalidad, en cuanto elemento que brinda un criterio, completamente ajeno al interés individual del justo y así objetivamente validante de las restricciones y prescripciones que han de ser impuestas.

Por otra parte, la posibilidad de que quien actúa con justicia incumpla las leyes y acuerdos fruto de su imposición parece inconciliable con el papel que Nietzsche le da a tales leyes y compromisos, en tanto creación genuina del justo que, precisamente, se distingue por actuar como tal aún respecto a aquel que le ha perjudicado<sup>46</sup>.

Es el portador de la virtud de actuar con justicia, y no el hombre del resentimiento quien, por tanto, en la perspectiva nietzscheana, estará en mayor medida predispuesto a cumplir las leyes y acuerdos resultantes de la imposición activa. Y aún cuando el orden resultante de la justicia nietzscheana haga la vida del hombre justo mucho más difícil, éste estará gozosamente preparado para cumplirlo y encarnar en él su voluntad de afirmar la vida.

Puede afirmarse que las restricciones que el “ojo del justo” impondría a las acciones humanas -que podrían coincidir, al menos parcialmente con las imperantes en el mundo de la moralidad (particularmente las destinadas a regular la conducta de la mayoría)- conformarían un ordenamiento regulativo, unificadas por su finalidad común de crear un ambiente propicio a la excelencia humana.

Así la justicia nietzscheana, como condición para el surgimiento de altas formas vitales, evitaría la universalidad en la formulación de las prescripciones e impondría diferenciaciones jerárquicas entre los individuos -distinguiendo entre los más, miembros del rebaño y destinados a comportarse como tales, y los menos, destinados a alcanzar los niveles más altos de excelencia-, promovería el autointerés y el fortalecimiento de los instintos y, en cambio, no alentaría la búsqueda de la felicidad ni la evitación del sufrimiento o al menos promovería una cierta indiferencia al sufrimiento (propio y ajeno)<sup>47</sup>.

---

*de deferencia y atenciones, que en su futuro mundo de poder. En éste último sólo habrá lugar para naturalezas robustas. Al lado de estos gigantes “fuertes, malos, bellos y profundos”, a un filósofo enfermizo no le corresponderá otro papel que el de enano despreciado, al que se llama a las perreras por la tarde para que haga reír con sus gracias un ratillo”.*

<sup>45</sup> (1994, p. 112)

<sup>46</sup> (La Genealogía de la Moral, p. 84).

<sup>47</sup> (Cf. Foot, 1994, p. 106)

Lo que no implica promover la crueldad sin sentido o la proliferación de monstruos crueles –aunque hay que recordar que la crueldad tiene un sentido creador que Nietzsche está lejos de condenar<sup>48</sup> - ni, indiscriminadamente, el sufrimiento.

Debe tenerse presente que el bienestar no tiene para Nietzsche valor intrínseco (por el contrario, su persecución como ideal es un síntoma de decadencia) y en cambio el sufrimiento -o más bien, el horizonte de una cultura que no tienda a eliminarlo por completo- tiene un cierto valor extrínseco (del cual él mismo se considera un ejemplo), respecto del cultivo de la excelencia humana<sup>49</sup>.

## 6. Conclusiones.

De una interpretación contextual de los escritos de Nietzsche sobre moral y justicia surge que el autor ha introducido una concepción de la justicia como virtud, la ha dotado de una teleología específica y ha prescindido del sustento de fundamentación que proporciona la moral a las concepciones alternativas de justicia que constituyen el blanco de su ataque.

Ahora bien. Plantear una concepción de justicia no significa defenderla argumentativamente, dando razones para que sea aceptada por otros o, al menos, dotándola de cierta plausibilidad que la haga pasible de consideración intersubjetiva, es decir, objeto de debate. Esto es precisamente lo que Nietzsche, consistente con su programa filosófico, se niega a hacer.

Teniendo en cuenta esa carencia deliberada de la perspectiva nietzscheana, pueden plantearse tres objeciones contra la aceptabilidad de su concepción de justicia: el problema de la agencia, el problema de las razones específicas de aceptación para otros y el problema de su comunicabilidad con otras concepciones.

El problema de la agencia atenta contra la propia formulación de la perspectiva de la justicia. Si el justo ha de ser “objetivo”, no puede dejar de atribuírsele la condición de agente, es decir la de sujeto acerca del cual se presupone que i) puede realizar “acciones”, o sea, de actos que se diferencian de los meros “sucesos” en cuanto pueden describirse bajo un aspecto que los haga intencionales<sup>50</sup>; y además ii) que la acción del agente puede satisfacer exigencias normativas y cuenta para ello con un respaldo motivacional (que se puede considerarse de modo “internalista” o “externalista” según las diversas teorías sobre el vínculo entre conducta ética y motivación)<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> (Cf. Safranski, pp. 198/199).

<sup>49</sup> (Cf. Leiter ( i), p. 269).

<sup>50</sup> Davidson, p. 66.

<sup>51</sup> Cf. Nagel, pp. 15/19.

De acuerdo con lo antes expuesto, Nietzsche considera que el actuar del justo se legitima por su objetivo de crear y conservar las condiciones para el florecimiento de la cultura y sus individuos más valiosos, los hombre más elevados (exigencia normativa). Y puede concederse que el tipo de hombre más elevado, por su propia condición constitutiva, estaría adecuadamente dispuesto a dictar (y cumplir) las prescripciones necesarias para el logro de los fines mencionados, pues uno de los rasgos que define al tipo ascendente es su apego a los valores más elevados, aún a costa de pagar un precio personal muy alto, por ejemplo, en términos de aislamiento o sufrimiento (respaldo motivacional). Es decir, que –según los términos en que se formula- la concepción en análisis satisface *ii*).

Sin embargo, las exigencias de agencia son imposibles de cumplir por éste programa pues la caracterización del actuar humano que en él se hace es completamente determinista y ello hace inconcebible la voluntad libre.

Si bien las acciones pueden estar aparentemente causadas por estados mentales (deseos o creencias), éstos a su vez son causados por circunstancias constitutivas del sujeto que no son accesibles a la conciencia pero que causan todos los estados mentales del sujeto, sin que la voluntad (consciente) juegue en un papel significativo en el proceso<sup>52</sup>. Una atribución causal completa de la conducta, que incluye a los estados mentales del agente, no da margen a lo que Davidson llama “actos primitivos”, que son condiciones de la explicación de la acción en términos de agencia<sup>53</sup>.

Nietzsche pretende satisfacer *ii*) cuando al mismo tiempo niega enfáticamente *i*), lo que marca una inconsistencia insubsanable; la propuesta de justicia nietzscheana no parece tener ningún sujeto posible al que dirigirse.

El problema de la ausencia de contenidos específicos tiene que ver con lo que MacIntyre denomina la “vacuidad” del ideal nietzscheano, que es determinante a su vez de una profunda “irresponsabilidad histórica”<sup>54</sup>. Ello, entre otras muchas lecturas “anómalas” por inconsistencia con otras ideas sustentadas por el autor, permitió la apropiación de su doctrina por el nazismo (pese a que él expresamente despreciaba el antisemitismo y a que era manifiesta su oposición al nacionalismo, especialmente el germánico).

Cuando el derecho a imponer justicia, se atribuye sin reservas al individuo “ascendente” (por su papel expansivo de la vida y la cultura), se confiere al mismo tiempo a dicho sujeto una condición superior, que no se

---

<sup>52</sup> Leiter (ii), pp. 6/7.

<sup>53</sup> “La causalidad de sucesos puede extender la responsabilidad de una acción a las consecuencias de la acción, pero no puede ayudar a explicar la primera atribución de actuación, de la que dependen las demás”. (Davidson, p. 70).

<sup>54</sup> MacIntyre (1998), p. 218.

expresa en un sistema público de reglas ni tiene en cuenta el punto de vista de los afectados; todo se resuelve en el “ojo del justo”.

Y, en el mundo sin moralidad, donde la legitimidad de las prescripciones tendría como medida exclusiva el criterio del individuo superior, validado por su condición de creador, nada podría evitar que la potestad de imponerlas, aún en nombre de la justicia, pudiera identificarse con la pura fuerza.

Ciertamente, no es posible extraer de los textos donde se aborda el tema una guía acerca de que trabas efectivas podría imponer la justicia nietzscheana a los sujetos dionisíacos para actuar en la expansión de su voluntad de poder (por ejemplo: ¿qué medida de sufrimiento y la crueldad sería justificable en nombre de una voluntad de poder creadora?).

Desde que la aceptación de una concepción tiene como presupuesto una razonable previsión de sus consecuencias para los afectados, no aparecen argumentos válidos para preferir el fundamento estético de la justicia al fundamento moral, el cual como mínimo ofrece, en todas sus variantes, un criterio, intersubjetivamente disponible, acerca de las restricciones a la conducta y prescripciones justificables.

Finalmente, la concepción nietzscheana resulta imposible de insertar en el debate contemporáneo sobre la justicia; no se puede dialogar -y aún polemizar- con ella. Hay, puede afirmarse, inconmensurabilidad con las concepciones de justicia que, en tanto fruto de sistemas morales, están en el blanco de su crítica; el utilitarismo, el kantismo y el cristianismo.

Ello se debe a que dichas concepciones comparten un fundamento común: el valor de la igualdad, que nuestro autor -cuyo paradigma de civilización es la Grecia arcaica, una sociedad dotada de un orden jerárquico bien definido, el más propicio para el florecimiento del tipo dionisíaco- rechaza como factor de decadencia.

La pluralidad para Nietzsche sólo puede manifestarse en la desigualdad, que lleva naturalmente a la jerarquía, y la reivindicación de la igualdad que hace la modernidad aparece al mismo tiempo como la imposición de la nivelación, la mediocridad y la cristianización del mundo<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Birnbaum ha señalado, sin embargo, que falta en Nietzsche una crítica genealógica de la imposición del ideal la igualdad –que tiene su paroxismo en la era democrática y su “refinamiento de la esclavitud”- análoga a la realizada en torno al surgimiento de la moral. No se encuentran en su obra respuestas para las siguientes preguntas: “¿Qué inculca el igualitarismo y por qué logra tan fácilmente la unanimidad en un mundo que descansa de manera tan patente y consensual sobre una lógica del rango: rango económico, rango social, rango de poder, rango de pertenencia?. ¿Cómo la uniformización va a la par de la lógica de rango?”. De un análisis que tiene en cuenta esos planteos concluye la autora, que el ataque de Nietzsche contra el igualitarismo puede ser entendido como una crítica no de la igualdad en sí, sino de la positividad de una misma igualdad que no designa otra cosa que “nuestra idéntica retracción de lo común, y por ende de la indeterminación plural en la que se experimenta la libertad”. El blanco de la crítica a la igualdad sería entonces el hecho de que uniformiza los modos individuales de realización (vidas privadas) y aún todas las prácticas (incluida el pensamiento) poniéndolos enteramente al servicio

La igualdad está en el centro mismo del discurso evangélico, cuyo mensaje es de salvación para todos los hombres, iguales en tanto hijos de Dios y dotados de un alma inmortal. El igualitarismo es el resultado del esfuerzo del cristianismo por transvalorar los valores de la antigüedad pagana y aristocrática, donde la inmortalidad es un premio que se concede a unos pocos, héroes y semidioses. Nietzsche reconoce la continuidad entre esta elaboración, fruto de la voluntad de poder de Pablo, y las doctrinas modernas de la igualdad<sup>56</sup>.

La idea de que los seres humanos están -pese a su evidente diversidad- dotados de una igualdad fundamental (en dignidad y valor)) aparece -en el contexto de la discusión contemporánea sobre la justicia- como un a priori, una premisa de toda la filosofía política contemporánea<sup>57</sup>, aún siendo reconocible el desacuerdo sobre cual es la igualdad en sentido relevante, dadas las múltiples propuestas de “variables focales”, que se postulan como la mejor interpretación de ese ideal<sup>58</sup>.

## Bibliografía.

Birembaum, Antonia, *Nietzsche. Les aventures de l'heroisme*, Editions Payot & Rivages, Paris, 2000, trad. *Nietzsche. Las aventuras del heroísmo*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2004.

Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, Tomo III*, Barcelona, Editorial Herder, 1990.

Davidson, *Essays on actions and events*, Oxford University Press, Oxford, 1980; trad. *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Crítica, Barcelona, 1995.

Dworkin, Ronald, *Foundations of Liberal Equality*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1990, trad: *Ética privada e igualitarismo político*, Paidó, Barcelona, 1993.

Foot, Philippa, *Creencias morales*, en *Theories of Ethics*, Oxford University Press, Londres, 1967, trad: *Teorías sobre la ética*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1974, pp. 126-150.

Foot, Philippa, Nietzsche: *La revalorización de los valores*, en *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Blackwell, 1978, trad: *Las virtudes y los vicios y otros ensayos de Filosofía Moral*, UNAM, México, 1994.

Guariglia, Osvaldo, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Eudeba, Buenos Aires, 1997.

Hare, R.M., *Sorting out Ethics*, Oxford University Press, Londres, 1997, trad: *Ordenando la ética*, Ariel, Barcelona, 1997.

Heller, Agnes, *Beyond Justice*, 1987, trad: *Más allá de la justicia*, Planeta De Agostini, Barcelona, 1994.

---

(como engranajes) de un orden establecido, lo que es inaceptable para el auténtico “espíritu libre”. (Cf. Birnbaum, pp. 213/223).

<sup>56</sup> (Cf. Laiseca, pp. 174/176).

<sup>57</sup> Leiter, 2007, p. 44.

<sup>58</sup> Cf. Sen, pp. 32/34.



- Laiseca, Laura, *El nihilismo europeo*, Biblos, Buenos Aires, 2001.
- Leiter, Brian (i), *Nietzsche and the Morality Critics*, en *Ethics* 107, pp. 250/285.
- Leiter, Brian (ii), "Nietzsche's Moral and Political Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, versión 2007.
- MacIntyre, Alasdair, *A Short History of Ethics*, Mc Millan Company, Nueva York, 1966, trad. *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1998.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984, trad., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001.
- Nagel, Thomas, *The Possibility of Altruism*, 1970, Princeton University Press, trad.: *La posibilidad del altruismo*, 2004, Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, Friedrich, *Aurora*. \*
- Nietzsche, Friedrich, *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. \*
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*. \*
- Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*. Alianza Editorial, Madrid, 1978.
- Nietzsche, Friedrich, *El ocaso de los ídolos*, Tusquets, Barcelona, 1998.
- Nietzsche, Friedrich, *El caminante y su sombra*. \*
- Nietzsche, Friedrich, *La Genealogía de la Moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*. \*
- Nietzsche, Friedrich, *Shopenhauer como educador*. \*
- Risse, Mathias, *The Second Treatise in On the Genealogy of Morality: Nietzsche on the Origin of The Bad Conscience*, en *European Journal of Philosophy*, 9:1, pp. 55-81.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971, trad. *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997
- Safranski, Rüdiger, *Nietzsche. Biographie seines Denkens*, Carl Hanser Verlag, Munich, 2000, trad: *Nietzsche, Biografía de su pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2002.
- Sen, Amartya, *Inequality Reexamined*, Clarendon Press, Oxford, 1992, trad: *Nuevo examen de la desigualdad*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Vattimo, Gianni, *Introduzione a Nietzsche*, Editori Laterza, Roma, 1985, trad. *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona, 1987.
- \* Textos tomados de *Nietzscheana.com.ar*.