

Las nociones de verdad y bueno en Nietzsche y sobre su idea de la mujer

*Notions of the truth and the good according to
Nietzsche and his idea of the women*

Julio Morales Guerrero*

Universidad del Atlántico, Colombia

DOI: <http://dx.doi.org/10.15648/am.27.2016.2>

RESUMEN

El examen que hace Nietzsche de la noción de verdad le permite afirmar que es un valor moral surgido del carácter inefable de la experiencia individual y de la necesidad de comunicarla para la vida en comunidad. Como la verdad, también lo bueno y lo malo en sentido absoluto, no son valores incondicionados, sino relativos a la circunstancia de su origen, que viene a ser cierta contumacia de la vida resultante de la instauración de la cultura. Este examen de la génesis de dichos conceptos (valores) le permiten elucidar el sentido de lo general como universales o esencias hasta conectar el concepto de hombre con la noción de esencia. Dice Nietzsche que luego se incurre en el error de referirse a la mujer como si también se tratara de otra substancia con el mismo título de substancia que ostenta el hombre esencial.

Palabras clave: Absoluto, Esencia, Substancia.

ABSTRACT

The analysis that Nietzsche does about the notion of the truth allows him to affirm that is a moral value arisen from the ineffable character of the individual experience and of the need of communicate it for the community life. As truth, also good and evil in their absolute meaning are not unconditioned values but relative to the circumstances of its origin the end up being a contumacy of the life as a result of the culture establishment. This analysis of the analysis of the genesis of these concepts (values) allows him to elucidate the sense of the general as universal or essences to connect the concept of man with the notion of essence. Nietzsche says that then it is incurred in the error of referring to woman as a substance with the same title esencial man receives.

Key words: Absolute, Essence, Substance.



Recibido: 8 de abril de 2015

Aceptado: 14 de agosto de 2015

* Filósofo. Magíster en Filosofía. Doctor en Filosofía. Docente en la Universidad del Atlántico. Correo electrónico: juliomorales@mail.uniatlantico.edu.co

Introducción

La primera parte de este artículo presenta algunas de las consideraciones de Nietzsche para mostrar que la verdad no es un valor incondicionado, sino que ha llegado a serlo con el carácter de valor moral en virtud del olvido de su origen contingente asociado a la necesidad de comunicar la experiencia individual en cuanto condición para la vida en sociedad.

En la segunda parte, relativa a la moral y a las nociones de *bueno* y *malo*, presento las líneas generales de la argumentación de Nietzsche para mostrar que también lo que se conoce como moral en general es una moral particular cuya especificidad consiste en ser un modo de valorar propio de cierta contumacia de la vida. También lo bueno y lo malo, como la verdad, no son valores incondicionados sino relativos a esa circunstancia de su origen, y tras la pretensión de universalidad de esos valores lo que se encuentra es un estado de insatisfacción con la vida, resultante de que la sociedad ha sido posible gracias a la represión de las inclinaciones naturales o instintos del hombre.

Entonces procuro indicar cómo argumenta Nietzsche que es un error la idea de que el valor bueno viene de la utilidad percibida por los actos no egoístas, pues de este modo se pierde de vista que hay una inversión de la

valoración. En contraste Nietzsche introduce la noción de *pathos de la distancia* y ubica la causa de la inversión de los valores en la “*mala conciencia*”. Pero mi trabajo no se extiende a este tema.

A continuación propongo que podría descubrirse una postura psicológica de Nietzsche en beneficio de lo que ha llamado *moral de los señores* y que no estaría justificada lógicamente, pero se trata solo de una sugestión.

Al final hago notar que en ese contexto de su crítica de la metafísica tradicional se explica el polémico concepto que expresa sobre la mujer porque al separarla del concepto genérico del hombre se le concibe como otra entidad metafísica bajo la forma de *la mujer en sí*.

Sobre la verdad

Nietzsche sostiene que el supuesto más primitivo de toda pretensión teórica consiste en la asunción de que el hombre por naturaleza desea saber, entendido este deseo como inclinación por la verdad. La veracidad se torna un valor moral cuando se pretende que sea consustancial al modo de ser del hombre, debido al olvido de su origen como mecanismo o instrumento adecuado y conveniente para el desarrollo de la vida, posibilitado por la específica condición del hombre de re-presentar y su necesidad de comu-

nicar la experiencia. En efecto, siendo lo característico de la especie humana sobrevivir mediante el empleo superlativo de la *mimesis* y el engaño, en virtud de su facultad inteligente, resulta ser la mayor mentira asignarle a la veracidad la calidad de atributo específico (Nietzsche, 1996, pp.17-18). Por esa pérdida de la perspectiva naturalista del asunto que hace de la verdad un valor incondicionado, hasta la ciencia y la metafísica terminan inmersas en la moral (Nietzsche, 1996, p.125).

La experiencia individual es inefable, pues solo podría comunicarse precariamente con el gesto de mostrar, que sería la óptima manera de conseguirlo; como indicando “esto”. Pero para recordar posteriormente esa experiencia que se cree compartida se acude a los sonidos del lenguaje, se inventan palabras y se espera que se usen para señalar lo que se ha convenido que ellas señalan. De manera que ser veraz es necesario para no confundir. No habiendo relación de necesidad entre la realidad simbolizada y el símbolo, todo el conocimiento lo es de lo imaginario (relativo a los símbolos), que se toma como lo verdaderamente real, mientras que lo particular, siendo lo estrictamente real, pasa a constituir la *apariencia*, en cuanto algo parecido a lo intersubjetivo que es siempre lo universal o general, es decir, la realidad “objetiva”. Todo esto da cuenta de que la vida humana transcurre

en la ilusión, su realidad es una gran metáfora. En la historia de la filosofía esto se constata en las dos grandes perspectivas que representan Heráclito y el Eleatismo. Siendo Anaximandro el primero en percatarse de este modo de ser de lo existente, se expresó diciendo que todos los seres nacen y se desarrollan por actos de dominación y apropiación cometiendo injusticia, pero perecen como retribución y pago; de modo que así como de lo Uno universal sale lo singular y lo Múltiple, lo Múltiple regresa a lo Uno. Esta actividad por la cual siempre se está llegando al Ser fue ponderada por Heráclito como el Ser mismo y causó la reacción de los Eleáticos que, desde la otra orilla (la perspectiva de la razón y no de los sentidos), solo vieron lo Uno inmóvil, creando la dualidad entre *Ser* y *Aparecer*, entre la razón y los sentidos.

Hasta aquí todavía el sentido de Justicia había estado desprovisto de valoración moral porque hacía referencia solo al equilibrio que daba garantía a la continuidad del proceso mismo de la existencia. Con Sócrates y Platón tendrá lugar una mixtificación de la experiencia, al introducir la distinción entre *cosa en sí* como objeto de la razón y *fenómeno* como objeto de los sentidos, tomando como real lo que solo es un aspecto de la realidad en la imaginación. Surge entonces una negación del mundo, de lo sensitivo, en vista de una supuesta realidad pro-

funda y verdadera de la que la razón debía dar cuenta. El Ser Uno que concibe la razón y el Ser como multiplicidad para los sentidos, en el plano de la conciencia o del sentimiento constituyen lo trágico, que en el mundo antiguo se expresó como unidad de lo apolíneo y lo dionisiaco. A esta unidad se contrapuso la visión intelectual, socrática, que representa la actitud científica, como una relación con lo existente cuya particularidad consiste en ser visión lógica y racional de la vida, a la que, además, se le asigna ese modo de ser lógico.

Mediante esa inversión del sentido de las cosas, la metafísica hizo de la verdad el objeto de su ocupación y dicha verdad oculta, resultante de la negación de la existencia evidente, fue elevada al puesto de valor incondicionado y supremo bien. Este es, según Nietzsche, el síntoma de una decadencia de la vida porque declara no estar satisfecha consigo misma, es decir, con lo sensitivo.

La moral y las nociones de bueno y malo

El hombre vive en una relación mediata con el mundo por la cual todo lo re-presenta, y esta necesidad de representar comporta la de comparar y expresar una cosa en términos de otra, lo que implica evaluar y asignar valor (Nietzsche, 1965a, p.625). En esta asignación de valor da cuenta de su relación con la existencia, ya sea

de gozo y plenitud o de temor e insatisfacción, y así la valoración puede ser positiva o negativa, dando origen a dos tipos de moral que Nietzsche clasifica como afirmativa y reactiva (Nietzsche, 1996, p.604). Ambas pretenden servir a la vida, pero es la primera la que está en consonancia con su desenvolvimiento y prosperidad por ser afirmativa de la acción que es lo característico de lo vivo; mientras la segunda, queriendo conservar la vida mediante la negación de la actividad, la anquilosa y la arruina.

En cuanto el hombre hace parte de lo viviente es razonable considerarlo también vinculado al modo de ser de la vida, y siendo un principio de esta quererse afirmar, a través de mecanismos que expresan una voluntad de dominio o de poder, resulta paradójico que la vida civilizada de la sociedad contemporánea se regule por valores tenidos por universales como el no-egoísmo, la compasión, la renunciación, entre otros, que son contrarios a los que caracterizan la vida y contribuyen a su desarrollo. Estos valores, dice Nietzsche, conducirán a la nada y resultan ser una voluntad que se vuelve contra la vida; por consiguiente, se hace necesario examinar su valor. Las valoraciones de bueno y malo son también inventos del hombre que deben tener un origen del mismo modo que la verdad, y si se quiere determinar su valor, es pertinente preguntar en qué condiciones surgieron,

(Nietzsche, 1996, p.594) pues no es razonable que se tenga por bueno lo que es perjudicial a la vida.

Se descarta una búsqueda a la manera de la metafísica tradicional, similar a una ontología del bien, como ocurre en Platón. Además, el Bien y el Mal tampoco son propiedades de las cosas o de las acciones. Son valoraciones que no nacen gratuitamente sino en relación con el desenvolvimiento de la vida y servirán a su desarrollo o a su empobrecimiento.

En Spinoza hay una opinión similar en el sentido de que los bienes verdaderos son todo aquello que conduzca a realizar la perfección del hombre; las cosas no son ni buenas ni malas en sí mismas, sino que reciben una valoración relativa al servicio que prestan al desarrollo de la vida (Baruch, 1984, pp.278-279). Por esta razón el punto de vista de Spinoza sería idéntico al de Nietzsche si no fuera porque Spinoza también ha incurrido en esa ‘inversión valorativa de la metafísica tradicional’ al creer que existe una idea de hombre de superior perfección a cuya realización se supedita la vida particular, lo que significa una negación de la vida misma y una afirmación de otra imaginaria. Aquí de nuevo se verifica esa insatisfacción con la existencia en la que Nietzsche ve expresado el nihilismo.

Sostiene Nietzsche que el origen de

las nociones de bueno y malo no es el mismo entre los diferentes pueblos y tiempos y en las distintas categorías de los individuos. Estos conceptos son diferentes según provengan de los señores o de los esclavos: entre los señores es bueno todo aquel que pueda pagar con la misma moneda, no importa que pague con gratitud una deuda contraída o con una venganza un perjuicio recibido. Para los oprimidos todo hombre es potencialmente malo, es hostil, “malo es el calificativo característico del hombre” y las manifestaciones de bondad son sospechosas de guardar algún mal (Nietzsche, 1965b). Es de interés señalar que la semejanza con Spinoza vuelve a aparecer aquí, ya que en la perspectiva de los señores la valoración coincide con la idea de Spinoza de ser el hombre lo más útil al hombre. Mientras que en la doctrina del contrato de Hobbes, la visión del hombre como lobo para el hombre resulta coherente con la que Nietzsche encuentra entre los menesterosos.

Pero no pretendiendo él mismo una búsqueda de la verdad, se propone encontrar algo más verosímil sobre estas ideas, ya que existe un consenso según el cual el sentido de bueno es solo uno y deriva de la utilidad que prodigan los actos no-egoístas a quienes son objeto de ellos. Esta apreciación, según Nietzsche, invierte el origen de la valoración al perder de vista que la calidad de bueno del acto se la da

el agente y no el paciente, de manera que la condición de bueno no guarda relación con la consecuencia del acto sino con su naturaleza misma. Si queda oculta esta génesis de la valoración de bueno, se llegará a una inversión de los valores en el sentido de que lo activo es valorado desde lo pasivo y así toda la moral será reactiva y no afirmativa. Esta tesis pretende ser aclarada por Nietzsche mediante una genealogía de la moral. Su argumento al respecto es como sigue:

Los genealogistas de la moral consideran que las acciones no-egoístas, por serles útiles a los que las reciben las llaman buenas y después, sin relación con esa utilidad, las llaman buenas sin más. El carácter de bueno, o el calificativo, les vendría entonces de quienes las reciben o disfrutan. Ocurre en realidad lo contrario; este calificativo viene de los que las agencian, es decir, de los hombres nobles o mejores o superiores; estos son legisladores hasta del lenguaje y no valoran lo bueno en virtud de utilidad alguna. Sus acciones son buenas precisamente porque son los mejores. La idea de que el valor bueno viene de los que experimentan la bondad del acto, aunque después haya caído en olvido la relación de utilidad para aparecer como bueno sin más, es insostenible, ya que esta utilidad del acto no-egoísta, por la cual se dice que se hace el acto objeto de alabanza, no deja de existir, al contrario, se pone en evidencia cotidianamente, y mal podría

ser olvidada. Más aún, el carácter no-egoísta, de donde estos a quienes se prodiga la bondad le reconocen lo bueno, estaría afirmado por la utilidad que les causa, configurándose una circularidad puesto que se califica de bueno por la utilidad que prodiga y es esta utilidad la que permite verlo como acto no-egoísta. En quienes lo ejercen propiamente no podría hablarse de no-egoísta, es simplemente un acto no asociado a ningún interés que se realiza por el gusto de realizarlo. De manera que si los filósofos que así discurren no quieren asimilar lo bueno a lo útil, con mayor razón tendrán que asignar el origen de la calificación de bueno en quienes prodigan el acto y no en quienes recae. Pues el carácter bueno es causa de un afirmarse incondicionado y es actor libre quien lo profiere, antes que consecuencia de su efecto. A esta circunstancia llama Nietzsche el *pathos de la distancia*.

La apreciación de los valores, cuando tiene lugar en la perspectiva de los señores, lleva a una afirmación de la vida fundada en este *pathos de la distancia*. La moral aristocrática nace de una triunfal afirmación de sí misma y, en cambio, la moral de los oprimidos, a quienes les está negada su acción natural que sería una reacción, hace de la negación su afirmación. Esta moral es reactiva y negativa.

Hay aquí un esfuerzo por conjeturar la idea de una moral activa y otra moral reactiva que también quiere crear

valores, con notoria valoración positiva de la primera. Esto debe ser bien examinado porque detrás del despliegue retórico y sugestivo puede haber un error lógico en la consideración del asunto. Por una parte porque no hay razón para que la moral activa sea positivamente valorada, aún en el caso de que el valor le venga a cada una del servicio que preste al desarrollo de la vida, pues para ello es necesario que en el concepto mismo de la vida vaya implícita una ponderación positiva de su aspecto *nacer* y *crecer* con menosprecio del otro aspecto: el de *la muerte* y *el deterioro*. Esto implica perder de vista que generación y degeneración son distinguibles solo para efectos analíticos, porque no son más que aspectos de un único hecho y mal puede preferirse uno más que otro ya que en ellos mismos *positivo* y *negativo* es carente de sentido.

Por otra parte, porque una y otra moral (activa y reactiva) no son pensables sino como un par en el sentido heraclíteo y también parmenídeo: la Moral. Es decir, que la estimación positiva de un tipo de valoración en perjuicio del otro es ya un testimonio de estar incurso en el error lógico causado por la apreciación psicológica de los tipos de valoración, cuya apreciación es consecuencia del error mismo que obliga a ver positivo lo que crece y negativo lo que decrece. Conviene detenerse a analizar los aspectos *fuerte-débil*, *opresor-oprimido*, *superior-inferior* y compararlos

con la valoración de *grande-pequeño*, cuando esta última se da por parte de un elefante, de una hormiga o desde un tercero no *muy* grande y no *muy* pequeño. Conforme a nuestro propio modo de valorar es probable que en la pareja de opuestos *grande-pequeño* un elefante valore positivamente el opuesto grande y lo contrario ocurra en la valoración de la hormiga. Esto no dista de la valoración implícita en la ligereza con que matamos un mosquito y la gravedad de nuestra expresión para matar un buey. Seguramente la asignación de importancia a lo que es *más* y de desprecio a lo que es *menos*, es una valoración psicológica relativa al tamaño de nuestro cuerpo, que nada tiene que ver con la lógica. La clave para aclarar esto, curiosamente la da el mismo Nietzsche con su ejemplo de las aves de rapiña y los corderos (Nietzsche, 1965a), solo que se coloca desde el punto de vista de las falconiformes y aprecia todo lo de los corderos del mismo modo que estos aprecian lo de las águilas. En lo que sí está bien acertado su análisis es en que sería una locura que las aves de rapiña terminen persuadidas de que lo que los corderos estiman bueno y malo es *lo bueno en sí* y *lo malo en sí*. Como absurdo sería que los corderos se persuadan de que lo bueno y lo malo en la perspectiva de las aves rapaces son lo bueno en sí y lo malo en sí. Esto parece llevarnos al relativismo de Protágoras, porque no habiendo lo bueno en sí, no parece quedar otro camino que lo bueno para

alguien. De hecho Nietzsche trata de mostrar que lo bueno para los señores, sin ser *lo bueno en sí es lo bueno sin más* debido a que la calificación no le viene de alguna relación con algo. La misma aporía parece trasladarse al plano general de la moral, pues la moral de los esclavos quiere serlo también de los señores y pretende que su negación sea la negación de *La moral*.

¿Cómo es posible que los fuertes y poderosos hayan terminado asumiendo como suya la forma de valorar de los débiles y oprimidos, al punto de negarse a sí mismos? Este fenómeno se esclarece siguiendo el recorrido que ha tenido lugar para llegar a la formación de la conciencia y pasar de ella, finalmente, a la *mala conciencia*.

La verdad y la mujer

En el inicio del prólogo de *Más allá del bien y del mal* se dice: “Suponiendo que la verdad sea una mujer, ¿cómo?, ¿no está justificada la sospecha de que todos los filósofos, en la medida en que han sido dogmáticos, han entendido poco de mujeres?, ¿de que la estremecedora seriedad, la torpe insistencia con que hasta ahora han solido acercarse a la verdad eran medios inhábiles e ineptos para conquistar los favores precisamente de una hembra?”

En el párrafo 230 de la mencionada obra se propone la distinción de las dos maneras de proceder el espí-

ritu ante lo real; una, la parmenídea, y, otra, la heraclítica. Si aceptamos la realidad como nos la sugieren los sentidos, se arriba al punto de vista de Heráclito; mientras que si se concede prioridad a la razón y a los principios de *Identidad* y de *no-contradicción*, se concluye el *Uno* parmenídeo.

Lo que se ha llamado “el espíritu” es el resultado del triunfo de los eleáticos sobre los pitagóricos y Heráclito. “[Este espíritu] tiene voluntad de ir de la pluralidad a la simplicidad”, desprecia lo que se ofrece en la superficie, es decir, el mundo fenoménico tal y como se percibe, porque contraría el modo de ser de ese espíritu que se construye sobre el principio de identidad y no concibe la contradicción. Esto implica desdeñar e ignorar todo; “un cerrar las ventanas” (así denominó Heráclito a los sentidos); “una especie de estado de defensa contra muchas cosas de las que cabe tener un saber”.

Al tomar partido por lo Uno, a lo cual nos conduce la razón, es obligado optar por una voluntad de dejarse engañar, asumiendo que las cosas que se nos presentan no son así, sino que solo nos parecen así: “*En contra de esa* voluntad de apariencia, de simplificación, de máscara, de manto, en suma, de superficie –pues toda superficie es un manto– actúa aquella sublime tendencia del hombre del conocimiento a tomar y *querer* tomar las cosas de

un modo profundo, complejo, radical: especie de crueldad de la conciencia y el gusto intelectuales que todo pensador valiente reconocerá en sí mismo, suponiendo que, como es debido, haya endurecido y afilado durante suficiente tiempo su ojo para verse así mismo y esté habituado a la disciplina rigurosa, también a las palabras rigurosas” (Nietzsche, 1965c, p.179). Así surge el amor a la verdad y a la sabiduría, como un abandono de lo singular, siempre dual, para instituir en su lugar lo universal; la blancura por lo blanco, y, en general, el concepto de la cosa por la cosa misma. Pero aunque Ulises sea capaz de hacerse el sordo ante las atrayentes melodías, estas siempre llegan a sus oídos y los hombres se ven obligados a reconocerse no solo como *el hombre en sí*, sino como el hombre natural (*homo natura*).

Los párrafos 231 y siguientes se ocupan de la mujer. ¿Qué conexión puede haber entre la reflexión contenida en el 230 y la que se introduce inmediatamente? Parece razonable entender lo siguiente: la crítica de la actitud parmenídea termina haciendo ver que es imposible al espíritu permanecer en las “profundidades” de ese mundo inteligible al que lo conduce el ejercicio de la pura razón, porque la misma condición del hombre de ser parte de la naturaleza le obliga a encontrarse consigo mismo en esta dimensión; tal circunstancia la señala

Nietzsche con la expresión “este soy yo”. Un adecuado ejemplo de cómo se pierde el sentido de la verdadera realidad al tomar la “vía de la verdad” que la diosa propone a Parménides, lo constituye el concepto de hombre, que siendo uno y genérico para referirse a la especie biológica, termina por distinguir dos entes, porque esa lógica parmenídea nos conduce a tomar cada uno de los opuestos constitutivos del ente como si se tratara de una y otra entidad. De esta manera nos encontramos hablando de “la mujer en sí”.

Lo que se desarrolla desde el párrafo 232 hasta el 239 puede verse como un esfuerzo por situar las cosas en sus términos naturales para hacer ostensible que los discursos sobre el varón y la mujer son vacíos de contenido porque no hay tales entidades, ya que el concepto de hombre refiere a lo humano como fenómeno natural, que tiene de particular no ser tan natural; si bien, Nietzsche se vale del episodio histórico que constituye la liberación de la mujer, el cual en su totalidad sería un error, similar al de un discurso paralelo al de la hípica, pero relativo a las yeguas; como si pudiera hablarse de la hípica macho y de la hípica hembra.

Es ingenuo explicar en forma llana los comentarios de Nietzsche sobre la mujer aduciendo simples motivaciones psicológicas y otras cosas más o menos tontas. Para comprender lo que

está contenido en los mencionados párrafos parece conveniente discutir en los siguientes términos:

Desde el punto de vista físico-natural, la inteligencia puede ser vista como un desvarío, en cuanto ella es una habilidad para retener las señales y, previa representación, elaborar respuestas. A diferencia de lo que ocurre en todos los seres vivos, que están genéticamente pre-programados para responder de manera unívoca a las señales recibidas del entorno, los seres inteligentes retienen muchas señales y elaboran respuestas después de interpretarlas, con lo cual dejan de ser unívocos, o lo que es lo mismo, dan lugar a equivocarse. En efecto, si un mono se percata de un depredador, evade el peligro inmediatamente sin deliberación, emitiendo el grito respectivo para ponerse a salvo él y sus congéneres; la naturaleza no le permite retener esa señal, así como también en algunos casos el hombre no puede retenerlas, por ejemplo, si el fuego toca la piel; no hay que esperar a constatar si se trata de un fuego verdadero o si solo es un parecer; simplemente de manera *refleja* se quita la mano del fuego. Conforme a esto cabe decir que la vida cuida de sí misma sin delegar a otra instancia su protección primaria, y el hombre en su condición de fenómeno biológico está provisto de mecanismos instintivos idóneos.

Si, como hoy sostienen los físicos y biólogos, la tendencia más general de

la naturaleza consiste en disminuir la entropía, entendida esta como gasto innecesario de energía, pero útil para descubrir nuevas formas de organización de la materia mediante ensayo y error, diremos que la inteligencia es un típico comportamiento entrópico y la entropía no es privativa de los seres humanos, pues también tiene lugar, aunque en menor proporción, en otras especies. Por ejemplo, la inclinación de los gallos de pelea a combatir entre ellos, y en menor grado la de los machos de todas las demás especies. Este comportamiento entrópico se explica en buena medida porque la estrategia predominante de la naturaleza para conservar las diferentes formas de lo viviente ha llegado a ser la de producir el esperma en abundancia inusitada, mientras que la producción de óvulo es limitada. En efecto, en todas las especies las hembras nacen con un número bien limitado de óvulos que empiezan a madurar en su edad adulta, mientras que los machos nacen dotados de órganos capaces de producir por sí mismos espermatozoides (semillas), en cantidad virtualmente ilimitada. Desde este punto de vista es razonable cierta liberalidad de la naturaleza para arriesgar a los machos permitiéndoles apartarse un poco más que las hembras del mecanismo instintivo, que es el dispositivo natural para la protección de la vida, por cuya razón, algunas funciones como las del cuidado de las crías son más acentuadas en las hembras, y lo son tanto más cuanto la estrategia de reproducción

de una especie sea menos liberal en la producción de huevos. Es decir, mientras menos huevos madure la hembra de una especie, mayor será el instinto en ella de cuidar a sus crías.

Todas las especies pueden ubicarse en un punto de la línea continua de las estrategias posibles de reproducción constituidas por la combinación de estos dos factores: el extremo inferior *A* corresponde a la estrategia en donde el gasto de energía en la producción de huevos es el más alto y el menor gasto de energía en el cuidado de las crías; sería el caso de los peces que ponen abundantes huevos y el esfuerzo que emplean en el cuidado de sus crías es mínimo. El otro extremo *Z* corresponde al de aquellas especies más complejas y más organizadas biológicamente, cuya estrategia de reproducción consiste en emplear un mínimo gasto de energía en la producción de óvulos y, en compensación, despliegan el máximo esfuerzo en el cuidado de la única cría; sería el caso de los mamíferos superiores, como la vaca y (hablando extramoralmente) el hombre. Hay especies que se reproducen mediante camadas de 10 y 15 hijos y en tales casos el gasto de energía para la reproducción se distribuye proporcionalmente en una y otra función, es decir, en producir nuevos individuos y en cuidar de ellos. Es particularmente curioso el caso de los pájaros que comparten una estrategia de reproducción parecida a la de los llamados mamíferos superiores.

Si es válida la visión aquí resumida del comportamiento general de lo viviente, entonces se dispone de un contexto que hace significativas las aserciones de Nietzsche sobre esta cuestión del género en nuestra especie. Se comprenderá su reiterada afirmación de estar reservado a la mujer un comportamiento más instintivo. “Lo que en la mujer infunde respeto, y con bastante frecuencia, temor, es su *naturaleza*, la cual es “más natural” que la del hombre, su elasticidad genuina y astuta, como de animal de presa, su garra de tigre bajo el guante, su ingenuidad en el egoísmo, su ineducabilidad y su interno salvajismo, el carácter inaprensible, amplio, errabundo de sus apetitos y virtudes...”. En esta misma dirección, por la contraposición también expresada por Nietzsche entre cultura y naturaleza, critica con fuerza el programa de liberación femenina que, desconociendo la imposibilidad de que la mujer se separe de su función biológica de cuidar los hijos, propende por un desempeño público de ella en el ámbito de las representaciones intelectuales. “Acá y allá se quiere hacer de las mujeres librepensadoras y literatos... y se las vuelve cada día más histéricas y más incapaces para atender a su primera y última profesión, la de dar a luz hijos robustos”.

En ese mismo contexto explicativo de la biología se entiende que Nietzsche, haciendo uso de su conocido estilo, en forma reiterada compare a las mujeres con vacas, pájaros y gatos.

Referencias

Baruch, S. (1984). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Bogotá: Universidad Nacional.

Fink, E. (1986). *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (1965a). *Genealogía de la moral*. Obras Completas. Madrid: Aguilar.

Nietzsche, F. (1965b). *Humano, demasiado humano*. Obras Completas. Madrid: Aguilar.

Nietzsche, F. (1965c). *Más allá del bien y del mal*. Obras Completas. Madrid: Aguilar.

Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.

Spinoza, B. (1961). *Ética*. Madrid: Aguilar.

Spinoza, B. (1984). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Bogotá: Universidad Nacional. Traducción de Jean Paul Margot y Lelio Fernández.