


ARTÍCULOS DEL NÚMERO MONOGRÁFICO



POR UNA ARISTOCRACIA ESPIRITUAL FEMENINA: HACIA LA SUPERACIÓN DE LA DISONANCIA ENTRE EL EGOÍSMO ARISTOCRÁTICO Y EL DIAGNÓSTICO EN TORNO A LA MUJER EN *MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL*

FOR A FEMALE SPIRITUAL ARISTOCRACY: TOWARD OVERCOMING THE DISSONANCE BETWEEN ARISTOCRATIC EGOISM AND THE ANALYSIS OF WOMEN IN *BEYOND GOOD AND EVIL*

Laura Rodríguez Frías
 Universidad Complutense de Madrid

 <https://orcid.org/0000-0002-7280-3393>, e-mail: laurarodriguezfrias@ucm.es
 Recepción: 4 de septiembre de 2025 – Aceptación: 28 de enero de 2026

Resumen

Este artículo examina la tensión interna entre el aristocratismo espiritual de Nietzsche y su diagnóstico restrictivo sobre la mujer en *Más allá del bien y del mal*. Mientras el filósofo define la nobleza como capacidad de jerarquización interna, autoglorificación y creación afirmativa de valores, excluye tipológicamente a la mujer de ese ideal, introduciendo un elemento dogmático en una filosofía que se pretende antidogmática. A partir del perspectivismo nietzscheano y de su concepción de la filosofía como confesión involuntaria, se propone leer esta disonancia no como incoherencia accidental, sino como límite productivo. Ello permite pensar la posibilidad de una aristocracia espiritual femenina no como corrección moral del autor, sino como consecuencia lógica, aunque no desarrollada, de su propio aristocratismo afirmativo.

Palabras clave: Nietzsche, aristocratismo espiritual, mujer, dogmatismo, egoísmo.

Abstract

This article examines the internal tension between Nietzsche's spiritual aristocratism and his restrictive analysis of women in *Beyond Good and Evil*. While Nietzsche defines nobility in terms of inner hierarchical self-organization, self-glorification, and the affirmative creation of values, he typologically excludes woman from this ideal, thereby introducing a dogmatic element into a philosophy that presents itself as anti-dogmatic. Drawing on Nietzsche's perspectivism and his conception of philosophy as an involuntary confession, this paper argues that such dissonance should not be read as a mere inconsistency but as a productive limit. This perspective allows us to conceive the possibility of a female spiritual aristocracy not as a moral correction of Nietzsche, but as a logical —though undeveloped— consequence of his own affirmative aristocratism.

Keywords: Nietzsche, spiritual aristocratism, woman, dogmatism, egoism.

I. Introducción: *Más allá del bien y del mal* como texto liminar

Como es bien conocido en los estudios nietzscheanos, *Más allá del bien y del mal* representa un momento decisivo en la trayectoria de Friedrich Nietzsche, actuando como un texto liminar situado estratégicamente entre la culminación de su etapa profética, con su obra magna *Así habló Zaratustra*, y el inicio de su fase crítica más contundente. El propio Nietzsche confiesa que concibió esta obra como la parte negativa o destructiva de su tarea de madurez, destinada a ejecutar la transvaloración de los valores tras haber resuelto la parte afirmativa en su libro anterior. Es decir, mientras que *Así habló Zaratustra* es la obra que “dice sí”² (EH, JGB, 1)³ en el sentido de que constituye el libro donde se propone la meta del ser humano y se anuncian las condiciones para que la humanidad se supere a sí misma; este Preludio de una filosofía del futuro es, en cambio, el que “dice no [a] los valores hasta ahora vigentes” (EH, JGB, 1).⁴

Lejos de tratarse de un gesto meramente reactivo o nihilista, esta negación forma parte esencial del proyecto de transvaloración de los valores, es decir, del programa fundamental de su último pensamiento, orientado a provocar una mutación radical de la civilización occidental y la superación del nihilismo. Decir “no” a los valores defendidos hasta el momento constituye una condición previa para la posibilidad de un nuevo decir “sí”. Nietzsche dirige su crítica contra lo que identifica como los grandes prejuicios de la tradición occidental, que considera un lastre para la potenciación de la humanidad en general. Entre ellos, destaca su feroz cuestionamiento a la necesidad de los hombres dogmáticos de creer en la verdad como valor supremo y su oposición a la compasión y el igualitarismo democrático heredados de la tradición judeo-cristiana, pues comprende la potenciación de esos valores como la pujanza por una forma de pensamiento que, en aras de alcanzar la estabilidad y seguridad del ser humano, sucumbe a un proceso de homogeneización que no permite ni la emergencia de lo extraordinario ni un tipo de existencia digna de ser vivida.

1 Para las citas de las obras publicadas de Friedrich Nietzsche se emplean las abreviaturas y signos propuestos en la edición española dirigida por Diego Sánchez Meca de las *Obras completas*, así como a las siglas establecidas internacionalmente por los *Nietzsche-Studien*. Para las citas correspondientes en alemán se ha utilizado la *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB) a cargo de Paolo D’Iorio basado en la edición preparada por G. Colli y M. Montinari.

2 El original alemán dice *der jasagende Theil*, es decir, “la parte que dice sí”. El participio presente *jasagend* funciona aquí como adjetivo referido a *Theil* (grafía antigua de *Teil*), por lo que un equivalente más literal sería “la parte afirmativa”. Se opta, sin embargo, por traducir “decir sí” para conservar el matiz activo y verbal del término, especialmente relevante en el léxico nietzscheano, donde el “sí” no designa solo una cualidad estática, sino un gesto de afirmación creadora.

3 Todas las citas de la obra de Friedrich Nietzsche presentes en este artículo han sido traducidas por mí.

4 El alemán “*neinsagende, neinthuende Hälfte*” emplea participios con valor adjetival. Podría traducirse por “mitad negativa” o “negadora”; se opta por “que dice no” para mantener el paralelismo con *jasagend* y subrayar el carácter activo del “no”, reforzado por *neinthuend* (“que hace el no”), formación enfática y estilísticamente marcada del propio Nietzsche a partir de *Nein* (“no”) y del participio de *tun* (“hacer”).

Esta labor destructiva —o, más precisamente, desmitificadora— no persigue la aniquilación de los valores, sino su jerarquización y su reinscripción en una perspectiva vital. El filósofo del futuro no es quien propone un nuevo sistema cerrado, sino quien aprende a sospechar, a interpretar y a excavar más hondo⁵ bajo las evidencias morales y conceptuales heredadas. La metodología nietzscheana se define así por un gesto de profundización: no aceptar las oposiciones dadas (verdadero/falso, bien/mal, masculino/femenino) como datos naturales, sino interrogarlas como productos históricos, fisiológicos y perspectivísticos.

Es precisamente en este punto donde emerge una de las tensiones más evidentes del libro: la coexistencia entre, por un lado, una defensa del egoísmo aristocrático de la pluralidad de fuerzas, de la diferencia y de la jerarquía; y, por otro, un diagnóstico aparentemente restrictivo y ciertamente problemático sobre la mujer y lo femenino. Mientras Nietzsche celebra la figura del espíritu libre, el individuo capaz de afirmarse más allá de las morales gregarias, sus aforismos sobre la mujer parecen, en muchos casos, reproducir esquemas tradicionales, sostener estereotipos esencialistas e incluso adoptar un tono misógino, todo ello difícil de conciliar con su crítica radical a los prejuicios metafísicos.

En este sentido, *Más allá del bien y del mal* puede considerarse también un texto liminar en lo que respecta a la cuestión femenina. Hasta finales de la década de 1870, durante su etapa intermedia —frecuentemente calificada por la crítica como ilustrada o positivista—,⁶ Nietzsche adoptó una posición que algunos han descrito como la de un “feminista cauteloso” (Young 48), favorable a la igualdad de oportunidades educativas y admirador de mujeres intelectuales y autónomas como Malwida von Meysenbug. Sin embargo, a partir de 1883, aproximadamente en el horizonte de *Así habló Zaratustra*,⁷ su tono se torna notablemente más áspero, hasta desembocar en formulaciones de hostilidad manifiesta.

Al margen de las interpretaciones biográficas que intentan explicar este desplazamiento, puede constatarse un contraste notable entre textos como *La gaya ciencia* —por ejemplo, en el aforismo 68, donde atribuye al hombre la responsabilidad de todos los defectos que se le imputan a la mujer— y los pasajes de *Más allá del bien y del mal*, con párrafos tan severos como el 234, en el que pone en cuestión incluso la aptitud femenina

5 Cf. JGB 289.

6 Cf. *La filosofía de Nietzsche* (2000), un trabajo de Eugen Fink, donde realiza un análisis más detallado al respecto (60-61).

7 Mientras que los aforismos de *Más allá del bien y del mal* dedicados a la mujer son considerados ampliamente por la crítica como abiertamente hostiles, no existe consenso en lo que respecta a *Así habló Zaratustra*. Parte de la literatura especializada, como J. Young, sostiene que el viraje hacia una crítica despiadada de la mujer comienza ya en *Así habló Zaratustra* y reflejaría la experiencia amarga vivida por el filósofo con Lou Salomé. Otra línea interpretativa, como la que sigue J. Graybeal, defiende, por el contrario, que en dicha obra se encuentra una cierta alabanza de lo femenino, en la medida en que aparecen “una serie de figuras femeninas misteriosas y poderosas, que son en realidad las únicas figuras del libro a las que el propio Zaratustra llega a escuchar” (Graybeal 2).

para el pensamiento.⁸

II. El egoísmo aristocrático como principio de jerarquización del alma

Para que el individuo pueda efectivamente ir más allá de todo gregarismo es fundamental el concepto que Nietzsche acuña como egoísmo aristocrático. El llamado egoísmo aristocrático no constituye en Nietzsche una apología de la mezquindad individual ni una simple legitimación del interés privado, sino que designa una forma de ser y afrontar la existencia propia de los tipos humanos fuertes. Para comprender su alcance, es necesario situarlo en el marco de una concepción jerárquica de la vida, inseparable de la voluntad de poder y del *pathos* de la distancia, tal como se articula en *Más allá del bien y del mal* y, posteriormente, en la *Genealogía de la moral*.

Nietzsche parte de una tesis provocadora: “Toda elevación del tipo ‘hombre’ ha sido hasta ahora obra de una sociedad aristocrática —y así volverá a ser siempre: de una sociedad que cree en una larga escala jerárquica y en la diferencia de valor entre hombre y hombre” (*JGB* 257)⁹. No se trata simplemente de jerarquías jurídicas o económicas, sino de una jerarquía de fuerzas, de capacidades vitales, de intensidad y de estilo de existencia. Allí donde domina la nivelación, la igualación moral y la sospecha hacia toda excelencia, la vida se empobrece y pierde su capacidad creadora. Nos encontramos así ante dos formas de estar en el mundo: la del hombre fuerte que moldea la existencia como expansión de su propia fuerza, de su propia vitalidad; y la del hombre débil, que, por el contrario, acata las condiciones de existencia que hereda de su contexto.

El tipo noble, el tipo aristocrático, experimenta un sentimiento de separación y de diferencia respecto a lo que percibe como inferior, que Nietzsche denomina *pathos* de la distancia. Esta distancia no es inicialmente moral, sino afectiva y valorativa: el noble se siente distinto, más pleno, más afirmativo, y, desde ese sentimiento, establece escalas, rangos y prioridades. La jerarquía no aparece aquí como un artificio impuesto desde fuera, sino como una expresión espontánea de la vida cuando se experimenta como abundancia. De este modo, la aristocracia que defiende Nietzsche no es hereditaria, sino que obedece a una forma de aristocracia espiritual, de tipo humano, que trasciende las estructuras sociales.¹⁰ De hecho, critica —en la denominada aristocracia de su tiempo— que ya solo

8 Cf. “Introduction: Figures of Excess” (1994), un trabajo donde Peter Burgard realiza un análisis más detallado del contraste en el tratamiento de la mujer en torno a los mismos tópicos (4-11).

9 Nótese que, tanto en esta traducción como a lo largo del texto, aparece la palabra “hombre” en el sentido de “persona” o “ser humano”. Esta elección responde, en primer lugar, a que, al igual que en español, el alemán *Mensch/Menschen* no designa exclusivamente al varón, sino al ser humano en general. Obedece, además, a la voluntad de subrayar la impresión que se desprende de la lectura de Nietzsche: que sus planes de transvaloración y su juicio filosófico en conjunto parecen dirigirse primordialmente al varón. Así lo sugieren tanto los aforismos específicamente dedicados a la mujer como las reiteradas referencias a la diferencia radical entre los sexos.

10 Cf. *JGB* 287.

retienen el nombre de lo que una vez sus antepasados fueron, pues han “abdicado de todo poder real y responsabilidad” (Siemens 111).

En este marco, el egoísmo aristocrático debe entenderse como una creencia fundamental e inquebrantable: la convicción de que la vida superior tiene derecho a afirmarse incluso a costa de otras formas de vida. Nietzsche insiste en que el noble no concibe su existencia en términos de igualdad o reciprocidad universal, sino desde la evidencia, no reflexiva, sino instintiva, de que otros existen como medios, soportes o condiciones para su propia elevación.

Este egoísmo no es calculador ni defensivo, sino expansivo y afirmativo. Brota directamente de la voluntad de poder, entendida no como deseo consciente de dominación política, sino como la tendencia fundamental de todo lo vivo a “crecer, extenderse, atraer hacia sí, ganar preponderancia —no por moralidad o inmoralidad alguna, sino porque *vive*, y porque la vida es precisamente voluntad de poder” (JGB 259). La aristocracia representa, en este sentido, la voluntad de poder encarnada: no pide permiso para existir ni busca justificación moral externa; simplemente se afirma porque puede. Por este motivo, el sacrificio de otros no aparece como injusticia, sino como un hecho trágico y estructural de la vida. La vida, para Nietzsche, vive siempre de la vida: crear implica destruir, elevar implica excluir, dar forma implica someter una materia. El egoísmo aristocrático no disimula esta verdad bajo ficciones morales; la asume sin mala conciencia:

La vida misma es *esencialmente* apropiación, lesión, avasallamiento de lo extraño y de lo más débil, opresión, dureza, imposición de las propias formas, incorporación y, como mínimo, en el sentido más benigno, explotación [...]. Pero en ningún punto es la conciencia común de los europeos más reacia a dejarse instruir que aquí; hoy se fantasea por todas partes, incluso bajo disfraces científicos, con futuros estados de la sociedad a los que habría de faltarles el “carácter explotador”: —eso suena en mis oídos como si se prometiera inventar una vida que se abstuviera de todas las funciones orgánicas. La “explotación” no pertenece a una sociedad corrompida, imperfecta o primitiva: pertenece a la *esencia* de lo viviente, como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la voluntad de poder propiamente dicha, que es precisamente la voluntad de la vida—. Suponiendo que esto sea, como teoría, una novedad, —como realidad es el hecho *primordial* de toda historia—. (JGB 259)

Una consecuencia decisiva de esta posición es que el hombre noble no necesita reconocimiento externo para validar su existencia. Su autoglorificación no es vanidad dependiente de la mirada del otro, es decir, vacuidad que se llena de la opinión del otro, sino autoafirmación soberana. Como señala el propio autor:

el tipo noble de hombre se siente como quien determina los valores; no tiene necesidad de ser aprobado; juzga: ‘lo que me es perjudicial es perjudicial en sí’; se sabe como aquel que confiere honor a las cosas en general; es *creador de valores*. (JGB 260)

De este modo, el noble se honra a sí mismo porque se experimenta como valioso; no porque otros lo aplaudan, sino porque su propio sentimiento de plenitud lo autoriza. Desde esta perspectiva, se comprende la capacidad creadora de valores propia de la aristocracia. Los valores no se deducen de normas universales ni de contratos sociales, sino que emanan de un modo de ser, de un tipo de vida que se siente fuerte, afirmativo y capaz. “Bueno” significa originariamente noble, poderoso, bello, veraz consigo mismo; “malo” designa lo vulgar, lo bajo, lo despreciable. La valoración nace, pues, de un gesto afirmativo, no de una reacción frente a un enemigo. Así, el noble no define lo bueno por oposición a lo malo, sino que se define a sí mismo, y solo secundariamente clasifica lo otro. La creación de valores es inseparable de la autoglorificación porque ambas proceden de la misma fuente: un sentimiento de riqueza vital que no necesita justificarse.

Este modelo no está exento de tensiones. Nietzsche es consciente de que la aristocracia corre siempre el riesgo de degenerar en mera dominación brutal o en casta cerrada. Sin embargo, su apuesta no es política en sentido estricto, sino tipológica y cultural: le interesa preservar la posibilidad de tipos humanos capaces de crear valores, asumir la crueldad de la vida sin refugiarse en ficciones morales. El egoísmo aristocrático, en última instancia, no es una invitación al egoísmo psicológico, sino una crítica radical a la moral de la igualación. Frente a ello, Nietzsche reivindica una ética de la diferencia, del rango y de la creación, aun a costa de su incomodidad moral.

La oposición entre moral de señores y moral de esclavos permite esclarecer aún más el estatuto del egoísmo aristocrático. La moral de señores es activa, espontánea y afirmativa: nace del decir “sí” a uno mismo. La moral de esclavos, en cambio, es reactiva: surge del resentimiento de quienes no pueden afirmarse directamente y, por ello, invierten los valores. Mientras el noble actúa y valora desde su propia fuerza, el esclavo reacciona frente al otro. Incapaz de ejercer su poder, moraliza la impotencia: llama “malvado” a lo fuerte, “injusto” a lo dominante y acepta como virtud lo que en realidad es necesidad: la obediencia, la humildad, la utilidad, la compasión. Así, la moral de esclavos no crea valores nuevos, sino que niega los existentes, reinterpretándolos desde la perspectiva del sufrimiento del impotente. Sin embargo, la relevancia filosófica de esta distinción no reside solo en la contraposición entre grupos o clases, sino en lo que revela acerca de la constitución misma del sujeto que valora.

La jerarquía no es un fenómeno meramente sociopolítico, sino que es, además, un proceso intrapsíquico, constitutivo del individuo superior. La jerarquización histórica de

los estamentos no constituye su origen, sino su manifestación visible: la diferenciación entre clases hace exteriormente observable una estructura que opera igualmente en el interior del individuo. Nietzsche vincula el *pathos* de la distancia tanto a la diferencia efectiva entre clases como a la mirada descendente de la casta dominante sobre los sometidos; pero esta distancia no debe entenderse como un fenómeno primero en el plano social y luego trasladado al plano individual. Se trata de una misma lógica jerárquica que se despliega en dos dimensiones. El *pathos* no nace en la exterioridad para interiorizarse después, ni es puramente interior para proyectarse hacia fuera: es, en ambos casos, la expresión de una organización de fuerzas que distingue, ordena y mantiene distancias. Así, en el alma del individuo superior, esta misma estructura se traduce en una diferenciación interna por la cual se establecen rangos entre las pasiones que conducen al crecimiento y la expansión y aquellas que no sirven a tal fin. En palabras del filósofo:

Sin el *pathos de la distancia*, tal como brota de la arraigada diferencia de estamentos, del constante mirar hacia lo lejos y hacia abajo de la casta dominante sobre súbditos y herramientas, y de su igualmente constante ejercicio en obedecer y mandar, mantener abajo y mantener a distancia, no podría surgir tampoco aquel otro *pathos* más misterioso: el anhelo de una siempre nueva ampliación de la distancia dentro del alma misma, la formación de estados cada vez más altos, más raros, más lejanos, más amplios y más abarcadores; en suma, la elevación del tipo “hombre”, la continua “autosuperación del hombre”. (*JGB* 257)

El alma noble se caracteriza por distinguir, ordenar y seleccionar: no todas las pasiones merecen el mismo rango, ni todos los estados afectivos —en cuanto estructura jerárquica de impulsos o pulsiones— contribuyen a la elevación del ser. La jerarquía es, así, una labor espiritual continua, una arquitectura interna que permite preservar y cultivar lo alto frente a lo bajo. Esta jerarquización interna se manifiesta como fortaleza psíquica. El aristócrata nietzscheano no se define por la fuerza física ni por el dominio externo, sino por poseer una *psique* capaz de conquistarse a sí misma. La vida aparece aquí como una organización jerárquica en torno a una pasión dominante, una tendencia central que se enseorea de las demás y les imprime forma y dirección.¹¹ El objetivo no es suprimir o eliminar pasiones, sino gobernar la pluralidad de pasiones que habitan y conviven en el interior del individuo para dar lugar al “individuo soberano [es decir, aquel] que se entrega al proyecto de armonizar entre sí sus impulsos vitales más propios” (Sánchez 137).

La voluntad de poder actúa en este nivel como una función orgánica fundamental: no solo impulsa al crecimiento y a la expansión hacia fuera, sino que opera como principio de ordenación interna, imponiendo una forma propia sobre los impulsos más débiles,

11 Nietzsche sostiene que “cada uno de [los impulsos del individuo] estaría demasiado dispuesto a presentarse como el fin último de la existencia y como el señor legítimo de todos los demás impulsos. Pues todo impulso es dominador” (*JGB* 6).

dispersos o extraños dentro de la economía afectiva del individuo. Ser noble significa, en este sentido, no carecer de impulsos contradictorios, sino saber dominarlos, subordinarlos y ponerlos al servicio de una forma superior de vida. Un punto crucial de esta matización es el reconocimiento de que la moral de señores y la moral de esclavos no se limitan a grupos sociales distintos, sino que, como él mismo señala, pueden coexistir “incluso en la misma persona, dentro de una misma alma” (*JGB* 260). La jerarquización interna consiste precisamente en la gestión activa de esta dualidad.

De este modo, la jerarquía aparece finalmente sobre todo y ante todo como una tarea interior, una disciplina del alma que hace posible la elevación del tipo humano y que constituye el fundamento último del egoísmo aristocrático nietzscheano. El alma noble debe ser capaz, por una parte, de identificar y separar los estados elevados, orgullosos y afirmativos de aquellos reactivos, vulgares o resentidos; y, por otra, de impedir que los impulsos propios de la moral de esclavos, como el miedo, la necesidad de aprobación o el resentimiento, adquieran hegemonía. El *pathos* de la distancia debe reproducirse en el interior del individuo: este ha de aprender a tomar distancia respecto de sí mismo, a separar lo que en él sirve a la intensificación de la vida de aquello que la empobrece. Es decir, no solo “no hay ‘hombres iguales’ por su naturaleza y, en consecuencia, tampoco hay ‘aspiraciones iguales’” (Janz 378), sino que tampoco hay pasiones o tendencias equivalentes, y, consecuentemente, tampoco hay aspiraciones que valgan lo mismo.

El entramado pasional no se limita al ámbito interior del individuo, sino que atraviesa el límite entre lo propio y lo compartido. Esta dinámica opera en dos direcciones: no solo hay pasiones que se atenúan en uno mismo para dar prioridad a otras preponderantes, sino que ese mismo proceso se reproduce en la sociedad en la que el individuo se inserta. También el ámbito cultural y social constituye un entramado de pasiones en pugna, jerarquizadas en torno a aquellas que ejercen mayor poder de dominio en un momento y lugar determinados, de tal modo que “los humanos no son sino órganos de un organismo mayor auto-regulativo social al que pertenecen (‘la sociedad’/ ‘el estado’)” (Siemens 165).

La jerarquía se traduce así en una organización afectiva en torno a una pasión dominante, una fuerza central que se enseñorea de las demás y les impone forma. La voluntad de poder opera aquí como principio de orden, no de supresión: no elimina la multiplicidad pulsional, sino que la disciplina, y, además, no hace distinción entre lo interno y lo externo, pues asume la existencia como una jerarquización en torno a la pasión dominante, que incorpora, somete y transforma todo aquello que se encuentra en su camino.

III. La modernidad como síntoma del plebeyismo espiritual

Nietzsche interpreta la modernidad como un proceso sostenido de empequeñecimiento y mediocrización del ser humano, cuyo rasgo más característico es lo que podemos considerar como una contradicción fisiológica: un tipo de hombre que proclama la afirmación de la vida mientras organiza sistemáticamente su debilitamiento. En *Más allá del bien y del mal*, la modernidad aparece definida por la hegemonía de las llamadas ideas modernas, definidas como “los ideales políticos liberales cargados de un excesivo optimismo, que él interpretó como síntomas de la decadencia irreversible de la época moderna” (De Santiago 318). Dichos ideales se orientan a garantizar la felicidad del animal de rebaño, es decir, del hombre en el que predominan las tendencias y pulsiones que lo llevan a una moral de esclavos mediante la seguridad, la previsibilidad y la supresión del peligro. El resultado es un tipo humano híbrido: plebeyo, vulnerable y carente de instintos de mando, que se refugia tras disfraces como “una falsa solidaridad que se quiere justificar a sí misma desde una moral del rebaño, desde un gregarismo conformista que es, en sí mismo, reacio y alérgico a toda grandeza” (Sánchez 163).

Si se atiende a la genealogía de estas ideas que configuran el horizonte moral de la modernidad, se encuentra en última instancia su estrecho vínculo con el cristianismo del que se presentan como herederas secularizadas. En efecto, Nietzsche afirma que el movimiento democrático moderno no es sino la continuación del cristianismo por otros medios. Allí donde la moral cristiana había impuesto la igualdad de las almas ante Dios, la modernidad traduce ese principio al plano político bajo la forma de la igualdad de derechos. El núcleo valorativo permanece intacto: la sospecha frente a toda diferencia de rango y la hostilidad hacia cualquier forma de excelencia.

Así, aquello que la modernidad celebra como avance —mayor igualdad, mayor seguridad, mayor bienestar— es interpretado por el filósofo como un síntoma de decadencia fisiológica, es decir, como la pérdida progresiva de intensidad vital. El progreso no eleva el tipo humano, sino que lo nivela: satisfecho, inofensivo, adaptado y profundamente incapaz de crear valores. En este sentido, la modernidad representa el momento histórico en el que la insurrección de los esclavos ha resultado plenamente vencedora. Sus valores, como la democracia, la igualdad y el gregarismo, no solo han triunfado, sino que se han impuesto como la moral en sí, ocultando su origen reactivo y presentándose como la expresión natural y definitiva de lo humano. La crítica nietzscheana no es, por tanto, una nostalgia aristocrática del pasado, sino un diagnóstico radical del presente como época de decadencia por su disposición a bloquear toda verdadera elevación del tipo hombre. El filósofo alemán se opone a esta tendencia desde su propia experiencia vital, es decir, desde una forma de existencia que encarna los principios orientados a la recuperación de

la grandeza, pues “responde incluso a la penalización más severa y al sufrimiento innombrable con una creatividad desafiante” (Kaufmann 132).

Como antídoto a la degeneración del tipo humano en la modernidad, Nietzsche acuña su concepto de la “disciplina del gran sufrimiento” (*JGB* 225), que constituye para él el motor decisivo de la elevación y estructuración jerárquica del alma, y se opone frontalmente a la lógica moderna, orientada a la supresión del dolor, la búsqueda de bienestar y la maximización del confort. Frente a esta moral de la comodidad, Nietzsche sostiene de manera reiterada en *Más allá del bien y del mal* que todas las grandes elevaciones del alma humana han surgido históricamente del rigor, la dureza y la exposición prolongada al sufrimiento como condición de posibilidad. El sufrimiento actúa como generador del *pathos* de la distancia interior, una distancia respecto de los propios impulsos inmediatos, comodidades y afectos reactivos.

Esta fisura interna es lo que permite una dinámica sostenida de autosuperación, pues abre el espacio para jerarquizar las pasiones plurales que siempre se dan en el individuo bajo el dominio de la pasión dominante, como tendencia central capaz de enseñorearse de las demás e imponerles forma. Así, en última instancia, la disciplina del gran sufrimiento es lo que permite al alma dejar de ser una “anarquía de instintos”¹² para convertirse en una estructura jerárquica capaz de sostener tensiones, imponer forma y crear valores.

IV. El diagnóstico sobre la mujer en *Más allá del bien y del mal*

El diagnóstico nietzscheano sobre la mujer en *Más allá del bien y del mal* constituye uno de los núcleos más problemáticos y filosóficamente más delicados de la obra. Lejos de tratarse de una serie de observaciones marginales o meramente provocadoras, estos pasajes forman parte de un análisis tipológico —es decir, de tipos de vida en el sentido de formas de organización de los impulsos— y fisiológico —es decir, de sustrato pulsional—. En última instancia, este análisis se inscribe en su crítica de la modernidad por su defensa del igualitarismo y su pujanza por una moral de esclavos. Sin embargo, el estatuto teórico que le otorga a la cuestión de la mujer es ambiguo: Nietzsche oscila entre el análisis psicológico, la generalización cultural y el prejuicio heredado, lo que obliga a una lectura atenta que evite tanto la absolución acrítica como la descalificación simplista.¹³

Dentro del estilo fragmentario que caracteriza el corpus nietzscheano, *Más allá del*

12 Cf. *JGB* 258.

13 Al intentar aclarar estos puntos, esta lectura asume conscientemente el riesgo de reconstruir retrospectivamente una coherencia tipológica, allí donde el propio Nietzsche no la desarrolla de forma sistemática. Esta tipología hace referencia a un nivel interpretativo que no describe individuos empíricos ni grupos sociales concretos, sino configuraciones de fuerzas, estructuras de impulsos y modos de valoración relativamente estables, a partir de los cuales Nietzsche lee fenómenos morales, culturales y espirituales como síntomas. Al interpretar determinados pasajes a la luz de una lógica interna del aristocratismo afirmativo, se corre el riesgo de ordenar y articular conceptualmente un pensamiento que, en este punto, permanece fragmentario, tensado y atravesado por ambigüedades no resueltas.

bien y del mal presenta una dualidad estilística y temática muy marcada en el tratamiento de la mujer, que refleja la tensión entre la observación psicológica aguda y la crítica cultural sistemática. Por una parte, en la cuarta sección, “Sentencias e interludios”, Nietzsche recurre a una escritura aforística breve y cortante, heredera de su etapa intermedia, en la que predominan el tono irónico y la ligereza rítmica. Allí, la mujer es tratada principalmente como un objeto de estudio psicológico, centrándose en temas como el amor, la sexualidad y la vanidad.¹⁴ Por la otra, en la séptima sección, y, en particular, a partir del fragmento 232, Nietzsche abandona la concisión aforística para desarrollar párrafos extensos dedicados a la emancipación femenina, entendida como reivindicación política. Aquí, el diagnóstico se desplaza de la observación íntima a una crítica abierta de lo que considera un síntoma de la decadencia europea y del avance del gregarismo moderno.

A pesar de esta variación estilística, no se trata de dos discursos inconexos: las caracterizaciones aforísticas de la cuarta sección son posteriormente movilizadas para explicar el fenómeno histórico de la lucha por la emancipación femenina. De este modo, una comprensión rigurosa del retrato nietzscheano de la mujer, tanto en su dimensión histórica general como en su inscripción concreta en la modernidad europea, exige atender conjuntamente ambos momentos del texto.

Uno de los rasgos psicológicos que Nietzsche atribuye con mayor insistencia a la mujer es la vanidad, entendida como una dependencia estructural de la mirada ajena. Esta caracterización se vuelve más precisa si se atiende al origen del término *vanidad*, del latín *vanitas* (*vanus*), que remite originariamente a la vacuidad, a la falta de consistencia o fundamento. En este sentido, la vanidad no designa un exceso de sí, sino una mirada vacía sobre uno mismo que solo puede colmarse mediante el reconocimiento externo. A diferencia del orgullo aristocrático, que se funda en una certeza interior y en la autoglorificación soberana, la vanidad implica la necesidad de ser valorado desde fuera. El yo vanidoso no crea valor, sino que lo solicita; no se afirma, sino que se expone a la mirada ajena, reproduciendo así una estructura afectiva afín al instinto de esclavo descrito por Nietzsche.

En el caso de la mujer, el peculiar mecanismo a través del cual se articula su vanidad consiste en que es ella misma quien procura intervenir activamente en la opinión que el hombre se forma de ella para después conferir a esa misma opinión una validez casi sacra. Nietzsche alude a este proceso en el breve aforismo 148 de la cuarta sección, cuando afirma: “Seducir al prójimo para que adopte una buena opinión y, acto seguido, creer ciegamente en esa opinión del prójimo: ¿quién iguala a las mujeres en este arte?” (*JGB* 148). Ahora bien, incluso en el nivel más originario de esta dinámica —esto es, en la propia

.....
 14 Para un análisis más detallado, véase el “Prefacio” que Kilian Lavernia (2016) escribió para el cuarto volumen de las *Obras completas* de Nietzsche (288-291).

interdicción de la mujer— la vanidad se halla ya operando. En efecto, la opinión que la mujer intenta modelar en el hombre acerca de sí misma remite desde el inicio a lo que ella interpreta que el “hombre espera de ella [por cuanto le interesa amoldarse] a ese ideal para obtener su amor, estableciendo de este modo con él una especie de pacto implícito por el que cede en su configuración a cambio de agradarle y ser digna de recibir su atención” (Rodríguez 73).

En cuanto a la emancipación de la mujer, Nietzsche desarrolla no ya aforísticamente, sino en párrafos largos, una crítica a la emancipación femenina moderna, entendida como parte del proyecto ilustrado y democrático. Nietzsche interpreta la independencia económica, jurídica y educativa de la mujer no como una ganancia vital, sino como una pérdida de instintos, una forma de desfeminización que empobrece tanto a la mujer como a la cultura en su conjunto. Desde su perspectiva, la emancipación no libera fuerzas nuevas, sino que homogeneiza: introduce a la mujer en el mismo proceso de nivelación que afecta al hombre moderno; la convierte en el sujeto democrático, instalado en la moral de rebaño, que Nietzsche critica a la modernidad. Al adoptar los valores de la autonomía racional, la igualdad de derechos y la autosuficiencia económica, la mujer se alejaría de lo que Nietzsche considera su esfera propia: el juego de la apariencia, la seducción, la particularidad y la distancia respecto a la verdad abstracta.

Conviene precisar que la crítica aquí formulada no se dirige contra toda forma de emancipación en sentido amplio, ni pretende deslegitimar sin más las transformaciones históricas que han ampliado los márgenes de acción y autonomía de las mujeres. Prueba de ello es que:

aunque Nietzsche manifestó en sus escritos un abierto desprecio hacia las feministas, se rodeó en su vida de mujeres cultas y vinculadas al movimiento feminista, como Malwida von Meysenbug, Meta von Salis, Resa von Schirnhofen o Helene Druscowitz, a quienes además animó a escribir y reflexionar sobre su obra (Theisen 101).

El blanco de esta crítica es una modalidad específica de emancipación: aquella que se articula desde presupuestos igualitaristas y moralizantes, y que identifica la liberación con la nivelación, la homogeneización de los individuos y la subordinación de la diferencia a esquemas normativos universales.

Desde esta perspectiva, lo que se cuestiona no es la posibilidad de una afirmación femenina autónoma, sino su reducción a un modelo de racionalidad y de valoración heredado del horizonte moderno que Nietzsche somete a crítica. De este modo, se pone de manifiesto cómo este diagnóstico forma parte de la crítica general a las ideas modernas, a las que Nietzsche acusa de debilitar la voluntad de poder en Europa. La emancipación

femenina aparece así como síntoma, no como causa: un signo más del agotamiento fisiológico de la cultura europea y de su incapacidad para sostener jerarquías y diferencias de rango.

Nietzsche interpreta esta dependencia como un residuo del instinto de esclavo, inscrito en la psicología femenina tras siglos de subordinación. En la cuarta sección, concretamente en el aforismo 145, se esfuerza por señalar que en la mujer opera “el instinto del segundo papel”, lo que, a su juicio, se manifiesta además en el llamado “genio del adorno”, como una forma de composición de sí orientada, en última instancia, a agradar al otro, en su caso, al hombre. Según este esquema, la mujer no crea valores, sino que se amolda a valores ya dados; no afirma, sino que busca reconocimiento, tal como el filósofo ha puesto de relieve al analizar el funcionamiento de la vanidad en su psicología. De ahí también su particular vinculación histórica con figuras como el confesor o instituciones como la Iglesia, que le ofrecen una instancia externa de validación y juicio.¹⁵

V. La disonancia: dogmatismo y aristocratismo

El diagnóstico nietzscheano sobre la mujer en *Más allá del bien y del mal* alcanza un punto de tensión interna que no puede resolverse simplemente mediante contextualización histórica o apelación al estilo provocador del autor. Lo que está en juego no es solo la validez empírica de sus afirmaciones, sino también y sobre todo la coherencia interna de su propio aristocratismo espiritual.

Nietzsche no oculta que su pensamiento está atravesado por lo que denomina su *fatum* espiritual: un conjunto de inclinaciones, sensibilidades y juicios que no elige libremente, sino que reconoce como parte de lo que en él está fijado. En *Más allá del bien y del mal* insiste en que toda filosofía es, en última instancia, una confesión involuntaria: la puesta en forma teórica de la perspectiva vital desde la que piensa quien filosofa, incluyendo los prejuicios que ha interiorizado en esa compleja configuración en la que se entrelazan cultura, contexto histórico e interacción con el propio fondo pulsional. Este mismo esquema interpretativo lo aplica al caso concreto de la mujer, disculpándose de antemano por las afirmaciones que va a formular —especialmente en relación con la emancipación femenina— y subrayando que no pretenden en modo alguno erigirse en verdades universales, sino que deben leerse como sus verdades, inseparables de su propia perspectiva:

.....
15 Este punto permite articular el diagnóstico nietzscheano sobre la mujer con la genealogía de la moral cristiana: la mujer aparece como aliada natural del cristianismo no por afinidad doctrinal, sino por afinidad psicológica, al compartir una estructura afectiva marcada por la dependencia de validación externa, la culpa cuando no se ha ajustado a los valores impuestos desde el otro y la búsqueda de consuelo por la propia debilidad a la hora de encarnar esos valores.

El aprendizaje nos transforma; hace lo que hace toda nutrición, que tampoco simplemente “conserva”: como sabe el fisiólogo. Pero en el fondo de nosotros, “allá abajo” del todo, hay ciertamente algo no educable, un granito de *fatum* espiritual, de decisión y respuesta predeterminadas frente a preguntas predeterminadas y escogidas. Ante cada problema cardinal habla un inmutable “ese soy yo”; sobre el hombre y la mujer, por ejemplo, un pensador no puede reaprender, sino solo agotar lo que sabe, —solo descubrir hasta el final lo que al respecto está en él “fijado”. Se encuentran a veces ciertas soluciones de problemas que precisamente nos inspiran fuerte fe; quizá las llamemos en adelante nuestras “convicciones”. Más tarde —se ve en ellas solo huellas hacia el autoconocimiento, señales indicadoras del problema que somos nosotros,— o, más exactamente, de la gran estupidez que somos, de nuestro *fatum* espiritual, de lo *no educable* “allá abajo” del todo. —Después de esta abundante cortesía que acabo de practicar para conmigo mismo, quizá se me permita ya decir algunas verdades acerca de la “mujer en sí”: supuesto que se sepa desde el comienzo hasta qué punto no son sino— *mis verdades* (*JGB* 231).

Así, se muestra desde la propia confesión del autor que en caso alguno pretende situarse por encima del conflicto de pulsiones en pugna que se materializan en uno u otro discurso según el enclave histórico. Sin embargo, esta lucidez metodológica no elimina el problema, sino que lo desplaza: ¿hasta qué punto el diagnóstico sobre la mujer responde a una contingencia esencialista del propio Nietzsche —o como él acaba de afirmar, a su propia estupidez— más que a una exigencia de su teoría de la nobleza?

Aquí emerge la disonancia central: si el alma noble se define por la capacidad de jerarquizarse internamente, soportar la disciplina del gran sufrimiento, respetarse a sí misma y crear valores desde la plenitud, ¿por qué Nietzsche niega sistemáticamente esta posibilidad a la mujer en su diagnóstico contemporáneo? La lógica de su aristocratismo no es biológica en sentido estricto, sino psicológica y fisiológica: depende de la estructura afectiva, de la relación con el sufrimiento, de la capacidad de distancia interior y de la autoglorificación. Nada de ello es, en principio, incompatible con lo femenino. Sin embargo, Nietzsche clausura tipológicamente esta posibilidad, reduciendo a la mujer a una figura asociada a la vanidad y al adorno, y excluyéndola de antemano del ideal aristocrático. En este punto se introduce un elemento dogmático en una filosofía que pretende ser antidogmática, una tensión que el propio Nietzsche reconoce al admitir la persistencia en sí de convicciones difíciles de someter a crítica.

Esta fisura se hace especialmente visible en el párrafo 238, donde elogia al hombre que concibe a la mujer “como posesión, como propiedad susceptible de ser cerrada bajo llave, como algo predestinado a la servidumbre y que en ello alcanza su consumación” (*JGB*). Más que derivarse coherentemente de su teoría de la jerarquía vital, esta formulación parece poner de manifiesto los límites históricos y afectivos de su propio horizonte, en la medida en que fija a la mujer en una posición de subordinación incompatible con la lógica del reconocimiento entre fuerzas equivalentes según la voluntad de poder.

Al margen de sus verdades, es posible suspender o problematizar aquellas afirmaciones que adoptan un sesgo esencialista, leyéndolas como el producto de un momento histórico concreto que cristaliza en determinados dogmatismos. Contamos, además, con la explícita autorización del propio Nietzsche para llevar a cabo esta operación, en la medida en que él mismo reconoce que, en la cuestión femenina, sospecha de la presencia de convicciones ya formadas en él, fijadas de antemano, de las que resulta difícil sustraerse o tomar distancia crítica. De este modo, cuando enuncia sentencias que se presentan con apariencia de validez absoluta —como la idea de que la mujer posee el instinto del segundo papel, o, en *Así habló Zaratustra*, la afirmación de que la felicidad del hombre consiste en mandar mientras que la de la mujer reside en obedecer al hombre—,¹⁶ estas pueden y deben ser leídas como expresiones inseparables de sus condicionamientos históricos y de los límites de su propia perspectiva.

Este último eje introduce una hipótesis decisiva. En el aforismo 289 de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche afirma que “todo lo profundo ama la máscara” y que detrás de cada caverna se abre otra más profunda. Con ello no invita a desenmascarar definitivamente la verdad, sino a reconocer el carácter estratificado y perspectivista del pensar. Aplicado al diagnóstico sobre la mujer, esto permite considerar que nos encontramos ante una filosofía de superficie, no acabada, sino abruptamente paralizada, y que por tanto no agota la posición última del filósofo. En este sentido, la disonancia entre la figura femenina y su teoría del aristocratismo espiritual no sería un error por corregir, sino un síntoma productivo, una invitación a “excavar más hondo” allí donde el filósofo mismo parece detenerse:

[Está en duda] que un filósofo pueda tener de algún modo “opiniones últimas y propias”, que tras cada cueva no haya todavía otra más profunda, que debe haberla —un mundo más vasto, más extraño, más rico sobre una superficie, un abismo detrás de cada fundamento, debajo de toda “fundamentación”. Toda filosofía es una filosofía de primer plano —este es el juicio de ermitaño: “hay algo arbitrario en que se haya detenido aquí, haya mirado atrás, en torno, en que no haya excavado más hondo y haya dejado la pala; —también hay algo de desconfianza en ello”. Toda filosofía oculta también una filosofía; toda opinión es también un escondite, toda palabra también una máscara (JGB 289).

Para comprender la base en la que se sitúa Nietzsche, allá donde se detiene en ese movimiento de ahondamiento, y otorgarle el valor que se merece en el conjunto de su filosofía, es necesario recurrir al prólogo de 1886 de *Más allá del bien y del mal*, donde Nietzsche formula una de sus metáforas más conocidas: la verdad es una mujer. Lejos de tratarse de un mero juego retórico, esta imagen introduce una crítica radical al dogmatismo filosófico.

.....
16 Cf. Za-I-Weiblein donde ofrece un análisis más detallado al respecto.

Los filósofos, entendiéndolo por tal al hombre dogmático, han fracasado en su relación con la verdad porque han pretendido poseerla, fijarla y dominarla mediante esquemas conceptuales rígidos, en lugar de aproximarse a ella de forma indirecta, seductora y no violenta. En este sentido, la verdad —concebida como femenina— se resiste a la clausura sistemática y a las pretensiones de universalidad propias del pensamiento dogmático:

Suponiendo que la verdad sea una mujer —¿cómo? ¿acaso no está bien fundado el recelo de que todos los filósofos, en la medida en que fueron dogmáticos, se entendieron mal con las mujeres? ¿Que la espantosa seriedad, la torpe importunidad con que hasta ahora se han aproximado a la verdad eran medios poco hábiles y decorosos para conquistar precisamente a una dama? Es cierto que ella no se ha dejado conquistar: —y toda forma de dogmatismo permanece hoy en pie con actitud entristecida y desanimada (*JGB Vorrede*).

Desde esta perspectiva, el problema de la emancipación femenina no residiría tanto en la conquista de nuevos derechos o espacios, cuanto en el riesgo de abandonar aquello que constituye su mayor fuerza: su carácter antidogmático, su afinidad con la movilidad, el juego y la apariencia. Al adoptar como ideal el modelo masculino de racionalidad dominadora, la emancipación corre el peligro de asumir lo peor del hombre: la voluntad de apresar la realidad en esquemas lógico-rationales destinados a hacerla calculable y gobernable, traicionando así aquello mismo que, para Nietzsche, hacía de lo femenino un principio crítico frente al dogmatismo:¹⁷

—La mujer quiere volverse independiente: y para ello comienza a ilustrar a los hombres acerca de la “mujer en sí”— esto forma parte de los peores progresos del general *afeamiento* de Europa [...]. Nosotros los hombres deseamos que la mujer no continúe comprometiéndose a través de la ilustración: así como fue cuidado y consideración del hombre hacia la mujer cuando la Iglesia decretó: *mulier taceat in ecclesia!* [¡la mujer calle en la iglesia!]. Ocurrió en beneficio de la mujer cuando Napoleón dio a entender a la excesivamente locuaz Madame de Staël: *mulier taceat in politicis!* [¡la mujer calle en política!] — y pienso que es un verdadero amigo de las mujeres quien hoy les grita: *mulier taceat de muliere!* [¡calle la mujer sobre la mujer!]. (*JGB 232*).

La tensión entre dogmatismo y aristocratismo no invalida el proyecto nietzscheano, pero

17 Un ejemplo significativo puede encontrarse en el interés que Nietzsche muestra por la figura de Baubo, la diosa con rostro de vagina. Como señala I. Petry, “su risa viene del vientre y se expresa en su rostro, y es la única risa capaz de cambiar perspectivas” (79). En esta figura se disuelve toda pretensión esencialista: lo profundo y lo superficial se entrecruzan hasta volverse indistinguibles. La risa que surge del vientre, símbolo de lo corporal y lo instintivo, irrumpe en la superficie del rostro, que a su vez remite nuevamente a lo oculto y a lo no racionalizable en la vagina como elemento de lo sexual e instintivo. Baubo encarna así una confusión de planos que impide fijar un fondo estable o una verdad última. Solo desde esta confusión deliberada de planos, donde ninguna instancia se erige en fundamento absoluto, puede abrirse el espacio necesario para una transformación efectiva de los valores heredados.

sí lo expone a su propia prueba crítica. Si Nietzsche exige someter toda moral, todo valor y todo ideal a una genealogía despiadada, su diagnóstico sobre la mujer no puede quedar exento de ese examen. Allí donde se detiene, donde fija un tipo y clausura una posibilidad, se hace visible su propio *fatum*. Con ello, no logramos resolver la disonancia, pero sí hacerla explícita. En ella se juega la posibilidad de pensar una figura femenina noble como consecuencia lógica, aunque no desarrollada, del propio aristocratismo nietzscheano. Esa posibilidad, solo insinuada, abre el espacio para el último movimiento: no una refutación moral de Nietzsche, sino una lectura que lo obligue a ser fiel a su exigencia más radical.

VI. Hacia la aristocracia espiritual femenina: superación y síntesis

Como se desprende de la conclusión del apartado anterior, la posibilidad de una aristocracia espiritual femenina no surge como corrección moral del diagnóstico nietzscheano sobre la mujer, sino como consecuencia interna de su propia lógica filosófica. En efecto, si no hay verdades absolutas, si no hay esencias, el pensamiento no puede detenerse en un diagnóstico que clausure de antemano la posibilidad de una nobleza femenina auténtica sin traicionarse a sí mismo.

Pensar una nobleza femenina exige, en primer lugar, romper con la creencia del “eterno masculino”, es decir, con la idea de que los valores aristocráticos solo pueden encarnarse en formas históricamente masculinas por la propia esencia de esa masculinidad. El aristocratismo nietzscheano no se define por un contenido fijo, sino por una estructura de afirmación: por la capacidad de jerarquizarse internamente y de crear valores desde la plenitud. Desde esta perspectiva, nada impide concebir a una mujer noble que no imite al hombre ni reclame igualdad como compensación, sino que afirme su diferencia como forma de poder. Nietzsche ofrece, de manera lateral pero significativa, ejemplos históricos que apuntan en esta dirección. Entre ellos se encuentra Madame de Lambert, de quien destaca un consejo concreto: la exhortación a su hijo a no hacer nada que no le procure un enorme placer (cf. *JGB* 235). Este consejo, admirado por Nietzsche, se orienta a una afirmación refinada de la vida, plenamente compatible con la voluntad de poder. En este sentido, la figura femenina que aquí se perfila no se define por la obediencia ni por la dependencia moral, sino por una certeza espiritual que le permite afirmarse sin pedir legitimación externa.

Esa figura femenina aristocrática no sería la mujer emancipada en sentido moderno, imitadora de las “estupideces masculinas”, en el sentido de querer encerrar la realidad en formulaciones acabadas y estancas, que además pujan en la dirección de homogeneizar y democratizar a los individuos que constituyen la sociedad. La emancipación entendida como acceso al confort, a la seguridad y a la igualdad jurídica no representa una eleva-

ción, sino una adaptación a la moral del rebaño. Frente a ello, la mujer aristocrática que se insinúa en ejemplos como el de Madame de Lambert reafirma un egoísmo ingenuo, un carácter indómito y una relación no moralizada con el poder. Su fuerza no reside en competir en el terreno masculino, sino en elevarse desde la propia lógica femenina, alérgica al dogmatismo.

La redefinición de la relación hombre–mujer no puede fundarse en el derecho igualitario, que Nietzsche interpreta como forma de nivelación y negación de la vida. En su lugar, esta mujer aristocrática tiene que introducir una lógica distinta: la del intercambio de honores entre seres que se reconocen como distantes y poderosos. Esta lógica del intercambio de honores entre seres distantes y poderosos se apoya en la forma en que los individuos de una aristocracia sana se reconocen y se relacionan entre sí. En este marco, el trato de igualdad no constituye un derecho universal, sino un privilegio reservado a quienes comparten una “efectiva semejanza en cantidades de fuerza y en criterios de valor” (*JGB* 259), es decir, entre individuos que poseen una misma constitución vital: un mismo cuerpo, en el sentido de que en ellos domina una pasión fundamental capaz de organizar jerárquicamente el conjunto de sus impulsos. Solo entre quienes se gobiernan interiormente de este modo puede darse un reconocimiento mutuo no reactivo, pues ambos expanden su fuerza de manera afirmativa y naturalmente egoísta, reconociendo en el otro a un semejante.

Este reconocimiento del otro opera como una forma de autoglorificación mediada, propia del aristocratismo espiritual: el noble se mueve entre sus iguales con “pudor y delicada reverencia [como] un rasgo más de su egoísmo” (*JGB* 265), en el sentido de que no renuncia a dicho egoísmo, sino que este se presenta de una forma más refinada. En efecto, al conceder honores y reconocimiento a quienes identifica como semejantes, el alma aristocrática se afirma a sí misma en ellos, pues entiende que este intercambio no responde a una exigencia moral externa, sino que constituye la forma espontánea y necesaria de relación entre fuerzas equivalentes y poderosas (*JGB* 259).

En este horizonte, la relación entre los sexos no se ordenaría ya según el modelo moral de la reciprocidad igualitaria ni según la lógica jurídica del derecho que se pedía en el movimiento de emancipación de la mujer de su tiempo, sino conforme a una economía de fuerzas en la que cada parte se afirma desde su propia potencia. Hombre y mujer no se reconocerían como equivalentes por principio, sino como dignos de honor en la medida en que encarnan una plenitud vital capaz de sostener la distancia sin resentimiento. La desigualdad deja de ser un déficit a corregir y se convierte en una condición productiva, en la medida en que mantiene abierta la posibilidad de creación, de tensión y de superación.

Pensada así, la aristocracia espiritual femenina no representa una excepción tolera-

da dentro de un orden masculino, ni una concesión a la modernidad igualitaria, sino la expresión coherente de una lógica afirmativa que atraviesa el pensamiento nietzscheano. Lejos de clausurar la figura de la mujer en una psicología subordinada o reactiva —entendida aquí como aquella que define su valor en función de la mirada, el reconocimiento o la tutela del otro, y que actúa más desde la respuesta defensiva que desde la creación afirmativa—, esta lectura permite concebir a la mujer como una fuerza capaz de afirmar valores, de sostener el conflicto sin moralizarlo y de resistir tanto la servidumbre tradicional como la homogeneización democrática.

Esta mujer aristocrática no sería, por tanto, ni la mujer emancipada que imita al hombre ni la mujer sometida que se refugia en la obediencia, sino una figura todavía inestable y problemática, situada en el umbral entre la crítica al dogmatismo y la afirmación de la diferencia. En ella se condensan tanto las posibilidades como los límites del aristocratismo nietzscheano, y es precisamente en esa tensión —no resuelta, pero productiva— donde se juega la fecundidad filosófica de su propuesta. En ningún caso se trata aquí de proponer un modelo normativo aplicable a las relaciones entre los sexos, sino de reconstruir un dispositivo crítico y experimental que permita poner en tensión los límites internos del pensamiento nietzscheano y explorar sus posibilidades no realizadas.

VII. Conclusión: el porvenir de la diferencia

La superación de la disonancia detectada en el diagnóstico nietzscheano sobre la mujer no se logra reclamando igualdad ni corrigiendo moralmente al filósofo, sino llevando su pensamiento hasta sus últimas consecuencias. La igualdad de derechos, lejos de representar una conquista vital, aparece como una voluntad de negación de la vida, como el triunfo definitivo del gregarismo en el imaginario de la modernidad. El porvenir no pertenece a la nivelación, sino a la diferencia jerárquica. En este sentido, la mujer no se eleva adquiriendo derechos jurídicos, que en última instancia son una prolongación de la necesidad de validación externa, sino acentuando su jerarquía interna propia, una certeza espiritual que le permite escapar tanto de la moral de esclavos propia del movimiento democratizante como del mimetismo masculino que la lleva al dogmatismo y a hacer de sí misma un discurso racionalizado.

La mujer aristocrática representaría así, finalmente, la aplicación coherente del egoísmo aristocrático a la feminidad. No es una excepción sentimental ni una concesión tardía, sino la figura que permite superar el diagnóstico biográfico y dogmático de Nietzsche sin traicionarlo. En ella, la mujer aparece como lo que el propio Nietzsche exige al espíritu libre: creadora de valores y dueña de su propia distancia. El porvenir de la diferencia no consiste en borrar las distancias, sino en atreverse a habitarlas. En ese riesgo —y

no en la seguridad— se juega la posibilidad de una auténtica elevación del tipo humano.

Referencias

- Burgard, Peter J. “Introduction: Figures of Excess”. *Nietzsche and the Feminine*, editado por Peter J. Burgard. University Press of Virginia, 1994.
- De Santiago Guervós, Luis Enrique. *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Trotta, 2004.
- Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Alianza, 2000.
- Graybeal, Jean. *Language and “the feminine” in Nietzsche and Heidegger*. Indiana University Press, 1990.
- Janz, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche. Los diez años del filósofo errante. Primavera de 1879 hasta diciembre de 1888*. Alianza, 1985.
- Kaufmann, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton University Press, 1974.
- Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse (JGB). Digital Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. Editado por Paolo D'Iorio. Basada en el texto crítico de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. De Gruyter, 1967. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>
- Lavernia, Kilian. “Prefacio”. Nietzsche, Friedrich. *Obras Completas. Vol. IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Tecnos, 2016.
- Petry, Isadora. “What If Truth Were a Woman?”. *Nietzsche on Women and the Eternal-Feminine: A Critique of Truth and Values*, editado por Michael J. McNeal. Bloomsbury, 2023.
- Rodríguez Frías, Laura. “Venganza de mujer: ángeles, brujas y escépticas en los *Idilios de Messina*”. *Nietzsche y su Sombra. Consideraciones sobre lo poético y lo artístico*, editado por Sergio Antoranz, Emma Piqueiro y Laura Rodríguez. Dykinson, 2019.
- Sánchez Meca, Diego. *Cultura europea y estilos de vida*. Tecnos, 2024.
- Siemens, Herman. *Nietzsche and Kant as Thinkers of Antagonism. Towards a Philosophy of Conflict*. Bloomsbury, 2024.
- Theisen, Bianca. “Rhythms of Oblivion”. *Nietzsche and the Feminine*, editado por Peter J. Burgard. University Press of Virginia, 1994.
- Young, Julian. “Nietzsche and Women”. *The Oxford Handbook of Nietzsche*, editado por John Richardson y Ken Gemes. Oxford University Press, 2013.