

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
PROGRAMA DE DOCTORADO EN ÉTICA Y DEMOCRACIA



**LA TRANSFORMACIÓN DEL SER HUMANO EN
LA FILOSOFÍA DE FRIEDRICH NIETZSCHE.
Sobre el concepto de “cría” (*Züchtung*) y su proyección
en el pensamiento contemporáneo.**

Tesis Doctoral con Mención Internacional

Presentada por

MARINA GARCÍA-GRANERO GASCÓ

Dirigida por

Prof. Dr. JESÚS CONILL SANCHO

Valencia, julio 2021

Índice

Agradecimientos.....	7
Abreviaturas y advertencias bibliográficas.....	9
Abstract.....	11
Introducción.....	13
1. Presentación y objetivos.	13
2. Metodologías: hermenéutica crítica y crítica genética.	16
4. Estructura de la tesis.	19
Introduction.	21
1. Presentation and objectives.	21
2. Methodologies: critical hermeneutics and genetic criticism.	23
3. Structure.....	26
Primera parte. Marco teórico: La filosofía nietzscheana como hermenéutica crítica de la cultura	29
Capítulo 1: La continuidad en las obras de Nietzsche a la luz de su visión de sí mismo.	31
1. Introducción.....	31
2. Sobre la fase wagneriana y los “centauros”.....	33
3. La auto-percepción del desarrollo continuo.	40
4. <i>Ecce Homo</i> como estrategia de autopresentación.....	45
5. Conclusiones.....	49
Capítulo 2: La transvaloración de las perspectivas y la crítica de la cultura desde el punto de vista del valor.....	51
1. La reforma de la cultura desde el punto de vista fisiológico.....	51
2. Perspectivismo moral y comprensión del valor.....	56
3. Genealogía, conocimiento y objetividad.	61
4. Conclusiones.....	72
Capítulo 3: Ética hermenéutica desde el cuerpo para la superación del nihilismo.....	75
1. Medicina filosófica frente al ideal ascético.	75
2. Cuerpo, conciencia, razón, instinto y pulsión.....	85
3. Nihilismo, lógicas de la decadencia y las sombras de Dios.	97
4. Conclusiones.....	102
Segunda parte. Interpretación de la <i>Züchtung</i> en el contexto del diálogo con la escuela evolucionista.....	105
Capítulo 4: La recepción del evolucionismo en el pensamiento nietzscheano.....	107
1. Recepción temprana.	108
2. Lange y la biologización del sujeto cognoscente.	116

3. El influjo de Walter Bagehot: moralidad de las costumbres y selección inconsciente.	124
3. Paul Rée: el historicismo parcial.	135
4. Herbert Spencer y la moral gregaria.	143
5. Conclusiones preliminares: Nietzsche y el evolucionismo.	152
Capítulo 5: Nietzsche y el darwinismo. Reflexiones en torno a la noción de vida ..	157
1. Introducción.	157
2. La selección natural en perspectiva axiológica.	158
3. Una diferente concepción de la vida: lucha por la vida o voluntad de poder... ..	163
4. Modo de vida ascendente y modo de vida decadente en <i>Also sprach Zarathustra</i>	175
4. Progreso, selección, adaptación.	184
5. La cría en Nietzsche: una respuesta a la selección natural.	193
5. Conclusiones.	201
Capítulo 6: Genealogía, evolución y heredabilidad.	203
1. Introducción.	203
2. La genealogía como superación de la historia natural de la moral.	204
3. Genealogía y desarrollo humano. Un proyecto a larga escala.	211
4. Nietzsche y el lamarckismo. Historia de una contienda.	227
5. Conclusiones.	240
Tercera parte. Pensamiento y proyecto de “disciplina y cría” en la filosofía de Nietzsche.	243
Capítulo 7: Germen y desarrollo del pensamiento de la cría desde los inicios hasta los escritos aforísticos.	245
1. Introducción.	245
2. La producción y la cría del genio.	246
3. Cría, terapia y cultivo de la humanidad en los escritos aforísticos.	258
4. El cultivo de la humanidad: análisis e interpretación del léxico vegetal.	281
5. Conclusiones.	286
Capítulo 8: Zaratustra y el eterno retorno: “el gran pensamiento criador”	289
1. Zaratustra: “un cultivador, un criador, un disciplinario”	289
2. El eterno retorno: un pensamiento transformador.	299
3. Conclusiones.	315
Capítulo 9: Desarrollo del complejo temático de la “cría” a partir de <i>Más allá del bien y del mal</i>	317
1. Crítica del proceso civilizatorio a través del concepto de “cría”	318
2. La distinción entre cría y doma a la luz de las Leyes de Manu.	331
3. El genio en los escritos maduros. Crítica de la teoría del <i>milieu</i>	341

4. Conclusiones.....	344
Capítulo 10: Transformación del ser humano y dominio de la Tierra en la Gran Política.	347
1. Introducción. La Gran Política y la crítica de la democracia.	347
2. La agenda política de los filósofos del futuro y su inspiración platónica.....	355
3. Dimensiones ético-políticas del pathos de la distancia.	365
4. Conclusiones.....	380
Capítulo 11: La raza como problema filosófico en los escritos de Nietzsche.....	383
1. Introducción.....	383
2. Nietzsche frente al nazismo y el antisemitismo.....	385
3. Europa como horizonte cultural para una “raza de señores”.....	389
4. “Bestia rubia” y “razas nobles” como metáforas de reconciliación con la naturaleza.....	392
5. La “cría de una raza más fuerte”: pensamiento hereditario e incorporación....	394
6. Conclusiones. La llamada a la superación de la raza.	398
Cuarta parte. La proyección de la filosofía de Nietzsche en el pensamiento contemporáneo.....	401
Capítulo 12: Nietzsche y la biopolítica contemporánea.	403
1. Michel Foucault: biopolítica, biopoder y sociedad normalizada.....	404
2. Giorgio Agamben: biopolítica y tanatopolítica.	415
3. Roberto Esposito: crítica de la deriva inmunitaria de la biopolítica.....	417
4. Peter Sloterdijk: antropotécnica y manufactura de la humanidad.	421
5. Conclusiones.....	425
Capítulo 13: ¿Un transhumanismo nietzscheano? Sobre la parcialidad del alegato	427
1. Introducción.....	427
2. Estado de la cuestión en el debate sobre Nietzsche y el transhumanismo.	430
3. Sobre la parcialidad del “nietzscheanismo” en los discursos transhumanistas.	433
4. Perspectivas de análisis en perspectiva nietzscheana.....	438
Conclusiones finales	443
Final conclusions	455
Bibliografía.....	465

Agradecimientos

Esta tesis doctoral ha sido posible gracias al soporte de una ayuda para contratos de Formación del Profesorado Universitario (FPU15/04085) del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, que me ha permitido cursar estudios de doctorado a tiempo completo en la Universitat de València. Asimismo, los Proyectos de Investigación Científica y Desarrollo FFI2016-76753-C21P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y PID2019-109078RB-C22, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, me han permitido participar en numerosos congresos internacionales, en los que he podido exponer y discutir los resultados provisionales de mi investigación con la comunidad académica.

Esta tesis no habría sido posible sin el magisterio y la formación que he tenido el privilegio de recibir de mi director, el profesor Jesús Conill. Le agradezco la generosidad de compartir su sabiduría conmigo, su infinita bondad y su personalidad posibilitante. Desde que por primera vez fue mi profesor en el segundo curso del Grado en Filosofía, sus aprendizajes e inspiración me han ayudado a pensar un mundo con rumbo y un horizonte de sentido. En especial, le agradezco la seguridad que me ha proporcionado la certeza de contar con su vigoroso apoyo y su empuje diario, que han sido clave en el avance y desarrollo de este estudio.

Al conjunto del grupo de investigación “Éticas Aplicadas y Democracia” liderado por la profesora Adela Cortina, que reúne a profesores e investigadores de las Universidades de Valencia, Jaume I de Castellón, Murcia y Politécnica de Valencia, les agradezco su cálida acogida a lo largo de estos años y la inestimable oportunidad de aprender de todos ellos, con la esperanza de que esta tesis sea sólo el comienzo.

A los supervisores en mis estancias en el extranjero, la profesora Maria Cristina Fornari, de la Università del Salento en Lecce (Italia) y el profesor Paolo D’Iorio, director de l’Institut des Textes et Manuscrits Modernes (CNRS/ENS), en la École Normale Supérieure de París (Francia), ambos reconocidos expertos de los estudios nietzscheanos, les agradezco sinceramente el amable recibimiento en sus respectivas instituciones, el tiempo que me han dedicado, su paciencia y su enorme ayuda. La orientación que ambos me han brindado, con sus enriquecedores comentarios y sugerencias, me ha permitido mejorar de manera sustancial la presente tesis. Las estancias, sufragadas por una Ayuda Complementaria a la Movilidad del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades y una Beca de Movilidad Internacional para Estudiantes de Doctorado de la Universitat de València, han sido cruciales para el pleno desarrollo e internacionalización de mi investigación.

También quiero agradecer a los profesores Jesús Conill, Elena Cantarino, Javier Gracia y Juan Manuel Ros la confianza que han depositado en mí para impartir las clases prácticas de algunas de sus asignaturas, a lo largo de estos años, proporcionándome así la valiosa oportunidad de formarme como docente.

Por último, quiero dar las gracias a mi familia y mis seres queridos, especialmente, a mi madre, Encarna Gascó, por lo que me enseña a diario a través de su ejemplo, ánimo y perseverancia, y por todo lo que ha hecho por las mujeres a lo largo de su vida. A mi abuela, María Luisa Ximénez, cuyo recuerdo me acompaña cada día. A mi pareja, Sergio Godoy Olmos, le agradezco la felicidad de nuestra vida juntos.

Abreviaturas y advertencias bibliográficas

A la hora de trabajar los textos de Nietzsche en su versión original en alemán, se ha consultado la edición crítica digital publicada por la Nietzsche Source (eKGWB) al cuidado de Paolo D'Iorio¹. Esta edición crítica consiste en una transcripción del texto establecido por Giorgio Colli y Mazzino Montinari (KGW y KGB) al que se han incorporado numerosas correcciones filológicas y añadidos que anteriormente formaban parte del aparato crítico de la edición en papel (*Nachbericht*). Se trata del texto más fiable filológicamente y, además, posee la ventaja de estar publicado en internet en libre acceso. Su sistema específico de catalogación digital atribuye a cada obra, capítulo, aforismo o fragmento una dirección de internet única y estable, que se basa en las siglas usadas en la edición tradicional de Colli y Montinari. Este procedimiento permite localizar todas las citas de forma sencilla y sin ambigüedad.

A modo de ejemplo, para citar en nota a pie de página el primer párrafo de *El Anticristo*, escribiremos AC-1. Añadiendo estas siglas normalizadas a la dirección www.nietzschesource.org/#eKGWB/, obtendremos un enlace que nos llevará directamente a ese párrafo en la edición crítica digital. Del mismo modo, si citamos el fragmento póstumo 25[1] de 1888, escribiremos NF-1888,25[1] y estará localizable en [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,25\[1\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,25[1]). Las cartas se citan con la sigla BVN (*Briefe von Nietzsche*), seguida del año y el número identificativo de la carta, por ejemplo: BVN-1873,298.

El énfasis en los textos nietzscheanos sigue las convenciones académicas establecidas desde la edición de Colli y Montinari: las palabras en *itálica* son las que Nietzsche subrayó una vez en el manuscrito, las palabras en *versalitas* son aquellas que subrayó dos veces. En el caso de latinismos, helenismos o términos en otras lenguas (por ejemplo, “*pathos*” o “*décadence*”), se ha optado por respetar el texto nietzscheano y transcribirlos en *itálica* únicamente cuando la palabra en cuestión aparezca resaltada en el mismo.

En el cuerpo del texto se emplean las traducciones al español de las ediciones de *Obras Completas* (OC) y *Fragmentos Póstumos* (FP), elaboradas bajo la dirección de Diego Sánchez Meca, publicadas en la editorial Tecnos, con indicación del volumen en números romanos, seguido de las páginas citadas. La *Correspondencia* (CO) se cita siguiendo la edición en español dirigida por Luis E. de Santiago Guervós, publicada en la editorial Trotta, con indicación del volumen en números romanos seguido de las páginas citadas. En pocos casos, se han realizado pequeñas modificaciones de la traducción de los pasajes citados, atendiendo a la edición crítica digital (eKGWB), y siempre se ha indicado en la nota a pie de página pertinente. Los libros conservados en la biblioteca de Nietzsche en Weimar se indican con la sigla BN tras la pertinente referencia a pie de página².

Todas las citas en español de libros, artículos y estudios de los cuales no exista traducción al español, o no se referencie según la misma, son responsabilidad mía.

¹ D'Iorio, Paolo, “La edición crítica digital de las obras y la correspondencia de Nietzsche”, en Jesús Conill-Sancho y Diego Sánchez Meca (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*, Granada, Comares, 2014, pp. 271-283.

² Campioni, Giuliano; D'Iorio, Paolo; Fornari, Maria Cristina; Fronterotta, Francesco; Orsucci, Andrea; unter Mitarbeit von Renate Müller-Buck, *Nietzsches persönliche Bibliothek* (BN), Berlin/New York, de Gruyter, 2002.

Abreviaturas empleadas de las obras y escritos de Nietzsche

Abreviatura	Título en alemán	Título en español
AC	<i>Der Antichrist</i>	<i>El Anticristo</i>
WA	<i>Der Fall Wagner</i>	<i>El caso Wagner</i>
CV	<i>Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern</i>	<i>Cinco prólogos a cinco libros no escritos</i>
DS	<i>David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller</i>	<i>David Strauss, el confesor y el escritor</i>
EH	<i>Ecce Homo</i>	<i>Ecce Homo</i>
FW	<i>Der fröhliche Wissenschaft</i>	<i>La gaya ciencia</i>
GD	<i>Götzen-Dämmerung</i>	<i>El crepúsculo de los ídolos</i>
GM	<i>Zur Genealogie der Moral</i>	<i>De la genealogía de la moral</i>
GT	<i>Die Geburt der Tragödie</i>	<i>El nacimiento de la tragedia</i>
HL	<i>Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben</i>	<i>Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida</i>
JGB	<i>Jenseits von Gut und Böse</i>	<i>Más allá del bien y del mal</i>
M	<i>Morgenröthe</i>	<i>Aurora</i>
MA	<i>Menschliches, Allzumenschliches</i>	<i>Humano, demasiado humano</i>
NW	<i>Nietzsche contra Wagner</i>	<i>Nietzsche contra Wagner</i>
PHG	<i>Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen.</i>	<i>La filosofía en la época trágica de los griegos</i>
SE	<i>Schopenhauer als Erzieher</i>	<i>Schopenhauer como educador</i>
UB	<i>Unzeitgemäße Betrachtungen</i>	<i>Consideraciones intempestivas</i>
VM	<i>Vermischte Meinungen und Sprüche</i>	<i>Opiniones y sentencias diversas</i>
WS	<i>Der Wanderer und sein Schatten</i>	<i>El caminante y su sombra</i>
Za	<i>Also sprach Zarathustra</i>	<i>Así habló Zaratustra</i>

Abstract

The thesis examines Nietzsche's concept of "breeding" (*Züchtung*) and presents a philosophical interpretation. It studies the emergence and development of this concept within the whole of Nietzsche's philosophy, from the first fragments in 1873 and 1875 to the latest uses in Nietzsche's works from 1888. *Züchtung* emerges as a philosophical tool for cultural analysis: Nietzsche criticizes how different cultures breed different types of humans. The values of a given society are the expression of its physiological constitution and living conditions. Religion and morals are considered by Nietzsche as the main tools through which breeding is carried out, in most of cases with aims of social control and domination. *Züchtung* provides an awareness that human development can be carried out consciously and differently, thanks to the transvaluation of values. The first part of the thesis acts as a theoretical framework whose aim is to provide initial definitions and the conceptual tools to understand the rest: the ideas of culture, perspectivism, truth, genealogy, body, instinct, etc. The second part analyzes the role of *Züchtung* within Nietzsche's critical dialogue with evolutionism, and more specifically, social Darwinism. The concept of *Züchtung* arises as part of the cultural and scientific context of Darwinism, due to the fact that the first translation of Darwin's *On the Origin of the Species* to German used *Züchtung* as a translation for "selection", both natural and artificial. Nietzsche presented his philosophical counter-proposal, questioning the underlining values of social Darwinism, and discussed the struggle for life, natural and artificial selection, heredity, as well as the ideals of life and progress. The third part of the thesis reconstructs and interprets the history of *Züchtung* within Nietzsche's philosophy from the point of view of moral, political and social philosophy. This part analyses Nietzsche's early uses of *Züchtung* in the context of his exaltation of the genius at the beginning of his lifework and his critique of the morality of customs, as well as the conceptual framework regarding health, therapy and cultivation in the middle works. After *Thus Spoke Zarathustra*, *Züchtung* becomes not only an analytical tool, but also a programmatic and long-term project. In Nietzsche's last works, *Züchtung* is both part of his critique of Western civilization and the concept that articulates his proposal for human development with a global perspective in the context of Great Politics. The final part puts Nietzsche's philosophy in dialogue with present philosophical currents that have either discussed the question of *Züchtung* or incorporated its echoes in their own philosophical proposals. The second-to-last chapter is dedicated to Nietzsche's philosophy as a source of inspiration for biopolitics (Michel Foucault, Giorgio Agamben, Roberto Esposito and Peter Sloterdijk), while the last chapter judges whether Stefan L. Sorgner's alleged "Nietzschean transhumanism" is true to Nietzsche's philosophy.

Introducción.

1. Presentación y objetivos.

Nietzsche es probablemente uno de los filósofos que más ha destacado el problema de la cultura que queremos promover y que más ha desarrollado un proyecto de transformación de lo humano en el seno de su pensamiento. Con todo, esta vertiente de su pensamiento ha quedado tradicionalmente subdesarrollada en los estudios nietzscheanos, al haberse desatendido el concepto de *Züchtung*. A través de este concepto, que optamos traducir por “cría” en la mayoría de los casos, Nietzsche reflexiona sobre las técnicas y los medios que ejercen un influjo sobre las preferencias de las personas y los pueblos; en definitiva, cómo se forman y transforman los seres humanos. Nietzsche desarrolla una reflexión, auxiliada por las ciencias naturales y humanas y las disciplinas históricas, sobre cómo hemos llegado a ser como somos, de un modo distinto a como éramos inicialmente, y que continuamos en el curso de un desarrollo susceptible de modificaciones.

Esta cuestión no ocupa un lugar restringido en su filosofía, sino que se sitúa en el núcleo de su reflexión sobre la moral, la cultura, la libertad, la salud, la enfermedad, la decadencia, el florecimiento, fortalecimiento o la “mejora”, de las personas, las distintas sociedades y la humanidad en general. En este contexto, Nietzsche plantea una investigación sobre cuáles han sido las condiciones de posibilidad de desarrollo de la humanidad hasta ahora, poniendo en común los ámbitos de la fisiología, la psicología, la cultura y el lenguaje, entre muchos otras.

Así pues, la presente tesis doctoral lleva a cabo un tratamiento de la cuestión de la humanidad, su formación, su historia y su futuro dentro de la filosofía moral, política y social de Nietzsche. A través del pensamiento de la “cría”, Nietzsche problematiza los procesos de aculturación y socialización que tienen como consecuencia el empequeñecimiento o el fortalecimiento del ser humano. Este concepto le sirve como herramienta analítica para plantear que la humanidad no marcha por sí misma por ningún camino, sino que hay lógicas, conscientes o inconscientes, que rigen las estimaciones de valor y condicionan la constitución afectiva de las personas. En este contexto, se entiende por “moral” la «disciplina y cría de un determinado tipo de hombre», con el objetivo de cambiarlos o “mejorarlos”, término que Nietzsche solía escribir entre comillas para mostrar su escepticismo. Desde esta perspectiva, Nietzsche analiza las morales y las religiones como «el medio principal con el que se puede hacer del ser humano lo que uno quiera»³. Así, el concepto *Züchtung* posee una marcada dimensión histórico-genealógica, porque revela que nuestras formas de vida, nuestras costumbres y nuestros instintos son el resultado de un largo proceso de cultivación y asimilación, en relación con un tipo o modelo de ser humano y sus necesidades en el seno de una cultura específica.

A través del concepto de *Züchtung*, Nietzsche investiga los procesos culturales que forman y transforman a los seres humanos en sus distintas culturas. El conjunto de

³ NF-1885,34[176], FP III p. 752.

valores, reglas, creencias, y costumbres que componen una cultura funciona como medio para la formación, la disciplina, la cohesión y la tipificación de modos de ser que se consideran adecuados o inadecuados. En este sentido, en cada cultura, se cultiva o cría un tipo distinto de ser humano, que incorpora dicha cultura en su patrimonio instintivo como parte de sus condiciones de vida en comunidad. Del mismo modo, modificar una cultura y su sistema de valores o tabla de bienes supone transformar los individuos y sus sociedades. El descubrimiento de la naturaleza específica de los valores supone una redefinición de la tarea de la filosofía, dentro de la cual la idea de la cría es consecuencia. Los valores no son meras ideas, sino que son, sobre todo, regulaciones orgánicas que ejercen una coacción, una transformación material y forzada de la constitución de los individuos. La noción de cría desvela formas morales, sociales y políticas de dominación y formación de los seres humanos, y abre un espacio de transvaloración y redefinición de esas dinámicas que, por lo general, son inconscientes.

En la tesis se argumenta que es en la época de *Así habló Zaratustra* cuando Nietzsche lleva a cabo un giro en su pensamiento respecto de la cría. En los escritos anteriores, la *Züchtung* le permite pensar, en el seno de la reflexión histórico-biológica de la moral, la voluntad conservadora de una cultura que quiere criar una especie homogénea, y que selecciona y conserva ciertas propiedades mientras sacrifica otras. En algunos textos de juventud y en los escritos aforísticos se aprecia la aspiración antropológica con tímidas referencias a ideas como la producción del genio o la noción de selección en el léxico vegetal del cultivo⁴. Pero es a partir de los años de redacción de los distintos libros del *Zaratustra* (1883-1885), cuando Nietzsche expresa claramente una nueva tarea programática. A la reflexión sobre qué tipos de seres humanos se han desarrollado involuntariamente o inconscientemente, se añade un importante elemento programático en estrecha conexión con la idea de transvaloración de los valores⁵. En la amplia variedad de problemáticas o aristas del problema de la “cría” que se tratan en la tesis, se aprecia repetidamente la coincidencia de este giro en la misma época del *Zaratustra*. Desde esta perspectiva ético-política, la cría como concepto permite problematizar las fuerzas conformadoras y los poderes transformadores de la moral, la religión, las leyes y la política.

El principal y primer objetivo de la tesis es contribuir a los estudios nietzscheanos mediante la investigación de esta significativa vertiente de la filosofía de Nietzsche, a saber, el pensamiento y el proyecto de la “cría”. La tesis responde a una necesidad de sistematización y análisis filosófico, al atender esta laguna en la investigación. La tesis confronta las destacables malinterpretaciones al respecto de esta vertiente del pensamiento de Nietzsche. La primera de las malinterpretaciones es reducir su análisis a la contraposición entre “cría” y “doma” en la obra tardía *El crepúsculo de los ídolos*, obviando el resto de su desarrollo, trayectoria y conexiones con el conjunto de la filosofía nietzscheana. La segunda malinterpretación es la asimilación de la cría con un proyecto ideológico proto-nazi, motivo por el cual parte de la *Nietzsche-Forschung* ha relegado a un segundo plano esta vertiente del pensamiento nietzscheano, en el contexto de su

⁴ Un ejemplo de ello son la imagen del pensador como jardinero, alguien que cultiva su cultura, en *Aurora*: M-382, OC III p. 641, y del manejo de las pulsiones como «semillas» en M-560, OC III p. 691.

⁵ NF-1885,34[176], FP III p. 752.

rehabilitación ante la opinión pública tras la manipulación nacionalsocialista. La última malinterpretación es la consideración de la “cría” como un delirio del Nietzsche maduro al borde de la pérdida de conciencia, omitiendo del mismo modo su presencia y desarrollo a lo largo de los años, y su conexión con un amplio contexto científico-cultural. No es Nietzsche quien acuña el concepto, sino que se apropia del mismo para elaborar una propuesta filosófico-cultural de transformación de la humanidad y reforma del mundo.

La tesis doctoral palía estas carencias, presentando una propuesta interpretativa del sentido de la “cría” y sus peculiaridades. Esta propuesta está informada por el estudio de las fuentes y del contexto científico coetáneo a Nietzsche y desde la perspectiva de la filosofía moral, política y social. Partimos del presupuesto de que nos encontramos en un «nuevo contexto hermenéutico» en el que es posible estudiar los aspectos más delicados de la filosofía de Nietzsche, gracias a las ediciones críticas, los materiales filológicos y los complementos al estudio, y también, gracias a la distancia y la ventaja que proporciona el paso del tiempo⁶. No tienen sentido ni la manipulación proto-nazi, que tanto la crítica genética como los estudiosos se han esforzado en desmentir, ni tampoco las simplificaciones y las interpretaciones selectivas y parciales. Por tanto, en la tesis doctoral hay una firme voluntad de no dejar que las cautelas acaparen el protagonismo y abordar con rigor filosófico un concepto polémico y delicado.

El segundo objetivo de la tesis doctoral consiste en situar el pensamiento de la “cría” dentro del aparato conceptual de la filosofía de Nietzsche, en relación con otros conceptos, propuestas y problemas tales como el perspectivismo, la genealogía, la superación del nihilismo, el diálogo con el darwinismo, el tratamiento de la herencia, la propuesta de transvaloración de los valores, la Gran Política, el pathos de la distancia o el concepto de ‘raza’ en sentido nietzscheano. Este objetivo se plasma en la estructura de la tesis y en la distribución de los distintos capítulos, ordenados con el objetivo de plasmar el desarrollo paulatino de la *Züchtung* en la filosofía de Nietzsche y estudiar cómo conecta con el conjunto de sus conceptos e ideas.

El tercer y último objetivo consiste en conectar este ámbito de la filosofía de Nietzsche con el horizonte contemporáneo y los debates de la filosofía moral, política y social. Es por ello que en la última parte se analiza la proyección de la filosofía de Nietzsche en los ámbitos de la biopolítica y de corrientes de pensamiento actuales como el transhumanismo, que despiertan importantes debates en el terreno de la bioética. En estos últimos capítulos de la tesis, se analiza en qué medida el pensamiento de la cría ha sido atendido o desatendido en el pensamiento actual, ya sea de manera directa, es decir, empleando el concepto, o bajo la forma más implícita de un eco o de un planteamiento, como en el caso de Foucault. Las propuestas filosóficas analizadas en los dos últimos capítulos son extrínsecas a Nietzsche, y por ello, se debe evitar cualquier caracterización precipitada de estos planteamientos como “nietzscheanos”. En la tesis se argumenta a favor de la asunción de la filosofía de Nietzsche como perspectiva, es decir, se reivindica el vigor de los conceptos y sus aportaciones para pensar el presente, pero sin pretender de modo alguno que estos planteamientos posteriores sean asimilables o equivalentes a la propuesta de Nietzsche.

⁶ Sánchez Meca, Diego, *El itinerario intelectual de Nietzsche*, Madrid, Tecnos, 2018, pp. 278-290.

2. Metodologías: hermenéutica crítica y crítica genética.

La tesis doctoral conjuga dos métodos: la hermenéutica crítica y la crítica genética. Estos dos métodos se encuentran estrechamente entrelazados y pueden entenderse como dos momentos de una misma tarea. En primer lugar, la hermenéutica atiende a los diferentes elementos históricos y socioculturales que configuran la forma de pensar y vivir de las personas y de todo su proceso de culturización, inmersión y crecimiento en las distintas sociedades y contextos históricos y culturales. Es una metodología que permite ampliar lo moral reconociendo su trasfondo experiencial, las facticidades histórico-sociales y la creciente complejidad vital. Estos aspectos experienciales son conectados con la crítica, entendida como discernimiento, para no sucumbir al conformismo moral y político, el nihilismo o el pragmatismo contextualizado. La tradición hermenéutica de la filosofía sitúa el elemento prioritario en el cuerpo (Nietzsche), el mundo de la vida (Husserl), la existencia (Heidegger), la experiencia (Gadamer) o la autenticidad (Taylor), entre otras propuestas. Estos elementos constituyen el punto de partida de la reflexión con carácter vital, histórico y social. Ahora bien, la hermenéutica crítica, que es la propuesta metodológica de Adela Cortina, Jesús Conill, Domingo García Marzá y el grupo conocido como Escuela de Valencia, añade a esta tradición la conciencia de que la comprensión y la crítica no constituyen dos elementos separados. Para superar tanto el déficit crítico como el hermenéutico, la hermenéutica crítica reconoce el peso de la facticidad y de la experiencia, al mismo tiempo que conecta los sentidos axiológicos y normativos⁷.

Siguiendo el método de la hermenéutica crítica, se argumenta a lo largo de la tesis que la perspectiva de la “cría” constituye una fecunda aportación a la crítica desde la facticidad histórica de las tradiciones, de los horizontes axiológicos y los significados. Como investigación genealógica, el ángulo de la “cría” proporciona los interrogantes necesarios para reapropiarse de uno mismo. Frente a las reticencias de autores como Grondin que rechazan incorporar el pensamiento de Nietzsche a la tradición y la disciplina hermenéutica⁸, Jesús Conill ha documentado debidamente la contribución de Nietzsche a la transformación hermenéutica de la filosofía. Gracias al tratamiento nietzscheano de «los fenómenos del *cuerpo*, del *poder*, del *valor* y del *sufrimiento*», surgió «otro modo de entender la racionalidad, la realidad, el sentido, la experiencia, el lenguaje y la interpretación»⁹. Nietzsche anticipó notablemente gran parte del complejo temático de la hermenéutica filosófica, bajo la forma de una hermenéutica genealógica desde el cuerpo. La filosofía nietzscheana prioriza una concepción de la filosofía

⁷ Conill, Jesús, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2010. Conill, Jesús, “El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas”, en Adela Cortina y Domingo García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas*, Madrid, Tecnos, 2003, pp. 121-142. Gracia, Javier y Tamarit, Isabel, “El enclave de la educación desde el enfoque de la hermenéutica crítica”, *Pensamiento*, 74(22), 2018, 819-833, p. 827.

⁸ Grondin, Jean, “¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones para una pequeña resistencia”, *Estudios Nietzsche*, 9, 2009, 53-66.

⁹ Conill, Jesús, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 113.

entendida como productora de sentido vital, en la que el modo de ver y estar en el mundo es primordialmente interpretativo y, de hecho, la búsqueda de otras interpretaciones y otras valoraciones recorre toda su obra. Esta reflexión se alimenta y se mantiene en estrecha relación con las ciencias, pero siempre desde una perspectiva capaz de criticar la estructura racional de la propia ciencia y sus presupuestos.

Ahora bien, para ser capaces de interpretar con rigor, es necesario partir, en primer lugar, de las fuentes y materiales obtenidos a partir de la crítica genética, que reconstruye y estudia las fuentes a través de los manuscritos. La edición crítica de los textos publicados y no publicados en vida por Nietzsche, en lo que se conoce como la empresa de Giorgio Colli y Mazzino Montinari¹⁰, permitió deshacerse de las falsificaciones y omisiones hechas por su hermana Elisabeth Förster-Nietzsche y por Peter Gast, quienes construyeron el supuesto texto de *La voluntad de poder*. Esta restitución filológica cumplió un papel paradigmático a la hora de restituir la filosofía de Nietzsche, liberada de mistificaciones y manipulaciones ideológicas. Además, la crítica genética incorpora las experiencias biográficas, el influjo de sus fuentes y lecturas, las referencias intertextuales y los reflejos sobre la génesis de otros escritos como imprescindibles para comprender el sentido filosófico de los conceptos y planteamientos nietzscheanos. La lectura de Nietzsche conduce siempre a aspectos que están «fuera del texto» que deben ser tenidos en cuenta para comprender e interpretar¹¹. El texto es parte de una realidad más vasta, por ejemplo, su experiencia vital, su contexto científico y cultural, las lecturas que Nietzsche lleva a cabo, las glosas que escribe en los márgenes, los fragmentos preparatorios, los póstumos y su correspondencia.

Esta tesis doctoral no es un trabajo de *Quellenforschung* o estudio de fuentes, pero sí que atiende e incorpora los trabajos de otros especialistas que se han dedicado al estudio de las fuentes y se nutre de ellos para poder elaborar las hipótesis filosóficas más plausibles. El trabajo filológico de fondo y los materiales que afortunadamente poseemos en la actualidad, como la edición Nietzsche Source elaborada por Paolo D'Iorio, la biblioteca personal de Nietzsche reconstruida por Giuliano Campioni, Paolo D'Iorio, Maria Cristina Fornari, Francesco Fronterotta, Andrea Orsucci y Renate Müller-Buck, y las ediciones en castellano de las *Obras Completas* y los *Fragmentos Póstumos* dirigidas por Diego Sánchez Meca, son requisito imprescindible para presentar una interpretación filosófica rigurosa.

En lo que concierne al tratamiento de los fragmentos póstumos, se tendrá en mente su estatuto particular, siempre en estatuto inferior con respecto a los libros que Nietzsche publicó deliberadamente. En el caso que nos ocupa —el léxico y el pensamiento de la “cría”—, será necesario emplear y citar con frecuencia los póstumos. Como argumentó Montinari, los cuadernos póstumos son un complejo «diario intelectual», en el que Nietzsche registraba sus tentativas de elaboración teórica, sus lecturas, e incluso los borradores de algunas cartas y los títulos de obras en proyecto acompañadas de distintos

¹⁰ Fornari, Maria Cristina, “La madre de las *Obras Completas*, de los *Fragmentos Póstumos*, y de la *Correspondencia* de Nietzsche: la empresa de Giorgio Colli y Mazzino Montinari”, *Estudios Nietzsche*, 18, 2018, 41-50.

¹¹ Montinari, Mazzino, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Milán, Adelphi, 1999, p. 202, nota de Giuliano Campioni en la que cita un apunte inédito de Montinari.

índices. Como tal, no hay que perder de vista ni su carácter provisorio, ni la atmósfera típica del ensayo o borrador, en calidad de «pensamiento en devenir»¹². En los fragmentos póstumos podemos encontrar al menos cuatro tipos de anotaciones. En primer lugar, apuntes de lectura que no constituirían un texto propiamente nietzscheano, sino una fuente, un extracto, una cita de otro autor o documento que, por cualquier motivo, interesó a Nietzsche hasta tal punto que él los transcribió en sus cuadernos. En segundo lugar, hay fragmentos preparatorios que son versiones previas de pasajes que posteriormente serían publicados en obras por el propio Nietzsche, en vida. En tercer lugar, hay fragmentos que forman parte de borradores, pero que fueron después descartados a la hora de publicar una versión definitiva de la obra en cuestión. Por último, encontramos borradores de obras inacabadas, siendo el caso paradigmático el gran proyecto de *La transvaloración de los valores*.

El efecto probatorio de las notas es mayor cuando la presencia de una misma idea se plasma en un largo período de tiempo, como es el caso de la *Züchtung*. Ello atestigua su coherencia y cohesión en una diversidad de fragmentos: apuntes de lectura, borradores y textos preparatorios de textos publicados posteriormente, o que no se llegaron a publicar por la pérdida de consciencia de Nietzsche. *Züchtung* aparece, en primer lugar, en una anotación póstuma en 1873, y sólo a partir de las obras aforísticas comienza a aparecer tímidamente en la obra publicada. Su importancia y explicitud alcanza un punto máximo en *Más allá del bien y del mal*. A partir de entonces, abundan los póstumos en que Nietzsche reflexiona sobre su proyecto de “cría”, pero muchos de ellos no verán la luz por su pérdida de conciencia al comienzo de 1889. Teniendo en cuenta los números índices y títulos provisionales que encontramos en sus últimos años de vida consciente, no es desorbitado suponer, a mi juicio, que muchos de los fragmentos póstumos de los últimos años habrían sido publicados, aunque ello no habría sucedido de ninguna manera asimilable a la forma en que se dio a conocer como la falsa obra de *La voluntad de poder*. Con todo, siempre habrá que guardar prudencia a la hora de interpretar los póstumos, que en ningún caso pueden ser tratados o presentados como textos publicados por Nietzsche en vida, y deben ser leídos desde la lente típicamente nietzscheana de la “tentativa” (*Versuch*), como ejercicios de pensamiento y apuntes que el filósofo alemán tomaba en el formato que es propio a un trabajo-en-curso, no finalizado, y por tanto, sujeto a cambios.

En esta tesis trabajaremos conceptos y términos que no son habitualmente empleados en referencia a las personas o las sociedades, y especialmente después de los genocidios, totalitarismos y programas eugenésicos del siglo XX. Son términos que forman parte de las ciencias naturales, en especial la biología, y que fueron también apropiados por las ciencias humanas y sociales durante el siglo XIX, y en este aspecto Nietzsche es, sin duda alguna, un hijo del espíritu de su tiempo. Hay que asumir plenamente la naturaleza intempestiva del pensamiento nietzscheano. Aunque muchos de los conceptos que vayamos a trabajar en esta tesis doctoral sean delicados, no tiene sentido ocultarlos ni disfrazarlos, sino que hay que afrontarlos e interpretarlos en sus

¹² Montinari, Mazzino, “*La volonté de puissance*” *n’existe pas*, texte établi et postfacé par Paolo D’Iorio, traduit de l’italien par Patricia Farazzi et Michel Valensi, Paris, Éditions de l’Éclat, 1996, §3, pp. 30-31.

justos términos del modo más adecuado, captando su sentido dentro de la propuesta. Se debe tener en cuenta el contexto, pero también que estas problemáticas resuenan con renovado vigor en el contexto actual, por ejemplo, en los debates transhumanistas, cuya apropiación de Nietzsche analizaremos en el último capítulo. Este es un motivo añadido que muestra la necesidad de un momento fructífero en el que se asuma a Nietzsche como perspectiva y se incorpore lo aprendido de su estudio para criticar la cultura contemporánea, del mismo modo que él criticó la Modernidad.

Criar un animal o cultivar una planta significa producirla bajo ciertas condiciones, con el fin de cambiar o mejorar su desarrollo natural y obtener un resultado particular, es decir, aquello que Darwin llamó “*artificial selection*” — dicha “*selection*”, tanto natural como artificial, fue traducida al alemán en sus primeras traducciones como *Züchtung*, coyuntura que explica además el auge en el empleo de estos términos en el contexto contemporáneo a Nietzsche. En el campo semántico de las lenguas latinas y del alemán *Kultur*, “cultura” incluye el significado del cultivo de la tierra y de su fertilidad, como también el cultivo de los animales (por ejemplo, la cunicultura, la acuicultura) en condiciones favorables. A mi modo de ver, el uso de *Züchtung* por parte de Nietzsche para referirse a las personas es coherente con su insistencia en que se «incluya al ser humano, lisa y llanamente, entre los animales» y con numerosos conceptos de su crítica de la moral tales como “rebaño” o “instinto gregario”¹³. “Criar”, en español, significa instruir, educar y dirigir, pero también producir, en el sentido de engendrar y procrear, y aunque su uso más frecuente es referido a los animales, también se usa para los niños y niñas, para expresar su educación, desarrollo y crecimiento¹⁴. Dichos significados en español justifican, a mi juicio, la traducción de *Züchtung* por “cría” — y *züchten* como “criar”—, a la vez que facilita la comprensión de su sentido para los lectores en nuestra lengua: no sólo como instrucción, sino, en un nivel más radical, como configuración. Las ediciones en español publicadas en Tecnos bajo la dirección de Diego Sánchez Meca en la última década —que en la gran mayoría de ocasiones traduce “*Züchtung*” por “cría” o “cultivo”—, revelan su verdadera presencia y cumplen la notable labor de situar y restaurar el problema que nos ocupa a su debido lugar.

4. Estructura de la tesis.

La primera parte de la tesis se compone del marco teórico que sitúa y contextualiza la reflexión con algunas consideraciones introductorias que permitirán la comprensión de las siguientes partes. El primer capítulo consiste en un análisis crítico de la clásica tripartición de la filosofía de Nietzsche en tres períodos, contra la cual se argumentará que la lente de la continuidad posee mayores virtualidades hermenéuticas que la de la ruptura. A continuación, el segundo capítulo presenta la propuesta teórica de la filosofía nietzscheana como hermenéutica crítica de la cultura, y en él se estudian cuestiones metodológicas como el perspectivismo y la genealogía. El tercer capítulo presenta preliminarmente el concepto de *Züchtung* como una reforma de la cultura desde el punto

¹³ JGB-202, OC IV p. 365. NF-1888,15[55], FP IV p. 648.

¹⁴ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.3 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [Última consulta: 20.06.2020].

de vista fisiológico, define los conceptos de la “teoría del conocimiento” de Nietzsche y presenta la tarea de la superación del nihilismo.

La segunda parte se titula “Nietzsche, la escuela evolucionista y la cuestión de la selección” incide en el diálogo con la escuela evolucionista, con el darwinismo y el lamarckismo, la cuestión de la selección natural o artificial de la especie humana y la crítica de las nociones de vida y de la naturaleza. La relación entre Nietzsche y el darwinismo no se agota en la adscripción o el rechazo, sino que hay un diálogo crítico movido por un conflicto axiológico. Como contexto contemporáneo a Nietzsche, esta parte nos informa de las fuentes que animan a Nietzsche a incorporar conceptos biológicos para su proyecto de reforma de la humanidad y del mundo, y a reflexionar con explicitud sobre la selección de la especie, la noción de adaptación, las distintas concepciones del progreso y la cuestión de la herencia. La cuestión de si Nietzsche incorporó o no un marco de pensamiento lamarckista, especialmente polémica en las últimas décadas de los estudios nietzscheanos, será atendida en el último capítulo de esta parte.

La tercera parte entra en el núcleo duro del pensamiento de la “cría”, como proyecto de transformación del ser humano desde una perspectiva ético-política. En esta tercera parte se lleva a cabo un análisis diacrónico, para mostrar la emergencia y el desarrollo del concepto, el pensamiento y el proyecto de la “cría” a lo largo de su itinerario intelectual. Se estudia además el engarce entre el pensamiento de la cría con otros conceptos o pensamientos clave de la filosofía de Nietzsche, tales como la producción del genio, la gran salud, la “planta hombre”, el eterno retorno, el superhombre, la Gran Política, los buenos europeos, entre muchos otros conceptos. De este modo, el orden de los capítulos busca conjugar del mejor modo posible la linealidad temporal con las distintas temáticas, que conforman el conjunto coherente de la filosofía de Nietzsche. Esta parte concluye con un análisis del concepto de “raza” en la diversidad de sus escritos y se aborda el problema de la manipulación nacional-socialista.

La cuarta parte se dedica a la proyección del contenido de la tesis doctoral en distintos problemas del pensamiento filosófico contemporáneo. En el penúltimo capítulo, se atiende la incorporación de la filosofía de Nietzsche en el pensamiento biopolítico, en concreto, en los planteamientos de Michel Foucault, Giorgio Agamben, Roberto Esposito y Peter Sloterdijk. Se investiga el influjo y el análisis de la dimensión de la *Züchtung* por parte de estos autores, ya sea recuperando el propio término o sustituyéndolo por otros más afines a sus propias propuestas. Finalmente, en el capítulo que concluye la tesis doctoral, se critica la apropiación selectiva de la filosofía de Nietzsche por parte del movimiento transhumanista, en concreto, por parte de Stefan Lorenz Sorgner, quien, en una diversidad de publicaciones, ha presentado a Nietzsche como un precursor del transhumanismo y ha calificado su propia propuesta como un “transhumanismo nietzscheano”.

Introduction.

1. Presentation and objectives.

Nietzsche is probably one of the philosophers who most emphasized the problem of culture and developed a project of transformation of the human within his thought. However, this aspect of his philosophy has traditionally remained underdeveloped in Nietzschean studies, as the concept of *Züchtung* has been concealed. Through this concept, which we choose to translate as “breeding” in most cases, Nietzsche reflects on the techniques and means that influence the unconscious preferences of people and cultures; in short, how human beings are formed and transformed. Nietzsche develops a reflection, informed by the natural and human sciences as well as the historical disciplines, regarding how we have come to be as we are, in a different way from how we initially were, and that we still are in the course of a development that is susceptible to modifications.

This question does not occupy a restricted place in his philosophy. It is at the core of his reflection on morals, culture, freedom, health, disease, decline, flourishing, strengthening or “improvement”. It is applied to different scales: an individual person, a people, different societies and humanity in general. In this context, Nietzsche proposes an inquiry regarding the conditions of possibility of human development from the prehistorical times until now, and puts in common the fields of physiology, psychology, culture and language, among many others.

Thus, the present PhD thesis deals with the question of humanity, its formation, its history and its future, within the moral, political and social philosophy of Nietzsche. Through the thought of “breeding”, Nietzsche problematizes the processes of acculturation and socialization that have either restrained or fostered human development. This concept serves as an analytical tool and suggests that humanity does not march by itself by any path. Instead, there are logics, both conscious and unconscious, that govern estimations of value and condition the affective constitution of people. In this context, “morals” are understood as the “discipline and breeding of a certain type of human being”, with the aim of changing or “improving” them, a term that Nietzsche used to write with quotation marks in order to show his skepticism. From this perspective, Nietzsche analyzes morals and religions as «the principal means by which one can make whatever one wishes out of humanity»¹. Thus, the concept of *Züchtung* has a clear historical-genealogical dimension. It reveals that our ways of life, our customs and our instincts are the result of a long process of cultivation and assimilation, in relation to a particular model of human being and its needs within a specific culture.

Through the concept of *Züchtung*, Nietzsche investigates the cultural processes that shape and transform human beings in their different cultures. The set of values, rules, beliefs and customs that make up a culture functions as means for the formation, discipline, cohesion and typification of ways of being that are considered adequate or

¹ NF-1885,34[176].

inadequate. In this sense, in each culture, a different type of human being is cultivated or bred. This type incorporates this culture as part of its instinctual heritage and its conditions of life in community. In the same way, the modification of a culture and its values transforms a society and its individuals. This understanding of values represents an alteration of the task of philosophy, which plays a crucial role in the breeding of a society. Values are not mere ideas: they are, above all, organic regulations that exert a coercion, a material and forced transformation. The notion of breeding reveals moral, social and political forms of domination and opens a space for transvaluation and redefinition of those dynamics that are generally unconscious. From this ethical-political perspective, the concept makes it possible to problematize the shaping forces and the transforming powers of morality, religion, laws and politics.

In the thesis I argue that it is at the time of *Thus Spoke Zarathustra* when Nietzsche explicitly carries out a turn in his reflection regarding breeding and his use of the concept. In previous writings, *Züchtung* allows him to think, within the historical-biological critique of morality, the conservative process of cultures that raise a homogeneous species, and that select and promote certain qualities while forbidding or sacrificing others. In some early works and in the aphoristic books, there is an anthropological aspiration and subtle references to ideas such as the production of the genius and the notion of selection and cultivation using the botanical lexicon². During the years of writing of the different books of *Thus Spoke Zarathustra* (1883-1885), Nietzsche clearly adds a new programmatic element. The task is no longer to simply compare the different types of human beings, but to carry on a different type of breeding, that would no longer be involuntary or unconscious³.

The main and first objective of the thesis is to contribute to Nietzschean scholarship with a research of this significant aspect of his philosophy, namely, the thought and project of “breeding”. The thesis responds to a need for systematization and philosophical analysis, by addressing this gap. The thesis confronts the remarkable misinterpretations regarding this aspect of Nietzsche's thought. The first of the misinterpretations is to reduce the question of *Züchtung* to the contrast between “breeding” and “taming” in the *The Twilight of the Idols* and to ignore its prior development and connections within the whole of Nietzsche's philosophy and concepts. The second misinterpretation is the assimilation of *Züchtung* with a proto-Nazi ideological project. This misinterpretation is the reason why a significant part of the *Nietzscheforschung* has strategically concealed this area of his philosophy, as part of Nietzsche's rehabilitation in public opinion after the National-Socialist manipulation. The last misinterpretation is the consideration of *Züchtung* as a delusion of the late Nietzsche on the verge of madness. This misinterpretation ignores the presence and development of the concept over the years, and its relation with a broad scientific-cultural context, namely, evolutionism. It is not Nietzsche who coined the concept. He appropriated it and developed a philosophical-cultural proposal for the transformation of humanity and reform of the world.

² For example, M-382 and M-560.

³ NF-1885,34[176].

The doctoral thesis solves these deficiencies and presents an interpretation of “breeding”, its sense and its peculiarities. The thesis is informed by the study of Nietzsche’s sources and the scientific context contemporary to him, as well as and from the perspective of moral, political and social philosophy. I start from the assumption that we find ourselves in a “new hermeneutical context” in which it is possible to study the most delicate aspects of Nietzsche's philosophy, thanks to critical editions together with philological and supporting materials, and thanks to the distance and the advantage that time provides⁴. Both genetic criticism and scholarship have disproved the proto-Nazi manipulation. Simplifications, selective and biased interpretations are no longer acceptable either. It is time to dare and to approach this controversial concept with philosophical rigor.

The second objective of the doctoral thesis is to situate the thought of “breeding” within the conceptual apparatus of Nietzsche's philosophy, that is, in relation to other concepts, proposals and problems such as perspectivism, genealogy, the overcoming of nihilism, the dialogue with Darwinism, the treatment of inheritance, the proposal for the transvaluation of values, the Great Politics, the pathos of distance or the concept of ‘race’ in the Nietzschean sense. This objective explains the structure of the thesis and the distribution of the different chapters, which are arranged with the aim of capturing the gradual development of *Züchtung* in Nietzsche’s philosophy and to study how it connects with the rest of his concepts and ideas.

The third and final objective is to connect this area of Nietzsche's philosophy with the contemporary philosophical horizon and moral, political, and social philosophical debates. The last part analyzes the projection of Nietzsche's philosophy in the fields of biopolitics and present currents of thought such as transhumanism, which arise important debates in the field of bioethics. In these last chapters, I analyze to what extent the thinking of *Züchtung* has been attended or neglected in current scholarship, either directly — that is, using the concept—, or under implicit forms, echoes or perspectives of analyses, as in the case of Foucault. All the philosophical proposals analyzed in the last two chapters are extrinsic to Nietzsche, and therefore, any hasty characterization of these approaches as “Nietzschean” must be avoided. I argue in favor of the incorporation of Nietzsche’s philosophy as a perspective. I believe in the vigor of his concepts and his contributions for today’s world, but philosophical proposals from later authors should not be considered equivalent or assimilated to Nietzsche’s actual philosophy.

2. Methodologies: critical hermeneutics and genetic criticism.

The thesis combines two methods: critical hermeneutics and genetic criticism. These two methods are closely intertwined and can be understood as two moments of the same task. In the first place, hermeneutics addresses the different historical and sociocultural elements that configure the ways of thinking and living, as well as the entire process of acculturation, immersion and growth in different societies, historical and cultural contexts. Critical hermeneutics is a methodology that expands the moral

⁴ Sánchez Meca, Diego, *El itinerario intelectual de Nietzsche*, Madrid, Tecnos, 2018, pp. 278-290.

phenomenon, recognizing its experiential background, the historical-social facticity and the growing vital complexity. These experiential aspects are analyzed with critical discernment, in order to avoid conformism, nihilism or contextualized pragmatism. The hermeneutical tradition of philosophy places the core element in the body (Nietzsche), the world of life (Husserl), existence (Heidegger), experience (Gadamer) or authenticity (Taylor), among other proposals. These elements constitute the starting point of reflection with a vital, historical and social character. Critical hermeneutics is the methodological proposal of Adela Cortina, Jesús Conill, Domingo García Marzá and the group known as the School of Valencia. It asserts the awareness that understanding and criticism do not constitute two separate elements. To overcome both critical and hermeneutical deficits, critical hermeneutics recognize the weight of factuality and experience, while connecting axiological and normative meanings⁵.

Following the method of critical hermeneutics, I will argue throughout the thesis that the perspective of “breeding” constitutes a fruitful contribution to criticism from the historical factuality of traditions, axiological horizons and meanings. “Breeding” is as a genealogical tool of research, that raises the questions necessary to reappropriate oneself. While some philosophers like Grondin still refuse to consider Nietzsche as a member of the hermeneutical tradition⁶, Jesús Conill has duly documented Nietzsche’s contribution to the hermeneutical transformation of philosophy. Nietzsche’s treatment of the phenomena of the body, power, value, and suffering arose a new way of understanding rationality, reality, meaning, experience, language, and interpretation⁷. Nietzsche remarkably anticipated much of philosophical hermeneutics, in the form of genealogical and bodily hermeneutics. He conceived philosophy as producer of vital meaning: our way of seeing and being in the world is primarily interpretative. In fact, the search for other interpretations and other evaluations runs through his entire work. This inquiry maintains close relations with scientific research, but always from a perspective capable of criticizing the rational structure of science itself and its presuppositions.

In order to interpret rigorously, it is necessary to work with the sources and materials obtained through genetic criticism. Giorgio Colli andazzino Montinari’s critical edition got rid of the forgeries and omissions made by Nietzsche’s sister Elisabeth Förster-Nietzsche and Peter Gast, who constructed *The Will to Power*. Colli and Montinari’s philological restitution played a paradigmatic role in restoring Nietzsche’s philosophy, now freed from ideological mystifications and manipulations⁸. Furthermore, genetic criticism considers biographical experiences, the influence of its sources and readings, intertextual references and other writings as essential to understand the

⁵ Conill, Jesús, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2010. Conill, Jesús, “El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas”, en Adela Cortina y Domingo García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas*, Madrid, Tecnos, 2003, pp. 121-142. Gracia, Javier y Tamarit, Isabel, “El enclave de la educación desde el enfoque de la hermenéutica crítica”, *Pensamiento*, 74(22), 2018, 819-833, p. 827.

⁶ Grondin, Jean, “¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones para una pequeña resistencia”, *Estudios Nietzsche*, 9, 2009, 53-66.

⁷ Conill, Jesús, *El poder de la mentira*, op. cit., p. 113.

⁸ Fornari, Maria Cristina, “La madre de las *Obras Completas*, de los *Fragmentos Póstumos*, y de la *Correspondencia* de Nietzsche: la empresa de Giorgio Colli yazzino Montinari”, *Estudios Nietzsche*, 18, 2018, 41-50.

philosophical meaning of Nietzsche's concepts and texts. Reading Nietzsche always leads to elements that stand "outside the text" but must be taken into account in order to understand it⁹. The text is part of a larger reality.

This dissertation is not a *Quellenforschung* or study of sources, but it does attend and incorporate the works of other specialists who have dedicated themselves to the research of sources, which is necessary in order to elaborate the most plausible philosophical hypotheses. The philological work and materials that we fortunately possess today, such as the Nietzsche Source edition prepared by Paolo D'Iorio, the catalogue of Nietzsche's personal library established by Giuliano Campioni, Paolo D'Iorio, Maria Cristina Fornari, Francesco Fronterotta, Andrea Orsucci and Renate Müller-Buck, and the Spanish editions of the *Complete Works* and the *Posthumous Fragments* directed by Diego Sánchez Meca, are an essential requirement to rigorously present a philosophical interpretation.

As far as the treatment of posthumous fragments is concerned, their particular status will be kept in mind, as different from the books that Nietzsche deliberately published. Given the case at hand —the question of *Züchtung*—, it will be necessary to use and cite the posthumous frequently. As Montinari argued, the posthumous notebooks are a complex "intellectual diary", in which Nietzsche recorded his theoretical attempts, his readings, the drafts of some letters and even possible titles for future books accompanied by indexes¹⁰. As such, we must not lose sight of their provisional nature, nor the typical atmosphere of a draft. In the posthumous fragments, we find at least four types of annotations. Firstly, reading notes that would not constitute a properly Nietzschean text, but rather a source, an extract, a quote from another author or document that, for whatever reason, interested Nietzsche to such an extent that he transcribed them in his notebooks. Secondly, there are preparatory fragments that are previous versions of passages that would later be published in works by Nietzsche himself. Thirdly, some fragments are drafts that were later dismissed when publishing a definitive version of the work in question. Finally, some drafts are part of unfinished works.

The evidentiary effect of many notes is greater when the presence of an idea occurs over a long period of time, as is the case with the *Züchtung*. When it comes to the question of *Züchtung*, there is a great coherence and cohesion in a diversity of fragments: reading notes, drafts and preparatory texts, that were either published later by Nietzsche or not. *Züchtung* appears, first, in posthumous notes from 1873 and 1875. Then, it appears sparsely in the aphoristic books, namely, *Human All Too Human*, *Dawn* and *The Gay Science*. Its importance and explicitness reaches a peak in *Beyond Good and Evil*. From then on, posthumous notes abound in which Nietzsche reflects on his project of "breeding", but many of them will not see the light due to his loss of consciousness at the beginning of 1889. Given the indexes and provisional titles that we find in his last years of conscious life, we can suppose, in my opinion, that some of the posthumous fragments of the last years might had been published by Nietzsche — although this would never

⁹ Montinari, Mazzino, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Milán, Adelphi, 1999, p. 202, note from Giuliano Campioni in which he quotes an unpublished note from Montinari.

¹⁰ Montinari, Mazzino, "*La volonté de puissance*" *n'existe pas*, texte établi et postfacé par Paolo D'Iorio, traduit de l'italien par Patricia Farazzi et Michel Valensi, Paris, Éditions de l'Éclat, 1996, §3, pp. 30-31.

have happened in any way assimilable to the forgery that is *The Will to Power*. However, prudence and humility are always required when interpreting posthumous fragments, which cannot be treated or presented as texts published by Nietzsche in life, and must be read from the typically Nietzschean lens of the “attempt” (*Versuch*) or as thought exercises. These notes are a work-in-progress, unfinished, and therefore, subject to change.

In this thesis we will work on concepts and terms that are not usually used in reference to people or societies, specifically after the genocides, totalitarianisms and eugenic programs of the 20th century. These are terms that originated in the natural sciences, specially biology, and were later appropriated by human and social sciences during the nineteenth century. In this respect Nietzsche is undoubtedly a child of the spirit of his time. Although many of the concepts that we are going to analyze are delicate, they must be faced and interpreted in the most appropriate way, in order to catch their meaning within the proposal. These problems resonate with renewed vigor in the present, for example, in the transhumanist debates, whose appropriation of Nietzsche will be analyzed in the last chapter. This is yet another reason why Nietzsche’s philosophy must be assumed as a perspective in order to criticize contemporary culture, in the same way that he criticized Modernity.

Raising an animal or cultivating a plant means producing it under certain conditions, in order to change or improve its natural development and obtain a particular result. This is what Darwin called “artificial selection”. Said “selection”, both natural and artificial, was translated into German in its first translations as *Züchtung*, a situation that explains the presence these terms in the context contemporary to Nietzsche. As is known, as in the semantic field of the Latin languages and the German *Kultur*, “culture” includes in its meaning the cultivation of the land and its fertility, as well as the breeding of animals (for example, aquaculture) in favorable conditions. In my view, Nietzsche’s use of *Züchtung* to refer to persons is consistent with his insistence that the human being be “included, plain and simple, among animals” and with numerous concepts in his critique of morals such as “herd” or “gregarious instinct”¹¹.

“Criar”, in Spanish, means to instruct, educate and direct, but also to produce, in the sense of begetting and procreating, and although its most frequent use refers to animals, it is also used for boys and girls, to express their development and growth. Said meanings in Spanish justify, in my opinion, the translation of *Züchtung* by “cria” —and *züchten* as “criar”—, at the same time that it facilitates the understanding of its meaning for Spanish readers: not only as instruction, but also, on a more radical level, as a configuration. The Spanish editions of Nietzsche’s works and posthumous fragments published in Tecnos under the direction of Professor Diego Sánchez Meca in the last decade —which in the vast majority of occasions translate *Züchtung* by “breeding” or “cultivation”— reveal its true presence and positioned the problem at hand in its proper place.

3. Structure.

¹¹ JGB-202.

The first part of the thesis acts as a theoretical framework that situates and contextualizes the question with some introductory considerations that allow the understanding of the following parts. The first chapter consists of a critical analysis of the classic tripartition of Nietzsche's philosophy in three periods. I argue that the lens of continuity has greater hermeneutical potentialities than that of rupture. The second chapter presents the theoretical proposal of Nietzsche's philosophy as a critical hermeneutics of culture and addresses methodological problems such as perspectivism and genealogy. The third chapter preliminarily presents the concept of *Züchtung* as a reform of culture from a physiological point of view, defines the concepts of Nietzsche's "theory of knowledge" and presents the task of overcoming nihilism.

The second part is entitled "Nietzsche, the evolutionary thought and the question of selection". It focuses on the dialogue with the evolutionary thought, Darwinism and Lamarckism, regarding the question of natural or artificial selection and the ideals of life and nature. The relationship between Nietzsche and Darwinism cannot be comprehended in disjunctive terms of ascription or rejection. There is a critical dialogue and an axiological conflict. This part studies the sources that encourage Nietzsche to incorporate biological concepts for his project of reform of humanity and the world. This scientific and cultural context leads Nietzsche to reflect explicitly on the selection of the species, the notion of adaptation, the different conceptions of progress and the question of inheritance. The last chapter of this part addresses the question of whether Nietzsche incorporated or not a Lamarckist framework of thought, which has become particularly controversial in the last decades of Nietzschean studies.

The third part examines the hard core of the thought of "breeding" from an ethical-political perspective and interprets it as a project of transformation of the humanity. I carry out a diachronic analysis in order to show the emergence and development of the concept, thought and project of "breeding" along Nietzsche's intellectual itinerary. I study the links between the thought of *Züchtung* with other key concepts and ideas from Nietzsche's philosophy, such as the production of the genius, great health, the "human plant", the eternal return, the overhuman, Great Politics, good Europeans, among many other concepts. The order of the chapters seeks to combine in the best possible way the temporal linearity with the different themes, which make up the coherent set of Nietzsche's philosophy. This part concludes with an analysis of the concept of "race" in the diversity of his writings and confronts the problem of the national-socialist manipulation.

The fourth part is dedicated to the projection of the question of *Züchtung* in different problems of contemporary philosophical thought. The penultimate chapter deals with the incorporation of Nietzsche's philosophy in biopolitical thought, specifically, in the approaches of Michel Foucault, Giorgio Agamben, Roberto Esposito and Peter Sloterdijk. I research the influence and analysis of the dimension of the *Züchtung* by these authors, who either recovered the term itself or replaced it with others more akin to their own proposals. Finally, the last chapter criticizes the selective appropriation of Nietzsche's philosophy by the transhumanist movement, specifically, by Stefan Lorenz

Sorgner, who, in a variety of publications, has presented Nietzsche as a precursor of transhumanism and has described his own proposal as a “Nietzschean transhumanism”.

Primera parte.
Marco teórico: La filosofía nietzscheana como
hermenéutica crítica de la cultura

Capítulo 1: La continuidad en las obras de Nietzsche a la luz de su visión de sí mismo.

1. Introducción.

Uno de los lugares comunes más extendidos de la filosofía de Nietzsche es su periodización. El capítulo tiene como objetivo analizar críticamente la convencional división tripartita que hiperbólicamente se expresa en forma de personificación: el Nietzsche joven del período wagneriano, el Nietzsche “positivista” o ilustrado, y el Nietzsche maduro. Como es sabido, esta división funcionaría del siguiente modo: en primer lugar, de los años de formación hasta las *Consideraciones Intempestivas*, en segundo lugar, el período intermedio “positivista” o ilustrado¹² —según las distintas interpretaciones—, que se correspondería con las obras escritas en estilo aforístico, desde *Humano, demasiado humano* hasta *La gaya ciencia*, y el último período iría desde *Así habló Zaratustra* hasta la pérdida de la conciencia al comienzo de 1889.

Esta tripartición, cuando excede meros propósitos pragmáticos —como, por ejemplo, la división de las obras en distintos volúmenes—, posee, a mi juicio, el efecto indeseado de crear —no sólo, pero al menos— dos tipos distintos de intérpretes: por un lado, los que privilegian la primera fase, a menudo más interesados en una lectura estética de su filosofía, y por otro lado, los especialistas del Nietzsche maduro, más interesados por la vertiente o la crítica moral, política y social. Mientras tanto, el llamado “período intermedio” suele quedar en un segundo plano. Al mismo tiempo, el público filosófico general, que asimila esta separación tripartita, suele llegar a la apreciación de que Nietzsche o bien posee interés únicamente como esteta o bien es un irracionalista que se contradice continuamente. En realidad, la filosofía de Nietzsche no es contradictoria, simplemente progresa¹³. A mi modo de ver, probablemente la apreciación de la contradicción se debe desde un punto de vista metodológico a que no se lea a Nietzsche con el rigor necesario, atendiendo a los diversos escritos —obras publicadas, manuscritos, escritos o fragmentos póstumos, correspondencia, siempre manteniendo a cada uno en su estatuto. Como expresa Nietzsche en el prefacio de 1886 al segundo volumen de *Humano, demasiado humano*, sus escritos son la historia de sus superaciones¹⁴, en los que añade, modifica o rechaza las posturas y tesis defendidas anteriormente, y en este movimiento radica la riqueza del pensamiento¹⁵. En este sentido se puede interpretar también la crítica o discernimiento de Nietzsche de sus anteriores obras, como veremos en los distintos

¹² Fink, Eugen, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1968, p. 42. Para una interpretación crítica sobre esta valoración, véase Sánchez Meca, Diego, *El itinerario intelectual de Nietzsche*, op. cit., pp. 162-168.

¹³ NF-1881,12[128], FP II p. 851.

¹⁴ MA-II-Vorrede-1, OC III p. 276.

¹⁵ MA-253, OC III p. 182: «yo sostengo que hasta ahora no ha habido ningún filósofo que no haya mirado al final con desprecio —o al menos con recelo— la filosofía que inventó en su juventud».

ejemplos, más allá del caso paradigmático del “Ensayo de autocrítica” (1886) incorporado a la tercera edición de *El nacimiento de la tragedia*¹⁶.

Frente a la tendencia de la tripartición, que parece crear una hipóstasis de tres “Nietzsche” distintos, cuyas filosofías serían radicalmente contrarias, coincido con los especialistas que, como Sánchez Meca, han argumentado que en el pensamiento de Nietzsche hay un itinerario coherente, «una coherencia que justifica los cambios»¹⁷, una dirección dentro de un mismo proceso de superación, un “destino”, como el propio Nietzsche expresa en *Ecce Homo*. Sus escritos constituyen una unidad en devenir. Por ello, la perspectiva de la continuidad posee mayores virtualidades hermenéuticas que la discontinuidad¹⁸. Podemos, por supuesto, hablar de escritos de juventud, intermedios o de madurez en la medida en que son expresiones significativas, que designan textos que comparten problemáticas, enfoques o estilo, como en el caso de los aforísticos, pero siempre siendo conscientes de que esta distinción es una ficción, porque no hay tres Nietzsches distintos, ni tres filosofías radicalmente diferentes, opuestas o contradictorias entre sí, sino una vida y una filosofía en desarrollo.

La clásica tripartición, aunque expresiva en cierto modo de su evolución, en su forma hiperbólica ha dado lugar a grandes prejuicios que afectan a la consideración del problema de la tesis doctoral, puesto que “cría” ha sido interpretado desde ciertos sectores como un delirio del Nietzsche maduro casi al borde de la locura. Más adelante, en la tesis doctoral, analizaremos su itinerario filosófico a la luz del concepto de “cría”, capítulo en el que se apreciará cómo Nietzsche se apropia de un concepto que forma parte de su clima intelectual y científico, para emplearlo como herramienta para su crítica de la cultura y posteriormente, y de modo paradigmático, para su proyecto positivo de transformación de la humanidad. Pero antes de ello, conviene analizar la cuestión de la progresión de su filosofía con visión de conjunto, con anterioridad a cualquier concreción temática. En el seno de esta tarea, otorgaremos especial importancia a lo que Nietzsche expresa sobre esta cuestión, es decir, su visión de sí mismo y de su trayectoria, sus reflexiones cuando echa la vista atrás y medita sobre sus escritos y su biografía. En este análisis la correspondencia nos ayudará como boceto de su narración de sí, como una herramienta hermenéutica que permite comprender mejor la representación de sí mismo¹⁹. Es un soporte propicio para la exploración sobre la propia identidad, dentro de la intimidad del intercambio de conversaciones con sus amistades y seres queridos. Se plasma la reflexión de Nietzsche sobre la vertebración de sus obras y su desarrollo intelectual, en la diversidad de sus escritos con el objetivo de mostrar cómo en ellos la única fase reconocida es la wagneriana, y cómo, por lo demás, prima con claridad una perspectiva

¹⁶ GT-Selbstkritik-3, OC I pp. 331. De Barrenechea, Miguel Ángel, “Ensayo de autocrítica: una perspectiva genealógica sobre la primera obra de Nietzsche”, *Estudios Nietzsche*, 17, 2017, 31-42.

¹⁷ Sánchez Meca, Diego, *El itinerario intelectual de Nietzsche*, op. cit., p. 153.

¹⁸ La perspectiva de la continuidad puede aplicarse prácticamente a la mayoría de conceptos o problemas tratados en los escritos de Nietzsche. A modo de ejemplo, el caso del superhombre: Knoll, Manuel, “The ‘Übermensch’ as a Social and Political Task: A Study in the Continuity of Nietzsche’s Political Thought”, en Manuel Knoll y Barry Stocker (eds.), *Nietzsche as Political Thinker*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2014, pp. 239-266.

¹⁹ Fornari, Maria Cristina, “‘And so I Will Tell Myself the Story of my Life’. Nietzsche in His Last Letters (1885-1889)”, en João Constâncio y Maria João Mayer Branco (eds.), *As the Spider Spins. Essays on Nietzsche’s Critique and Use of Language*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2012, pp. 281-296.

que reconoce la continuidad. Dedicaremos unos últimos párrafos al peculiar libro que es *Ecce Homo*, entendido como estrategia de auto-presentación.

2. Sobre la fase wagneriana y los “centauros”.

La clásica distinción tripartita fue interpretada, especialmente al comienzo del siglo pasado, en un sentido hegeliano como sucesión de tres períodos de tesis, antítesis y síntesis²⁰. Dicha interpretación se basaría en un hipotético retorno de Nietzsche a posiciones metafísicas en su período maduro, bajo el supuesto de una contigüidad entre *El nacimiento de la tragedia* y *Así habló Zaratustra* tomando como ejemplo la doctrina del eterno retorno, o una presumida analogía entre la voluntad de vivir de Schopenhauer y la voluntad de poder nietzscheana²¹. Por otro lado, son varios los especialistas que han criticado que esta periodización tripartita contribuye, además, a minimizar la importancia del período intermedio²². En realidad, como ha argumentado Sánchez Meca, el itinerario filosófico de Nietzsche se articula en una continuidad, una progresión, en la que todos los pasos recorridos han resultado ser fundamentales²³. Me propongo contribuir a las argumentaciones ya realizadas a favor de la continuidad, con el análisis de una selección de textos en los que Nietzsche expresa su visión de sí mismo.

Como ya han destacado con acierto especialistas como Montinari o D'Iorio, la única fase que Nietzsche reconoce es la wagneriana. “Fase” (*Phase*) es, de hecho, un término que emplea en dos ocasiones para referirse a los diez años del período wagneriano. Una de las ocasiones en que se refiere a esta «fase» es la siguiente carta a Mathilde Maier de 1878:

[+ + +] de la *grandeza* de Wagner pocos pueden estar tan persuadidos como yo: porque pocos *saben* tanto de ella. Sin embargo he pasado de ser un partidario sin reservas, a ser uno con reservas: como lo somos con respecto a todos los grandes del pasado; como lo soy con respecto a la fase de los últimos diez años de mi vida — la apruebo en su conjunto, pero ahora

²⁰ Römer, Heinrich, *Nietzsche*, Leipzig, Klinkhardt & Biermann, 1921, I, p. 105 ss., y Vetter, August, *Nietzsche, der Verkünder neuer Ziele*, Munich, Reinhardt, 1926, p. 158, citados por Roos, Richard, “Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 146, 1956, 262-287.

²¹ Véase al respecto la crítica de Montinari, Mazzino, “Nietzsche contra Wagner: été 1878”, en Marc Crépon (ed.), *Nietzsche*, col. Cahiers de l'Herne, Paris, L'Herne, 2000, pp. 237-244, p. 237. Esta interpretación en clave hegeliana disminuye la importancia de los escritos intermedios. Son varios los elementos que contradicen esta hipótesis, por ejemplo, Nietzsche sostiene en una carta a Overbeck que «al releer *Aurora* y *La gaya ciencia* me he dado cuenta de que casi no hay en estas obras una sola línea que no pueda servir de introducción, preparación y comentario al citado *Zaratustra*. Es un *hecho* que he escrito el comentario *antes del texto*» (BVN-1884,504, CO IV p. 452). Además, el eterno retorno aparece ampliamente teorizado en el cuaderno M III 1 de 1881, un par de años antes del primer libro de *Zaratustra*.

²² Véase Montinari en el artículo ya citado, y D'Iorio, Paolo, “Système, phases diachroniques, strates synchroniques, chemins thématiques”, en Paolo D'Iorio y Olivier Ponton (eds.), *Nietzsche. Philosophie de l'esprit libre. Études sur la genèse de Choses Humaines, trop Humaines*, Paris, Éditions Rue d'Ulm - Presses de l'École Normale Supérieure, 2004, pp. 22-36, p. 26.

²³ Sánchez Meca, Diego, *El itinerario intelectual de Nietzsche*, op. cit., véase la “Nota final”, p. 291, además de distintas secciones del libro expresamente dedicadas al tratamiento de la continuidad.

conozco un punto de vista superior. Por lo que respecta a Wagner, había visto lo superior, su ideal — *con ello* llegué a B<ayreuth> — *por ello* mi desilusión²⁴.

Este fragmento expresa una cierta aquiescencia con respecto a la fase wagneriana y a la grandeza de Wagner, que no puede asimilarse a un rechazo frontal, sino más bien a un desencantamiento. Formula el reconocimiento de que la fase fue necesaria para acceder a una posición superior. Unos años más tarde, en una anotación póstuma de 1883, Nietzsche habla del «jesuitismo» de su «*primer período*»: «la persistencia consciente en la ilusión y la incorporación forzosa de la misma como *base de la cultura*. O bien: BUDISMO y anhelo de la nada (la contradicción schopenhaueriana entre teoría y práctica, insostenible). Wagner no ha superado el primer peligro»²⁵. Mediante “jesuitismo”, Nietzsche expresa la estrategia de «afirmar aquello en lo que no se cree para provocar el advenimiento de una situación que se sostendrá en una mentira o una ilusión»²⁶, es decir, la cultura basada en la ilusión y la bella mentira del arte de Wagner. Por tanto, en su caso específico se referiría a su adhesión a la causa wagneriana y su proyecto de transformación de la cultura a través de la metafísica del artista, de la cual se emanciparía después con su propia propuesta alternativa.

Pero para entender esta fase, por supuesto, hay que remontarse a su comienzo. Al final de sus estudios universitarios, Nietzsche sintió el traslado gradual de su interés por la filología hacia la filosofía materialista. Fruto de su deseo de ampliar sus conocimientos filosóficos, se embarca en el verano de 1866 en la lectura de un libro clave en la posterior orientación de su filosofía: la *Historia del materialismo y crítica de su significado para el presente* del neokantiano Friedrich Albert Lange²⁷. Esta obra le causa una gran impresión y le impulsó a estudiar a Kant a través de la *Historia de la filosofía moderna* de Kuno Fischer. Esta fecha está demostrada por la correspondencia, por ejemplo en agosto de 1866 escribe una extensa carta a Carl von Gersdorff en la que le traslada las conclusiones de su lectura de Lange²⁸. Nietzsche aprecia en Lange un doble carácter como «kantiano ilustrado» y también «investigador de la naturaleza». En este punto la orientación anti-metafísica de Lange no es considerada aún motivo suficiente para abandonar a Schopenhauer, pues «incluso en este punto de vista crítico de lo más estricto siempre nos queda nuestro Schopenhauer». Se aprecian reticencias a romper con su maestro, cuya obra es comparada a través de un símil artístico con Beethoven o Rafael, y finalmente concluye: «yo no conozco a ningún filósofo que edifique más que nuestro Schopenhauer»²⁹. Pero será sólo cuestión de tiempo, puesto que la obra de Lange despertó su interés en Demócrito.

Entre otoño de 1867 y la primavera de 1868, mientras cumplía su servicio militar, Nietzsche redactó una serie de estudios sobre la teleología, el concepto de orgánico de

²⁴ BVN-1878,741, CO III pp. 298-299. NF-1878,27[65], FP II p. 386: «En el bosque de Bohemia me elevé a una *fase superior*».

²⁵ NF-1883,16[23], FP III p. 350.

²⁶ FP III p. 350, véase nota a pie de página 29 de los traductores Diego Sánchez Meca y Jesús Conill.

²⁷ Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Baedeker, Iserlohn, 1866.

²⁸ BVN-1866,517, CO I pp. 409-413. Véase también BVN-1868,562, CO I, p. 486.

²⁹ *Ibid.*

Kant a nuestros días, y sobre el materialismo de los antiguos y los modernos, en especial sobre la figura de Demócrito, a quien dedica numerosas notas filosóficas e histórico-filológicas, paralelas a las dedicadas a la sucesiva crítica de Schopenhauer³⁰. Demócrito se convierte, a juicio de Montinari, en una especie de figura anti-schopenhaueriana, por su orientación teórica opuesta, agnóstica y anti-metafísica³¹. Pero entonces Nietzsche gana la cátedra de Basilea a los 24 años, y sus idas y venidas entre Basilea y la residencia de los Wagner en Tribschen lo empujan al fervor de la causa wagneriana. Publica *El nacimiento de la tragedia* en 1872, que le proporciona celebridad dentro de los círculos wagnerianos. En esta obra ampara una metafísica del arte y del artista de acuerdo con la cual la existencia sólo es digna de ser vivida desde una perspectiva estética. En dicha metafísica del artista, la sociedad está consagrada al genio, que funda y salvaguarda la comunidad, gracias a la función consoladora y redentora del mito. Pero incluso en este período las reflexiones sobre los filósofos antiguos ocupan su atención, como muestran las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, aunque permanecían en un segundo plano con respecto a su actividad pública. La fase wagneriana se caracteriza por una profunda escisión entre lo que el joven profesor publica en sus obras, y lo que escribe en sus cuadernos privados o confía a sus estudiantes, es decir, aquello en lo que creía o aquello que le interesaba³².

En marzo de 1873 escribe otra carta a Gersdorff en la que le habla de un escrito en curso sobre los filósofos preplatónicos, y que va asumiendo «el aspecto de un apéndice a la “tragedia”. El título será quizás: *El filósofo como médico de la cultura*. Con este trabajo querría darle una verdadera sorpresa a Wagner en su cumpleaños»³³. La tarde del 7 de abril, Nietzsche comienza a leerle dicho escrito, acompañados por Cosima Wagner y Erwin Rohde³⁴. La respuesta de Wagner fue fría, especialmente en contraste con la recepción entusiasta, dos años antes, del manuscrito de *El nacimiento de la tragedia*. El influjo de Wagner era tan fuerte que este libro no vería jamás la luz, ni en su forma inicial, ni modificada³⁵. Su atención se desvió entonces al proyecto de las *Consideraciones inactuales*, empezando por la dedicada a David Strauss, un proyecto mucho más afín a la causa wagneriana³⁶.

En otoño de 1876, Nietzsche solicita a la Universidad de Basilea un año sabático por sus problemas de salud, y se embarca en su primer viaje al sur de Europa, en concreto a Sorrento, en Italia. Como ha estudiado Paolo D'Iorio, este viaje posee una importancia excepcional tanto en el sentido biográfico como en el filosófico, en concreto, en lo que respecta a la orientación de su filosofía y el giro antimetafísico. Es en Sorrento donde Nietzsche decide convertirse en filósofo, escribir y publicar libros genuinamente

³⁰ Cuaderno P I 8 “Sobre la teleología”, en OC I pp. 304-320, “Apuntes para un ensayo sobre Demócrito”, en OC I pp. 241-292. D'Iorio, Paolo, *Le voyage de Nietzsche à Sorrente*, Paris, CNRS Éditions, 2015, p. 86. Edición española: D'Iorio, Paolo, *El viaje de Nietzsche a Sorrento*, Barcelona, Gedisa, 2016, traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós.

³¹ Montinari, Mazzino, *Che cosa ha detto Nietzsche*, op. cit., p. 64.

³² D'Iorio, Paolo, *Le voyage de Nietzsche à Sorrente*, op. cit., p. 14.

³³ BVN-1873,298, CO II p. 392.

³⁴ D'Iorio, Paolo, “La naissance de la philosophie enfantée par l'esprit scientifique”, en Friedrich Nietzsche, *Les philosophes préplatonicis*, Paris, l'Éclat, 1994, pp. 11-49, p. 39.

³⁵ Ibid., p. 40.

³⁶ BVN-1873,304, CO II p. 402.

filosóficos, abandonar su cátedra de Filología en Basilea y cambiar de vida por completo³⁷. También ahí escribirá la mayoría de los aforismos de *Humano, demasiado humano*, libro dedicado a Voltaire que anuncia el comienzo de su filosofía emancipada. Desde el punto de vista estilístico, se aprecia el tránsito en los cuadernos de Sorrento hacia el aforismo, y que conducirá a la publicación de las obras en estilo aforístico — *Humano, demasiado humano, Aurora, La gaya ciencia* —, y desde el punto de vista filosófico, recupera elementos de su formación filosófica y filológica, que en realidad llevaba años explorando de forma privada o en sus lecciones de Basilea. Desaparece, así, la escisión entre lo que publica y lo que escribe en sus cuadernos. Efectivamente, es en 1876 cuando Nietzsche renuncia a la causa wagneriana y pone fin a esta fase de diez años. En los cuadernos redactados en Sorrento podemos encontrar varios apuntes en los que plasma esta evolución y declara su nueva autonomía:

A los lectores de mis escritos precedentes quiero manifestar de forma expresa que he abandonado los puntos de vista metafísico-artísticos que en esencia dominaban en ellos: son agradables, pero insostenibles. Quien se permite hablar en público en fecha temprana, por lo habitual se ve obligado al poco tiempo a contradecirse públicamente³⁸.

Un año antes ya había anticipado en sus cuadernos esta ruptura, que no sólo fue llevada a cabo en lo intelectual sino también en lo personal, con el conjunto de amistades creadas en los círculos wagnerianos³⁹.

El capítulo de *Ecce Homo* dedicado a *Humano, demasiado humano* es especialmente iluminador al respecto de este retorno a la filosofía. Como es bien sabido, ahí Nietzsche escribe que *Humano, demasiado humano* «es el monumento a una crisis», a partir de él se libera de «lo no perteneciente a [su] naturaleza»⁴⁰. Es el monumento de «un espíritu que se ha *hecho libre*, que ha vuelto a tomar posesión de sí mismo»⁴¹. Puntualiza además que en las semanas del festival de Bayreuth la ruptura con Wagner fue sólo un elemento de una multitud de percepciones e intuiciones sobre su vida.

Una *impaciencia* conmigo mismo se apoderó de mí; veía que había llegado el momento cumbre para reflexionar sobre mí mismo. De repente me quedó claro, con terrible nitidez, cuánto tiempo se había desperdiciado ya, — de qué forma tan inútil, tan arbitraria, toda mi existencia de filólogo me había desviado de mi tarea. Me avergoncé de esa falsa modestia... Había dejado detrás de mí diez años en los que la *nutrición* de mi espíritu había estado prácticamente suspendida por completo, en los que no había aprendido nada de provecho, en los que había olvidado de manera absurda muchas cosas a cambio de unos chismes de polvorienta erudición⁴².

³⁷ D'Iorio, Paolo, *Le voyage de Nietzsche à Sorrente*, op. cit., p. 17.

³⁸ NF-1876,23[159], FP II p. 361.

³⁹ NF-1875,5[190], FP II p. 101: «He de manifestar en breve opiniones que se consideran ignominiosas para quien las sostiene; hasta los amigos y conocidos se mostrarán entonces esquivos y medrosos. También he de atravesar este fuego. Tras ello, cada vez me perteneceré más a mí mismo», posteriormente publicado con ligeras modificaciones y en voz impersonal, en MA-619, OC III pp. 263-264.

⁴⁰ EH-MA-1, OC IV p. 825.

⁴¹ Ibid.

⁴² EH-MA-3, OC IV p. 827.

Los estudios nietzscheanos destacan con claridad que después de la fase wagneriana, tras el abandono del idealismo y la fe metafísica, la reflexión incorpora de manera destacada las disciplinas históricas, científicas y psicológicas, si bien se sabe que por los póstumos, en especial aquellos que son apuntes de lectura⁴³, que ya llevaba muchos años leyendo sobre esta amplia diversidad de disciplinas, más allá de la filología. El elemento novedoso reside en que estas disciplinas y reflexiones salen a la luz, ocupando su debido espacio, *tras* la fase wagneriana.

Desde Sorrento, Nietzsche confiesa a Cosima Wagner en una carta del 19 de diciembre de 1876, con motivo de su cumpleaños, que incluso en la época de la tercera *Consideración inactual, Schopenhauer como educador*, él ya no creía ni en la doctrina de Schopenhauer ni en su intención de explicar el enigma del mundo a través de la noción de voluntad: «En casi todos sus principios generales no estoy de su parte; ya cuando escribía sobre Sch<openhauer>, me di cuenta de que había superado toda la parte dogmática; para mí el hombre lo era todo»⁴⁴. En la misma línea, un fragmento de 1878 prolonga la idea de que fue el «*hombre schopenhaueriano*» quien le alejó de la metafísica del artista y le «abocó al escepticismo», es decir, a la perspectiva del espíritu libre, en profundo contraste frente «a los griegos, Schopenhauer, Wagner», «el genio, el santo»⁴⁵. La superación de la «superstición del genio» se presenta como una autocrítica: no tanto como una polémica contra Schopenhauer y Wagner, sino como parte del mismo proceso de emancipación, de su devenir filósofo⁴⁶.

En la misma carta a Cosima Wagner, reflexiona sobre los últimos ocho años y expresa que es consciente de haber «llegado mucho más allá de las esperanzas y deseos generales de la juventud», posible referencia al logro de la cátedra con veinticuatro años, pero «por el contrario, de todo aquello que me había propuesto expresamente hacer, sólo he sido capaz de realizar un tercio como promedio», es decir, de los proyectos filosóficos que abandonó ocho años atrás, en 1868⁴⁷. Sabemos por los escritos póstumos que ya en la época del servicio militar, en 1867, mucho antes de *Schopenhauer como educador* (1874), Nietzsche redacta en sus cuadernos privados una refutación detallada de la filosofía de Schopenhauer, notas que ya anunciaban *Humano, demasiado humano*⁴⁸. La crítica de Wagner se intuía ya en la cuarta *Consideración intempestiva*, que en uno de los prólogos de 1886 es descrita al mismo tiempo como un «gesto de gratitud hacia un trozo de mi pasado», «una separación, una despedida»⁴⁹. Como mostró Montinari, la última *Consideración intempestiva, Richard Wagner en Bayreuth*, publicada en julio de 1876,

⁴³ A modo de ejemplo, es destacable el NF-1873,29[48], FP I pp. 502-503, probable apunte de lectura de Walter Bagehot en el que ya aparece el concepto *Züchtung* que progresivamente irá adquiriendo un mayor papel, alcanzando su punto culmen en los escritos de los últimos años.

⁴⁴ BVN-1876,581, CO III pp. 191-193. Véase también NF-1878,27[80], FP II p. 388.

⁴⁵ NF-1878,27[80], FP II p. 388.

⁴⁶ MA-164, OC III p. 150.

⁴⁷ BVN-1976,581, CO III p. 192.

⁴⁸ Cuaderno P I 6 “Sobre Schopenhauer” (1867), OC I pp. 293-300. D’Iorio, Paolo, *Le voyage de Nietzsche à Sorrente*, op. cit.

⁴⁹ MA-II-Vorrede-1, OC III p. 276.

representa un «retrato», un «mosaico extremadamente hábil» de citas wagnerianas⁵⁰, con las que Nietzsche rescataba el sentido originario del proyecto wagneriano, el Wagner ateo, inmoralista, revolucionario y discípulo de Feuerbach, para contrastarlo con la “puesta en escena” actual del drama sagrado, el Wagner impostor, de la redención, germánico y romántico. Antes del festival, el texto parecía un manifiesto wagneriano, pero después de él era simplemente una evidencia de la discordancia y el contraste radical entre el proyecto expresado en los escritos feuerbachianos y el espectáculo de Bayreuth. Más tarde, en *Ecce Homo* encontramos otra significativa referencia a este texto, en el que no se aprecia rechazo, sino que reconoce en el retrato del artista ditirámico «la imagen *preexistente* del poeta del *Zarathustra*». Sostiene que «se puede poner “Zarathustra” sin recelo alguno ahí donde en el texto pone la palabra “Wagner”»⁵¹, recalcando así cómo la crítica se sitúa en la discrepancia entre el ideal y la forma que malogró el proyecto wagneriano.

Sobre la base de esta vuelta a sí mismo y la recuperación de la filosofía, D’Iorio sugiere que en realidad se podría «poner entre paréntesis la fase wagneriana e instaurar una fuerte continuidad entre las primeras reflexiones de los escritos de juventud y la filosofía del espíritu libre», y que «la filosofía de Nietzsche no comienza con la metafísica del arte de *El nacimiento de la tragedia*, bajo la égida de Schopenhauer y al lado de Wagner, sino con la valorización de Demócrito, el borrador de ensayo contra la teleología y una crítica despiadada de la metafísica de Schopenhauer»⁵². Mediante esta “señalización” de la fase wagneriana no se está sugiriendo en absoluto que se deban desechar e ignorar los trabajos de dicho período. A ese período pertenecen, por ejemplo, las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, aquellos filósofos que descubrieron «bellas posibilidades de vida», y de los que admira su figura y también la ausencia de carácter clerical o teologizante⁵³. En las notas póstumas de ese período encontramos de hecho una idea que devendrá un tema fundamental de la filosofía nietzscheana: la reflexión sobre «la producción (*Erzeugung*) y el cultivo (*Bildung*) de un ser humano», que no ha de abandonarse a nada similar a “la providencia” sino buscarse de modo consciente⁵⁴; la experimentación con nuevas posibilidades de existencia y la búsqueda de condiciones favorables para la formación de individuos autónomos y excepcionales⁵⁵.

Ya en 1875 Nietzsche escribe con tono fantasioso que «una coalición de un gran centro de hombres para la producción de mejores hombres es la tarea del futuro»⁵⁶, la misma tarea que en sus últimos años otorgará a los “filósofos del futuro”, empleando con explicitud los términos de la “cría”. Así, en la fase wagneriana encontramos los «centauros», la expresión de una misma sensibilidad, temas, conceptos y reflexiones que

⁵⁰ Montinari, Mazzino, “Nietzsche und Wagner vor hundert Jahren”, *Nietzsche lesen*, Berlin/New York, de Gruyter, 1982, pp. 38-55, p. 45.

⁵¹ EH-GT-4, OC III p. 820.

⁵² D’Iorio, Paolo, “Système, phases diachroniques, strates synchroniques, chemins thématiques”, *op. cit.*, p. 27.

⁵³ NF-1875,6[48], FP II p. 118.

⁵⁴ NF-1875,3[75], FP II p. 61. Véase también NF-1875,6[31], FP II p. 113: «La mayor pérdida que puede sufrir la humanidad es el no llegar a realizar los tipos supremos de vida», nótese este uso temprano de “tipo”.

⁵⁵ D’Iorio, Paolo, “La naissance de la philosophie enfantée par l’esprit scientifique”, *op. cit.*, p. 45.

⁵⁶ NF-1875,3[75], FP II p. 61.

se desarrollarán y madurarán más adelante, una vez emancipado por completo de sus maestros⁵⁷. Él mismo lo reconoce en una anotación póstuma: «Me he ido dejando por aquí y por allá *puertas de salida* en las Consideraciones Intempestivas», que podemos interpretar como pista o alusión a ciertos pensamientos que ya se colocaban fuera de la causa wagneriana, como germen futuro de la verdadera filosofía nietzscheana, emancipada de Wagner⁵⁸. En otra carta a Mathilde Maier de julio de 1878 expresa cómo esta «crisis y transformación» ha supuesto su giro definitivo hacia la filosofía:

No hay remedio: estoy abocado a poner en aprietos a mis amigos — incluso cuando explico finalmente cómo he *salido* yo mismo de las dificultades (...) estoy decidido más que nunca en favor de todo lo bueno y capaz, cien veces más cerca de los griegos que antes: cómo ahora yo *mismo vivo*, hasta en el más mínimo detalle, aspirando a la sabiduría, mientras que antes sólo honraba e idolatraba a *los sabios* — en suma, si usted pudiera sentir como yo esa crisis y transformación, ¡oh, entonces usted *desearía* vivir algo similar! (...)

Ahora me sacudo todo lo que no *me* pertenece, personas, tanto amigos como enemigos, costumbres, comodidades, libros; viviré en soledad durante años hasta que *me sea lícito* (y probablemente *necesario*) volver a relacionarme, ya maduro y preparado, como filósofo de la *vida*.⁵⁹

A tenor de esta carta, los fragmentos del grupo 30 de 1878 y otros documentos que atestiguan una importante introspección y reflexión autobiográfica⁶⁰, Montinari argumentó que el verano de 1878 constituye el momento de máxima significatividad en lo que respecta a la ruptura con Wagner, inmediatamente después de la publicación de *Humano, demasiado humano*⁶¹. Es también en ese verano cuando Wagner hace patente la ruptura también por su parte mediante la publicación de su escrito “Público y popularidad” en los *Bayreuther Blätter*, la revista del movimiento wagneriano. *Humano, demasiado humano* expresaba no sólo la emancipación de Nietzsche de los círculos wagnerianos, sino que constituía en sí misma una invitación a sus amistades a abandonar el proyecto wagneriano, una vía de salida para todos sus amigos de los círculos, como

⁵⁷ BVN-1870,58, CO II p. 123: «Voy a volverme la esperanza personificada: también Richard Wagner me ha dado a conocer de la manera más conmovedora cuál es el destino que ve asignado para mí. Todo esto es muy inquietante. Tú sabes bien cómo se ha expresado Ritschl sobre mí. Pero no me quiero dejar provocar: realmente no tengo en absoluto ambición literaria, no necesito vincularme a una pauta dominante, porque no ambiciono ninguna posición distinguida y famosa. Por el contrario quiero, cuando llegue el momento, expresarme de la manera más seria y sincera posible. Ahora, dentro de mí, ciencia, arte y filosofía crecen juntos de tal forma que alguna vez, ciertamente, pariré centauros». Véase Borsche, Tilman; Gerratana, Federico y Venturelli, Aldo (eds.), *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin/New York, de Gruyter, 1994.

⁵⁸ NF-1876,17[36], FP II p. 248. Martine Prange argumenta que Nietzsche no fue nunca un verdadero wagneriano, sino que se unió a la causa motivado por el estatus y reconocimiento social que le proporcionó su incorporación en los círculos wagnerianos. La ruptura no se debió a un desacuerdo en términos estéticos, sino políticos: el viraje de Nietzsche hacia un cosmopolitismo europeo frente a la intensificación del nacionalismo alemán en Wagner (Prange, Martine, *Nietzsche, Wagner, Europe*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2013).

⁵⁹ BVN-1878,734, CO III p. 293.

⁶⁰ Véase, por ejemplo, NF-1878,30[72], FP II p. 414, donde habla de sus lectores y del impacto que tendrá en ellos su propio cambio de gusto y estilo de escritura. Sobre las fuentes y posibles estímulos de este impulso autobiográfico en Nietzsche desde su infancia, véase Fornari, Maria Cristina, “Talis hominibus fuit oratis qualis vita. Nietzsche y la narración de sí”, *Quaderns de filosofia*, 2(1), 2015, 25-38.

⁶¹ Montinari, Mazzino, “Nietzsche contra Wagner: été 1878”, op. cit., pp. 238-239.

Erwin Rohde, Franz Overbeck, Malwida von Myesenbug y el propio Wagner, pero la propuesta no fue aceptada ni por Wagner ni por el círculo de amistades, que simplemente achacaron el distanciamiento de Nietzsche al influjo de Paul Rée, «el filósofo positivista que para los wagnerianos tenía el fallo de ser judío»⁶².

Como puntualiza Montinari, esta fase no representa «la primera fase de una serie, sino la fase wagneriana, schopenhaueriana, que luego deja tras de sí (no hay otras fases)»⁶³. Tras la fase wagneriana cuando comienza la pasión del conocimiento (*Leidenschaft der Erkenntnis*), que caracteriza el conjunto de toda su filosofía y que representa, de hecho, un importante elemento del sentido de la misma: el abandono de todos los mitos y las fuentes de saber privilegiado —el genio, el santo, el artista—, y que se expresa en los escritos de madurez en la destrucción de los ídolos, además de una destacada aproximación a la ciencia⁶⁴. Podemos interpretar que esta emancipación tras la fase wagneriana habría marcado la posterior concepción de Nietzsche con respecto a la necesaria traición del discípulo con respecto a su maestro: «Cada maestro sólo tiene un único discípulo: y es el que precisamente le será infiel. Porque también él está destinado a la maestría»⁶⁵. De hecho, justo al terminar de la fase wagneriana, Nietzsche se perca de la «supervaloración del genio», como muestra un borrador de proyecto de obra del mismo verano de 1878, a modo de comunicación para sus amigos⁶⁶. Una cultura fundada sobre la música y la sobrevaloración del genio rechaza la ciencia y la crítica y esa es «la mala conciencia del metafísico»⁶⁷. Dicha obra nunca sería publicada, pero algunos pensamientos serían desarrollados en *Opiniones y sentencias diversas*.

3. La auto-percepción del desarrollo continuo.

En esta sección nos ocuparemos de mostrar la idea de continuidad que Nietzsche expresa al hablar de su trayectoria, de su vida y al presentarse al mundo, tras la fase wagneriana. Como ha argumentado Sánchez Meca en *El itinerario intelectual de Nietzsche*, en los años de formación y profesión filológica ya se aprecia una orientación en la crítica que Nietzsche ejerció en 1869 a través de la lección sobre *Homero y la filología clásica*, que «continúa luego en todos sus estudios y publicaciones posteriores sobre el mundo griego»: «una revisión de la imagen filológica oficial de la Antigüedad que distingue en ella el signo del síntoma, la voluntad y la interpretación»⁶⁸. Dicho de otro modo, hay un germen o anticipo de la posterior genealogía, por ejemplo cuando se conceptualizan las interpretaciones como síntomas, si bien utiliza como coordenada no el cuerpo, sino la metafísica de la voluntad schopenhaueriana, que como sabemos pronto

⁶² Ibid, p. 239.

⁶³ Montinari, Mazzino, “Nietzsche contra Wagner: été 1878”, op. cit., p. 238. Énfasis nuestro.

⁶⁴ M-429, OC III p. 651-652; M-482, OC IV pp. 665-666; FW-3, OC III p. 741-742; FW-107, OC III p. 793; FW-123, OC III pp. 799-800. Montinari, Mazzino, “Nietzsches Philosophie als ‘Leidenschaft der Erkenntnis’”, en *Nietzsche lesen*, Berlin/New York, de Gruyter, 1982, pp. 64-78; Brusotti, Marco, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlin/New York, de Gruyter, 1994.

⁶⁵ NF-1883,12[1] (33), FP III p. 271. Publicado en VM-357, OC III p. 363.

⁶⁶ NF-1878,30[166], FP II p. 425-426.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Sánchez Meca, Diego, *El itinerario intelectual de Nietzsche*, op. cit., p. 155.

será abandonada. Del mismo modo, la crítica que Nietzsche despliega en las obras consideradas período intermedio, ilustrado o “positivista” son el desarrollo coherente y la maduración de la crítica ya ensayada en sus escritos de juventud, por ejemplo en *La filosofía en la época trágica de los griegos*⁶⁹. En este escrito, hay un ansia de «recrear aquellas naturalezas mediante una comparación»⁷⁰, anticipando los presupuestos de su investigación histórica y la perspectiva de la experimentación, que emergerán con fuerza en la filosofía del espíritu libre. En la primera introducción de este texto se destaca que los elementos de cada sistema filosófico «forman parte de una *personalidad*» y que su estudio contribuye a «la tarea» de desvelar «aquello que debemos *siempre amar y venerar* (...): el gran hombre»⁷¹. D’Iorio aprecia en este escrito una tensión no resuelta entre, por un lado, la fuerza mística y cohesiva del arte, y por otro lado, el espíritu analítico y de desagregación propio de la filosofía⁷². También encontramos una reflexión de orden ya fisiológico, como se muestra en la reflexión sobre la interdependencia entre la filosofía y la salud de un pueblo⁷³. El gran hilo conductor de toda la filosofía de Nietzsche es su reflexión sobre la humanidad, su historia, su presente, sus potencialidades, su futuro, así como el influjo que tienen las distintas áreas de la cultura —desde el arte hasta la política— tanto en la formación como en la transformación de los seres humanos. Ya en su juventud se había percatado de «la más profunda necesidad de *otra imagen del hombre*», pero eso no quitaba el «malentendido de mi juventud: todavía no me había desembarazado completamente de la metafísica»⁷⁴.

Este progresivo desembarazo de la metafísica, y su posterior reemplazo por la presencia cada vez más importante de la fisiología, se aprecia en una importante carta de 1881. En ella, transmite a Overbeck el gran entusiasmo que le despierta su libro *Aurora*, calificándolo como «el principio de mis comienzos ¡cuántas cosas tengo aún ante mí! ¡y cuántas sobre mis espaldas!», además de una voluntad de concentrar su tiempo y atención en los «estudios de fisiología y de medicina (¡sé tan poco sobre ello! — ¡y son tantas las cosas que necesito *saber* de verdad!)»⁷⁵. Curiosamente, el hecho de que califique con gran entusiasmo *Aurora* como «el principio de [sus] comienzos», no ha hecho en ningún caso que se considere esta obra como un escrito aparte, ni como un antes y un después dentro de su trayectoria, pues ciertamente, no lo es.

A diferencia de *Humano, demasiado humano*, *Aurora* no se ocupa de la historia de las ideas, sino más bien de la de los sentimientos morales, reflexión que en gran medida está estimulada por sus lecturas de John Stuart Mill, Auguste Comte, Herbert Spencer, Émile Littré y Julius Baumann. *Aurora* representa además una investigación crítica con las propuestas de fundamentación tradicionales, basadas en el deber (Kant), la utilidad (Spencer) o la compasión (Schopenhauer)⁷⁶. Así lo expresa de nuevo en el prólogo de

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ PHG-Einleitung, OC I p. 571.

⁷¹ Ibid.

⁷² D’Iorio, Paolo, *Le voyage de Nietzsche à Sorrente*, op. cit., p. 89.

⁷³ PHG-1, OC I, p. 573.

⁷⁴ NF-1884,27[78], FP III p. 630.

⁷⁵ BVN-1881,139, CO IV p. 147. En esa misma carta le encarga a Overbeck la compra de cinco libros para desarrollar su doctrina del eterno retorno en relación o comparación con otras hipótesis cíclicas sobre el tiempo, entre ellas la de Johannes Gustav Vogt.

⁷⁶ Montinari, Mazzino, “‘Aurora’ nell’opera di Nietzsche”, op. cit., p. 628.

1886, donde reitera esta idea: en *Aurora* «bajé a las profundidades, horadé hasta el fondo, como si se tratara del suelo más firme, comencé a indagar y a cavar en la *confianza* antigua sobre la que los filósofos, como si se tratara del suelo más firme, habíamos estado construyendo los últimos dos mil años (...) la confianza que tenemos *en la moral*»⁷⁷. En *Aurora* se instaura ciertamente la incorporación de un nuevo punto de vista sobre el origen y la naturaleza de la moral, que encauza la reflexión hacia el cuestionamiento del valor de los valores, hacia lo que posteriormente elaborará en *De la genealogía de la moral*⁷⁸.

En un fragmento preparatorio del prólogo de *L'Ombra di Venezia*, obra que después se convertiría en *Aurora*, Nietzsche escribe:

Cuando siendo más joven hice la prueba de releer escritos míos que había olvidado, me asustó un rasgo común de todos ellos: hablan el lenguaje del fanatismo. En casi todos los lugares en que se habla de quienes piensan de manera distinta, llaman la atención ese modo sangriento de renegar y ese entusiasmo en la maldad que son los signos del fanatismo, —signos odiosos, a causa de los cuales no habría soportado leer hasta el final esos escritos, y hubiese conocido un poco menos al autor. El fanatismo arruina el carácter, el gusto y en definitiva la salud; y quien quiera reestablecer los tres de manera radical, tiene que estar dispuesto a pasar por una cura larga y aburrida.

Tras haber dicho tanto de mí mismo, y no precisamente lo más edificante —como la costumbre del prólogo no aconseja pero sí permite— puedo esperar al menos haber logrado que mis pensamientos más recientes, que en el presente libro doy a conocer, se lean *no sin precaución*⁷⁹.

Este comentario entra en consonancia con las preocupaciones e intereses filosóficos que protagonizan tanto *Humano, demasiado humano* como *Aurora*: la indagación de las construcciones gnoseológicas, sociales y morales y el desenmascaramiento de la apariencia absoluta o suprahistórica de lo que en realidad es siempre relativo al ser humano, mortal, frágil y efímero. Nietzsche reconoce esta situación de crisis de los valores antaño tenidos por sagrados e inmutables como un resultado positivo del despliegue de la razón moderna, porque abre espacio a la crítica del dogmatismo, y desvela la imposibilidad de reducir todas las perspectivas a una única, tomada como válida y verdadera. Critica asimismo la estructura relacional entre discípulo y maestro cuando éste se convierte en un ídolo. La crisis de estos tres elementos es un efecto nihilista de la muerte de Dios que Nietzsche celebrará en el libro inmediatamente posterior, *La gaya ciencia*. La incitación final a ser leído con precaución, a modo de advertencia, no hace sino resaltar el carácter situado y provisorio de todo pensamiento, susceptible de ser mejorado en el futuro o modificado a la luz de nuevo argumentos o de nuevas circunstancias.

Mención especial en este análisis merecen los prólogos de 1886 de las reediciones de sus obras anteriores que Nietzsche desea republicar. Ese año escribe a su editor

⁷⁷ M-Vorrede-2, OC III p. 484.

⁷⁸ Fornari, Maria Cristina, “‘Ein Kampf, der nicht der Kampf der Motive ist’. *Aurora* como reale punto di svolta nella riflessione nietzscheana”, en Céline Denat y Patrick Wotling (eds.), *Aurore, tournant dans l'oeuvre de Nietzsche?*, Reims, Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2015, pp. 54-63.

⁷⁹ NF-1880,3[1], FP II p. 515.

Fritzsche que tras el paso de los años y con la debida distancia se siente por fin preparado para redactar prólogos para los dos tomos unificados de *Humano, demasiado humano, Aurora y La gaya ciencia*. Nietzsche justifica del siguiente modo la necesidad de incorporar dichos prólogos:

Observará que *Hum<ano> dem<asiado> hum<ano>*, *Aurora* y *La gaya ciencia* carecen de prólogo: había buenas razones para que entonces, cuando surgieron esas obras, me impusiera silencio — estaba aún demasiado cerca, demasiado «adentro» y apenas si sabía lo que había ocurrido conmigo. Ahora, cuando yo mismo puedo decir de la mejor manera y del modo más preciso qué es lo que constituye lo propio e incomparable de esas obras y en qué medida inauguran para Alemania una nueva literatura (el preludio de una cultura y autoeducación moralista que hasta ahora ha faltado a los alemanes), me decidiría con gusto a escribir esos prólogos posteriores, que *miren hacia atrás*. Mis escritos presentan un *desarrollo continuo*, que no será sólo mi vivencia y mi destino personal: — sólo soy el primero, una generación emergente comprenderá por sí misma lo que yo he vivido y tendrá un fino paladar para mis libros. Los prólogos podrían poner de manifiesto lo que hay de *necesario* en el curso de ese desarrollo: lo que de paso tendría la utilidad de que quien ha hincado el diente en uno de mis escritos, tendrá que vérselas con *todos*⁸⁰.

Partiendo de la constancia de la dificultad de sus obras⁸¹, Nietzsche buscaba delinear con sumo cuidado los sentidos y aclarar el mensaje de cada uno de esos libros, por ejemplo, la unificación de *Humano, demasiado humano* en dos tomos tiene como objetivo reflejar que ambas son partes de un mismo proceso de cura espiritual, «enseñanza de la salud» que quiere compartir con las nuevas generaciones, de «autotratamiento antirromántico», contra la «enfermedad temporal» de la fase wagneriana⁸². Hay una explícita interpelación a sus lectores y a los buenos europeos, a quienes quiere enseñar «el arte serpentino de *mudar la piel*», a deshacerse del romanticismo. También se presenta a sí mismo como «maestro de la lectura lenta», pues «no por nada ha sido uno filólogo»⁸³.

La atención que dedica en 1886 a las obras del considerado período intermedio revela esta misma noción de continuidad, no de rechazo, sino de desarrollo, siempre desde la conciencia de su intempestividad y con vistas a favorecer la comprensión de sus lectores, que han de aprender a leerle bien: «tengo que dar una serie de premisas educativas hasta que por fin haya criado mi propio lector (*bis ich mir endlich meine eignen Leser gezüchtet habe*), es decir, lectores que puedan ver mis problemas sin ser destruidos por ellos»⁸⁴. Esta atención a los lectores se explica en parte por su aseveración de que el sentido histórico le hacía sentir en sus hombros el peso de «la “humanidad” futura», como un eslabón o como el germen de una planta maravillosa⁸⁵.

A partir de *De la genealogía de la moral*, el interés de Nietzsche se desplaza de la pregunta por el origen de la moral y de los valores, a la interrogación y examen del

⁸⁰ BVN-1886,730, CO IV p. 199.

⁸¹ FW-371 y FW-381 (quinto libro de 1887) OC III p. 886 y 892.

⁸² MA-II-Vorrede-2, OC III p. 276.

⁸³ M-Vorrede-5, OC III pp. 488-489. Véase también MA-II-Vorrede-6, OC III p. 279.

⁸⁴ BVN-1886,761, CO V p. 228.

⁸⁵ FW-377, OC III pp. 853-854.

valor mismo de dichos valores y su sentido. La investigación consiste en determinar en cada caso, las condiciones en que un juicio de valor ha surgido, ha sido inventado, pero también, y sobre todo, en qué medida los juicios de valor han impendido o fomentado el desarrollo del propio ser humano hasta el presente. Este es el criterio expresado el prólogo del libro para discernir el valor de los mismos⁸⁶. La genealogía es la indagación por la proveniencia de los valores junto con su evaluación de acuerdo con su impacto beneficioso o dañino en el florecimiento humano, «su plenitud, su fuerza, su voluntad de vida, su confianza y su futuro»⁸⁷, en definitiva, una reflexión sobre el valor vital. Por supuesto, esta crítica es histórica y se construye sobre la historia natural de la moral y de dichos valores, elaborada en las obras anteriores, antesala necesaria, que, por otro lado, carecían de este componente radicalmente crítico que es añadido en *De la genealogía de la moral*. Por tanto, la genealogía es una continuación de la reflexión histórica cuyo germen nació en la segunda *Consideración intempestiva* y que fue desarrollada con explicitud a partir de *Humano, demasiado humano* y *Aurora*, que en palabras del propio Nietzsche representa el comienzo de su «campana contra la moral»⁸⁸. Ya *Más allá del bien y del mal*, obra inmediatamente anterior a *De la genealogía de la moral*, dedicaba su quinto capítulo a “Para la historia natural de la moral”⁸⁹, en el que planteaba la moral no como ciencia ni desde la perspectiva de su fundamentación, sino como problema. Contra aquellos filósofos de la moral para quienes la «tarea de descripción» de diferentes pueblos y tiempos pasados pudiera parecer vulgar, plantea que la «colección de materiales» que proporciona la historia es condición de posibilidad la «preparación de una *tipología* de la moral», es decir, es necesaria para llevar a cabo una clasificación, una jerarquización para su posterior selección⁹⁰.

Todo el prólogo de *De la genealogía de la moral* representa una importante reflexión de Nietzsche sobre su trayectoria, sus antiguos maestros y las influencias de sus amistades, por ejemplo, Paul Rée, e incluso sobre las dificultades que acarrea la escritura en aforismos para la interpretación de sus escritos⁹¹. De todo el prólogo, cometaremos el segundo párrafo, en el que medita sobre la madurez alcanzada desde *Humano, demasiado humano*, como signo de su fortaleza⁹². En primer lugar, afirma que los pensamientos expresados en *Humano, demasiado humano* surgieron incluso con

⁸⁶ GM-Vorrede-3, OC IV pp. 454-455.

⁸⁷ Ibid, p. 455.

⁸⁸ EH-M-1, OC IV p. 830, si bien ya Montinari se mostró escéptico con esta caracterización, que aunque refleja la «intención central de la obra, no es del todo exacta con respecto al desarrollo el pensamiento de Nietzsche», pues esta tarea comenzó a prepararse, anunciarse y combatirse en parte en *Humano, demasiado humano* (Montinari, Mazzino, “‘Aurora’ nell’opera di Nietzsche”, en *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964, vol. 5(1), pp-627-630, p. 627).

⁸⁹ JGB-186 ss., OC IV pp. 353-368.

⁹⁰ JGB-186, OC IV p. 354.

⁹¹ Respectivamente, sobre Schopenhauer, GM-Vorrede-5, OC IV p. 457: «De lo que se trataba es del *valor* de la moral, — y al respecto tenía que discutir casi únicamente con mi gran maestro Schopenhauer». Sobre Rée, GM-Vorrede-4, OC IV p. 455-456: «El primer estímulo para dar a conocer algo de mis hipótesis acerca del origen de la moral me lo dio un librito claro, limpio y discreto (*klug*), y también, resabiado (*althklug*), en el que por primera vez de manera inteligible me encontré con una hipótesis genealógica, eso sí, de un tipo invertido y perverso, al modo auténticamente inglés» y sobre la escritura aforística GM-Vorrede-8, OC IV p. 459.

⁹² GM-Vorrede-2, OC IV p. 454.

anterioridad al viaje a Sorrento. Ello refuerza la hipótesis del contraste entre lo que Nietzsche publicó durante la fase wagneriana y lo que realmente ocupaba su mente, es decir, cuáles eran sus intereses y pensamientos filosóficos. En segundo lugar, no reniega de *Humano, demasiado humano*: los pensamientos «en esencia eran ya los míos que retomo en los tratados presentes» de *De la genealogía de la moral*, únicamente desea, con la ventaja que proporciona el paso del tiempo y la madurez, ser capaz de fortalecer tanto el contenido como la forma. En tercer lugar, siguiendo la imagen del árbol, expresa que todos sus frutos son «similares y relacionados entre sí, testigos de una única voluntad, de una salud única», por tanto, nada más alejado de la concepción tripartita llevada a su hipérbole⁹³. Nietzsche no concibió su trayectoria en términos de ruptura, sino como una «“historia evolutiva”», como desarrollo, crecimiento, avance y ejercicio: un despliegue que no hubiera sido posible sin los estadios anteriores⁹⁴.

4. *Ecce Homo* como estrategia de autopresentación.

Ecce Homo es una obra extremadamente particular y compleja, que despierta sentimientos encontrados dentro de los especialistas dado el tono burlesco del escrito y las autoalabanzas que parecen premonitoras de la demencia⁹⁵. Quizás Nietzsche, testigo del deterioro de su salud, sintiese con más ánimo la urgencia de presentarse. Nietzsche era perfectamente consciente de que «el libro es rico en bromas y maldades, porque yo me presento con toda violencia como el *tipo antitético* de la especie de ser humano que ha sido venerada hasta ahora: — el libro es lo más “profano” posible...»⁹⁶.

Dentro de las numerosas aristas del libro, me propongo en el espacio que queda presentar algunas líneas de fuga sobre *Ecce Homo* como estrategia de autopresentación, más concretamente, qué nos dice esta obra de su visión sobre su trayectoria intelectual, si acaso se aprecia una periodización de sus obras en este escrito, o por el contrario, prima la continuidad⁹⁷. *Ecce Homo* retoma el mismo cometido de los prefacios de 1886 y 1887, con los que Nietzsche quiere perfilar su imagen como filósofo y, por supuesto, presentar sus argumentos filosóficos protegiéndolos de algunos malentendidos, como se muestra en el conocido comentario aclaratorio sobre el superhombre frente a la interpretación en clave darwinista, pero siempre dejando espacio al juego de máscaras y a la reflexión hermenéutica⁹⁸. Esta obra representa además su voluntad de abandonar su vida de filósofo

⁹³ Ibid.

⁹⁴ BVN-1885,908, CO V p. 363.

⁹⁵ Véase el “Prefacio” de Manuel Barrios Casares a *Ecce Homo*, en OC IV pp. 775-780. Barrios puntualiza con acierto que esas alabanzas son en realidad una recopilación de los elogios que Nietzsche recibió por parte de otros como Taine, Strindberg y Widmann (nota 10, p. 779).

⁹⁶ BVN-1888,1157, CO VI p. 303.

⁹⁷ Un trabajo reciente en el que también se examina *Ecce Homo* como estrategia de autopresentación es Prange, Martine, “From ‘Saint’ to ‘Satyr’. Nietzsche’s Ethics of Self-Transfiguration in *Ecce Homo* and its Contemporary Relevance”, en Nicholas Martin y Duncan Large (ed.), *Nietzsche’s “Ecce Homo”*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2020, pp. 265-278. En él se argumenta que el libro no es una autobiografía (o, al menos, no sólo), sino una obra de transición en la que se proyecta toda la labor filosófica pendiente.

⁹⁸ EH-Bücher-1, OC IV p. 810. BVN-1888,1137, CO VI p. 281.

errante, levantar acta de ciertos elementos de su biografía y presentarse al mundo con claridad como una suerte de prólogo antes de la *Transvaloración de los valores*⁹⁹.

En consonancia con la fuerte personalización de su filosofía en los últimos años, hay una intención de encarnar el *corpus* de sus obras y de plantear con gran claridad la tarea¹⁰⁰. El libro comienza formulando con claridad su objetivo, con sospechas casi premonitorias de la posterior manipulación nacionalsocialista de su obra. Expresa su necesidad de insistir en «*quién soy yo*», pese a no haber cesado de «dar testimonio de mí», con el deseo de no ser confundido¹⁰¹. El segundo párrafo del prólogo insiste en cómo su «oficio» representa una antítesis frente a la pretensión de «“mejorar” a la humanidad», que como sabemos por obras anteriores, es el término con el que Nietzsche designa lo que la religión y la moral ascética han pretendido hacer con el ser humano, y cómo «la humanidad misma ha resultado engañada y falseada» por la mentira de los ideales ascéticos «hasta en sus más básicos instintos», a través de la inoculación de los «valores inversos a los únicos con los que estarían garantizados la prosperidad, el futuro, el alto derecho al futuro»¹⁰². No es una desaparición del valor, sino su inversión.

La “advertencia preliminar” es también un pasaje significativo en el seno de nuestra argumentación a favor de la continuidad. Nietzsche expresa: «acaba de posarse un rayo de sol sobre mi vida: he mirado hacia atrás, he mirado hacia adelante, y nunca había visto de una sola vez tantas y tan buenas cosas. (...) *¿Cómo no debería estar agradecido a mi vida entera? Y así me cuento mi vida a mí mismo*»¹⁰³. En sus palabras no se aprecia un rechazo, sino la aceptación, quizás tras la incorporación de la doctrina del eterno retorno y el *amor fati*. No hay aversión y desprecio, sino la aprobación de aquello que ya ha pasado. En lugar de simplemente constatar y padecer, interpreta su vida guiándose por el afecto fundamental del querer, porque cada instante ha formado parte de la cadena de todo lo que ha ocurrido, en el juego de la realidad. También la fase wagneriana fue condición necesaria de su posterior desarrollo. Querer una cosa significa quererla en su totalidad, incluso sus aspectos negativos. Incorporar la doctrina del eterno retorno significa querer revivir la vida incluso en sus elementos más crueles¹⁰⁴. El querer, como conversión afectiva, se libera. Zaratustra, como tipo psicológico, es redentor: es «alguien que dice sí hasta la justificación, hasta la redención de todo lo pasado»¹⁰⁵.

Ecce Homo expresa el desarrollo personal del cual sólo se es consciente a través de la retrospectiva, pero sobre todo, es una recapitulación con la función de preparar para sus futuras obras. Desde el privilegio que proporciona el paso del tiempo, la narración del desarrollo personal tiene como misión destacar en el conjunto de sus libros una importante coherencia interna, una orientación, que expresa bajo la imagen del «destino», como su misión, más allá de la habitual mención de su «tarea», ahora reforzada con un

⁹⁹ Fornari, Maria Cristina, “‘And so I Will Tell Myself the Story of my Life’. Nietzsche in His Last Letters (1885-1889)”, op. cit., pp. 281-296, p. 283 y p. 293.

¹⁰⁰ Campioni, Giuliano, “Introduzione” a Nietzsche, Friedrich, *Lettere da Torino*, Milán, Adelphi, 2008, p. 20.

¹⁰¹ EH-Vorwort-1, OC IV p. 781.

¹⁰² EH-Vorwort-2, OC IV p. 782.

¹⁰³ EH-Vorbemerkung, OC IV p. 784.

¹⁰⁴ Za-IV-Nachtwandler-10, OC IV p. 276.

¹⁰⁵ EH-Za-8, OC IV p. 841.

destacable cariz de necesidad o incluso de «fatalidad» en su vida¹⁰⁶, del carácter irremediable con el que gesta sus escritos, *Ecce Homo* incluido, que son «síntomas y, a la vez resultado, de lo que él mismo es»¹⁰⁷. Así, *Richard Wagner en Bayreuth* sería «una visión de mi futuro» y *Schopenhauer como educador* «mi historia más íntima, mi devenir. ¡Sobre todo, mi solemne promesa!»¹⁰⁸.

El capítulo dedicado a *Humano, demasiado humano*, como ya se ha entrevisto en la sección anterior, narra con detalle la ruptura con Wagner, con su vida de filólogo, y en general, el cambio de orientación hacia la filosofía informada por la fisiología, la medicina y las ciencias naturales. También es destacable cómo achaca a la ignorancia propia de la «juventud», la indolencia y el sentido de deber el desinterés con el que claudicó ante otros, los siguió o se confundió con ellos¹⁰⁹, en referencia a las *Intempestivas* dedicadas a Schopenhauer y Wagner en las que ahora se reconoce a sí mismo y no a sus antiguos maestros. Es en 1876 cuando Nietzsche toma las riendas de su vida, publica *Humano, demasiado humano*, libro que considera un «monumento al riguroso autocultivo (*Selbstzucht*)»¹¹⁰, y asume la tarea de su filosofía. Dicha tarea es expresada en el capítulo dedicado a *Aurora* con una contundencia mucho mayor de aquella con la que se expresa en el propio libro:

Mi tarea de preparar a la humanidad para un instante de suprema autoconciencia, para un *gran mediodía* en el que volver la vista atrás y mirar hacia delante, en el que escapar del dominio del azar y de los sacerdotes y plantear por primera vez, *como un todo*, la cuestión del por qué, del para qué, — esa tarea se sigue necesariamente de la convicción de que la humanidad no marcha por sí misma por el camino correcto, que no es regida en absoluto por una divinidad, sino que más bien, por el contrario, bajo sus más sagrados conceptos de valor se ha dejado gobernar seductoramente por un instinto de negación, de corrupción, por un instinto de decadencia. La cuestión del origen de los valores morales es por eso, para mí, una cuestión *de primer orden*, porque condiciona el futuro de la humanidad¹¹¹.

Hay en este pasaje numerosos elementos que no pueden ser desarrollados en este momento, pero que trataremos debidamente más adelante en la tesis: la crítica a la idea de selección natural del darwinismo, del azar en la historia, del sentido de la humanidad, etc. *Aurora* era una obra filosófica sobre el desarrollo histórico de la moralidad —las costumbres—, el pensamiento, los sentimientos morales, los prejuicios filosóficos sobre

¹⁰⁶ BVN-1888,1151, BVN-1888,1137, CO VI p. 281 y p. 297. EH-Weise-1, OC IV p. 785; BVN-1885,617, CO V p. 87: «Quizás llegue alguien que descubra que a partir de *H<umano> d<emasiado humano>* no he hecho otra cosa más que cumplir mis promesas. Lo que ahora sin embargo llamo la verdad es algo totalmente terrible y repulsivo: y tengo necesidad de mucho arte para convencer paso a paso a los *h<ombres>* de que inviertan por completo sus supremas estimaciones de valor». El hecho de que mencione *Humano, demasiado humano* como el libro a partir del cual cumple sus promesas refuerza la idea sostenida por D'Iorio según la cual es a partir de esta obra cuando comienza propiamente la filosofía de Nietzsche.

¹⁰⁷ Fornari, María Cristina, "Talis hominibus fuit oratis qualis vita. Nietzsche y la narración de sí", *Quaderns de filosofia*, 2(1), 2015, 25-38, p. 37.

¹⁰⁸ EH-UB-3, OC IV p. 824.

¹⁰⁹ EH-MA-4, OC IV p. 827.

¹¹⁰ EH-MA-5, OC IV p. 828.

¹¹¹ EH-M-2, OC IV p. 831.

el sujeto y la moral altruista, además de algunas consideraciones sociales, económicas y políticas. Ya hay tímidas referencias a la idea de selección o cultivo, sobre todo expresadas a través de la metáfora del jardín y el jardinero, pero no de esa manera. En esta cita, Nietzsche destaca las aportaciones de *Aurora*, el análisis de los valores morales, por ser un paso necesario para la posterior transformación de la humanidad y transvaloración de los valores. Por ejemplo, ya hay en *Aurora* importantes análisis sobre la proveniencia (*Herkunft*) de los juicios y los sentimientos en que éstos se basan, nos dice que «los sentimientos no son lo último, lo originario; detrás de los sentimientos hay juicios y valoraciones que se nos han transmitido por herencia en forma de sentimientos (inclinaciones, aversiones)»¹¹². No es «tuyo» el juicio que se funda en esos sentimientos, pertenece a toda la línea evolutiva, el linaje, que ha recorrido hasta llegar a ti, elementos necesarios para la «suprema autoconciencia»¹¹³.

A mi juicio, tiene razón Eugen Fink al afirmar que tras los escritos aforísticos principalmente dedicados a la crítica, a partir de *Así habló Zaratustra* comienza la parte más afirmativa de su filosofía y se dota de contenidos positivos los resultados de su labor crítica y desenmascaramiento¹¹⁴. La crítica de la Modernidad, que se va desarrollando desde los escritos de juventud hasta la filosofía histórica de *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y *La gaya ciencia*, obtiene un momento marcadamente afirmativo a partir de *Así habló Zaratustra*, donde los discursos sobre la transformación y superación del ser humano obtienen gran presencia. Pero el momento de la crítica fue necesario para la posterior propuesta de transformación. Así, para preparar a la humanidad, hay que transformar las cualidades y preferencias hereditarias analizadas en los escritos aforísticos como *Aurora*.

Una de las características más notables de *Ecce Homo* es que Nietzsche escribe sobre sus obras de juventud o intermedias empleando el léxico propio de la segunda mitad del decenio de 1880 —conceptos que no existían con anterioridad o cuya presencia era discreta—. Por ejemplo, analiza *El nacimiento de la tragedia* desde la óptica del nihilismo y la *décadence*, criticando aquello que ahora juzga de erróneo en ella, pero señalando, al mismo tiempo, que recuerda «la inmensa esperanza» que yacía bajo este libro fantaseando un «nuevo partido de la vida que tome en sus manos la mayor de todas las tareas, la cría superior de la humanidad»¹¹⁵. Es decir, el proyecto de reforma de la cultura, antaño formulado como el sueño romántico wagneriano, es ahora redefinido en los términos psicofisiológicos propios de la madurez, que en los años de juventud permanecían latentes y ocultos en los cuadernos, junto a otras metáforas más tímidas de la selección. Esta manera de cerrar el círculo, o dicho de otro modo, de conectar el origen con el presente, resalta sin duda la continuidad en la tarea y el sentido de su proyecto filosófico. También señala la tercera y la cuarta *Intempestiva* como figuras de «la más dura cría de uno mismo» y reprueba a los filisteos de la cultura y librepensadores el querer «conforme a su imagen, “mejorar” a la humanidad»¹¹⁶, alusión probable al capítulo de *El crepúsculo de*

¹¹² M-35, OC III p. 508.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Fink, Eugen, *Nietzsches Philosophie*, op. cit.

¹¹⁵ EH-GT-1, 2, 3, 4, OC IV p. 817-820.

¹¹⁶ EH-UB-1, 2, OC IV p. 821-823.

los ídolos, de ese mismo año. También en estos capítulos se resalta la necesidad de cada uno de los pasos de su itinerario, o más concretamente, de sus funciones o profesiones:

Ésta es mi inteligencia, haber sido muchas cosas y en muchos sitios, para poder llegar a ser una única cosa, — para poder convertirme en una única cosa. Durante un tiempo *tuve que ser también un erudito.* —¹¹⁷

Más allá de *Ecce Homo*, en los últimos años se aprecia un reencuentro o convergencia de numerosos conceptos nietzscheanos dentro de un conjunto coherente. Por ejemplo, algunas nociones como lo dionisiaco son reinterpretadas bajo la égida del proyecto de cría. Desde su juventud, Nietzsche instauro un modo de pensar dionisiaco, que consiste en poner en evidencia la ilegitimidad de las oposiciones dicotómicas, que en realidad están conectadas por una solidaridad profunda. En los últimos años de su vida retoma la figura de Dionisos para designar «todo este modo de pensar», que en esta tesis doctoral designamos el pensamiento de la cría: «la filosofía de Dionisos: una consideración que —en el crear, transformar, al hombre tanto como las cosas— reconoce el sumo deleite de la existencia» y «ve en la “moral” únicamente un medio para dar a la voluntad dominante una fuerza y flexibilidad conforme a las cuales pueda ser formada la humanidad»¹¹⁸.

También en 1888 la ruptura con Wagner es revisitada en *Nietzsche contra Wagner*. En general, en las obras de 1888, reconsidera y matiza numerosas tesis, como el supuesto carácter apolítico del espíritu libre, que deja espacio a la Gran Política. Del mismo modo, hay una reflexión estética en la madurez, la fisiología del arte, de importante cariz político. Estos son sólo algunos ejemplos de la labor de reconstrucción narrativa y unificación retrospectiva apreciable en los últimos años, fruto de una voluntad de ordenar y resituar debidamente el conjunto de sus pensamientos para hacerse comprensible y presentarse ante sus soñados lectores: los buenos europeos y los filósofos del futuro.

5. Conclusiones.

En este capítulo, se han presentado diversos elementos que permiten flexibilizar o relativizar la tradicional periodización de la filosofía de Nietzsche, a favor de una perspectiva que privilegie la lente de la continuidad, avalada además por la autoconciencia de su desarrollo, en el que sólo se reconoce una fase, e incluso esa misma fase es rememorada como secuencia de una trayectoria, necesaria en el proceso de devenir el que es. La significativa retrospectión y la constante reflexión sobre su autodesarrollo no indican ruptura o rechazo, sino reconocimiento. Como comentábamos al principio, sin duda la diferenciación tripartita cumple efectos pragmáticos: nos permite comunicarnos, organizar y reflexionar sobre los distintos momentos o escritos de Nietzsche, pero es un artificio de los estudios nietzscheanos. Por ello, no debería convertirse en dogma una perspectiva de discontinuidad que el propio Nietzsche no practicaba a la hora de narrarse su vida a sí mismo.

¹¹⁷ EH-UB-3, OC IV p. 824.

¹¹⁸ NF-1885,34[176], FP III p. 752-753.

Para no perder de vista el itinerario que representa el pensamiento de Nietzsche, y al mismo tiempo ser capaces de aislar un tema concreto para analizarlo en profundidad en el seno de una diacronía dinámica, es necesario seguir su génesis escritural en los manuscritos, su posterior filiación y transformación conceptual, su apoyo en las fuentes y el análisis de sus lecturas¹¹⁹. Este tipo de análisis, basado en la génesis escritural, se muestra más sofisticado que la usual diferenciación entre diversos “Nietzsche”, o entre distintas etapas. Consiste en alumbrar los procesos genéticos en su filosofía y seguir la historia de un complejo temático en relación su articulación con otros temas. La crítica genética, unida a la hermenéutica crítica, permite seguir la historia de las metamorfosis temáticas y su manera de combinar un concepto con muchos otros temas y problemas de la filosofía nietzscheana. En el conjunto de los escritos de Nietzsche hay numerosos elementos de relación, que se aprecian sobre todo en la orientación de su filosofía, su tarea. Sin duda el camino de la “cría”, cuyo desarrollo diacrónico se estudiará en profundidad en la tercera parte de la tesis, coexiste con muchos otros caminos alternativos, es decir, con el resto de conceptos clave de su filosofía, que se superponen y entran en relación los unos con los otros en el conjunto de sus escritos y a lo largo de su evolución intelectual.

¹¹⁹ D'Iorio, Paolo, “Système, phases diachroniques, strates synchroniques, chemins thématiques”, op. cit., pp. 35-36.

Capítulo 2: La transvaloración de las perspectivas y la crítica de la cultura desde el punto de vista del valor.

En este capítulo me propongo resaltar el vigor de la filosofía nietzscheana como impulso para el pensamiento crítico y el análisis radical de la cultura y la política en el siglo XXI. La genealogía en Nietzsche descubre el carácter hermenéutico de todas las actividades humanas, y dentro de esta investigación genealógica, desarrolla una efectiva historia del surgimiento del pensamiento, siguiendo el hilo conductor del cuerpo. El examen crítico parte de la facticidad de las costumbres y las condiciones de vida, y desde ahí, lanza la pregunta, no de su verdad o falsedad, sino de su valor, el punto de vista más fundamental y originario. El carácter hermenéutico-crítico del análisis nietzscheano de la cultura pivota en torno al concepto de “valor”.

En este capítulo se analiza el estrecho vínculo entre perspectivismo, genealogía y fisiología en la filosofía de Nietzsche. La tesis cardinal es que el punto de vista del valor es más fundamental que el de la verdad. Como parte del marco teórico de la tesis, el capítulo tiene como fin presentar el método genealógico, que posibilita el estudio de las condiciones de conservación y crecimiento de los puntos de vista y los valores, siguiendo el hilo conductor del cuerpo. El pensamiento de la cría en Nietzsche descansa sobre esta tríada, formada por el perspectivismo, la fisiología y la genealogía, pues partiendo de la estrecha interdependencia entre interpretaciones morales y fenómenos fisiológicos, muestra cómo la moral deviene fisiología, por ejemplo, a través de la pregunta de qué información nos proporciona un punto de vista sobre quien lo sostiene.

Se presentarán tres elementos: en primer lugar, la comprensión nietzscheana de la cultura, junto a una somera presentación preliminar de la noción de “cría”, desde la perspectiva del cuestionamiento radical de la cultura inaugurado por la genealogía y el perspectivismo. El eje analítico que inaugura el pensamiento de la “cría” aspira a reconciliar natura y cultura y desvelar los modos en que la moral deviene fisiología y cambia la vida humana. En segundo lugar, analizaremos la introducción del perspectivismo en los escritos de Nietzsche, que abre un espacio de crítica radical de la cultura, y sus consecuencias para la comprensión del valor en la filosofía moral. En tercer lugar, a tenor de lo expuesto anteriormente, ahondaremos en la tensión entre genealogía, conocimiento y objetividad, también en relación con la problemática contemporánea de la posverdad. Se estudiará el método de la genealogía poniendo de relieve su pretensión de crear conocimiento útil y válido que siente los cimientos para la posterior transvaloración, prestando especial atención a la tensión entre dogmatismo y relativismo.

1. La reforma de la cultura desde el punto de vista fisiológico.

La comprensión de la cultura que maneja Nietzsche, en un sentido amplio, engloba morales, religiones, sistemas filosóficos, códigos jurídicos, corrientes políticas y arte. No se restringe a la sociedad —lo que contemporáneamente se designa como civilización—, que sería únicamente un aspecto concreto de una cultura. Tampoco se

refiere a la cultura aquello que posee una persona formada o erudita, puesto que la *Bildung*, la formación de intelectual de una persona, es sólo «una dimensión particular de una instancia más general»¹. *Cultur* es la de un pueblo o grupo relativamente grande. El interés principal de Nietzsche es el todo del «complejo cultural»². Así, la cultura es la civilización —los pueblos— junto con sus propios productos culturales³.

Este uso abarcador de cultura va en sintonía con las disciplinas de las que se nutre Nietzsche en sus investigaciones, por ejemplo, la etnografía británica del siglo XIX. Una de sus más importantes figuras, Edward B. Tylor, usando indistintamente cultura y civilización, las describe como «el complejo saber que incluye la creencia, el arte, la moral, la ley, la costumbre y todas las otras facultades y costumbres adquiridas por el hombre en tanto que miembro de la sociedad»⁴.

Este es un importante elemento de continuidad a lo largo de sus escritos, dado que ya en 1872 expresa la misión de su filosofía este modo:

Mi tarea: *comprender el íntimo nexo y la necesidad de toda verdadera cultura*. El remedio protector y terapéutico de una cultura, la relación de la misma con el *genius* del pueblo. La consecuencia de todo mundo artístico grande es una cultura: pero a menudo, debido a corrientes contrarias hostiles, no consigue llegar a ese eco final de una obra de arte.

La filosofía tiene que mantenerse firme a través de los siglos en las altas cumbres del espíritu: y retener en ellas la fecundidad eterna de todo lo que es grande.

Para la ciencia no hay grande ni pequeño — ¡pero sí para la filosofía! El valor de la ciencia se mide con este criterio. (...) ⁵

La cultura es, por tanto, el asunto de máxima importancia para la filosofía, disciplina capaz de captar los rangos de valor, a diferencia de la ciencia. Dos años después, en *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, se reincide en esta propuesta cultural y transfiguradora de la existencia. Para ser capaz de transfigurarse a sí mismo, hay que comprender que la cultura es un ámbito vertebrador de la vida, más allá de los usos cosméticos que se haga de los productos artísticos por afán de diferenciación:

[cada cual] llegará entonces a comprender que la cultura puede ser otra cosa que una *decoración de la vida*, palabra que encubre, en definitiva, mero fingimiento e hipocresía; pues todo adorno oculta lo adornado. De este modo se desvelará el concepto griego de la cultura — en contraposición al latino—, a saber, que la cultura es una *physis* nueva y perfeccionada, sin interior ni exterior, sin fingimiento ni convencionalismo, la cultura como una luminosa armonía entre el vivir, el pensar, el aparentar y el querer⁶.

¹ Ibid., p. 30.

² NF-1887,10[28], FP IV p. 307.

³ Wotling, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 2006, pp. 29-30.

⁴ Tylor, Edward B., *Primitive culture*, vol. 2, London, J. Murray, 1871, reed. 1903, t. 1, p. 1, citado por Wotling, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, op. cit., p. 29.

⁵ NF-1872,19[33], FP I p. 351.

⁶ HL-10, OC I p. 748.

La cultura es una segunda naturaleza que se incorpora en la vida de las personas, pasando a confundirse con la primera naturaleza, formando por tanto una única fisicidad. Cuando internalizamos un valor, pasa a formar parte de nosotros. Como apunta Wotling, destacado experto en el problema de la cultura en la filosofía nietzscheana, Nietzsche no sigue la distinción consagrada en lengua alemana entre *Cultur* y *Civilisation*, según la cual la primera designaría la vida intelectual y espiritual, mientras que la segunda se referiría a las condiciones materiales y prácticas que posibilitan y organizan la vida de una sociedad. Nietzsche rechaza esta «distinción idealista entre la nobleza de la vida intelectual y el simple progreso material», recalcando en su lugar «los vínculos genealógicos entre la actividad fundamental de la voluntad de poder y los diversos tipos de cultura que produce: la *Civilisation* deviene así un caso específico de *Cultur*»⁷. Contra el juicio tradicional, Nietzsche ve en las «cosas pequeñas» cotidianas de la vida, como la alimentación, el entorno en que se vive, el clima o la recreación, elementos significativos de la cultura que afectan enormemente las vidas individuales y colectivas⁸.

Esta comprensión nietzscheana de la cultura manifiesta y explica su gran ímpetu de interdisciplinarietà, excediendo en gran medida la comprensión metafísica y contemplativa del escrutinio filosófico y ampliándola a la historia, la filología, la psicología, la fisiología y la medicina. En sentido nietzscheano, la psicología es reinterpretada bajo la lente de la voluntad de poder, del cuerpo, los instintos y las pulsiones.

Toda la psicología se ha quedado atascada hasta ahora en prejuicios y temores morales: no se ha arriesgado a las profundidades. Concebirla, como yo la concibo, como morfología y *doctrina de la evolución de la voluntad de poder* — esto no lo ha rozado nadie ni siquiera en sus pensamientos: eso sí, toda vez que esté permitido reconocer en lo que se ha escrito hasta ahora un síntoma de aquello que ha sido silenciado. El poder de los prejuicios morales ha penetrado profundamente en el mundo más espiritual, al parecer el más frío e incondicional de los mundos — y, como se sobrentiende, de manera perjudicial, represiva, cegadora, manipuladora. Una auténtica fisio-psicología ha de luchar contra resistencias inconscientes en el corazón del investigador, tiene “al corazón” en su contra: ya solo una doctrina de la condicionalidad recíproca de las pulsiones “buenas” y “perversas”, por su condición de sutil inmoralidad, le provoca pena y hastío a una conciencia moral todavía fuerte y animosa, — y, más aún, una doctrina de la derivación de las pulsiones buenas a partir de las perversas⁹.

Esta concepción de la psicología como «teoría de los afectos» y «morfología de la voluntad de poder» se diferencia de toda concepción espiritualista o idealista, desconectada del cuerpo o anclada en los dualismos de la moral cristiana. Este es el motivo por el cual, ante el riesgo de que la filosofía caiga bajo el influjo de una psicología dualista, ascética y desconectada de la ciencia médica, Nietzsche arguye el carácter prioritario de «una aclaración y una interpretación *fisiológicas*, antes, en cualquier caso, que la psicológica», y la necesidad del «nuevo psicólogo» que supere la representación

⁷ Wotling, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, op. cit., p. 31.

⁸ EH-Klug-10, OC IV p. 807.

⁹ JGB-23, OC IV p. 313.

cristiana del alma, que investigue el estado del cuerpo en conexión y estricta relación con la dimensión afectiva¹⁰.

El término “genealogía” aparece por primera vez en la obra publicada en el propio libro *De la genealogía de la moral*, en 1887, si bien, tal y como sostiene Nietzsche en su prólogo, ya en *Humano, demasiado humano* podemos encontrar investigaciones preliminares sobre el origen de la moral y de los distintos elementos de una cultura, por ejemplo, sobre las costumbres. La genealogía representa una explicación fisiológica de la moral, una investigación regresiva que busca elucidar los instintos y las fuentes productoras de un valor o de una interpretación, ya sea moral, religiosa, política, siempre desde una perspectiva crítica. Lo que denominamos “moral” en un contexto concreto no es sino el producto de un proceso de selección y estabilización de los instintos, que cada sociedad considera como más aptos para sus fines. La problematización de las fuentes, condiciones y circunstancias en que han emergido dichos valores es el paso previo a su transvaloración. En este aspecto reside asimismo la clave hermenéutica y crítica, que nos conduce a crear valores capaces de dirigir el desarrollo humano y a ser capaces de distinguir lo valioso de lo trivial e insignificante. Por tanto, la genealogía incorpora el momento fáctico, informado desde la perspectiva evolucionista, desde el cual partimos de los hechos y discernimos las pretensiones de validez. El paso siguiente será la reforma de la cultura tomando el cuerpo como punto de partida e hilo conductor.

A lo largo de su obra, Nietzsche argumentó que nuestro modo de relacionarnos con el mundo a través de la medida y la evaluación es inherentemente perspectivista. Los valores son interpretaciones que están arraigadas en lo más profundo de nuestro cuerpo, e influyen en la constitución de un pueblo y su posición particular en el seno de una cultura: «Sobre cada pueblo flota una tabla de valores. Mira, es la tabla de sus superaciones; mira, es la voz de su voluntad de poder. (...) Aquello que consigue que ese pueblo gobierne y venza y brille, para horror y envidia de su vecino: esto lo valora como lo más elevado, lo primero, lo que da la medida, el sentido de todas las cosas»¹¹.

El análisis en términos de valor tiene como fin problematizar, desde la óptica de la vida, las condiciones en las que se desarrollan los seres humanos y elucidar «dónde y cómo ha crecido la planta “hombre” (*die Pflanze Mensch*) con mayor vigor hacia las alturas»¹² y «aprender de los animales y de las plantas lo que es *floreecer*: y aplicarlo luego al hombre»¹³. Esta metáfora de la planta “hombre” concuerda además con una de las acepciones de *Zucht* y *Züchtung*, que como comentamos en la introducción de la tesis, aplicadas en el registro botánico se traducen por “cultivo”. El pensamiento de la “cría” versa sobre el conjunto de condiciones que permiten una incorporación o encarnación de valores nobles: la cría de una cultura en torno a la promoción del gusto, las jerarquías de valor y la capacidad de selección entre conocimientos, valores y experiencias. Especialmente en *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche describe la tarea del filósofo como la creación de nuevos valores y la transvaloración de los ya existentes. La apreciación de valor es más fundamental y originaria que el análisis en términos de

¹⁰ GM-I-17, OC IV p. 483 y JGB-12, OC IV pp. 304-305.

¹¹ Za-I-Ziel, OC IV p. 104.

¹² JGB-44, OC IV p. 326.

¹³ NF-1880,7[49], FP II p. 687.

representación, de verdad o falsedad, porque vivir implica juzgar, medir y evaluar. Cuando Nietzsche en esa obra sugiere experimentar con lo que se podría hacer con el ser humano mediante su cría, invita a cuestionar los valores, no sólo por sí mismos, sino en vistas a cómo moldean y forman el ser humano¹⁴.

La cultura para Nietzsche constituye no tanto un conjunto de saberes, sino una dinámica, un cultivo basado en la unión recíproca entre los valores y las interpretaciones que los posibilitan, porque toda realidad expresa y produce al mismo tiempo¹⁵. El cultivo de ciertas virtudes, que son transmitidas como conceptos morales inamovibles, sirve en ocasiones para consolidar en el poder aquellas personas que ya lo ostentan. Por ello, la hermenéutica crítica nietzscheana fija su punto de partida en lo existente, pero una vez que se torna consciente de su propia proveniencia, la conciencia ganada puede o bien pasar a formar parte del sistema de valores concreto, o bien debilitarlo tras la revelación de su contingencia. La idea de la cría sugiere que la elevación del ser humano no se ha de limitar al recurso indirecto de la educación, cuyo alcance, a juicio de Nietzsche, es superficial, sino que ha de problematizarse cómo en cada moral hay un proceso de selección y estabilización de unos instintos concretos, los más favorables para sus fines, que modulan el cuerpo:

Consecuencia práctica. Modificación de los caracteres. La cría, en vez del moralizar. trabajar con influencia directa sobre el organismo en vez de hacerlo con la influencia indirecta del cultivo ético. Otra corporalidad se *creará* otra alma y otras costumbres. ¡*Invertir*, por tanto, la relación!¹⁶

Las condiciones de vida no son dadas, sino que poseen una historia que refleja los modos en que las tradiciones y costumbres han sido reforzadas y han cambiado la constitución fisiológica de las personas. Las culturas, que poseen un componente orgánico, han de ser evaluadas según el tipo de gentes que producen, gentes que a su vez cambian y se desarrollan al mismo tiempo que dicha cultura se modifica. Así, cada formación, cría o adiestramiento del cuerpo tendrá como consecuencia la formación de un alma diferente, porque tanto la moral como la inmoralidad son fuerzas plasmadoras del cuerpo, capaces de transformar al ser humano a través de la acción sobre sus afectos. Por ello Nietzsche anima a estudiar la moral como causa, pero también como consecuencia y como síntoma¹⁷. En lo que sigue del capítulo mostraremos cómo la genealogía, la fisiología y el perspectivismo son los elementos que activan un círculo —que puede ser tanto virtuoso como vicioso— en el que la moral como «lenguaje simbólico que describe la región desconocida de las situaciones corporales», se alimenta de una «física renovada»¹⁸, y al mismo tiempo, la condiciona, la configura, le da forma. Esta cuestión ocupará el núcleo duro de la tesis doctoral, motivo por el cual ahora mismo sólo nos interesa introducirlo

¹⁴ A modo de ejemplo entre los numerosos pasajes en los que presenta esta nueva tarea: JGB-203, OC IV pp. 367-368.

¹⁵ Wotling, Patrick, “*Oui, l’homme fut un essai*”. *La philosophie de l’avenir selon Nietzsche*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016, p. 65.

¹⁶ NF-1883,7[97], FP III p. 197.

¹⁷ GM-Vorrede-6, OC IV p. 457.

¹⁸ Fornari, Maria Cristina. *Nietzsche y el evolucionismo*, op. cit, p. 37.

resaltando su sentido vanguardista, que pone de relieve cómo la moral, en tanto que instrumento de educación y socialización, impone una serie de interpretaciones fundamentales cuya incorporación conlleva una modificación de los instintos y de su rango en el seno de la estructura jerárquica que constituye el cuerpo. Como resultado, a largo plazo, cada moral contribuye a criar unos tipos de seres humanos en detrimento de otros posibles.

2. Perspectivismo moral y comprensión del valor.

Contra el nihilismo de una humanidad cansada, agotada, llena de dudas sobre sí misma y sobre su propia historia, Nietzsche decide realizar una crítica liberadora de la cultura desde la óptica de la vida. El perspectivismo permite elaborar otras interpretaciones con poder para cambiar los resortes del sentido, para dejar de vivir de un modo en el que deja de tener sentido vivir¹⁹. No busca una multiplicación de las interpretaciones en tanto que aumento del saber en sí mismo, sino que aspira alcanzar las raíces reflexivas del horizonte de sentido del conjunto de la cultura moderna, y desde ahí llevar a cabo la transvaloración de los valores. Sin duda el perspectivismo es un aspecto del pensamiento de Nietzsche que ha levantado mucho interés y que cuenta con una tradición de estudios entre los especialistas de su obra. A día de hoy, se siguen desarrollando interesantes discusiones epistémicas en torno a la perspectiva del perspectivismo, el valor de la falsedad, y si acaso la tesis del perspectivismo se puede aplicar a todo tipo de conocimiento. No obstante, el presente capítulo, se propone incidir en la peculiar crítica de la cultura y de los valores que resulta del perspectivismo, desde la filosofía moral, política y social.

El problema de la verdad y de la perspectiva en la filosofía de Nietzsche no se reduce a la cuestión de la representación o la demostración lógica. Tampoco puede ser entendido meramente en términos epistémicos, sino que sirve como preámbulo de la pregunta por el valor de los valores, y constituye una nueva crítica que desenmascara las formaciones de poder y los constructos ideológicos que fundamentan las relaciones de dominio entre los seres humanos, entendiendo la moral como un código histórico de poderes en lucha. Por ello nos interesa analizar el perspectivismo como método de interpretación de los fenómenos morales, tal y como es presentado en obras como *Más allá del bien y el mal*, *De la genealogía de la moral* y *El crepúsculo de los ídolos*.

Ya en *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche expresa en una máxima la tesis del perspectivismo aplicado a la moral: «No existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de fenómenos...»²⁰. Dicho de otro modo, no existen hechos intrínsecamente morales, sólo interpretaciones morales, que nosotros proyectamos con nuestro intelecto al aproximarnos al mundo, y tampoco hay «más vivencias que las vivencias morales, incluso en el ámbito de la percepción sensorial»²¹. Si nuestra apreciación del valor está anclada en nuestra constitución, como de hecho afirma

¹⁹ AC-43, OC IV pp. 742-443.

²⁰ JGB-108, OC IV p. 344. Véase también JGB-34, OC IV pp. 320-321, y GD-Verbesserer-1, OC IV pp. 645-646.

²¹ M-114, OC III p. 798.

Nietzsche al definir el ser humano como el animal que valora, no hay suspensión del juicio posible²².

Aunque “perspectiva”, “perspectivista”, o incluso “perspectividad” (*Perspektivität*), aparecen desde sus primeros escritos, Nietzsche emplea el sustantivo “perspectivismo” (*Perspektivismus*) por primera vez en dos fragmentos póstumos de final de 1886 y comienzo de 1887²³. En el segundo de ellos, Nietzsche emplea “perspectivismo” para poner de relieve que todo conocimiento nace de una determinada apertura al mundo y de un punto de vista:

Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno “sólo hay hechos”, yo diría no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* «en sí»: quizás sea un absurdo querer algo así. “Todo es subjetivo”, decís vosotros, pero ya eso es *interpretación*, el “sujeto” no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás.— ¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, hipótesis.

En la medida en que la palabra “conocimiento” tiene sentido, el mundo es cognoscible: pero es *interpretable* de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, “perspectivismo”.

Son nuestras necesidades *las que interpretan el mundo*: nuestros impulsos y sus pros y sus contras. Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos.²⁴

Para Nietzsche, la pregunta por el conocimiento y su posibilidad sólo es posible si se sabe qué es conocimiento —qué se considera conocimiento—, o si se cree en el conocimiento, y ya eso es interpretación porque presupone el ser en un mundo en que todo es devenir²⁵. El perspectivismo representa, primordialmente, una crítica del estatus epistémico privilegiado otorgado a conceptos como “cosa en sí”, “verdad”, “hecho”, “realidad”, y su carácter de “dado”, producto de una perspectiva que ya está impregnada de estimaciones de valor, precisamente por ser perspectiva. Ni el sentido ni el carácter moral de una acción pueden ser encontrados o descubiertos, sino que han de ser introducidos por el ser humano²⁶. Tampoco hay ningún tipo de ser como proceso metafísico que, al margen del devenir, determine el sentido y las leyes de funcionamiento de aquello que ocurre en la historia²⁷.

Contra el intento positivista de enmascarar los intereses que mueven a todo sujeto, Nietzsche señala el carácter necesariamente valorativo e interesado de todo conocimiento, puesto que también las ciencias naturales responden a un cúmulo de intereses,

²² GM-II-8, OC IV p. 494.

²³ El primer fragmento se compone únicamente de una sentencia: «Perspectivismo de la deseabilidad (del ideal)» (NF-1886,7[21], FP IV p. 215). Sobre las fuentes del neologismo «perspectivismo», Gori, Pietro, *Nietzsche y el perspectivismo*, Córdoba (Argentina), Brujas, 2017, pp. 88-93.

²⁴ NF-1886,7[60], FP IV p. 222.

²⁵ NF-1885,2[91], FP IV p. 103.

²⁶ Gori, Pietro y Stellino, Paolo, “Moral Relativism and Perspectival Values”, en António Marques and João Sâáguas (eds.), *Essays on Value and Practical Rationality*, Bern, Peter Lang, 2018, pp. 155-174, p. 160.

²⁷ Sánchez Meca, Diego, “Figuras del ultrahombre (*Übermensch*) nietzscheano”, en Jesús Conill-Sancho y Diego Sánchez Meca (eds.), *Gula Comares de Nietzsche*, Granada, Comares, 2014, pp. 209-227, p. 217.

necesidades y condiciones de supervivencia del ser humano en tanto que especie, por ejemplo, en la mejora de la calidad de vida. El propio conocimiento siempre está lejos de ser contemplación desinteresada porque la ciencia también surge como voluntad de poder y dominio del mundo. El error del positivismo no es de contenido, sino metodológico, ya que niega la naturaleza, estructura, función y modo de existencia peculiar de la perspectiva, que es condición básica de la vida. La perspectiva en Nietzsche cumple una función afirmativa porque el punto de vista nutre la interpretación, forma parte de ella y de nuestra experiencia del mundo. No podemos conocer las cosas en sí mismas con independencia de nuestra apropiación interpretativa: «No hay un “hecho” en sí, *sino que siempre tiene que introducirse primero un sentido para que pueda haber un hecho (...)* En la base está siempre “¿qué es eso para mí?” (para nosotros, para todo lo que vive, etc.)»²⁸.

Toda apertura al mundo y experiencia de la realidad está ligada a una perspectiva específica, a unos parámetros que posibilitan una particular experiencia del mundo y que hacen que ver sea ver-algo. Por ello, la realidad en sí misma es un conflicto de interpretaciones. Nuestro punto de vista orienta la mirada en una determinada dirección, perímetro y horizonte: «Estamos en una red, somos arañas, y da igual lo que apresemos, no podemos apresar más que lo que en ella, en *nuestra* red, se deje apresar»²⁹. Cada animal posee un mundo construido a la medida de sus capacidades perceptivas que constituye el límite de lo que puede conocer. De este modo, hay una importante crítica de «la tiranía de una especie que no reconoce la propia relatividad»³⁰. Los elementos que configuran el mundo de un ser vivo le pertenecen solo en tanto en cuanto se pueden interpretar como “algo” para el individuo o para el conjunto de su especie, una interpretación que está mediada por los sentidos y por lo que el medio ofrece a ese ser vivo para su conservación y desarrollo: cada cosa cobra un sentido para una determinada criatura. El perspectivismo sitúa los límites de lo que podemos saber y, como tal, constituye una doctrina de abasto mucho más hermenéutico que ontológico. No versa sobre “lo que hay” sino sobre el sentido y el valor de dichos conocimientos: cualquier «esto es» expresa en realidad «esto significa»³¹. Las preguntas críticas desde la perspectiva de la vida no son ontológicas, no tratan de demostrar la existencia de un objeto, sino que tratan de elucidar su sentido, por qué tal objeto debe ser, o no, importante para nosotros, o por qué un valor debe considerarse valioso. No se trata de fijar el significado de modo claro, distinto y definitivo, pues reconoce asimismo el «devenir creativo en relación con las necesidades pragmáticas»³².

Ahora bien, el perspectivismo no equivale a un rechazo de las ciencias, sino que abre un espacio de transvaloración de los caracteres científicos y de crítica frente a sus pretensiones de acceso exclusivo al conocimiento. Nietzsche prestó gran atención al contexto científico de su época y adoptó una perspectiva que algunos especialistas han

²⁸ NF-1885,2[149], FP IV p. 123.

²⁹ M-117, OC III p. 553.

³⁰ Campioni, Giuliano, *Sulla strada di Nietzsche*, Pisa, ETS, 1992, p. 190.

³¹ NF-1885,40[27], FP III p. 853.

³² Conill Sancho, Jesús, *El poder de la mentira*, op. cit., p. 124.

calificado de “naturalizante”³³. Ahora bien, Nietzsche no era naturalista, porque naturalismo significa analizar la realidad desde la lente privilegiada de la naturaleza y él no siguió un dualismo naturaleza-cultura. Le importaba crear interpretaciones que pudiesen ser acreditadas científicamente, sin por ello situar a las ciencias naturales por encima de la filosofía, ya que no hemos de olvidar la cuestión más difícil de todas: «si la ciencia estaría en condiciones de *proporcionar* fines a la acción, después de haber demostrado que puede quitarlos y retirarlos»³⁴. Su crítica de la ciencia se comprende en el contexto de la constitución de los valores. La ciencia no puede ser nuestra guía cuando se trata de tomar decisiones morales, ya que una perspectiva meramente naturalista no es capaz ni de crear valores, ni de elucidar el valor de los valores, porque «la naturaleza carece siempre de valor»³⁵. Lo que tiene valor en el mundo no lo posee en sí, sino sólo porque nosotros se lo hemos otorgado: al proyectar nuestra apreciación del valor (*Wertschätzung*) al mundo, «hemos creado el mundo que incumbe al hombre»³⁶. Las distintas especies tienen experiencias diferentes del mundo que les rodea, pero también las personas de distintas culturas, civilidades o profesiones conocen y aprecian el mundo de manera distinta. En esta estructura de la percepción entran en juego la herencia psicofísica, los estados de ánimo personales y los valores, que a su vez modifican el mundo continuamente. Por ello, el proceso cognoscitivo representa una construcción de la realidad, a partir de las estructuras fisiológicas y las condiciones de existencia de un particular tipo de ser orgánico —incluidos los seres humanos.

El enfoque nietzscheano de la ciencia ofrece una reflexión hermenéutica sobre su significado desde la perspectiva de la vida y sus fuerzas poéticas, para así reconectar los resortes del pensamiento, la creación y el sentido. Nietzsche fue un crítico de la cultura, entendida en un sentido integral, y es precisamente como parte de dicha crítica de la cultura donde plantea el problema de la ciencia³⁷, la pregunta crítica por su sentido y su rendimiento para la vida: «*El espíritu de la ciencia es poderoso en la parte, no en el todo*»³⁸. Las preguntas sobre el todo sólo tienen sentido reconociendo nuestra perspectiva como seres humanos porque parten de nuestra consideración y lugar en el mundo. La ciencia no puede responder a las preguntas del sentido, del hacia dónde y el para qué. La filosofía, en cambio, quiere «darles a la vida y al actuar la máxima profundidad y el máximo significado posibles»³⁹, es decir, su tarea amplía el campo del conocimiento. Por ello, una cultura superior debe dotar al ser humano de un «doble cerebro», para sentir la ciencia y también lo que no es ciencia, y esta «es una exigencia de la salud»⁴⁰. En este

³³ Heit, Helmut, “Naturalizing Perspectives. On the Epistemology of Nietzsche’s Experimental Naturalizations”, *Nietzsche-Studien*, 45, 2016, 56-80.

³⁴ FW-7, OC III p. 745. De hecho, los avances científicos pueden ser usados para diferentes fines como la libertad o la dominación, la igualdad o la desigualdad, y ese sentido o resultado determinará su valor. Una de las tareas clave de la educación moral es cultivar las facultades necesarias para discernir el valor.

³⁵ FW-301, OC III p. 841.

³⁶ Ibid.

³⁷ GM-III-25, OC IV p. 554. Babich, Babette E., *Nietzsche’s Philosophy of Science*, New York, State University of New York Press, 1994; Babich, Babette E., “Un problema con cuernos... el problema de la ciencia misma. La crítica de Nietzsche a la razón científica”, *Estudios Nietzsche*, 8, 2008, 13-52.

³⁸ MA-6, OC III p. 77-78.

³⁹ Ibid, p. 78.

⁴⁰ MA-251, OC III p. 181.

aforismo, Nietzsche señala que cuando los ámbitos de la cultura que no son ciencia dejan de ser respetados, el declive nihilista y la falta de ánimo disminuyen a su vez el interés por la verdad, lo cual tiene como consecuencia «la ruina inmediata de las ciencias». El «lado consolador de la metafísica, de la religión y del arte» proporciona «fuerzas» para afrontar las verdades de la ciencia⁴¹.

El perspectivismo nos permite ser capaces de elaborar otra interpretación moral de los fenómenos, desde otra actitud frente al mundo, «una nueva conciencia de sí mismo y de la propia libertad: una emancipación para elegir los propios puntos de vista»⁴². No es la verdad, sino el poder, lo que nos hace libres. Ahora bien, como veremos en la siguiente sección, la filosofía de la interpretación no debe derivar en relativismo. El núcleo fuerte del perspectivismo nietzscheano y de la genealogía reside en que la problemática del valor es mucho más fundamental que la de la verdad: «la cuestión de los valores es *más fundamental* que la cuestión de la certeza: la última sólo adquiere seriedad en el supuesto de que la cuestión del valor haya tenido respuesta»⁴³. Los valores son creencias interiorizadas que traducen las preferencias fundamentales de un tipo humano, una sociedad o una cultura. Son la manera en que ordena la realidad y selecciona lo que considera prioritario, necesario, beneficioso, perjudicial o superfluo⁴⁴. Y aunque podamos elaborar una infinidad de interpretaciones a partir de un texto o puntos de vista sobre un suceso, no todos ellos *valen*, ni son equivalentes en su introducción de sentido. Al cuestionar los pensamientos, las teorías y las opiniones en términos de valor se alcanza un análisis más radical. Desde la perspectiva de la praxis vital, una falsedad no supone ninguna objeción:

Para nosotros, la falsedad de un juicio no es todavía una objeción contra ese juicio (...). La cuestión es en qué medida este juicio promueve la vida, conserva la vida, en qué medida conserva la especie y quizás incluso permite su selección (*Art-züchtend*); y tenderemos principalmente a afirmar que los juicios más falsos (entre los que se encuentran los juicios sintéticos *a priori*) son para nosotros los más imprescindibles, y que el hombre no podría vivir sin una admisión de las ficciones lógicas, sin una medición de la realidad a partir del mundo puramente inventado de lo incondicionado, de lo igual a sí mismo, sin un constante falseamiento del mundo a través del número, —que renunciar a juicios falsos sería renunciar a la vida, a negar la vida⁴⁵.

El uso práctico de una perspectiva no sirve como criterio de verdad, pero sí que nos proporciona bases de información sobre su valor, porque los errores y las ilusiones son instrumentos de conservación de las formaciones sociales y las costumbres, que con el paso del tiempo se convierten en condiciones de vida⁴⁶. Nietzsche desarrolla la conciencia crítica de que el lenguaje no refleja la verdad, sino que configura una dimensión y

⁴¹ Ibid.

⁴² Conill, Jesús, “El significado de la ciencia y su poetización desde Nietzsche”, *Estudios Nietzsche*, 8, 2008, pp. 53-64, p. 60.

⁴³ NF-1886,7[49], FP IV p. 220.

⁴⁴ Sánchez Meca, Diego, “¿Qué son y cómo se forman los valores?”, *Estudios Nietzsche*, 13, 2013, 73-84, p. 82.

⁴⁵ JGB-4, OC IV p. 299. NF-1885,35[37], FP III p. 781.

⁴⁶ FW-121, OC III p. 800.

creación específica de la vida humana. La comprensión y el pensamiento humanos han de contar con esta mentira originaria, por ello, se ha de estimar también el no-saber, el ver en general y en conjunto, el simplificar y falsear⁴⁷. Así, en Nietzsche el papel del intelecto se convierte en un problema que ha de ser respondido de manera histórico-hermenéutica. Una vez hemos renunciado al “en sí” y eliminado estos presupuestos de la razón positivista, nos abrimos a la creación de sentido por parte de la persona.

3. Genealogía, conocimiento y objetividad.

Como adelantábamos al comienzo del capítulo, la genealogía como método permite elaborar una explicación fisiológica de la moral⁴⁸. Permite descender a la profundidad de la “gran razón” del cuerpo, una razón desarrollada «sobre una base sensualista, sobre los prejuicios de los sentidos, es decir creyendo en la verdad de los juicios de los sentidos»⁴⁹. Se trata una investigación retroactiva que busca elucidar la proveniencia de los instintos y las fuentes productoras de un valor o de una interpretación, ya sea religiosa, política, etc. La problematización de dichas fuentes, de las condiciones y las circunstancias en que han emergido dichos valores y del recorrido que han atravesado hasta el presente, es el paso previo a su transvaloración.

La genealogía es una historia de la génesis del pensamiento (*Entstehungsgeschichte des Denkens*), es conocimiento de los procesos de creación y conservación de las distintas culturas. Nos permite cuestionar el valor de los valores, de las ideas, de las prácticas y las instituciones que son mantenidas en el presente, que en muchos casos legitiman un marco social coercitivo. Elimina el carácter de dogma de todo conocimiento, de verdad necesaria, y pone de relieve lo contingente y lo histórico. Así pues, a través del método genealógico se alcanza un conocimiento con potencial de efectividad práctica para el presente; sabiendo que la comunicación y la discusión de argumentos es posible, «emprende el genealogista la deconstrucción histórica de un determinado valor que legitima en el presente el poder de los grupos hegemónicos»⁵⁰.

Nietzsche critica que el punto de vista de la conciencia ha sido el prevaleciente, tanto en la ciencia como en la filosofía, y que se han relegado a un segundo plano las capacidades sensibles del cuerpo para crear sentido. A través del análisis genealógico, asocia la conciencia con el «“genio de la especie”» y expresa que la conciencia es «propiamente sólo una red de enlaces» con las otras personas, que asegura la mutualidad y suple la necesidad de comunicarse y entenderse: «la conciencia no pertenece en realidad a la existencia individual del hombre, sino más bien a lo que en él es naturaleza comunitaria y gregaria»⁵¹. Este es el único texto publicado deliberadamente en vida por Nietzsche en el que se emplea el término «perspectivismo», en el quinto libro de *La gaya ciencia*, publicado en 1887.

⁴⁷ JGB-34, OC IV p. 321: «Que la verdad tenga más valor que la apariencia no es más que un prejuicio moral» y «no existiría vida alguna si esta no reposara sobre estimaciones e ilusoriedades perspectivistas».

⁴⁸ Fornari, Maria Cristina, “Para una fisiología de la *Genealogía*”, *Estudios Nietzsche*, 13, 2013, pp. 27-37.

⁴⁹ NF-1887,9[63], FP IV p. 252. Za-I-Veraechter, OC IV pp. 88-89.

⁵⁰ Romero Cuevas, José Manuel, “Perspectivismo y crítica social. De Nietzsche a la Teoría Crítica”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 48, 2015, 141-163, p. 151.

⁵¹ FW-354, OC IV p. 869.

El conocimiento implica y requiere evaluación, es decir, seleccionar los datos que se consideran significativos en un modo y contexto específico. Este es el mensaje tras el célebre fragmento póstumo según el cual no hay hechos sin interpretación, es decir, cualquier interpretación de un hecho requiere «selección, valoración, adopción, contextualización, significación, reducción de la complejidad»⁵². El mundo es, por tanto, cognoscible de un modo adaptado a nosotros, a nuestras capacidades y necesidades. Por ello, Heit lo asimila a «un cierto tipo de antropocentrismo» y a una «ilustración radicalizada»⁵³. La validez relativa y dependiente del contexto es percibida por Nietzsche como una epistemología que fomenta la soberanía y una cultura auto-reflexiva, lo suficientemente fuerte como para admitir esta condición⁵⁴. No es un relativismo que imposibilite el discurso racional, ni una indiferencia arbitraria, sino que al contrario, el perspectivismo es la condición de posibilidad de la modestia intelectual y la actitud experimental.

El contexto de neokantismo y materialismo evolutivo situaba esta comprensión concreta de la relatividad en concordancia con la ciencia, y así, la verdad se percibía como una idea regulativa⁵⁵. Nietzsche está fuertemente influido por la lección neokantiana sobre nuestra capacidad para categorizar estímulos, además de incorporar la tesis de la base fisiológica de los llamados fenómenos espirituales. Los seres vivos interactúan con el mundo formando creencias y valoraciones sobre lo peligroso, lo seguro, lo comestible, lo venenoso, lo bueno y lo malo. Por ello, todo lo que vive selecciona información, la valora, y por tanto, interpreta⁵⁶. Las personas establecen para sobrevivir una serie de ficciones que ordenan el mundo y que son necesarias para convivir. Esta ordenación actúa como represora de la riqueza de lo real a través del principio de identidad y no contradicción. En este marco, la verdad cumple una función cultural como condición de posibilidad de la orientación, el control y el acuerdo justificado. Ahora bien, una vez descubierto este sustrato evolutivo y adaptativo, queda claro que nuestro intelecto es un instrumento de supervivencia, no de adquisición de verdad⁵⁷. En este sentido, Nietzsche rinde un homenaje parcial a los pensadores evolucionistas de la moral, como la escuela darwinista social, especialmente Herbert Spencer, por haber sido los primeros en llevar a cabo una investigación histórica de la misma, una génesis de la moral europea, pero no una genealogía en la medida en que siguen considerando el valor de dicha moral de un modo incuestionado y reducido al valor adaptativo. Con este objetivo, Nietzsche sustituye la pregunta por el “origen” (*Ursprung*) por el rastreo de la “proveniencia” (*Herkunft*) para captar y expresar exactamente la misión de la genealogía, no como identificación de un punto fijo en el inicio. No pretende encontrar ninguna esencia en el punto de partida, sino explorar todo el campo complejo a partir del cual se genera una interpretación creativa y

⁵² Heit, Helmut, “‘there are no facts...’: Nietzsche as Predecessor of Post-truth?”, *Studia Philosophica Estonica*, 11(1), 2018, 44-63, p. 46.

⁵³ *Ibid.*, p. 46 y 49.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 56.

⁵⁶ Simon, Joseph, “Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation”, en M. Djuric and J. Simon (eds.), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1986, pp. 62–74.

⁵⁷ Heit, Helmut, “‘there are no facts...’: Nietzsche as Predecessor of Post-truth?”, *op. cit.*, p. 56.

una configuración instintiva, incluyendo todo el recorrido y desarrollo —de una costumbre, de una valoración— desde sus inicios hasta el presente.

En este sentido, Nietzsche apreciaba la relatividad como la actitud epistémica apropiada para la conciencia científica y también política: «el propósito de ver en sus creencias algo *relativamente* valioso (*Relativ-Werthvolles*) que admite pros y contras, el sopesar y distinguir es más peligroso que una oposición en bloque»⁵⁸. El matiz, el rigor y la sensibilidad son más difíciles de manipular o caricaturizar que la postura diametralmente contraria y que los dualismos dicotómicos. La reflexión genealógica insta a al mismo tiempo un pensamiento de la multiplicidad, en oposición al privilegio epistémico de la unidad en la filosofía tradicional.

Especialmente en el ámbito anglosajón, se han llevado a cabo lecturas de Nietzsche como precursor de la posmodernidad. La posmodernidad filosófica cita como su antecedente la crítica de Nietzsche a la cultura occidental, concentrándose en la indagación genealógica que desestabiliza los cimientos morales y culturales que damos por seguros, pero quizás obviando el proyecto de transvaloración inherente a la misma. Si bien reconocemos por supuesto la crítica nietzscheana de la Modernidad, es posible interpretar que criticar la Modernidad —discernirla, seleccionarla—, significa, en última instancia, convertirse en su mejor abogado. Son muchos los especialistas que han argumentado contra el uso y abuso de Nietzsche por parte de las propuestas posmodernistas⁵⁹, y contra las confusiones conceptuales de quienes ven en Nietzsche un relativismo y subjetivismo irracional incapaz de evaluar y dar respuesta al problema de la jerarquización del conocimiento, de la moral, la política, la estética y la evaluación global de las culturas⁶⁰. Aunque Nietzsche llevara a cabo una crítica radical de la Modernidad, cuya voluntad de verdad abocaba en dogmatismo, no podemos concluir de esta crítica, de modo anacrónico, su adscripción a la posmodernidad. Nietzsche insistió siempre en la necesidad del criterio para evaluar y ordenar las distintas evaluaciones, para jerarquizarlas. Además, en perspectiva nietzscheana, la tesis del relativismo clásico que postula la equivalencia de todas las perspectivas sería sintomática de nihilismo⁶¹. No todas las interpretaciones poseen la misma riqueza de perspectiva, ni el mismo impacto en la realidad ni en el aumento o pérdida de poder.

Del mismo modo, se suele citar a Nietzsche como precedente o abogado del relativismo y la posverdad, en contextos de negación de la verdad⁶². Este es un tema complejo de los estudios nietzscheanos, por ello, sin ningún ánimo de exhaustividad, en lo que sigue argumentaremos que el perspectivismo en Nietzsche no puede asimilarse al relativismo en su comprensión más vulgar, sino que se asimila con mayor rigor a una actitud escéptica⁶³. El anhelo de verdad absoluta es sustituido en Nietzsche por el método

⁵⁸ VM-305, OC III p. 352. Trad. ligeramente modificada.

⁵⁹ Gemes, Ken, “Postmodernism’s Use and Abuse of Nietzsche”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 62(2), 2001, 337-360.

⁶⁰ Stellino, Paolo y Tinland, Olivier (dir.), *Nietzsche et le relativisme*, Bruxelles, Ousia, 2019.

⁶¹ Salanskis, Emmanuel, *Nietzsche*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. 239.

⁶² Para una valoración crítica, véase Heit, Helmut, “‘there are no facts...’: Nietzsche as Predecessor of Post-truth?”, *Studia Philosophica Estonica*, 11(1), 2018, 44-63, donde también se analiza a Kant, Schopenhauer, Lange y Guyau como fuentes de esta comprensión crítica sobre los límites de la verdad.

⁶³ De hecho, Nietzsche cita «toda posición escéptica o relativista», en oposición a la entrega incondicionada, y aboga por el cultivo de «la virtud del *prudente abstenerse*» (MA-631, OC III p. 268).

genealógico y el perspectivismo, que funcionan bajo el soporte de una noción de verdad situada, relacional, condicionada y posibilitada por nuestro propio aparato de conocimiento, es decir, nuestra fisiología, que es cambiante. Desde *Humano, demasiado humano* reconoce esta situación de crisis de los valores antaño tenidos por sagrados e inmutables como un resultado positivo del despliegue de la razón moderna: la crítica del dogmatismo, la imposibilidad de anular las perspectivas o reducirlas a una sola interpretación, válida y verdadera. Este es otro efecto nihilista de la muerte de Dios que Nietzsche aplaude en *La gaya ciencia*. Su filosofar histórico no invalida por completo el valor de la verdad, pero sí de otro tipo de verdad distinta de la representacional, o de su comprensión absoluta: una aproximación a una verdad condicionada y posibilitada por nuestros propios aparatos de conocimiento nos llevan a afirmar «lo *perspectivista*, que es la condición fundamental de toda la vida», al servicio de la reforma de la cultura que eleve la vida⁶⁴. Aquí se aprecia además cómo no aboga por una suspensión escéptica del juicio o de las sensaciones a favor de un raciocinio puro, o no contaminado por la experiencia. En realidad, ningún organismo sabría suspender sus sensaciones perspectivistas.

Asimismo, hay una importante falta de confianza en el propio relativismo. Nietzsche conocía el léxico relativista puesto que lo usa en tres ocasiones, por ejemplo para caracterizar la fórmula de Protágoras y posiciones derivadas de similar índole, que considera «un terreno completamente estéril»⁶⁵. Es significativo que frente a esta doctrina prefiera presentar su propia propuesta perspectivista, más fecunda para el proyecto de renovación cultural que tiene en mente.

El pluralismo no es relativismo, por tanto, desplazar la pregunta por la verdad al interrogante por el valor de la verdad no implica que todo valga o que todo dé igual. La pregunta no es qué es la verdad, sino situar esa pregunta en el nivel de la tonalidad afectiva, en el contexto de la creación del valor. Por ello, la perspectiva nietzscheana lanza el sugerente desafío de construir lentes capaces de captar las fuerzas que rigen la cultura y el orden de los valores y de elaborar un conocimiento no desvinculado de la orientación de la acción, una verdad como praxis. La interpretación no es una explicación, sino la figura básica del pensamiento responsable de la introducción de sentido. Ello no significa en absoluto que no podamos o debamos escoger entre una pluralidad de puntos de vista. La dificultad, o la nueva tarea, estribaría en establecer una jerarquía de perspectivas. Nietzsche la realiza según el valor para la vida, para la elevación del ser humano y el aumento de su poder. Era un ávido lector de su tiempo, y sus lecturas de lingüística comparada, estudios sobre las religiones y de etnología, le llevan a desarrollar una perspectiva comparativa que Figl denomina “hermenéutica transcultural”⁶⁶, cuyo objetivo

⁶⁴ JGB-Vorrede, OC IV p. 296.

⁶⁵ NF-1873,31[6], FP I p. 569: «la tendencia más rigurosa de la filosofía está a punto de transformarse en un sistema relativista, más o menos parecido al πάντων μέτρον ἄνθρωπος. Esto no puede ser: pues no hay nada más insoportable que esos guardias de frontera, que no saben decir otra cosa que “no se pasa por aquí”, “no se puede ir por allí”, “aquel se ha extraviado”, “no sabemos nada con certeza absoluta”, etc. Se trata de un terreno completamente estéril».

⁶⁶ Figl, Johann, “La hermenéutica transcultural: La interpretación nietzscheana de las religiones y culturas extraeuropeas”, en Jesús Conill-Sancho y Diego Sánchez Meca (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*, Granada: Comares, 2014, pp. 123-136.

es interpretar el dinamismo de las culturas a partir de su trasfondo valorativo. Poder comparar distintas culturas y concepciones del mundo es un privilegio, pero «nuestra fuerza tiene que ponerse de manifiesto en el modo en que *elegimos*; tenemos que ser jueces»⁶⁷.

Concretamente en *Humano, demasiado humano*, Nietzsche presenta una variedad de estándares y actitudes epistémicas con respecto a la ciencia, la convicción y la prudencia, que distinguen su postura de cualquier visión relativista simplificada. Comienza planteando que «el presupuesto de todo creyente, de cualquier tendencia, era el de no *poder* ser refutado», por ello, «el hombre de convicciones no es el hombre de pensamiento científico, se encuentra en la edad de la inocencia teórica y es un niño» porque presupone que existen «verdades absolutas», junto con «los medios para perfectos para llegar a ellas»⁶⁸. A este tipo de persona, Nietzsche opone «el hombre del pensamiento prudente»⁶⁹. La jerarquía de interpretaciones se aprecia también en su imperativo a “leer bien”: «poder leer los hechos *sin* falsearlos con la interpretación, *sin* perder, por deseo de entenderlos, la precaución, la paciencia, la sutileza»⁷⁰. Siguiendo el paralelismo con la filología y caracterizando la naturaleza como un texto básico, Nietzsche denuncia la interpolación, es decir, adjudicar a la naturaleza unas características que ella no posee en sí misma: nociones como la del ser, la sustancia, o la cosa en sí, son interpolaciones en este sentido⁷¹. Lo mismo juzga de la noción de “ley natural” o la regularidad en la naturaleza: son interpretación, no texto⁷². Esta idea está ya presente en 1873, año en que ya habían comenzado sus lecturas darwinistas: en un apunte de ese año rechaza la existencia de leyes de la naturaleza, lo único que hay, en todo caso, son «leyes de la sensación»⁷³. La realidad está sujeta a nuestra interpolación, lo que es deshonesto es asimilar nuestra interpretación con la propia realidad. Por ejemplo, «la decisión cristiana de encontrar el mundo feo y malo ha hecho el mundo feo y malo», porque asimila el juicio de valor con el mundo⁷⁴.

Según la narrativa de la génesis del lenguaje expuesta en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, con el objetivo de posibilitar la vida en sociedad, se impone como norma a todos los miembros del grupo la obligación de emplear unas designaciones lingüísticas establecidas por convención⁷⁵. Para sobrevivir, los seres humanos desarrollan órganos de conocimiento. Para conservar, esquematizan, inventan, simplifican y generalizan. De esta manera surge la idea de verdad, que es un valor ensalzado por la sociedad. Nuestro tener-por-verdadero es valorado porque «se ha *acreditado* como un poder conservador de la vida»⁷⁶. Nuestros errores, tenidos por verdaderos, nos permiten

⁶⁷ NF-1877,23[85], FP II p. 345.

⁶⁸ MA-630, OC III p. 267.

⁶⁹ MA-631, OC III p. 268.

⁷⁰ AC-52, OC IV p. 755.

⁷¹ Salanskis, Emmanuel, “Le perspectivisme de Nietzsche : philosophie de la réalité, méthode de travail”, en Quentin Landenne (dir.), *Philosopher en points de vue. Histoire des perspectivismes philosophiques*, Louvain-la-Neuve, Presses de l’Université Saint-Louis, 2020, pp. 225-242.

⁷² JGB-22, OC IV pp. 311-312.

⁷³ NF-1873,27[37], FP I p. 472.

⁷⁴ FW-130, OC III p. 805.

⁷⁵ OC I, pp. 609-619.

⁷⁶ FW-110, OC III p. 796.

organizar el mundo de forma comunitaria. La verdad posee un carácter pragmático e instrumental, como medio de conservación y de aumento del poder. La búsqueda de la verdad se extiende socialmente como medio de conservación de las personas, como voluntad de poder⁷⁷. Nietzsche aprendió de Johann Gottfried Herder y de Gustav Gerber, entre otros, que el lenguaje no es una representación de meros hechos, sino una traslación o traducción de metáforas humanas, que sirven una función social integrada en necesidades evolutivas⁷⁸. El carácter social del lenguaje nos impele a emplear metáforas establecidas. Además, el mismo acto de acuñar palabras es un signo de estatus, de tener el poder y la autoridad para ello, resultado de una configuración de fuerzas en juego.

Ahora bien, la verdad como estimación expresa las condiciones de conservación y crecimiento de un determinado pueblo y estilo de vida, pero no una verdad de correspondencia con los “hechos”. Un presupuesto de todo lo vivo es que algo tenga que ser tenido por verdadero, pero no que lo sea. En perspectiva nietzscheana, lo que llamamos “verdad” no es más que la expresión del grado en que una creencia ha sido incorporada y convertida en condición de vida (*Lebensbedingung*)⁷⁹. El poder de un conocimiento no se determina según el grado de verdad que refleja sino más bien su grado de incorporación y su carácter en tanto condición de la vida. El valor para la vida es el punto de vista más fundamental, que decide en última instancia, al igual que lanzó la pregunta crítica en torno al problema de la ciencia y su rendimiento para la vida. Su filosofar histórico no invalida por completo el valor de la verdad, pero sí de otro tipo de verdad distinta de la representacional. El proceso genealógico que nos permite comprender cómo una cosa puede proceder de su contraria también permite valorar y transvalorar: «interpretación y reinterpretación, valoración y transvaloración»⁸⁰. Del mismo modo, las ideas de unidad e identidad cumplen funciones vitales de simplificación y de dominio de la realidad. Por ejemplo, la asunción de que un objeto es siempre idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo es el resultado de una operación del intelecto que proyecta promedios matemáticos al mundo, pues «no somos capaces de percibir el movimiento absoluto más fino»⁸¹. Esta necesidad de función vital es la que crea el error según el cual existen muchas cosas iguales y, así, heredamos «artículos de fe» según los cuales hay cosas verdaderas, iguales, «que una cosa es como aparece, que nuestro querer es libre, que lo que es bueno para mí también es bueno en y por sí»⁸².

A lo largo de sus obras, la creencia o convicción es problematizada por Nietzsche como una forma de esclavitud. Un “creyente” no se pertenece a sí mismo, sólo puede ser un medio para otra persona, puede ser usado, necesita de alguien capaz de elaborar esa tabla de valores a la que adscribirse. Por ejemplo, en el prólogo de *Zarathustra*:

⁷⁷ NF-1884,25[470], FP III p. 534.

⁷⁸ Sobre Nietzsche y Herder: Bertino, Andrea Christian, “‘As with Bees’? Notes on Instinct and Language in Nietzsche and Herder”, en João Constâncio y Maria João Mayer Branco (eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2011, pp. 3-34. Sobre Nietzsche y Gerber: Conill, Jesús, *El poder de la mentira*, op. cit., primera parte, en especial pp. 37-43.

⁷⁹ NF-1885,40[15], FP III p. 848.

⁸⁰ Conill-Sancho, Jesús, “La neurofisiología hermenéutica del poder y la imparable democratización de Europa, según la visión política de Nietzsche”, *Estudios Nietzsche*, 15, 2015, 13-27, p. 15.

⁸¹ NF-1881,11[293], FP II p. 823.

⁸² FW-110, OC III p. 795. MA-19, OC III pp. 84-85.

¡Zaratustra no debe convertirse en el pastor y el perro de un rebaño!
Para esto vine — para apartar a muchos del rebaño. (...)
¡Mira a los creyentes de todas las creencias! ¿A quién odian más? A aquel que rompe sus tablas de valores, al quebrantados al criminal: — este es, sin embargo, el creador.
Compañeros busca el creador y no cadáveres, y tampoco rebaños ni creyentes.
Compañeros de creación busca el creador, unos que escriban nuevos valores sobre nuevas tablas⁸³.

El creador es la figura antagónica del “creyente”, que acata los valores desde la perspectiva de la necesidad, porque necesita un vínculo de obligación⁸⁴. Nietzsche cuestiona las apreciaciones valorativas y los afectos que se esconden tras esa voluntad de certeza, sostén o liderazgo: «el *pathos* de la posesión de la verdad vale muy poco en comparación a ese otro *pathos*, sin duda más suave y callado, de la búsqueda de la verdad, el que nunca se cansa de aprender y experimentar cosas nuevas»⁸⁵, es decir, el filósofo no quiere encontrar la verdad para poseerla, quiere *seguir buscándola*. Por esto también, el «pensador que se define como un genio», que «toma la actitud de hombre superior al cual le corresponde la autoridad» es en realidad «un enemigo de la verdad»⁸⁶.

Como venimos mostrando, Nietzsche critica el anhelo de sostén de quien busca el conocimiento “en sí” o una fe que haga innecesaria la creación de valores. La voluntad de verdad es síntoma de una impotencia para crear⁸⁷. Un presupuesto de la vida es que algo tiene que ser tenido por verdadero, pero no que lo sea. Así, el mundo verdadero se convierte en una fábula⁸⁸ que cumple unas funciones pragmáticas. La valoración de “lo verdadero” expresa unas condiciones de conservación y crecimiento de un tipo de vida, pero no nos proporciona acceso a la verdad “en sí”, que no existe en perspectiva nietzscheana⁸⁹. Las morales gregarias han proyectado sus condiciones de conservación como si fueran predicados del ser: «sentís como ideal vuestras necesidades de animal de rebaño»⁹⁰. Así, inspirado por una lectura en clave evolucionista, censura, ante todo, el estatuto ontológico de la verdad y su posición privilegiada por encima de otros puntos de vista como el del valor, más enraizado en las fuerzas vitales: «el punto de vista de *las condiciones de conservación y de aumento* (...) “valor” es esencialmente el punto de vista para el aumento o la disminución de estos centros de dominio»⁹¹. Aboga, en su lugar, por su transvaloración hacia una noción tropológica, una visión de la verdad enraizada en los tropos vitales como condiciones de vida y dependiente de su incorporabilidad⁹².

⁸³ Za-Vorrede-9, OC IV p. 80.

⁸⁴ EH-Schicksal-1, OC IV p. 853.

⁸⁵ MA-633, OC III p. 269.

⁸⁶ MA-635, OC III p. 270.

⁸⁷ NF-1887,9[60], FP IV p. 249: «La creencia de que el mundo que debería ser *es*, existe realmente, es una creencia de los improductivos *que no quieren crear un mundo como debe ser*».

⁸⁸ GD-Welt-Fabel, OC IV pp. 634-635.

⁸⁹ Conill, Jesús, “Introduzione. Hermenéutica tropológica de la verdad en Nietzsche”, en Pietro Gori y Paolo Stellino (eds.), *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, Pisa, ETS, 2011, pp. 13-24, p. 15.

⁹⁰ NF-1887,11[73], FP IV p. 388. Véase también NF-1887,9[38], FP IV pp. 242-243.

⁹¹ NF-1887,11[73], FP IV p. 388.

⁹² Conill, Jesús, “Genealogía hermenéutica de la poetización de los signos en la filosofía nietzscheana de la corporalidad”, *Anuario filosófico*, 49(3), 2016, 609-633.

El discernimiento de la verdad en Nietzsche tiene como fin problematizar y situar la noción de verdad *en relación con* consideraciones epistemológicas, fisiológicas, históricas y evolutivas. Funciona como llamada a superar la búsqueda de la certeza y en su lugar aspirar a otros fines más enraizados con el fortalecimiento y el enaltecimiento vital. Así, el alegato de la verdad como praxis no representa su abandono, sino de su transvaloración mediante actitudes epistémicas modestas, reflexivas y plurales. En su rechazo a la idea de la existencia de hechos en sí mismos, Nietzsche enfatiza la necesidad e inevitabilidad de los valores, así como una conciencia acrecentada del rol activo que juegan en nuestra experiencia. Analizada desde este punto de vista, la verdad se aplica a las distintas formas de vida, los campos experienciales y a las actividades humanas, en el marco de un proyecto de elevación de los distintos tipos de seres humanos, hacia una mayor salud, en una relación afirmativa con la realidad y la existencia.

Del mismo modo, la conciencia, el habla y la expresión en términos racionales son comportamientos sociales, que se desarrollan en beneficio de la colectividad y de la vida en sociedad. Debido a la sujeción inmemorial del individuo a la colectividad, la mayoría de nuestros comportamientos no proceden de ningún núcleo sustancial de nuestra subjetividad, sino que son «la representación de esquemas sociales anónimos que se incorporan por imitación y luego se repiten cuando la ocasión lo exige»⁹³. Nuestro propio cuerpo representa un punto de partida para el conocimiento, pero también un límite. Contra toda la tradición platónica que entiende la ruptura con el cuerpo como condición de conocimiento auténtico y que deseca los conceptos convirtiéndolos en «momias conceptuales»⁹⁴. La sobrestimación de la razón en la filosofía ha funcionado asimismo como dispositivo de sobrestimación del poder cognitivo del ser humano. En su lugar, de acuerdo con la comprensión nietzscheana, el cuerpo es el punto de partida del conocimiento: vivir es condición del conocimiento y el conocimiento del que somos capaces es alcanzado gracias al cuerpo. Ahora bien, dicho conocimiento no es absoluto ni existe en sí mismo, sino que es perspectivista y limitado. No hay ninguna escapatoria, ningún otro camino desviado que nos permita adentrarnos en un supuesto mundo “real”; no existe una realidad no-perspectivista que pueda ser revelada por vía racional. Es en la corporalidad «donde el auténtico instinto de vida pone la verdad del modo más incondicional»⁹⁵, es la instancia con más potencial de probidad desde el punto de vista de la vida. El interés por la honestidad y la justicia para con las cosas son las versiones superadoras de la “objetividad” ilusoria de la metafísica. Así lo expresa en una anotación de 1880 en la que se propone como tarea cultivar como pulsiones «la sinceridad conmigo mismo (*Redlichkeit*)» y la «justicia para con las cosas (*Gerechtigkeit*)», porque «no hay contemplación desinteresada, sería el aburrimiento absoluto»⁹⁶. Ahora bien, Nietzsche es plenamente consciente de que tales virtudes guardan un estrecho vínculo con la moralidad de las costumbres, no exenta de crítica en las obras aforísticas, pero dichas virtudes tampoco rechazadas en términos absolutos: «la honestidad, como consecuencia de

⁹³ Sánchez Meca, Diego, “Figuras del ultrahombre (*Übermensch*) nietzscheano”, op. cit., p. 223.

⁹⁴ GD-Vernunft-1, OC IV p. 630.

⁹⁵ GM-III-12, OC IV p. 529.

⁹⁶ NF-1880,6[67], FP II p. 616. El par *Gerechtigkeit* y *Redlichkeit* aparece de nuevo en otras diez notas, además de en *Aurora* y *La gaya ciencia*.

prolongados hábitos morales: la auto-crítica de la moral es a la vez un fenómeno moral, <un> acontecimiento de la moralidad»⁹⁷.

En su aproximación a la filosofía práctica, Nietzsche critica insistentemente que el método tradicional de la búsqueda de la verdad representacional descuida la presencia más profunda de un condicionamiento de las ideas y de los modos de pensar, que varía en cada cultura y que opera a través de los valores. En su lugar, reivindica el conocimiento al servicio de la vida, por ejemplo cuando reflexiona sobre el valor de la historia desde la perspectiva de la cultura, y redefine el sentido histórico como «la capacidad de adivinar con rapidez la jerarquía de las valoraciones según las cuales ha vivido un pueblo, una sociedad, un hombre»⁹⁸. La historia es un gran laboratorio axiológico, pero el perspectivismo de Nietzsche es crítico y no cae en relativismo. Tal pensamiento indeciso nos forzaría a renunciar a cualquier potencial de conocimiento con sentido transformador, y perpetuaría precisamente el pensamiento nihilista y ontologizante que Nietzsche critica⁹⁹. Tras el reconocimiento de la perspectiva, la búsqueda se transvalora. La genealogía aporta conocimiento sobre las condiciones y las circunstancias en que surgen, se desarrollan y se modifican los valores, pero la tarea del filósofo no es meramente descriptiva, sino que consiste en solucionar el problema del valor y determinar la jerarquía de los valores¹⁰⁰. El perspectivismo es pues el método de trabajo que Nietzsche juzga más adecuado para su tarea de transvaloración. En un pasaje del prólogo añadido en 1886 a *Humano, demasiado humano*, Nietzsche enumera las virtudes y los deberes del espíritu libre, como un paso más de la curación: «Debías adquirir poder sobre tu pro y contra y aprender a desengancharlos y engancharlos según tu fin superior. Debías aprender a captar la perspectiva en cada estimación de valor. (...) — debías ver con tus propios ojos el problema de la *jerarquía* y cómo poder, derecho y amplitud de la perspectiva crecen juntos en altura»¹⁰¹. Así, el perspectivismo es una manera de pensar lo real, pero sobre todo es la manera de pensar lo real más apropiada para la tarea moral y política de resolver el problema de la jerarquía.

Aunque haya quienes defiendan el carácter subjetivista de los valores en Nietzsche¹⁰², se debe matizar que los valores son relativos al sujeto en la medida en que son acuñados por las personas y no existen en sí mismos, y tampoco poseen un valor independiente del tipo de seres humanos que producen. El anti-realismo generalizado de Nietzsche concierne también al modo de existencia de los valores, que no existen en una realidad independiente, sino que son creados como resultado de la respuesta afectiva de los seres humanos frente al mundo¹⁰³. No obstante, a mi juicio, la clave no reside en la oposición “objetivo o subjetivo”, ni tampoco “absoluto o relativo”, sino, de nuevo, en el resultado que dicho valor produce, en sus consecuencias respecto a las formas de sociedad

⁹⁷ NF-1884,25[447], FP III p. 531.

⁹⁸ JGB-224, OC IV p. 384.

⁹⁹ Navratil, Michael, “„Einige Sprossen zurück“. Metaphysikkritik, Perspektivismus und die Gültigkeit der Perspektiven in Nietzsches *Menschliches, Allzumenschliches*”, *Nietzsche-Studien*, 46, 2017, 58-81.

¹⁰⁰ GM-Vorrede-6, OC IV pp. 457-458 y GM-I-17, OC IV pp. 482-483.

¹⁰¹ MA-I-Vorrede-6, OC III p. 73.

¹⁰² Langsam, Harold, “Nietzsche and value creation: subjectivism, self-expression, and strength”, *Inquiry*, 61(1), 2018, 100-113.

¹⁰³ Rutherford, Donald, “Nietzsche as perfectionist”, *Inquiry*, 61(1), 2018, 42-61.

y la elevación de la cultura. El perspectivismo nos enseña que los valores poseen un valor *situado*, que depende del fin último («¿valioso para qué?»¹⁰⁴) y del contexto vital que les otorga sentido, pero no deriva en subjetivismo. Lanzar la pregunta por el valor de los valores —que, recordemos, es el cometido de *De la genealogía de la moral*—, presupone reconocer que no todos los valores *valen* lo mismo. Por ello, la tarea de la filosofía moral exige una selección, de determinación de la jerarquía (*Rangordnung*) de los valores¹⁰⁵. Además, no hemos de olvidar que el proyecto nietzscheano no es meramente individualista, sino que tiene una dimensión colectiva y relacional muy importante, en lo que se refiere a la reforma de la cultura y la constante preocupación por la formación de unos tipos de seres humanos *más elevados*, y también una dimensión política, que se aprecia con claridad en *El Anticristo*, el libro de la transvaloración de los valores¹⁰⁶.

Por lo que se refiere a la noción de la objetividad, esta noción es, a su vez, víctima de una transvaloración y pasa a significar la multiplicación de las perspectivas. A partir de dicho cúmulo de perspectivas, se puede elaborar un conocimiento con pretensión de objetividad, pero despojado de cualquier aparato metafísico que le confiriese una autoridad extramoral.

así, llegar a ver las cosas de otro modo, *querer* verlas de otro modo, es una preparación y un cultivo del intelecto nada despreciable para la “objetividad” venidera, — entendida esta última no en cuanto «contemplación desinteresada» (lo que es un sin-concepto y un contrasentido), sino como la facultad de *tener poder* sobre los pros y los contras y saber aportarlos y retirarlos: de manera que uno sepa aprovechar para el conocimiento la *diversidad* de perspectivas e interpretaciones de los afectos. Así que a partir de ahora, señores filósofos, guardémonos mejor de la vieja y peligrosa fábula conceptual que nos ha impuesto un “sujeto del conocimiento puro, carente de voluntad, dolor y tiempo”, guardémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios tales como “razón pura”, “espiritualidad absoluta”, “conocimiento en sí”: aquí se nos exige siempre pensar un ojo que de ningún modo puede ser pensado, un ojo que no debe tener orientación alguna y en el que deben estar suspendidas, ausentes, las fuerzas activas e interpretadoras que posibilitan que ver sea un ver-algo, es decir, aquí se nos exige siempre un ojo que es un contrasentido y un sin-concepto. *No hay más ver que el perspectivista, ni más “conocer” que el perspectivista; y cuanto mayor sea el número de afectos a los que dejemos hablar acerca de una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos, con que sepamos mirar a una sola cosa, tanto más completo será el “concepto” que nos hagamos de esa cosa, nuestra “objetividad”. Pero eliminar por completo la voluntad, retirar todos y cada uno de los afectos, aun cuando fuéramos capaces de hacerlo: ¿qué supondría eso?, ¿no sería castrar el intelecto?...*¹⁰⁷

Este pasaje representa una genuina defensa de un tipo de conocimiento que se sabe perspectivista, que ha sido creado gracias a varios agentes que observan, conscientes de

¹⁰⁴ GM-I-17, OC IV p. 483.

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Salaquarda, Jörg, “Der Antichrist”, *Nietzsche-Studien*, 2, 1973, 91-136. Souladié, Yannick, “L’Antichrist en tant que personnage politique”, en Céline Denat y Chiara Piazzesi (eds.), *Nietzsche, pensatore della politica ? Nietzsche, pensatore del sociale ?*, Pisa, ETS, 2011, pp. 187-200.

¹⁰⁷ GM-III-12, OC IV pp. 529-530.

sus intereses, y que ponen en primera línea la cuestión de valor. Si bien el ángulo desde el que observan cada uno de dichos ojos es limitado, ya que todos ellos están situados en un punto particular del espacio y tiempo, está dentro de su poder elaborar una interpretación con pretensión de veracidad. El perspectivismo se basa en un modelo relacional, según el cual la validez de cada perspectiva específica ha de ser evaluada conforme a la relación que mantiene con otras perspectivas: porque «no hay *verdades individuales*, sino únicamente *errores individuales*»¹⁰⁸. Esta llamada a la multiplicación de las perspectivas constituye una invitación al experimentalismo óptico, a apreciar la riqueza y las ambigüedades del mundo no sólo con el mayor número de ojos posible, sino también con ojos *cualitativamente distintos*. El perspectivismo no debilita nuestra capacidad de representación del mundo, sino que permite poner en común múltiples perspectivas para alcanzar «MÁS ALLÁ DE “mi” y de “tí”! ¡UN SENTIR CÓSMICO!»¹⁰⁹. Ahora bien, el perspectivismo no posee un privilegio epistémico de objetividad fuera de la perspectiva. Nietzsche reconocía la autorreferencialidad del perspectivismo, o mejor dicho, cómo el mismo perspectivismo es, también, una perspectiva, y que su propia filosofía es asimismo una perspectiva, o una experimentación¹¹⁰. Pero ello no equivale a afirmar que sus posturas o propuestas sean aleatorias o arbitrarias, sino que para él son las perspectivas más propicias a la elevación de la cultura y el fortalecimiento del ser humano.

A juicio de Nietzsche, sólo una transvaloración a partir de la fisiología, fuente de las estimaciones de valor, podrá capacitarnos para vivir la realidad con todo su peso y «ver las cosas de otro modo», desde la perspectiva de una nueva «objetividad» entendida como la «facultad de *tener poder* sobre los pros y los contras»¹¹¹. Esta nueva objetividad, de carácter situado y consciente de su ser perspectivista, constituye una pre-condición para la creación de nuevos valores, porque nos capacita para discernir sabiamente el hacia dónde y el para qué. Como sugiere Salanskis con respecto al método perspectivista a partir de este párrafo de la *Genealogía*, la disciplina intelectual del sabio que le obliga a mirar desde otro ángulo, a ponderar el pro y el contra, es una herencia del ideal ascético¹¹².

La objetividad no se alcanza eliminando el elemento personal, ni mediante la contemplación desinteresada, sino que se transvalora y se alcanza llegando a ver las cosas como las ven cien ojos, desde «muchos ojos y muchas miradas absolutamente personales»¹¹³. Por otro lado, los «impersonales» no tienen ojos para los fenómenos

¹⁰⁸ NF-1881,11[65], FP II pp. 772-773. Gori, Pietro y Stellino, Paolo, “Moral Relativism and Perspectival Values”, op. cit., p. 163.

¹⁰⁹ NF-1881,11[7], FP II p. 760. NF-1881,11[7], FP II p. 760: «Somos brotes de un árbol único — y qué sabemos nosotros de lo que en interés del árbol pueda ser de nosotros. Pero tenemos conciencia de como si quisiéramos y debiéramos ser todo, ilusiones de “yo” y todo lo que es “no-yo”».

¹¹⁰ Por ejemplo en JGB-22, OC IV pp. 311-312: «Suponiendo que también esto no sea más que interpretación —¿y seréis lo bastante impetuosos para hacer esta objeción? — pues bien, tanto mejor—. Sobre los aspectos autoreferenciales y “la perspectiva del perspectivismo”, Gerhardt, Volker, “Die Perspektive des Perspektivismus”, *Nietzsche-Studien*, 18, 1989, 260-281, y más recientemente Dellinger, Jakob, “Perspective, Perspectivisme (*Perspektive, Perspektivismus, Perspektivisch*)”, en Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Laffont, 2017, pp. 677-681.

¹¹¹ GM-III-12, OC IV p. 529.

¹¹² Salanskis, Emmanuel, “Le perspectivisme de Nietzsche : philosophie de la réalité, méthode de travail”, op. cit.

¹¹³ NF-1881,11[65], FP II pp. 772-773.

reales. Hay que «formarse seres *nuevos*» con amplitud de miras para, al modo típicamente nietzscheano, pensar los problemas: la ciencia como problema, la moral como problema... Porque la verdad por la verdad es «una simpleza» y, por ello, la “nueva objetividad” tampoco es un fin en sí mismo, sino que sienta las bases para después juzgar si determinados juicios enriquecen o empobrecen nuestra experiencia vital. En ningún caso nos encontramos ante una filosofía contemplativa: no sólo se trata de comprender las diversas perspectivas existentes, sino continuar a crear nuevas perspectivas basadas en valores más poderosos, que a su vez repercutirán en la cultura. Las valoraciones surgen de centros de interpretación diversos que construyen nuestro horizonte variable de perspectivas. De hecho, hay continuidad e interés en la metáfora de los ojos, unida a la rica noción hermenéutica de horizonte, que ya aparecía en el siguiente aforismo de *Aurora*, que citamos aquí como recapitulación de varios de los elementos expuestos en el capítulo:

En prisión. — Por potente o débil que mi vista sea, con ella alcanzo sólo a cierta distancia, y en ese recinto es donde vivo y obro, la línea esa del horizonte es mi destino inmediato, destino grande o pequeño del que no puedo escapar. En torno a todo ser se extiende una especie de círculo concéntrico que le es peculiar y tiene un centro. De manera semejante nos encierra el oído en un espacio reducido, e igualmente el tacto. En función de ese horizonte en el que cada uno de nosotros nos vemos encerrados por los sentidos como entre los muros de una prisión, en función de ese horizonte *medimos* el mundo, decimos que esto está cerca y aquello, lejos, que esto es grande, y aquello, pequeño, esto, duro, y aquello, blando: a ese medir lo llamamos sentir, — ¡y todo, todo eso, en sí, no son más que errores!¹¹⁴

Medimos el mundo con arreglo a nuestro horizonte, entendido como el ámbito de visión que abarca todo lo que es accesible a partir de una determinada situación. Por ello, esta una nueva objetividad, únicamente alcanzable gracias a la multiplicación de las perspectivas, nos permitirá interpretar en un todo mayor y ganar libertad.

4. Conclusiones.

Los elementos del proceso genealógico esbozados en *De la genealogía de la moral* descalifican toda idea de lo absoluto, ya sea en un sentido ontológico, como existencia de realidades en sí, o en un sentido gnoseológico, como existencia de verdades objetivas, y establece en su lugar el carácter interpretativo de la realidad. La investigación genealógica tiene, por tanto, un primer objetivo de investigar los orígenes instintivos y valorativos de una interpretación, en forma de doctrina, creencia, estructura política, obra artística o forma de vida. No se trata de una búsqueda de fundamento tras el cual la tarea quedaría concluida, sino que, sobre todo, es un método de problematización del valor, y que los valores en sí no poseen necesariamente la legitimidad de que gozan. Siendo pensada la realidad, no como un conjunto de instancias objetivas, sino como conjunto de procesos interpretativos, consumidos por las pulsiones, instintos y afectos, la creencia es

¹¹⁴ M-117, OC III p. 553

de alguna manera el tejido mismo de lo real. Una interpretación preferible no es aquella más verdadera u objetiva, sino la que se traduce en un mayor nivel de poder.

A lo largo del capítulo, hemos analizado cómo Nietzsche reinterpreta las concepciones tradicionales del conocimiento en la teoría perspectivista de los afectos, con el fin de superar el dualismo entre mundo real y mundo aparente, e invierte la comprensión tradicional de la epistemología al sostener que la verdad no tiene un valor en sí misma, sino que su valor depende si acaso dicho “tener-por-verdadero” potencia la vida. Este criterio es asimismo perspectivista, porque la elevación de la vida es un resultado dependiente del sujeto, de la situación y de múltiples variables de la acción, lo cual impide especificar parámetros universales. Además, permite la proliferación de interpretaciones desde la óptica de la vida, al mismo tiempo que se mantiene un principio regulador que permite distinguir entre mejores y peores interpretaciones en contextos concretos¹¹⁵. Los hechos, la materia, lo real y las determinaciones tradicionales del “ser” son el resultado de un trabajo *selectivo* de interpretación. Lo real se compone de procesos de interpretación. Una interpretación no es el descubrimiento de un sentido preexistente, sino su proyección, su proceso de creación en el seno del juego de fuerzas propio de los afectos.

El perspectivismo nietzscheano actúa, por tanto, como crítica de las corrientes positivistas y del anhelo de verdad absoluta por parte de la metafísica y la moral cristiana. Tanto el anhelo de verdad como de cientificidad son cuestionados y criticados como valor siguiendo una investigación genealógica que investiga sus motivos¹¹⁶. Esta crítica pone de relieve que el punto de vista del valor es más fundamental que el de la verdad, y que la verdad es un valor que se mantiene por fe o por necesidades pragmáticas de conservación y de organización social. Pero la crítica genealógica descubre las condiciones experienciales de la verdad, que es transvalorada como función vital siguiendo el hilo conductor del cuerpo. El fenómeno fundamental a partir del cual surgen las interpretaciones es la experiencia vital del cuerpo. Por ello, Nietzsche nos anima a generar perspectivas forjadas en la elevación de la vida misma. Toda valoración se manifiesta como voluntad de producción de sentido mediada fisiológica, histórica y culturalmente. Así pues, Nietzsche insta la interpretación, no como explicación, sino como figura básica del pensamiento responsable de la introducción de sentido: la interpretación es ya valoración¹¹⁷. Ahora bien, el perspectivismo no significa que no podamos o debamos escoger entre una pluralidad de puntos de vista. Ni todas las valoraciones ni todas las formas de vida tienen el mismo valor; tampoco son equivalentes en su introducción de sentido para la vida.

La transvaloración no implica relativismo, sino que busca el modo de comprender mejor, y sobre todo, crear valoraciones que posibiliten otros modos de habitar el mundo, en términos nietzscheanos, “el dominio de la Tierra”. Así, en su conjunto, la filosofía de Nietzsche es filosofía práctica. Involucra una enorme dosis de teoría y pensamiento, pero en su proyección como filosofía vital rompe la antítesis metafísica entre verdad y

¹¹⁵ Schrift, Alan D., “Between Perspectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutic”, *Nietzsche-Studien*, 16, 1987, 91-11.

¹¹⁶ FW-344, OC III pp. 859-860.

¹¹⁷ Conill, Jesús, *El poder de la mentira*, op. cit., p. 111.

falsedad. Bajo este punto de vista se comprenderán, además de la célebre hipótesis de la voluntad de poder, los conceptos y los problemas que estudiaremos en la tesis doctoral: el problema de la cría, los tipos humanos, el problema de la raza, la selección, y también la Gran Política. Nietzsche no propone teorías acerca de la estructura de lo real o del fundamento último, sino instancias operativas para la vida práctica¹¹⁸, imperativos éticos para el desarrollo humano. No se presentan como las doctrinas más verdaderas, sino como las más capaces de transfigurar el ser humano.

La reflexión hermenéutico-crítica no trabaja únicamente en el orden de la forma y el procedimiento, sino que pugna asimismo por el sentido, el valor y la libertad, y en este aspecto, encuentra en Nietzsche una importante inspiración. En su proyecto filosófico, la reconciliación de la cultura con la naturaleza tiene como objetivo la superación de una antítesis que quiere destruir, porque la misma interpretación del «eterno texto fundamental *homo natura*» es ya siempre hermenéutica de la cultura¹¹⁹. Su enseñanza sobre el *homo natura* muestra que ningún pasado histórico de la especie humana puede formular la respuesta correcta a qué es natural en el ser humano, debido a su capacidad de transformación y metamorfosis¹²⁰.

¹¹⁸ Parmeggiani, Marco, “Diálogos filosóficos sobre el pensamiento de Nietzsche”, en José Emilio Esteban Enguita y Julio Quesada (coord.), *Política, historia y verdad en la obra de Friedrich Nietzsche*, Madrid, Huerga y Fierro, 2000, pp. 315-331, p. 329.

¹¹⁹ JGB-230, OC IV p. 391.

¹²⁰ Lemm, Vanessa, *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*, Edinburg, Edinburg University Press, 2020.

Capítulo 3: Ética hermenéutica desde el cuerpo para la superación del nihilismo.

Tras el alegato a favor de la lente de la continuidad a la hora de comprender e interpretar a Nietzsche y la exposición de su ampliación hermenéutica de la noción de verdad en conexión con el dinamismo vital y el punto de vista del valor, nos adentramos en las últimas consideraciones de ideas clave necesarias antes de pasar a la segunda parte de la tesis y al núcleo duro de nuestra investigación sobre el pensamiento de la “cría”. A mi juicio, la crítica nietzscheana de la verdad como adecuación y su defensa del perspectivismo están impulsadas por motivos éticos —de filosofía moral, política y social—, es decir, por elementos que forman parte de su crítica de la cultura y la moral ascética, y de su propuesta de transformación de los seres humanos y reforma del mundo, motivo por el cual nos ocupamos de estas facetas de su pensamiento al comienzo de la tesis, como marco teórico y metodológico que posibilita y encuadra las siguientes partes.

Se suele objetar que, a la hora de elucidar las diferencias de valor de los diversos valores, la “vida” es un criterio excesivamente inconcreto para ser sustancial. El propio Nietzsche es consciente de que ese criterio no se puede establecer en abstracto y esa es la función que cumple la investigación histórica de la moral y la cultura desarrollada sobre todo en los escritos aforísticos, en los que se proporcionan las bases de información. En *De la genealogía de la moral*, reconoce un conflicto de valores desde la óptica de la vida, puesto que sin duda hay diversas formas de vida, regidas por distintas tablas de valores y donaciones de sentido, y al mismo tiempo, «*el valor de la vida no puede ser justipreciado*» por ningún ser viviente, «*porque éste es parte, es más, incluso objeto de litigio y no juez*»¹. No sería posible decretar cuáles son esos valores atemporales y apropiados para todos los pueblos y todas las personas, sino que se abre un espacio de transvaloración de los valores ya existentes, para una existencia con sentido.

Lo que nos interesa ahora es introducir el léxico médico típicamente nietzscheano, con el que se expresa la crítica de la cultura, en concreto del ideal ascético y del nihilismo, como un problema constitutivo de las personas. Estudiaremos también la comprensión de la subjetividad corporal, íntimamente conectada con su comprensión de la medicina filosófica, así como el conjunto del instrumental conceptual nietzscheano en torno al organismo, entre ellas la distinción entre instinto y pulsión. Después presentaremos una interpretación fisiológica de la cuestión del nihilismo y su propuesta de superación. Destacaremos a lo largo del capítulo la vertiente hermenéutica de la reflexión, que en Nietzsche se expresa como hermenéutica genealógica desde el cuerpo.

1. Medicina filosófica frente al ideal ascético.

La genealogía cumple una función específica previa a la transvaloración: como método informado por el evolucionismo y las ciencias de la herencia, proporciona los conocimientos necesarios para realizar posteriormente la crítica y reforma de la cultura

¹ GD-Sokrates-2, OC IV p. 626.

desde el cuerpo. El discurso nietzscheano sobre la función de los valores como instrumento de reproducción de las condiciones sociales, es, a mi modo de ver, uno de los lugares donde el pensamiento nietzscheano encuentra una de sus mayores fecundidades. Los valores dejan de ser percibidos como realidades inmutables para ser reconocidos como instrumentos de conservación al servicio de grupos humanos concretos. A este cuestionamiento radical y experimental contribuye la pregunta sobre cómo se crían los seres humanos:

Liberado de la tiranía de los conceptos «eternos», estoy lejos, por otra parte, de precipitarme por eso en el abismo de una arbitrariedad escéptica: más bien, invito a considerar los conceptos como ensayos, con cuya ayuda determinadas especies de seres humanos se crían y a su moderación y duración —².

Los conceptos funcionan en su tarea de expresar un contenido porque se usan «las mismas palabras también para la misma clase de vivencias internas», es decir, requieren «una experiencia mutua común»³. Los conceptos ponen de relieve la dimensión comunitaria de la cría. Se entienden mejor entre sí los miembros de un mismo pueblo y se vinculan con mayor fuerza y cohesión, dado que comparten una afinidad experiencial. “Cría” es un concepto en sentido nietzscheano. Es un concepto que responde a la necesidad de analizar y problematizar los fenómenos a los que hace referencia. No se trata de buscar a través del raciocinio la esencia de la “cría”, porque el propio concepto no posee ninguna existencia con independencia del fenómeno. El concepto se inventa para que el proceso nos sea comprensible⁴. El “concepto” en sí mismo no posee realidad, es sencillamente el instrumento que nos permite articular e interpretar la variedad y la singularidad de formas en que fácticamente se llevan a cabo los procesos de cría en las sociedades. Así, el uso que haremos del concepto de “cría” en esta tesis doctoral no pretende en ningún caso hacer abstracción del sentido histórico, sino al contrario, nacer y depender de la realidad.

Como es sabido, para Nietzsche la primera sumisión de todas consiste en creer que el pensamiento es una búsqueda natural y desinteresada de la verdad⁵. Los conceptos son un medio para conocer y controlar una realidad compleja y fluida. En el proceso de conceptualización, la simplificación es forzosa, porque se aúna aquello que es similar como si fuera igual⁶. Los conceptos nos habitúan a lo consabido, a una serie de reglas en las que estamos inmersos, pero, en realidad, «lo habitual es lo más difícil de “conocer”, es decir de ver como problema»⁷. Nietzsche no renuncia a los conceptos, sino que modifica su estatuto y sentido, reconociendo su carácter interpretativo y su proyección práctica, y empleándolos como una herramienta, como «estadística y una tasación del

² NF-1885,35[36], FP III p. 781.

³ JGB-268, OC IV p. 423.

⁴ NF-1884,26[61], FP III p. 551.

⁵ Sánchez Lopera, Alejandro, *Nihilismo y verdad. Nietzsche en América Latina*, Bern, Peter Lang, 2018, p. 20.

⁶ FW-111, OC III pp. 796-797

⁷ FW-355, OC III p. 869.

valor»⁸. Por tanto, se conjuga la singularidad y la variedad de las imágenes perceptivas, creando una «ficción lógica»⁹.

Los análisis históricos y descriptivos en términos de “cría” describen los modos en que distintos contextos históricos y culturales forman diferentes tipos de seres humanos. El conocimiento que nos proporciona la incipiente genealogía permite reinterpretar las transformaciones históricas como procesos de cría y problematizar cuáles son las condiciones de vida que sostienen cada forma cultural. Este uso amplio de cultura designa el conjunto de actividades humanas, las estructuras políticas y sociales, y sus productos en materia de moral, religión, arte, filosofía, etc. La cultura es la unidad de estilo de las manifestaciones de la vida de un pueblo y una época se define por el conjunto de valores que guían la vida de las personas¹⁰. Del mismo modo, las religiones y filosofías no son más que *síntomas* del estado corporal¹¹.

Cría (*Züchtung*) es un concepto que Nietzsche toma prestado de la zoología y la botánica de su tiempo, y como tal, destacan el carácter animal del ser humano —«sólo estos *termini* zoológicos expresan realidades»¹². Aunque se suele asociar a la “doma” a tenor del célebre capítulo “Los ‘mejoradores’ de la humanidad” de *El crepúsculo de los ídolos*, se debe tener en cuenta que “doma” es un término tardío que aparece a partir de 1884, mientras que la primera aparición de *Züchtung* en los textos nietzscheanos se encuentra en un fragmento póstumo de 1873, que según plantea Salanskis es un probable apunte de lectura del libro *Physics and Politics* de Walter Bagehot¹³, economista adscrito al darwinismo:

la *nacionalidad* es la mayoría de las veces sólo la consecuencia de rígidas normativas de gobierno, es decir, de un tipo de cría (*einer Art Züchtung*) impuesta por la violencia circundante y la contención (*Bändigung*), además de casarse y hablar y vivir juntos¹⁴.

Bändigung es otro término polisémico que referido a animales significa “doma” o “domesticación”, mientras que aplicado a las personas significa “contención”, “control”, o “refreno”. Son varias las posibles traducciones dentro de la polisemia clásica de este vocabulario típicamente nietzscheano en que el léxico animal y humano se funde en uno sólo. Por tanto, ya en 1873 hay una cierta reflexión sobre cómo los procesos de cría favorecen la aparición y el mantenimiento de tipos humanos específicos, con características instintivas específicas. El ejemplo de la nacionalidad es representativo de cómo la cría puede ser programática, pero también puede ser una lógica inconsciente¹⁵. Esta definición de la nacionalidad va en la misma línea de la definición de pueblo (*Volk*) que encontramos doce años después en *Más allá del bien y del mal*: «cuando los hombres

⁸ NF-1884,16[171], FP III p. 568.

⁹ NF-1885,35[37], FP III p. 781.

¹⁰ DS-1, OC I pp. 643-644.

¹¹ NF-1884,25[407], FP III p. 523.

¹² GD-Verbesserer-2, OC IV p. 646.

¹³ Salanskis, Emmanuel, “Un prisme de la pensée historique de Nietzsche : l’*élevage*”, en Bertrand Binoche y Arnaud Sorosina (eds.), *Les historicités de Nietzsche*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, pp. 183-196, p. 185.

¹⁴ NF-1873,29[48], FP I pp. 502-503. Trad. modificada.

¹⁵ Salanskis, Emmanuel, “Un prisme de la pensée historique de Nietzsche : l’*élevage*”, op. cit., p. 185

han convivido bajo condiciones similares (de clima, de suelo, de peligro, de necesidades, de trabajo), entonces *surge* algo que “se entiende”, un pueblo»¹⁶. Un pueblo selecciona los caracteres morales y culturales que favorecen su pleno desarrollo frente a los desafíos de su entorno. Se aprecia en ambos casos una investigación fisiológica de la estructura instintiva que caracteriza al tipo humano criado por cada comunidad, en todo caso, un reconocimiento del importante influjo de las variables físicas, que a lo largo de la historia de la filosofía han sido desatendidas al privilegiarse la lente de lo eterno, lo incondicionado y lo ideal.

Sin duda, Nietzsche reconoce que los procesos de socialización responden a una necesidad de convivencia y autoconservación de la estirpe, pero advierte de los peligros de la igualdad dominante y de la adaptación y subordinación al punto de vista comunitario, por ejemplo una progresiva idiotización¹⁷. Desde la perspectiva de los instintos, expresa en *Aurora* que la moralidad de las costumbres no es otra cosa que la firmeza en la obediencia y los hábitos tradicionales de valoración y actuación inculcados a través de la educación¹⁸. La dinámica de la sociedad gregaria fomenta la perspectiva compartida a partir de la cual nos es dado observar el mundo desde la costumbre, y que constituye la conciencia colectiva¹⁹. El instinto gregario ha logrado «irrupir, predominar y prevalecer sobre otros instintos» y se refuerza a sí mismo a tenor a tenor de la progresiva semejanza fisiológica, de la cual es síntoma²⁰. Por ello presenta la nueva figura de la soberanía como el individuo liberado de la moralidad de la costumbre, autónomo, supraético (*übersittlich*), responsable, con dominio de sí mismo y de las circunstancias, fortaleza y de veracidad frente a la coraza de las convicciones²¹. A mi juicio, una posible interpretación de esta dualidad sería el mensaje de que estos procesos de condicionamiento tienen lugar tanto con nuestro consentimiento como sin él, y toda persona autónoma y soberana debería tomar las riendas de su propia cría, en conexión con su comunidad, pero más allá de las lógicas del rebaño. Como se irá mostrando a lo largo de la tesis, el pensamiento de la “cría”, especialmente a partir de *Así habló Zaratustra*, expresa un apoderamiento de posibilidades y, en la línea del superhombre, una voluntad de pasar «del cambio padecido al cambio voluntariamente querido en relación con la necesidad de autosuperación interna a la propia voluntad de poder, una voluntad de poder fuerte y afirmativa que encuentra en sí misma su motivación y ley.

En *De la genealogía de la moral*, Nietzsche sostiene que la fundación y la preservación de instituciones como la Iglesia cristiana y el Estado moderno coinciden en el fomento de la cría de un tipo específico de animal social y civilizado que es intrínsecamente confiable, predecible y consagrado al bien común. La doma y la domesticación son tipos de manipulación y debilitación de los instintos. El uso de estos términos es expresivo si se tiene en cuenta que es el mismo proceso al que son sometidos los animales, tanto los animales peligrosos, por ejemplo de feria, que deben ser sometidos

¹⁶ JGB-268, OC IV p. 423.

¹⁷ MA-224, OC III pp. 169-170.

¹⁸ M-9, OC III pp. 493-495.

¹⁹ Sobre perspectivismo y moral gregaria, véase la segunda parte de Gori, Pietro, *Nietzsche y el perspectivismo*, op. cit.

²⁰ JGB-202, OC IV p. 366.

²¹ GM-II-2, OC IV p. 486, AC-54, OC IV pp. 757-758.

al proceso de doma en sus sucesivas generaciones, como los animales domésticos, tales como los perros y gatos. En este último sentido ha de entenderse la expresión «bestia rubia», metáfora del ser humano originario previo a la civilización²². La bestia rubia ha sido domesticada a través de la moralidad de las costumbres, se le ha inculcado la conciencia a lo largo de la historia hasta criar un animal capaz de hacer promesas. Se ha constreñido y canalizado su patrimonio instintivo para adaptarla a una civilización. Esta idea está presente ya desde *Humano, demasiado humano*, cuyo aforismo §40 se titula:

El superanimal (Das Ueber-Thier). — La bestia que hay en nosotros quiere ser engañada; la moral es la mentira necesaria para que esa bestia no nos despedace. Sin los errores inherentes a las hipótesis morales, el ser humano se habría quedado en mero animal. Pero así se ha considerado superior y se ha impuesto leyes más severas. Por ello siente odio hacia los niveles que quedan más cerca de la animalidad: de aquí se explica el antiguo desprecio hacia el esclavo, como no-humano, como cosa²³.

En este aforismo se expresa, a partir de la filiación común de los seres humanos y los animales, el hecho de que la moral ha sido el medio para elevarse por encima de la animalidad. A través de la moralidad, se ha legitimado la consideración despectiva hacia los animales y de personas provenientes de culturas que injustamente son asociadas con la animalidad. Pero los usos de estos términos en Nietzsche tienen como objetivo expresar que no hay apenas diferencia entre la “mejora” de los animales por parte de los seres humanos, y la “mejora” de los seres humanos por parte de otros seres humanos²⁴, ya sea de manera consciente por parte de otros seres humanos, por ejemplo a través de la educación o lo que Nietzsche denomina la cría, o mediante dinámicas inconscientes y azarosas de la cultura, el arte y la moral. En ambos casos, dicha “mejora” tiene como objetivo producir un tipo zoológico mejor adaptado para unas necesidades, fines o circunstancias particulares.

A mi juicio, es posible distinguir entre dos niveles de cría cualitativamente distintos: las crías que conservan la vida y las que elevan la vida²⁵. Esta distinción se sostiene a la luz de pasajes en los que Nietzsche habla de forma despectiva de los procesos de cría, pero al mismo tiempo, son también numerosos los pasajes en que él mismo fantasea con la cría de seres humanos excepcionales, y piensa en «todo aquello que, con una favorable concentración e incremento de fuerzas y de tareas, podría ser *cultivado (züchten) a partir del hombre*», de modo que existiría una diferencia cualitativa fundamental²⁶. Este segundo tipo de cría potenciaría el dominio como desarrollo creativo. Como vemos, frente a la habituación y la tradición, Nietzsche lanza la reflexión en torno

²² GM-I-11, OC IV pp. 472-474, y GD-Verbesserer-2, OC IV p 646. Esta metáfora se analizará en profundidad en el capítulo dedicado al problema de la raza.

²³ MA-40, OC III p. 98.

²⁴ Salanskis, Emmanuel, “Nietzsche, or Culture Put to the Test at the Timescale of Heredity”, en Niklas Bender y Gisèle Séginger (eds.), *Biological Time, Historical Time. Transfers and Transformations in 19th Century Literature*, Leiden, Brill, 2018, pp. 111-122, p. 118.

²⁵ De manera similar, en lo que respecta a la creación de valores, Dries realiza una distinción pareja entre aquellos valores que ejercen una “basic life-affirmation” y los que realizan la “Life-affirmation *par excellence*”. Dries, Manuel, “What is it like to recognize values? (The hard problem of value 2)”, *Nietzsche-Studien*, 44, 2015, 113–121.

²⁶ JGB-203, OC IV p. 367.

a la posibilidad de reformar una cultura. Uno de los mecanismos de dicha reforma será la cría reflexiva de los diversos tipos de seres humanos, como proceso de elevación de sus sistemas de valores. La perspectiva de la cría arroja luz sobre un conjunto de condiciones necesarias que permiten una encarnación de valores nobles a lo largo de las generaciones, mientras que la educación en su sentido habitual designa únicamente el tramo de tiempo propio de una vida humana. El punto de vista de la cría, como venimos mostrando, coloca el centro de gravedad en el cuerpo, motivo por el cual es a juicio de Nietzsche superior a la educación o formación alemana: «una mera disciplina (*Zucht*) de los sentimientos y pensamientos es prácticamente igual a cero (— aquí se halla el gran malentendido de la formación alemana, que es totalmente ilusoria): hay que persuadir primero al *cuerpo*»²⁷.

En la gran mayoría de los casos, los mecanismos de cría y disciplina moldean el espíritu sin ser controlados por nada o nadie. La fuerza de los instintos establece la cohesión social y la supervivencia como fines socio-políticos que la humanidad ha de perseguir. Así, socialmente se inculca la obediencia de las normas y las costumbres útiles para dichos fines adaptativos y ciegamente se seleccionan retroactivamente los instintos que constituyen cada tipo de ser humano. Lo que Nietzsche plantea en un nivel aún más radical es que incluso el desarrollo de estos instintos ha sido un fenómeno inconsciente y azaroso:

Antes se buscaban las intenciones de Dios en la historia: luego una finalidad inconsciente, p. ej., en la historia de un pueblo, de una formación de ideas, etc. Sólo *ahora*, al observar la historia de los animales, se ha empezado a poner la mirada en la historia de la humanidad: y lo primero que se ha visto es que hasta ahora no <ha habido> ningún plan, ni para el hombre ni para un pueblo. En general son los azares mayúsculos los que se han impuesto — y siguen imponiéndose²⁸.

El desarrollo del ser humano nunca ha sido un progreso hacia un fin. Uno de los mensajes más importantes de la *Genealogía* es que «la causa de la aparición de una cosa y la utilidad final de ésta, su verdadero empleo y su lugar efectivo en un sistema de fines son cosas *toto coelo* distintas»²⁹. Del mismo modo, la selección natural darwinista no ha sido sino una contingente sucesión de procesos de subyugación más o menos profundos. Nietzsche critica la antropomorfización de la idea del “azar” en el aforismo 109 de *La gaya ciencia*: «Si sabéis que no hay fines, sabéis también que no hay azar: pues la palabra “azar” sólo tiene sentido en un mundo de fines»³⁰, un mundo de fines que es creado por las personas en el seno de una cultura, no en términos absolutos respecto del mundo. La idea de azar es antropomórfica porque es el resultado de un ser que interpreta, el azar no posee ninguna realidad en sí mismo. El mundo no es un ser viviente, y el todo no es una máquina, motivo por el cual no está construido en dirección a un fin. El carácter general del mundo es «caos, no en el sentido de que falte la necesidad, sino en el de que falta el orden, la

²⁷ GD-Streifzuege-47, OC IV p. 682.

²⁸ NF-1884,25[127], FP III p. 479.

²⁹ GM-II-12, OC IV pp. 498-499.

³⁰ FW-109, OC III p. 795.

articulación, la forma, la belleza» y el resto de categorías humanas, tampoco posee impulsos ni instinto de conservación³¹.

A mi juicio, se entiende así la batalla contra el azar que se declara en el *Así habló Zaratustra*, con respecto a la cultura, y que marca un antes y un después en su uso y comprensión del concepto de “cría”, que deja de ser únicamente una categoría analítica que permite comparar pueblos y culturas, y deviene sobre todo una invitación a desarrollar un proyecto programático muy meditado. En esta línea, frente los mecanismos inconscientes de cría que se llevan a cabo por ejemplo a través de las organizaciones políticas y las religiones, Nietzsche plantea una gran batalla contra el azar de la historia cuando propone a los filósofos del futuro la tarea de enseñarle al ser humano su futuro como algo dependiente de su voluntad, contra lo contingente y la ley del sinsentido³². Retomaremos esta cuestión del azar en muchos de los capítulos de la tesis, por ejemplo, en el sexto capítulo, dedicado a la herencia biológico-social, y en el séptimo, dedicado a la producción del genio.

Nietzsche era muy crítico con la pretensión de “mejorar” al ser humano, con la que se legitima las morales y las religiones al proponer sus tablas de virtudes, por ejemplo un ideal de hombre superior cristiano vinculado a la «desmundanización» y «desensualización»³³. La cultura y en especial la religión han sido los medios privilegiados a través de los cuales se ha formado —ha tomado forma— el ser humano a lo largo de la historia. El cristianismo, como toda religión, ha promovido valores, es decir, preferencias fundamentales que han regulado la vida del cuerpo y modelado al ser humano en tanto artistas: el europeo contemporáneo, «una cosa complaciente, enfermiza y mediocre», es el resultado de esta cría. En varios epígrafes de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche se concentra en el caso de la religión y lamenta que las religiones como «medios de crianza y educación» no se encuentren en manos del filósofo, sino que «gobiernan por sí mismas de manera *soberana*, cuando ellas mismas quieren ser fines últimos y no medios junto a otros medios»³⁴.

La cuestión es que si el ser humano es una escultura, hay también un escultor, y el escultor durante diecinueve siglos ha sido el cristianismo. Aunque no parece que Nietzsche presente este fenómeno como resultado de una voluntad consciente, sino en todo caso, de la voluntad de poder, sí que plantea que parece como si «hubiese imperado una única voluntad sobre Europa» que ha destrozado y arruinado la piedra más preciosa³⁵. Así, analiza el cristianismo en tanto que «*cría del animal gregario*», criticando la extrapolación de acuerdo con la cual sus “pequeñas virtudes” han devenido «*la virtud*», coincidiendo además con aquellos «estados y medios para la autoconservación de la especie más pequeña de hombre, reacuñados como virtudes»³⁶. Este es uno de los grandes motivos de su valoración crítica del darwinismo: Nietzsche aprecia los mismos valores ascéticos de cuidado conservador tras el darwinismo social y el cristianismo. La crítica

³¹ Ibid.

³² JGB-23, OC IV pp. 338-339 y JGB-203, OC IV pp. 367-368.

³³ JGB-62, OC IV p. 339.

³⁴ Ibid, p. 338.

³⁵ Ibid.

³⁶ NF-1887,10[75], FP IV p. 322.

supone una misma instigación a liberarse de la afectividad cristiana. Esta tarea de modelar al ser humano como artistas es la que encomienda a los filósofos del futuro, quienes, siguiendo un símil claramente platónico, deben ejercer como legisladores.

Pero es sobre todo en el tercer tratado de la *Genealogía* donde más detalladamente se analiza el sentido de los ideales ascéticos, y sus efectos en la cultura europea. Allí, Nietzsche expresa que el problema es el valor que el sacerdote ascético da a la vida, un valor con el que la vida se niega a sí misma:

esta vida (junto con todo lo que es inherente a ella, “naturaleza”, “mundo”, la esfera entera del devenir y de la transitoriedad) la ponen ellos en relación con una existencia totalmente distinta, de la que resulta contraria y excluyente, *a no ser* que por ventura se vuelva contra sí misma, *se niegue a sí misma*: en este caso, el de una vida ascética, se considera la vida como un puente que lleva a esa otra existencia distinta. El asceta trata la vida como si fuera un camino erróneo que a la postre hay que desandar hasta el principio³⁷.

El ideal ascético representa así una noción de vida paradójica, en la que la vida se devalúa y niega a sí misma, reflejando así, al mismo tiempo, el problema nuclear del nihilismo. El ideal ascético consiste en una política de dominación de la vida, que se preserva a través de la supresión o contención de los impulsos. Este tipo de vida se mantiene mínimamente viva, debido al poder conservador y afirmador del ideal ascético: «*el ideal ascético nace del instinto de protección y de curación de una vida que está degenerando*»³⁸. Esta situación de debilidad parece una condición antropológica resultado de la evolución del ser humano y de su desarrollo particular *como ser humano*, que es «es más inseguro, más voluble, más indeterminado que cualquier otro animal, de eso no hay duda, — es *el animal enfermo*», pero también es quien «se ha atrevido a más, que ha innovado, ha porfiado, ha desafiado al destino más que todos los demás animales juntos: él, que ha hecho consigo mismo grandes experimentos»³⁹

Se aprecia con claridad que Nietzsche no está amonestando esa situación de debilidad, de hecho esa condición plástica y delicada del ser humano es la que posibilita el progreso en sentido nietzscheano —como se analizará en el quinto capítulo—. Más bien supone una propuesta explicativa del poder del sacerdote, que ofreciendo el remedio del ideal ascético, y sobre todo aportando una donación de sentido a ese sufrimiento, consigue ir por delante de ellos en calidad de pastor. El pastor emplea el ideal ascético como vehículo de autoconservación, así surge una paradójica situación en la que el sacerdote es «parte de las más grandes potencias conservadoras y afirmativas de la vida»⁴⁰.

Con el ideal ascético el sufrimiento recibe una interpretación y sobre todo un sentido, un para qué, y de ese modo se hace soportable, pues el ser humano «no niega el sufrir en sí: lo quiere, lo busca incluso, dando por supuesto que se le muestre que tiene

³⁷ GM-III-12, OC IV p. 528.

³⁸ GM-III-13, OC IV p. 530.

³⁹ Ibid., p. 531.

⁴⁰ Ibid., p. 531. Lemm, Vanessa, “Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico”, *Ideas y Valores*, 64(158), 2015, 223-248.

un *sentido*, que el sufrir tiene un *para qué*»⁴¹, que le proporciona la religión ascética. Porque el nihilismo y el ideal ascético no son un vacío de valor, sino una voluntad de nada: lo que Nietzsche denuncia es que esa conservación se lleva a cabo al precio de un «odio a lo humano, más aún a lo animal, más aún a lo material, esa repugnancia a los sentidos, a la propia razón, ese miedo a la felicidad y a la belleza, ese ansia de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, y del ansia misma», en suma, «una *voluntad de nada*, una voluntad contraria a la vida»⁴², una vida que en el ideal nietzscheano no se reduce a la autoconservación, sino que se abre a otros ideales posibles de plenitud más unidos a la fuerza y el vigor, que proporcionan autonomía frente al pastor.

Por su carácter ascético, el caso Sócrates recibe numerosos vituperios en *El crepúsculo de los ídolos*, por su ecuación según la cual «razón = virtud = felicidad»⁴³, y por considerarlo el iniciador de la tradición metafísica divisora del mundo entre realidad y apariencia responsable del desprecio ontológico, epistemológico y moral hacia el segundo. La sustitución del criterio de la verdad por el criterio de la salud le permite a Nietzsche afirmar que el idealismo enferma, incluso en un nivel más radical, Sócrates estaba enfermo y *quería* la muerte⁴⁴. Es frecuente encontrar en los textos nietzscheanos un marcado interés no tanto por las filosofías, sino por los filósofos, o mejor dicho, por lo que la filosofía nos revela de cada filósofo. De nuevo basándose en la correspondencia entre estados fisiológicos e interpretaciones, llega a la conclusión de que los sabios que han despreciado la vida «coincidían fisiológicamente en alguna cosa, para adoptar —para *tener que* adoptar— la misma actitud negativa ante la vida», motivo por el cual se propone examinarlos fisiológicamente⁴⁵.

También en *El crepúsculo de los ídolos*, el párrafo “Moral para médicos” según Andreas Urs Sommer no representa un alegato a favor de una eugenesia brutal, aunque una lectura meramente metafórica parece implausible y la huella de la lectura de Charles Féré es clara⁴⁶. En conexión con el párrafo anterior, “*Crítica de la moral de la decadence*”, habría dos claras provocaciones en este párrafo. La primera consiste en equiparar la virtud moral —ascética— con la morbilidad y con la enfermedad física. La segunda, aún más explícita, consiste en animar a quienes practican el ideal ascético, el pesimismo de Schopenhauer o un modo de vida descendiente, es decir, quienes escogen instintivamente lo perjudicial para sí mismos, a ser coherentes con sus ideales de renuncia y anemia: hacer caso a su moral que les dice «¡*perece!*», suprimirse a sí mismos y suicidarse⁴⁷. En el párrafo anterior, afirmaba que la «mentira moral» según la cual “nada tiene ningún valor, —la vida no vale nada” representa un gran peligro porque «tiene

⁴¹ GM-III-28, OC IV p. 56

⁴² Ibid., p. 560.

⁴³ GD-Sokrates-4, OC IV p. 627.

⁴⁴ GD-Sokrates-12, OC IV p. 630.

⁴⁵ GD-Sokrates-2, OC IV p. 626.

⁴⁶ GD-Streifzuege-36, OC IV p. 672. Sommer cita algunos pasajes de Féré como fuentes de las alusiones a la anemia, el pesimismo y la cólera. Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche-Kommentar. Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2012, pp. 495-500. Wahrig-Schmidt, Bettina, “‘Irgendwie, jedenfalls physiologisch’. Friedrich Nietzsche, Alexandre Herzen (fils) und Charles Féré 1888”, *Nietzsche-Studien*, 17, 1988, 434-464.

⁴⁷ Ibid. GD-Moral-5, OC IV p. 638.

efecto contagioso»⁴⁸, premisa para el siguiente párrafo cuya conclusión lógica es la invitación al suicidio. Se reitera, además, la aserción de que el pesimismo es contagioso. La interpretación de Sommer me parece acertada a la luz del capítulo “Los despreciadores del cuerpo” del *Zaratustra*, en el que se invitaba a dichos despreciadores, de un modo ciertamente más poético, a «despedirse de su propio cuerpo — y enmudecer», porque un “sí mismo” que no puede «crear por encima de sí mismo» quiere morir. Dicha voluntad se materializa en el ideal ascético y su desprecio del cuerpo⁴⁹.

A mi juicio, las interpretaciones que privilegian la lectura meramente metafórica del léxico médico en la filosofía de Nietzsche no son factibles a la luz de pasajes como los que acabamos de analizar, y también del siguiente de *De la genealogía de la moral*, en el que Nietzsche expresa que «es necesario lograr la colaboración de fisiólogos y médicos para estos problemas (acerca del valor de las estimaciones de valor habidas hasta ahora)», proponiendo que los «filósofos profesionales» ejerzan como «valedores y mediadores», y que la relación entre «filosofía, fisiología y medicina se transforme en el más amistoso y fecundo de los intercambios»⁵⁰.

El médico filósofo elabora un diagnóstico, porque hay cosas como la enfermedad que no se refutan, sino que han de ser curadas⁵¹. La fuerza de los conocimientos no reside en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en el hecho de que mediante la herencia han sido incorporados y devenido condiciones de vida⁵². Incorporar significa interiorizar un valor con tal profundidad que este deviene inconsciente, deviene una regulación del cuerpo. Por ello, el médico filosófico no se ocupa de la verdad, ni de la fundamentación de la moral, sino que la entiende como «sintomatología», como un «hablar por signos» (*Zeichenrede*)⁵³, capaz de evaluar si dichas valoraciones son más o menos sanas en una lógica de crecimiento, y a través de la transvaloración, inculcar una forma diferente de evaluar dichas interpretaciones, en la relación de fuerzas que Nietzsche llama “salud”. Así lo expresaba en el prólogo de 1886 añadido a *La gaya ciencia*:

Sigo estando a la espera de que un *médico* filosófico en el sentido excepcional de la palabra —alguien que tiene que perseguir el problema de la salud global de un pueblo, de una época, de una raza, de la humanidad— tenga alguna vez el coraje de llevar a su culminación mi sospecha y osar esta frase: en todo filosofar no ha sido hasta ahora de ningún modo cuestión de la “verdad” sino de otra cosa, digamos de salud, futuro, crecimiento, poder, vida...⁵⁴

⁴⁸ GD-Streifzuege-35, OC IV p. 672.

⁴⁹ Za-I-Veraechter, OC IV p. 88.

⁵⁰ GM-I-17, OC IV pp. 482-483. En MA-243, OC III pp. 177-178 encontramos por otro lado una descripción idílica del médico del futuro, de una medicina emancipada del ideal ascético capaz de promover «una aristocracia del cuerpo y del espíritu».

⁵¹ Conill, Jesús, “Crítica genealógica de la cultura política moderna y sus implicaciones para el futuro de la democracia, a partir de *Humano, demasiado humano*”, en Céline Denat y Patrick Wotling (dir.), *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*, Reims, Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2017, pp. 197-216, p. 202.

⁵² FW-110, OC III pp. 795-796.

⁵³ GD-Verbesserer-1, OC IV p. 646.

⁵⁴ FW-Vorrede-2, OC III p. 719.

Este ideal del médico filósofo, que se prolongará en la agenda de los filósofos del futuro a partir de *Más allá del bien y del mal*, tiene como claro objetivo servir como contrapunto a la analogía ascética de los predicadores morales como “médicos del alma”⁵⁵, que han convencido a las personas de que se encuentran muy mal y de la necesidad de su «receta» para calmar su dolor, inculcándoles así una valoración negativa y exagerada del dolor y la desdicha. Nietzsche denuncia la mentira de este ideal ascético, según el cual la felicidad consistiría en la aniquilación de la pasión y el silencio de la voluntad: «¿es realmente nuestra vida tan dolorosa y molesta como para intercambiarla con provecho por un modo de vida y una petrificación estoica?»⁵⁶.

2. Cuerpo, conciencia, razón, instinto y pulsión.

En esta sección me propongo presentar la comprensión nietzscheana de la subjetividad corporal y situarla junto a la conciencia, la razón, el instinto y la pulsión y los sentidos que todos ellos obtienen en la filosofía de Nietzsche. El capítulo anterior dedicado al perspectivismo ya nos adelantó la centralidad de los afectos: el mundo es un texto, pero no tiene ni sentido, ni ser, ni esencia. Cuando nosotros analizamos el mundo, proyectamos una interpretación marcada por nuestros afectos y nuestra voluntad de poder, común a todo proceso orgánico: «No hay ningún acontecimiento en sí. Lo que sucede es un grupo de fenómenos *escogidos* y reunidos por un ser que interpreta»⁵⁷.

En perspectiva nietzscheana, una moral es una interpretación ligada a un sistema de valores que expresa las condiciones de vida de un tipo humano particular y sus estimaciones de valor, que siguen «las leyes del perspectivismo, en cada caso según cómo sea un ser humano o un pueblo —lo que está cerca, es importante, necesario, etc.»⁵⁸. Es el producto de la elaboración de la realidad efectuada por el cuerpo y sus procesos constitutivos, una semiótica de los afectos. Los códigos morales, a gran escala, son tablas de bienes y valores que se autoimponen las culturas, para hacer posible que las personas se relacionen significativamente entre sí y tengan las condiciones para una vida comunitaria compartida, para proteger frente a la anomía y el desorden social. Nietzsche ilustra la función de los códigos morales haciendo un significativo paralelismo con las normas lingüísticas: el dominio de «la coacción métrica, la tiranía de la rima y el ritmo» es requisito para la fortaleza y la libertad de los artistas⁵⁹. El lenguaje es un artificio: lo son la ortografía, la caligrafía, la semántica y la sintaxis. Sin embargo, estas restricciones también proporcionan parámetros sin los cuales no sería posible una autoexpresión o comunicación significativa, incluida la crítica del medio. Ello es extrapolable, según Nietzsche, a toda acción humana, pero sobre todo a la moral. Incluso en su momento creativo o de inspiración, un artista ha de obedecer a las leyes de su medio, y esta obediencia es el estado natural del artista, no el *laissez aller*, porque:

⁵⁵ FW-326, OC III p. 847-848.

⁵⁶ Ibid., p. 848.

⁵⁷ NF-1886,1[115], FP IV p. 60. Véase también NF-1885,2[148], FP IV p. 122.

⁵⁸ NF-1884,25[460], FP III p. 532-533.

⁵⁹ JGB-188, OC IV p. 355.

todo lo que sobre la tierra existe y ha existido en materia de libertad, sutileza, audacia, baile y seguridad magistral, bien en el propio pensar, bien en el gobernar, hablar y persuadir, tanto en las artes como en las costumbres morales, se ha desarrollado solo en virtud de la “tiranía de tales leyes arbitrarias”, o en gobernanza, oratoria y retórica, en las artes y en los modales⁶⁰.

En estas argumentaciones se aprecia con claridad la valoración positiva de la disciplina, factor necesario para alcanzar la excelencia en una actividad. También a tenor de este pasaje, interpreta Sommer que en ocasiones vocablos como “tiranía” o “esclavitud” en Nietzsche significan nada más que “la práctica hace la perfección”⁶¹. Retomando al paralelismo entre moral y lenguaje, las morales no son nada más que «*un lenguaje cifrado de los afectos*»⁶². Esta afirmación sentencia el carácter interpretativo de las morales, que son la cristalización de afectos y pulsiones característicos de un tipo de ser humano en el seno de una cultura, es decir, toda moral expresa en forma de valores las condiciones de vida propias de un tipo de organismo⁶³. Ante cualquier aseveración moral, como «existe en nosotros un imperativo categórico», uno puede preguntarse «¿qué dice una afirmación así de quien la afirma?», o dicho con mayor rigor, de sus afectos⁶⁴. Una moral «sirve», para distintos fines, para hacer las paces consigo mismo, para crucificarse y humillarse, para olvidar, para la venganza, o para otros fines más elevados, como «transfigurarse y situarse más allá, en las alturas y lejanías», o también para «ejercer el poder y la vena creativa sobre la humanidad»⁶⁵.

Esta insistencia en el punto de vista de los afectos funciona como crítica de la pretensión de fundar una ciencia de la moral. En el párrafo §186 de *Más allá del bien y del mal*, que comentaremos en lo que sigue, Nietzsche expresa que el lenguaje de los afectos deja espacio a la fineza de la sensibilidad y los matices que son propios del «enorme reino de delicados sentimientos y diferencias de valor»⁶⁶. El sentimiento moral es «tan sutil, tardío, variado, excitable, refinado, como joven, principiante, tosca y desmañada es aún la “ciencia de la moral” que le corresponde». Contra esta pretensión de inaugurar una “ciencia de la moral”, Nietzsche propone como alternativa algo «modesto»: la tarea de «preparación de una *tipología* de la moral». Un lugar común de la filosofía nietzscheana es plantear los distintos ámbitos o esferas de la vida como problemas: al igual que plantea el problema de la ciencia, o el problema de la cultura, no se salva el problema de la moral: «en toda la “ciencia de la moral” precedente ha faltado el problema mismo de la moral: faltaba la sospecha de que aquí había algo problemático». La tarea que Nietzsche hace suya es radicalmente distinta a la de la fundamentación de la

⁶⁰ JGB-188, OC IV p. 355.

⁶¹ Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche-Kommentar. Jenseits von Gut und Böse*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2016, p. 506.

⁶² JGB-187, OC IV p. 355. Los afectos, a su vez, son «*el lenguaje gestual de las funciones de todo lo orgánico*» (NF-1883,7[58], FP III p. 189)

⁶³ Wotling, Patrick, “Affectivité et valeurs. Le pathos de la distance contre le ressentiment, et le rôle des sentiments dans l’analyse de la morale”, en Jean-François Balaudé y Patrick Wotling (dir.), *Lectures de Nietzsche*, Paris, Librairie Générale Française, 2000, pp. 131-160, p. 139.

⁶⁴ JGB-187, OC IV p. 355. Véase también NF-1885,2[151], FP IV p. 123.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ JGB-186, OC IV p. 353.

moral, porque concibe la moral como un problema. Plantea como alternativa «una puesta en duda, una vivisección» de la fe en la moral dominante:

Precisamente porque los filósofos de la moral solo conocían los *facta* morales de un modo grosero, en forma de compendios arbitrarios y breviaros casuales, por ejemplo, como moralidad de su ambiente, de su clase, de su iglesia, del espíritu de su época, de su clima o de su región, — precisamente porque estaban mal informados y mostraban poco afán de conocimiento con respecto a pueblos, épocas y tiempos pasados, no llegaron a verle la cara a los verdaderos problemas de la moral: — los cuales solo afloran en el marco de una comparación de muchas morales⁶⁷.

En último término, se trata de redefinir las modalidades de análisis de la filosofía moral. No le importa la búsqueda del fundamento, ya que no existe una esencia unívoca, sino el estudio de la moral desde la fisio-psicología, como estudio de las manifestaciones de la voluntad de poder en forma de afectos e instintos, fuentes productivas de las distintas interpretaciones morales.

En lo que sigue, presentaremos sucintamente el aparato conceptual de lo que se considera como la “teoría del conocimiento” de Nietzsche⁶⁸. El objetivo de estas definiciones es sentar los cimientos y aclarar algunos conceptos clave del conjunto de la tesis doctoral. Uno de estos elementos es la crítica nietzscheana del “sujeto”. Contra Kant y su tesis de la unidad trascendental del sujeto, Nietzsche niega que exista un sujeto universal y abstracto y tampoco cree en el ideal humanista de reconciliación del sujeto consigo mismo. Sólo existen “yos” individuales, corporeizados, históricos y distintos entre sí en función de las épocas y las circunstancias. Cada individuo existe y se constituye a través de sus roles, tampoco es ninguna sustancia. El sujeto es una multiplicidad que se ha creado una unidad imaginaria. La unidad del yo es superficial y derivada de la diversidad de motivos, sensaciones, pensamientos, emociones y juicios. Por ello, Nietzsche habla en múltiples ocasiones del *Selbst*, el “sí mismo”, para distinguirlo del yo consciente. Ese sí mismo es una razón superior que gobierna al cuerpo. No existe el sujeto, puesto que el propio individuo es una pluralidad en devenir, que encubre una multiplicidad de potencialidades, una diversidad de estados corporales y anímicos en transformación continua. El yo es, en el mejor de los casos, una pseudounidad, porque siempre está en marcha una constante modificación de los impulsos, que se reorganizan y seleccionan, a través de las exigencias de la vida, y en especial, de la vida en sociedad. La conciencia sufre una crítica muy similar a la del sujeto, y en línea, por supuesto, con la resignificación de la falsedad: se suele pensar que es una y que permanece inalterada ante la pluralidad de las vivencias del organismo, pero lo distintivo de ella, como instrumento, es que «en cuanto pluralidad dominante y aristocracia, consigue que se le presente sólo una *selección* de vivencias, experiencias además simplificadas, resumidas y hechas comprensibles, por tanto, *falseadas*»⁶⁹. Los instintos son más poderosos que la conciencia, porque actúan como reguladores del

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Rodríguez González, Mariano, *La teoría nietzscheana del conocimiento*, Madrid, Eutelequia, 2010.

⁶⁹ NF-1885,37[4], FP III p. 812.

organismo, mientras que la conciencia es el estadio más tardío de desarrollo orgánico. Esta comprensión corporal de la subjetividad se opone frontalmente al paradigma de la conciencia como «magnitud fija y dada» en la que se encontraría el núcleo del ser humano, «lo permanente, eterno, último, más originario de él». Al mismo tiempo, esta comprensión de la conciencia como un subproducto del organismo destaca el necesario esfuerzo por desarrollarla, «adquirirla» y sobre todo la posibilidad de incorporar el saber⁷⁰. Frente a la pseudo-unidad de la conciencia, el cuerpo como hilo conductor revela una prodigiosa diversidad, por ello metodológicamente es más rico y permite una observación más clara:

Todo lo que entra en la conciencia como una «unidad» es ya enormemente complejo: nunca tenemos más que una *apariencia de unidad*. El fenómeno del *cuerpo* es el fenómeno más rico, más claro, más aprehensible: anteponerlo metódicamente, sin decidir nada sobre su significado último⁷¹.

La propuesta nietzscheana consiste en partir del cuerpo y utilizarlo como hilo conductor. La creencia en el cuerpo «está mejor establecida que la creencia en el espíritu y en el alma»⁷². La razón y la conciencia no son más que instrumentos, como lo es el estómago, son inteligencias que al actuar entre ellas posibilitan nuestra vida, pero el nivel radical y fundamental es el del cuerpo⁷³. Para Nietzsche, el fenómeno entero del cuerpo incluso en sentido intelectual es altamente superior a la conciencia, al “espíritu” o el pensamiento consciente «como el álgebra a la tabla de multiplicar»⁷⁴. Como adelantamos en el anterior capítulo, en perspectiva nietzscheana el cuerpo es fuente de interpretaciones, que, a su vez, atestiguan el estado del cuerpo que interpreta, un cuerpo que no es ajeno a la voluntad, al dolor y al tiempo. Pretender eliminar la voluntad y dejar en suspenso la totalidad de los afectos sería equivalente a incapacitar el intelecto, que únicamente puede funcionar desde sus propias formas perspectivistas. Este vínculo entre cuerpo e interpretación explica la apreciación de las doctrinas de pensamiento en términos de salud y enfermedad. Tanto la filosofía como el arte pueden ser consideradas como un «medio de curación (*Heil*) y de ayuda al servicio de la vida que crece, que lucha»⁷⁵: como formas de tratamiento de la cultura, cuyo origen constitutivo es el organismo de los seres humanos⁷⁶.

El perspectivismo nos permite comprender el cuerpo como un verdadero fenómeno hermenéutico. Su filosofía opera más allá de la división entre lo físico y lo mental y supera tanto el naturalismo como el idealismo, porque el foco primordial es la interpretación. En realidad, el cuerpo posibilita el conocimiento y la valoración, desarrolla un proceso de asimilación y una actividad de intelección que no alcanza a la

⁷⁰ FW-11, OC III pp. 746-747.

⁷¹ NF-1885,5[56], FP IV p. 161. Véase también NF-1885,40[15], FP III p. 848 y NF-1885,2[91], FP IV p.103.

⁷² NF-1885,40[15], FP III p. 848. NF-1886,2[102], FP IV p. 107.

⁷³ NF-1885,37[4], FP III p. 812.

⁷⁴ NF-1885,37[4], FP III p. 812.

⁷⁵ FW-370, OC III p. 884.

⁷⁶ Faustino, Marta, “Nietzsche’s Therapy of Therapy”, *Nietzsche-Studien*, 46, 2017, 82-104, p. 92.

conciencia. La correcta representación de nuestra subjetividad es corpórea. Nietzsche concibe el cuerpo carnal, como el organismo vivo de los naturalistas (*Leib*), no el cuerpo como la entidad calculable y vacía de vida de los físicos (*Körper*). Además, hay esferas de la experiencia vital que conciernen directamente dicha corporeidad, como la individualidad y la intimidad. En oposición a la tradición platónica que concibe la anulación de los sentidos como requisito para el conocimiento verdadero, Nietzsche defiende que el cuerpo es el punto de partida de todo conocimiento. Ahora bien, ese conocimiento no existe por sí mismo, sino que es perspectivista.

La genealogía coloca la fisiología como señora de todas las cuestiones, porque el componente fisiológico es clave para interpretar los síntomas vitales, el valor de los valores y su repercusión en el desarrollo humano. Pero esta fisiología no ha de comprenderse en modo positivista, sino en un marco hermenéutico, como procesos inteligentes de interpretación susceptibles de cambio. Nietzsche sigue un proyecto de reconciliación de la naturaleza y la cultura sin adscribir una posición privilegiada a las ciencias naturales. Se abre así un espacio de transvaloración de los caracteres científicos y de las interpretaciones que podamos crear sobre los descubrimientos científicos. Nietzsche prestó gran atención al contexto científico de su tiempo, por ejemplo, a las teorías del dolor, y su hermenéutica genealógica incorporó el componente neurológico. Analizó como las funciones superiores del espíritu conectan con un componente orgánico en el que el sistema nervioso ejerce su función particular. De hecho, este componente neurológico ha llevado a argumentar que podemos encontrar una neurofilosofía en Nietzsche⁷⁷. En perspectiva nietzscheana, el conjunto del organismo piensa y todos los órganos juegan un papel en el proceso de creación y asimilación del pensar, sentir y querer. El cerebro es sólo «un enorme aparato de centralización», porque todos los procesos cerebrales dependen asimismo de los procesos orgánicos del conjunto del cuerpo. El cerebro es responsable de nuestras percepciones e imágenes, pero también es, en sí mismo, parte de esas representaciones. Al igual que el ojo no ve, sino que nosotros vemos, «no es el cerebro el que piensa, sino nosotros los que pensamos»⁷⁸. Somos capaces de pensar nuestro cerebro, de crear una representación cultural de una entidad física, por ello los presupuestos bajo los cuales lo representamos son ya interpretativos. El cerebro en sí mismo «no tiene absolutamente ninguna realidad»⁷⁹. A mi juicio, la mayor contribución de Nietzsche a la (neuro)filosofía es su perspectiva crítica, que no cede al reduccionismo⁸⁰. Animaba a sus lectores a analizar las interpretaciones practicadas por la humanidad con el fin de apreciar su valor o falta de valor, en cuyo caso habría que crear otras apreciaciones, que permitiesen un aumento del valor de vida que fomentan.

Esta situación ascética ha provocado el desprecio del “sí mismo” corporal y posterior empequeñecimiento del ser humano, cuando, en realidad, el cuerpo es tanto el punto de partida (*Ausgangspunkt*) como el hilo conductor (*Leitfaden*) que hace posible la

⁷⁷ Olivier, Abraham, “Nietzsche and Neurology”, *Nietzsche-Studien*, 32, 2003, 124-141.

⁷⁸ NF-1873,27[77], FP I p. 480.

⁷⁹ NF-1873,27[37], FP I p. 472.

⁸⁰ La OCDE cita a Nietzsche en la introducción de su informe *Understanding the Brain: The Birth of a Learning Science*, en concreto el fragmento póstumo NF-1873,27[37]. OECD, *Understanding the Brain: The Birth of a Learning Science*, Paris, OECD Publishing, 2007, p. 21. doi: 10.1787/9789264029132-en. Agradezco al profesor Javier Gracia el haberme señalado esta referencia.

creación del conocimiento y de la valoración. En el cuerpo suceden acontecimientos internos, por ejemplo en la asimilación de sensaciones similares bajo un mismo juicio y su conexión con la memoria, son todas ellas «una actividad intelectual que no entra en la conciencia», es «un acontecer interno, por tanto, un asimilar, expeler, crecer, etc...»⁸¹. La representación correcta de la índole de nuestra subjetividad es corporal: «el sabio dice: solo soy cuerpo (*Leib*) y nada más», y «también tu pequeña razón, a la que llamas “espíritu”, es obra del cuerpo», su instrumento y su juguete⁸². La conciencia y la razón se convierten así en aspectos particulares de la vida del cuerpo, que, a su vez, es considerado como un conjunto jerárquico de instintos y pulsiones, de procesos organizados y coordinados, excepto en el caso de la enfermedad y la decadencia. La promoción de una determinada tabla de valores denota el tejido fisiológico del que tal tabla deriva⁸³. Tabla de valores es una expresión, inspirada en las Tablas de la Ley de Moisés, que Nietzsche emplea sobre todo en *Así habló Zaratustra* para referirse a un sistema jerárquico de valores que rige en una comunidad, con fuentes y consecuencias eminentemente fisiológicas, pues «todas las culturas tienen arraigo en la vivencia corporal interna»⁸⁴. El valor de la conservación puede en ocasiones oponerse a la formación del tipo más fuerte. La labor futura del filósofo en este contexto es la de «resolver el problema del valor, la de determinar la jerarquía de los valores»⁸⁵.

Como ha mostrado Jesús Conill, el criticismo genealógico nietzscheano transmuta la razón pura en impura por su carácter creativo, transvalorador e interpretador, y su conexión con el mundo vital de la experiencia⁸⁶. No se renuncia a la razón, ni tampoco se devalúa, sino que esta es transformada desde la corporalidad. También la autonomía se resitúa en el ámbito de la libertad como «voluntad de poder», como creación de perspectivas para el crecimiento. Por su parte, la conciencia posee un doble carácter: por un lado recibe valoraciones críticas en la medida en que expresa aquello que es común y que tiene como fin la supervivencia y convivencia del rebaño, y positivo cuando es transfigurado como autonomía: devenir libre, soberano, porque «los sentimientos colectivos de sí mismo son la gran escuela preparatoria de la soberanía personal» y «el estamento noble es el que recoge la herencia de este ejercicio»⁸⁷. También la conciencia moral es definida como un sentimiento de responsabilidad, porque la conciencia permite «que el hombre pueda responder de sí mismo, y hacerlo con orgullo, esto es, que *pueda* también decirse a sí mismo»⁸⁸. En el segundo tratado de *De la genealogía de la moral*, el individuo soberano es el fruto maduro de la sociedad que ha sabido aprovechar, y también, superar, la moralidad de las costumbres.

⁸¹ NF-1885,40[15], FP III p. 848.

⁸² Za-I-Veraechter, OC IV pp. 88-89.

⁸³ Fornari, María Cristina, *Nietzsche y el evolucionismo*, Córdoba (Argentina), Editorial Brujas, 2016, p. 83.

⁸⁴ Conill-Sancho, Jesús, “La voz del cuerpo sano: Medicina y Educación”, en Isabelle Wienand y Patrick Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie*, Basel, Schwabe, 2020, pp. 309-338, p. 320.

⁸⁵ GM-I-17, OC IV p. 482-483.

⁸⁶ Conill-Sancho, Jesús, “La voz del cuerpo sano: Medicina y Educación”, op. cit., p. 323.

⁸⁷ NF-1887,11[286], FP IV p. 439.

⁸⁸ GM-II-3, OC IV p. 487.

La hermenéutica —genealógica en el caso de Nietzsche— no supone un abandono en lo irracional, sino un modo específico de entender la racionalidad. La conciencia y la razón se convierten en aspectos particulares de la vida del cuerpo, que, a su vez, es considerado como un conjunto jerárquico de instintos y pulsiones, de procesos organizados y coordinados, excepto en el caso de la enfermedad y la decadencia. Analicemos ahora la relación y diferencia entre instintos y pulsiones. Wotling interpreta siguiendo a Schacht que *Trieb* e *Instink* son intercambiables en la amplia mayoría de los casos, y que Nietzsche emplea “instinto” cuando su objetivo es señalar el carácter derivado de la conciencia respecto a estos. La conciencia permanece en ignorancia de aquello que, en último término, es decisivo, siendo sólo el epifenómeno de fenómenos inconscientes más fundamentales que son los instintos. *Trieb*, en cambio, pondría el énfasis en el carácter imperativo y apremiante⁸⁹.

Por otro lado, Luca Lupo argumenta y documenta la existencia de todo un «universo pulsional»⁹⁰. *Trieb* se atribuye tanto a procesos fisiológicos insensibles —funcionamiento ordinario de los órganos—, como a sensaciones y sentimientos conscientes, y designa así un abanico muy amplio de fenómenos físicos, psicológicos, morales, sociales o religiosos. A su vez, el juicio, entendido como interpretación del estímulo, aparece como efecto y consecuencia del movimiento de la pulsión y también el pensamiento es sólo una interacción de las pulsiones entre sí⁹¹. La actividad del juicio atañe así toda la dinámica fisiológica.

Pulsiones e instintos guardan relación entre sí, pero no pueden equipararse. A tenor de una multiplicidad de anotaciones póstumas, Lupo enumera al menos seis sentidos de pulsión: (1) pulsión es la conexión y comunicación entre las partes, la transmisión de la información, «*las partes del cuerpo ligadas telegráficamente*»⁹² (2) es también la tendencia a la asimilación y apropiación de lo externo, de lo desconocido a lo conocido, por ejemplo, en el caso del impulso causal (*Ursachentrieb*)⁹³, (3) una energía que se descarga (4) la satisfacción (*Befriedigung*) de una necesidad y (5) la dirección de una acción o la tendencia hacia alguna cosa, y por último, (6) la reacción frente a un estímulo. Las pulsiones son elementos que posibilitan la sensación y relación con el mundo externo. Guardan, por supuesto, relación con la voluntad de poder, pues las pulsiones son reducibles a la voluntad de poder. Voluntad de poder es la propiedad característica de toda la constelación pulsional, desde la ameba hasta los humanos, que tiende a la asimilación, apropiación y transformación de lo que es extraño o externo en relación a sí mismo⁹⁴.

⁸⁹ Wotling, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, op. cit., p. 93, y Schacht, Richard, *Nietzsche*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985, p. 317. Por ejemplo, en JGB-3, OC IV p. 298. Véase, en cambio, cómo en FW-333 utiliza “*Trieb*” y no “*Instinkt*” para expresar la misma tesis de la radicalidad de las pulsiones frente a la conciencia.

⁹⁰ Lupo, Luca, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Pisa, ETS, 2006, capítulo 1º “Pulsioni”, pp. 37-84.

⁹¹ JGB-36, OC IV pp. 322-323. NF-1880,10[F100], FP II p. 757. NF-1880,6[63], FP II p. 615 y NF-1880,6[264], FP II p. 649. «Las palabras son como quien dice un teclado de las pulsiones, y los pensamientos (puestos en palabras) son acordes tocados en él».

⁹² NF-1883,7[211], FP III p. 217.

⁹³ GD-Irrthumer-4, OC IV p. 642.

⁹⁴ Lupo, Luca, *Le colombe dello scettico*, op. cit., p. 81.

Aunque el uso de “instinto” parece con frecuencia intercambiable con “impulsos y afectos”, por ejemplo, en la primera sección de *Más allá del bien y del mal*, “instinto” tiene connotaciones distintas y posee mayor carácter de comportamiento aprendido o habilidades. Los instintos son hábitos orgánicos que han devenido automatismos⁹⁵. Afortunadamente, contamos con una definición de instinto por parte de Nietzsche en uno de sus cuadernos privados:

Hablo de *instinto* cuando un *juicio* cualquiera (el *gusto* en su escalón más bajo) se halla incorporado (*einverleibt*) de tal manera que ahora se excita él solo espontáneamente y ya no necesita esperar un estímulo. Se desarrolla por sí mismo y en consecuencia también el sentido de su actividad hacia fuera. Escalón intermedio: el semiinstinto, que sólo reacciona ante instintos y por lo demás está inactivo⁹⁶.

El instinto es el juicio que ha sido incorporado y que ya no necesita el estímulo para activarse. Así, el instinto nace de la incorporación, organización y estratificación de los juicios a través de la memoria y la estabilidad de las conexiones a largo término⁹⁷. Los instintos serían, según argumenta Lupo, una expresión de las pulsiones, inherentes a estas últimas: «una modalidad particular de la inteligencia pulsional»⁹⁸. El instinto sería entonces la consolidación progresiva de la capacidad de las pulsiones de interactuar con el mundo. Son, por ello, productos de las pulsiones a partir de la experiencia acumulada que permite incorporar y memorizar respuestas adecuadas frente a las diversas situaciones ambientales. Así lo interpreta también Sánchez Meca: el individuo está hecho de impulsos, «que subyacen en el fondo, no sólo de su conciencia, sino también de sus instintos, los cuales sólo son una expresión específica cristalizada y automatizada de ellos»⁹⁹. Los instintos son instancias primeras del comportamiento, pero no son fuerzas unívocas, innatas o fijas, sino que son condiciones de existencia que han sido incorporadas primero por el efecto de la coacción, luego la costumbre, que sostenida largo tiempo crea la necesidad y finalmente la inclinación natural. Como se adelantó en el capítulo anterior, en perspectiva nietzscheana es posible lanzar la pregunta sobre qué nos enseña un determinado punto de vista sobre quién lo sostiene: «las estimaciones de valor de una persona revelan algo de la constitución de su alma, y dónde ve ella sus condiciones de vida, sus verdaderas necesidades»¹⁰⁰. Ello se debe a que los instintos y pulsiones son tanto el origen de los valores como el producto de su alimentación o encarnación, de modo que no hemos de pensarlos como principio absoluto o punto de partida, sino como procesos dinámicos con posibilidad de cambio. El instinto es una disposición afectiva, un comportamiento mecanizado, que se inscribe en los órganos, un hábito que tras encarnarse se ha convertido en automático. Así, frente a lo que podría pensarse dada la

⁹⁵ Constâncio, João y Mayer Branco, Maria João (eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2011.

⁹⁶ NF-1881,11[164], FP II p. 794.

⁹⁷ Lupo, Luca, *Le colombe dello scettico*, op. cit., p. 77, de acuerdo con NF-1884,26[94], FP III p. 557.

⁹⁸ Lupo, Luca, *Le colombe dello scettico*, op. cit., p. 75.

⁹⁹ Sánchez Meca, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 149.

¹⁰⁰ JGB-268, OC IV p. 423.

comprensión habitual, el instinto es un juicio muy elaborado y mediado, al ser el producto derivado de la interacción entre el organismo y su entorno o cultura.

Las pulsiones están estrechamente ligadas a la evolución, todas ellas están determinadas por la conservación de la especie, y aquellas que la obstaculizan se extinguen. Ahora bien, la conservación no es el fin de las pulsiones, sino la consecuencia de su actividad. Se tiende a la satisfacción a ciegas, por ejemplo en la nutrición. Al igual que en la voluntad de poder, la voluntad de las pulsiones no puede pensarse bajo la imagen de un sujeto con volición, pues «las pulsiones no “quieren” nada, sino que es como si quisieran algo, que forma parte de la naturaleza, es decir, de su modo de ser, una tendencia originaria a la apropiación»¹⁰¹. La «“sabiduría” filogenética» del conjunto del desarrollo evolutivo decide y escoge cómo actuar en una situación determinada¹⁰². El propio Nietzsche expresa la diferencia entre los juicios pulsionales y los intelectuales a la luz de una anécdota en el aforismo §119 de *Aurora*, sobre cómo socorrió a un hombre que se había desplomado al suelo, y el haber sabido con anterioridad que tal suceso fuese a ocurrir no habría ayudado su tarea, sino que habría entorpecido el automatismo¹⁰³. La pulsión permite establecer estrategias operativas según la necesidad del momento, en cambio el intelecto elabora y planifica.

El instinto es una disposición afectiva, un comportamiento mecanizado, que se inscribe en los órganos, un hábito que tras encarnarse se ha convertido en automático, al igual que los impulsos. Por ser automático, es también inmediato, por ejemplo, el miedo es un impulso hacia la fuga y exige una respuesta inminente. En *Humano, demasiado humano*, probablemente bajo el influjo del “rée-alismo”, ya apunta Nietzsche que esa aversión depende de una estimación, es decir, el impulso hacia algo o el de evitar algo, depende de la estimación cognitiva de querer lo conveniente y evitar lo dañino¹⁰⁴, como vemos, en términos cercanos al darwinismo y al utilitarismo. En *Más allá del bien y del mal*, la vida pulsional (*Triebleben*) es definida como aquella «en la que todas las funciones orgánicas, la autorregulación, la nutrición, la excreción y el metabolismo, siguen estando sintéticamente unidas entre sí», es decir, reformula la tesis anterior a la luz de la hipótesis de la voluntad de poder como *factum* que subyace a toda la vida orgánica¹⁰⁵. Así, plantea la posibilidad de que aquella estimación tras los impulsos, ya señalada en *Humano, demasiado humano*, sea la voluntad de poder. Por tanto, la vida pulsional sería «la configuración y ramificación de una única forma de la voluntad — a saber, la voluntad de poder, tal como reza *mi tesis*—»¹⁰⁶. Esta idea se reitera en una anotación póstuma de 1885: «Nuestros instintos (*Triebe*) son reducibles a la *voluntad de poder*. La voluntad de poder es el último *factum* al que descendemos»¹⁰⁷.

El estudio de los afectos, instintos y pulsiones tiene como objetivo elucidar cómo se elabora la actividad primordial de la interpretación. Pero los instintos y pulsiones son procesos susceptibles de cambio, están estrechamente ligados a las evaluaciones y

¹⁰¹ Ibid., p. 83. Véase también NF-1881,11[5] FP II p. 759.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ M-119, OC III pp. 554-556.

¹⁰⁴ MA-I-32, OC III pp. 90-91.

¹⁰⁵ JGB-36, OC IV pp. 322-323.

¹⁰⁶ Ibid, p. 322.

¹⁰⁷ NF-1885,40[61], FP III p. 863.

expresan el trabajo de ordenación selectiva de la realidad dictada por dichas evaluaciones como preferencias fundamentales. Por ello, la transvaloración de los valores incrementaría la salud y el vigor vital, al modificar los intentos y las pulsiones fomentando otras preferencias. Teniendo en cuenta esta retroalimentación, se puede afirmar que el cuerpo débil creó el cristianismo, pero también, y al mismo tiempo, que el cristianismo perpetúa el cuerpo débil, porque llega un momento en que los gustos y los juicios son incorporados y pasan a convertirse en instintos que actúan espontáneamente sin necesidad de estímulo¹⁰⁸. Se trata de un círculo, que puede ser vicioso o virtuoso, en el que la moral se alimenta de una constitución fisiológica, pero a su vez, la refuerza y la condiciona. Por ello, Nietzsche anima a estudiar la moral como causa, pero también al mismo tiempo, como consecuencia y efecto. Las dos dimensiones están entrelazadas y se condicionan mutuamente. La moral puede ser síntoma o remedio, origen o resultado, enfermedad o cura¹⁰⁹. La organización pulsional del cuerpo está regida por valores y preferencias, pero estos valores son causa y efecto de la historia de la cultura. Las evaluaciones que triunfan en una determinada cultura son producto de un tipo particular de cuerpo. Por ello, el filósofo puede diagnosticar los valores culturales como síntoma de un cuerpo sano o enfermo, fuerte o débil, con una estructura pulsional organizada o anárquica (decadente):

Supongamos que un día en el mercado alguien se burla de nosotros al pasar. Según cuál sea la pulsión que entonces esté en nosotros en apogeo, dicho incidente tendrá una u otra significación, — y según el tipo de persona que uno sea, el incidente será bien distinto. Uno lo recibirá como quien oye llover; otro se lo sacudirá de encima como si fuera un insecto; un tercero verá en ello un motivo de bronca; otro mirará si es la ropa que lleva la causa de la risa; habrá quien medite acerca de lo ridículo en sí; y habrá quien se alegre de haber contribuido involuntariamente a añadir un rayo de luz a la alegría del mundo — en cualquier caso, una pulsión, sea la del enfado, las ganas de bronca, la de la reflexión o la bondad, habrá encontrado satisfacción. Dicha pulsión se ha apoderado del incidente como si de una presa se tratara; ¿por qué ella en concreto? Porque, sedienta y hambrienta, estaba al acecho¹¹⁰.

De esta sección concreta del aforismo, se pueden extraer diversas conclusiones: en primer lugar, la enorme pluralidad del rango de pulsiones de los seres humanos, a diferencia de los animales, varían tanto entre ellos —según el tipo de persona y su temperamento— como en el seno de la misma persona —según el momento, el estado, las circunstancias. Así pues, es la pulsión en apogeo que busca satisfacerse la que determinará la reacción frente al estímulo. Ahora bien, las pulsiones no están hechas o constituidas de manera definitiva, sino que se cultivan, y la falta de atención conlleva que se atrofien. Se caracterizan por estar en constante búsqueda de alimento, que encuentran en las experiencias vividas. El azar de esa alimentación hará que desarrollemos unos tentáculos, en detrimento de otros que se atrofian. Esto se expresa en el mismo aforismo de *Aurora*:

¹⁰⁸ Blondel, Éric, *Nietzsche, le corps et la culture*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986, p. 108.

¹⁰⁹ GM-Vorrede-6, OC IV p. 457.

¹¹⁰ M-119, OC III p. 556.

Dicha *alimentación* [de las pulsiones] será, por lo tanto, cosa del azar: lo que cada día vivimos va arrojando presas bien a una, bien a otra pulsión, presas que la pulsión agarra con avidez, mas todo ese ir y venir de los acontecimientos no tiene relación racional alguna con las necesidades de alimentación del conjunto de las pulsiones: de manera que siempre ocurren dos cosas, que unas pasan hambre y se atrofian, y otras se sobrealimentan. Cada uno de los momentos de nuestra vida hace que crezcan algunos de los tentáculos de nuestro ser y deja que otros se sequen, según cuál sea el alimento que ese momento traiga o no consigo. En ese sentido, como decía, nuestras experiencias son todas ellas alimentos, repartidos, sin embargo, a ciegas, sin saber cuál tiene hambre y cuál está ya colmada. Y, como consecuencia de ese azaroso alimentar las partes, el pólipo entero, una vez desarrollado, llega a ser algo igualmente azaroso, como azaroso será su devenir. Dicho más claramente: supongamos que una pulsión se halla en un punto en que desea satisfacción — o ejercitar su fuerza o descargarse de ella o llenar un vacío — todo esto es lenguaje figurado —: verá lo que el día le traiga según le pueda servir o no a sus fines; esté uno caminando o descansando, encolerizado, leyendo, hablando, luchando o dando gritos de júbilo, la pulsión, sedienta, palpará, como quien dice, cualquier situación en que él se halle sin encontrar por lo general nada para ella, o tendrá que esperar sin calmar su sed: un rato más y empezará a estar débil, unos días o unos meses más sin hallar satisfacción y se secará, como una planta cuando no llueve¹¹¹.

Encontramos aquí de nuevo una referencia al gran azar que ha moldeado la humanidad a lo largo de la evolución. Lo que expresa Nietzsche aquí, a mi juicio, y en términos sencillos, es que condiciones totalmente contingentes en nuestra relación con el medio, el sino del momento, o los recursos que tenemos a nuestro abasto en un instante, que en gran medida escapan nuestro control, son las que moldean, forman y restringen, nuestra vida pulsional. Los impulsos buscan satisfacerse, y el organismo, con los recursos que tenemos a basto en cada escenario, busca —inconscientemente— alimentarse de una manera u otra. Cuando la pulsión no puede satisfacerse, se atrofia, en cambio, cuando se satisface, puede decirse que se la está cultivando.

Este mismo aforismo adelanta también en sus siguientes líneas una tesis en gran medida conectada con la crítica del ideal ascético y con el fenómeno que en los años siguientes Nietzsche denominará nihilismo, aunque no fue él quien acuñó el término¹¹². Cuando es imposible para algunos impulsos encontrar alimento, se busca una satisfacción imaginaria para hacer frente a esa necesidad insatisfecha, los impulsos inventan así una satisfacción sustitutiva, de la que el ser humano es capaz gracias a su razón creadora o fabuladora (*dichtende Vernunft*). Nietzsche pone como ejemplo el sueño como actividad onírica que cumple una función compensatoria, ejemplo que de hecho explotará posteriormente el psicoanálisis. Las fabulaciones del sueño «proporcionan un espacio de juego y descarga de las pulsiones de ternura, de gracia o de aventura, o a nuestro deseo de música y de montañas»¹¹³, en la cita anterior también se proporcionó el ejemplo de la lectura. Tanto en la vigilia como en el sueño, la lógica del impulso funciona del tal modo

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Para una historia del nihilismo: Sánchez Meca, Diego, *El nihilismo*, Madrid, Síntesis, 2004. Volpi, Franco, *El nihilismo*, Buenos Aires, Biblos, 2005, y Gentili, Carlo, “Nihilismo, nihilistas. Sobre una posible fuente de Nietzsche”, *Estudios Nietzsche*, 19, 2019, 63-86.

¹¹³ M-119, OC III p. 555.

que si no logra satisfacer su necesidad de alimento, entonces interpretará el estímulo, lo reinventará o reconstruirá para satisfacerlo de otra manera. Esta misma compensación del proceso de experiencia es ejercida por el ideal ascético en el estado de vigilia, cuando las carencias de la vida terrenal cobran un sentido celestial: el que uno ame o tema a Dios es «consideración del provecho, de forma paralela emplea el ejemplo de una esposa devota: «incluso lo que hace “por su amado” lo hace para seguir sus pulsiones y no las *de él*»¹¹⁴. Como veremos en la siguiente sección, Nietzsche no critica que la religión satisfaga las pulsiones del organismo, sino su deriva nihilista.

Si los instintos son juicios de valor incorporados, el problema que Nietzsche critica es que la moral europea ha interferido entre la vida y el instinto al inculcar un ideal que niega la vida¹¹⁵. Este ideal interfiere con los instintos al contradecirlos, produce la pérdida de la autorregulación espontánea y genera la inseguridad de la acción. Nietzsche interpreta los principales conceptos morales, como alma, espíritu, libre arbitrio o Dios, como la simbolización de un desprecio por la vida y un deseo de disolución, una voluntad de imponer un dominio sobre los seres humanos, que opera a través de la fisiología. Sucede algo similar con su propuesta de redefinición del alma. Nietzsche critica la concepción cristiana del alma como «algo indestructible, eterno, indivisible, como una mónada, como un *atomon*» pero también rechaza la comprensión de los naturalistas, que con su «torpeza» se desprenden de ella¹¹⁶. En su lugar, abre un espacio de transfiguración para «nuevas versiones y refinamientos», una comprensión del alma que designe la multiplicidad del sujeto (*Subjekts-Vielheit*), o la estructura social de sus pulsiones y afectos. Este instrumental conceptual de la vida orgánica cumple una importante función en su crítica de la moral, la filosofía y la cultura, porque le permite desvelar el estado del cuerpo y la actividad inconsciente de las pulsiones que la originan, y refuerza además una tesis cardinal de la filosofía nietzscheana, según la cual existe un vínculo genealógico entre el cuerpo y la cultura, pero también hay una influencia configuradora de la cultura sobre el cuerpo.

Cada “impulso” (*Trieb*) es un impulso hacia “algo bueno” desde algún punto de vista, y «ha sido cultivado (*angezüchtet*) como *condición de existencia* temporal»: por ello, el impulso posee en sí mismo una estimación de valor que ha sido conservada y fomentada durante mucho tiempo, hasta tal punto que se incorpora, y cuando lo hace se transmite como herencia¹¹⁷. Del mismo modo, la percepción (*Wahrnehmung*) es esencialmente un tener por verdadero (*als-wahr-nehmen*), pues todas las percepciones sensoriales están impregnadas de juicios de valor. Los valores son la traducción de las necesidades propias de un organismo que interpreta, pero tanto las necesidades —las condiciones de vida— como la constitución fisiológica pueden cambiar. La transformación que propone Nietzsche no consiste en la anulación, sino en la síntesis.

El hombre, al contrario que el animal, ha criado en sí ampliamente una plétora de pulsiones e impulsos *contrapuestos* (*gegensätzlicher Triebe und Impulse*): en virtud

¹¹⁴ NF-1880,6[118], FP II p. 624; NF-1884,26[203], FP III p. 573.

¹¹⁵ Sánchez Meca, Diego, *El nihilismo*, Madrid, Síntesis, 2004, p. 113.

¹¹⁶ JGB-12, OC IV pp. 304-305.

¹¹⁷ NF-1884,26[72], FP III p. 552.

de esta síntesis es el señor de la tierra. — Las morales son la expresión de *jerarquías* limitadas localmente en este múltiple mundo de los instintos (...).

El hombre superior tendría la mayor pluralidad de pulsiones (*Triebe*) y también en la intensidad relativamente mayor que pueda soportarse. De hecho: donde la planta hombre se muestra fuerte, se encuentran los instintos (*Instinkte*) que se impulsan unos a otros poderosamente (p. ej., Shakespeare), pero controlados (*gebändigt*)¹¹⁸.

Es patente de nuevo la contraposición con el ideal ascético en la valoración positiva del vigor instintivo. Ese vigor y ese rango de instintos —frente al abanico reducido de los impulsos de los animales—proporciona al ser humano su superioridad. Veremos a lo largo de la tesis cómo la transformación propuesta por Nietzsche no consiste en ningún caso en la anulación de los instintos, sino que estos son un elemento ineludible y cargado de potencial para la elevación de la humanidad y la reforma del mundo.

3. Nihilismo, lógicas de la decadencia y las sombras de Dios.

Una vez analizadas la concepción nietzscheana de la filosofía como medicina filosófica y su hermenéutica genealógica desde el cuerpo, para la cual conciencia, razón o instintos son sólo instrumentos o elementos particulares del conjunto del organismo —de carácter incluso epifenoménico—, estamos en condiciones de analizar el problema del nihilismo en perspectiva nietzscheana. La cuestión clave que ha de tomarse como punto de partida es que el nihilismo no es una abstinencia axiológica. El nihilismo es una tonalidad afectiva, un problema constitutivo de las fuerzas de los individuos. De acuerdo con el monismo nietzscheano, es un problema de orden moral con motivos fisiopsicológicos¹¹⁹.

Nihilismo es una contradicción fisiológica en la que una forma de vida niega la vida misma. Pero es a la vez una predisposición: a despreciar y devaluar la existencia propia y ajena. Esta situación aporética conduce a la nada. Por este motivo, Dios ha muerto, y *nosotros lo hemos matado*. Eso es lo que realmente añade Nietzsche a la frase “Gott ist tot” que ya pronunció Hegel en *La fenomenología del espíritu*¹²⁰. Las grandes religiones son nihilistas porque «han glorificado el concepto antitético de la vida, la nada, como meta, como bien supremo, como ‘Dios’»¹²¹. La muerte de Dios no consiste en la

¹¹⁸ NF-1884,27[59], FP III p. 627, trad. ligeramente modificada.

¹¹⁹ Nos limitamos aquí a unas consideraciones a modo de contextualización en relación con la problemática de la tesis doctoral. Para mayor información, véanse los trabajos significativos de Valadier, Paul, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Cerf, 1974; Simon, Joseph, “Nietzsche und das Problem des Europäischen Nihilismus”, en Rudolph Berlinger y Wiebke Schrader (eds.), *Nietzsche kontrovers*, vol. 3, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1984, pp. 9-37; Campioni, Giuliano, “El Nihilismo en Nietzsche y su presencia en las actuales problemáticas sociopolíticas” en Javier de la Higuera, Luis Sáez, José F. Zúñiga (eds.), *Nihilismo y mundo actual*, Granada, Universidad de Granada, 2009, pp. 203-222; Gentili, Carlo, “Nietzsche y el cristianismo” en Jesús Conill-Sancho y Diego Sánchez Meca (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*, Granada, Comares, 2014, pp. 93-122.

¹²⁰ Hegel, Georg W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017. Véase también Ginzo Fernández, Arsenio, “Introducción”, en Hegel, Georg W. F., *El concepto de religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 7-56.

¹²¹ NF-1888,14[25], FP IV p. 515.

cuestión teórica del ateísmo, sino en el problema radical de la extinción de las regulaciones organizadoras de la vida. El mundo suprasensible se muestra como inaccesible y Dios deviene una hipótesis superflua. Sus ideales son resentidos como irrealizables y obsoletos, entonces se comprende que «no es lícito interpretar el carácter global de la existencia ni con el concepto de ‘fin’, ni con el concepto de ‘unidad’, ni con el concepto de ‘verdad’»¹²². Cuando retiramos estas tres categorías racionales básicas, el mundo en su totalidad *parece carente de valor*. Nada posee valor, nada vale la pena. Pero la inaplicabilidad de estas categorías «no es una razón *para desvalorar el todo*»¹²³.

La proclamación de la muerte de Dios en *La gaya ciencia* tiene como objetivo destacar la urgencia de reaccionar y acrecentar la propia fuerza frente a la pesadez vital, y recrear unas condiciones en las que una cultura elevada pueda crecer. Dentro de esta discusión no pueden obviarse las estructuras políticas que han de soportarla. Las generaciones «tras el cristianismo», escribe Nietzsche, están «condenadas a representar a los más débiles, a los debilitados», se entiende que por la desmoralización causada por la muerte de Dios¹²⁴.

La problemática del nihilismo no se reduce a un estadio superado o una teoría dentro de la historia de la filosofía, sino que se trata de la atmósfera vital que aún pervive en nuestros días. De hecho, Nietzsche anunció repetidas veces que él contaba «la historia de los próximos dos siglos»¹²⁵. El elemento más importante radica en que incluso tras la muerte de Dios, serán necesarias «*nuevas luchas*» para «derrotar aún a su sombra»¹²⁶. El nihilismo designa un proceso de evolución de una cultura, el momento en que los valores que la sustentan pierden credibilidad y autoridad¹²⁷. No surge de un choque entre distintas axiologías y tampoco requiere una intervención exterior para desencadenarse, sino que es la «consecuencia necesaria de los ideales existentes hasta el momento»¹²⁸. La invención de la visión moral del mundo por parte de Sócrates y Platón consistió en desnaturalizar los valores que guiaban la existencia humana. Estos dejaron de ser transitivos, situados y relativos —a un contexto, una cultura—, y se convirtieron en fines en sí mismos. Así se abrió un abismo entre la vida, la acción y los valores, entre la perfección de un mundo suprasensible y la imperfección del mundo vital. Los valores, cuando poseen un tipo de existencia independiente y superior a la acción humana, se convierten en jueces absolutos de ella, de modo que incluso la vida acaba teniendo que sacrificar sus condiciones de existencia. Cuando los valores ascéticos contradicen las exigencias vitales, surge un desajuste entre las prescripciones de esos valores y las condiciones fundamentales de

¹²² NF-1887,11[99], FP IV p. 396. En algunas ocasiones Nietzsche menciona la categoría del “ser” en lugar de la de “verdad”, como en esta misma nota, más adelante.

¹²³ NF-1887,11[99], FP IV p. 396.

¹²⁴ NF-1880,7[281], FP II p. 717.

¹²⁵ NF-1887,11[411], FP IV p. 489. NF-1887,11[119], FP IV p. 401.

¹²⁶ FW-108, OC III p. 794

¹²⁷ Aunque la muerte de Dios tiene bastante presencia en la obra publicada, el empleo de “nihilismo”, en cambio, es tardío, y por ello, aparece principalmente en los fragmentos póstumos, pues, como es bien sabido, a principios de 1889, Nietzsche pierde la conciencia y abandona su producción intelectual. Esto no debe hacernos minusvalorar el estatuto de sus reflexiones sobre el nihilismo en sus cuadernos privados. No cabe duda, por los numerosos planos e índices que encontramos en ellos, de que Nietzsche se planteó publicarlas (Véase NF-1888,18[17], NF-1888,9[8], entre otros). Pero sí que nos hará leer estas anotaciones bajo la lente de la tentativa (*Versuch*) nietzscheana, y del trabajo-en-curso propio del cuaderno privado.

¹²⁸ NF-1887,9[1], FP IV p. 235.

vida. En varios póstumos, escribe Nietzsche que se ha «cultivado (*angezüchtet*) el miedo a la muerte» como enfermedad europea. Dicho miedo ha sido «fácil de inculcar» (*anzuzüchten*)¹²⁹. El empleo repetido del verbo *züchten* señala la profundidad de esta inculcación, enraizada en la constitución física, superior a la mera educación. Dentro de la “cría” de los europeos, el miedo a la muerte ha funcionado como condición de vida, de tal manera que la religión se presentaba como una salvación, como el alivio y la respuesta a dicho temor.

Aunque haya discrepancia de interpretaciones y algunos especialistas sostengan que no hay en Nietzsche intención de abandonar el nihilismo, a mi juicio, sí que hay una explícita voluntad de alcanzar un mundo post-nihilista. Si la carencia de sentido es un «estado intermedio patológico (es patológica la enorme generalización de que *no hay ningún sentido en absoluto*)»¹³⁰, se entiende que llegado el momento habrá una superación: cuando las «fuerzas productivas» sean lo «suficientemente fuertes»¹³¹. A modo de ejemplo, en la nota 11[411] de 1887 reflexiona sobre la transvaloración de los valores como «un contramovimiento (...) que en un futuro sustituirá a ese perfecto nihilismo; que, no obstante, lógica y psicológicamente, lo *presupone*, ya que, a fin de cuentas, sólo se puede venir *sobre él y a partir de él*»¹³². Aquí el nihilismo posee un carácter claramente estratégico: su vivencia nos permite «averiguar cuál era el valor de estos “valores”» practicados hasta el momento, pero «en algún momento necesitaremos *nuevos valores...*»¹³³. La ascensión del nihilismo posee un carácter de «necesidad», pero en último término, su «autosuperación» es posible a través de «consideraciones psicológicas», «fisiológicas» e «histórico-sociológicas», y cuando se alcance, habrá «superados» y «superadores»¹³⁴.

Aunque Nietzsche distinga entre un nihilismo pasivo y otro activo, tampoco este último expresa su ideal. En la propia definición del nihilismo activo está implícito el germen de su posterior superación. El nihilista activo es práctico, se percata de que el nihilismo representa la condición de posibilidad de una crítica radical, signo de fuerza en que el proceso de disolución se asume activamente¹³⁵. Aquí también los valores hasta entonces imperantes pierden su autoridad, pero a diferencia del nihilista pasivo, no se percibe una catástrofe irremediable, sino que siente un relativo bienestar, una liberación, una victoria, un aumento de su poder, una posibilidad de experimentar e instaurar otros valores más afirmativos y afines al fortalecimiento del ser humano¹³⁶. Por tanto, se trata de dos maneras paralelas de afrontar el nihilismo. Efectivamente, el nihilismo es una buena nueva: la creencia en el Dios cristiano deviene increíble, y los nihilistas activos, «los filósofos y los ‘espíritus libres’» se sienten «iluminados por una nueva aurora», ya

¹²⁹ NF-1883,24[29], FP III p. 452 y NF-1884,25[159], FP III p. 485. De acuerdo con Marie-Luise Haase, la lectura de *Inquiries* de Francis Galton, en concreto el capítulo “Early Sentiments” ejercería al menos como una de las fuentes de estas reflexiones. (Haase, Marie-Luise, “Friedrich Nietzsche liest Francis Galton”, *Nietzsche-Studien*, 18, 1989, 633-658, pp. 656-657).

¹³⁰ NF-1887,9[35], FP IV p. 242.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² NF-1887,11[411], FP IV p. 489.

¹³³ *Ibid.*, p. 490.

¹³⁴ NF-1888,13[4], FP IV p. 506.

¹³⁵ NF-1887,9[35], FP IV p. 242.

¹³⁶ NF-1886,5[71], FP IV p. 167.

que cuando «la confianza antigua y profunda se ha puesto en duda», «el horizonte nos parece de nuevo libre», pero «*deberíamos* percibir ya las sombras»¹³⁷.

En esta dualidad reside ciertamente el carácter equívoco del nihilismo. Nihilismo es el «hundimiento de una valoración de conjunto», pero «faltan nuevas fuerzas interpretativas»¹³⁸. El nihilista pasivo es mayoritario, de otro modo ya se habría superado la tendencia a externalizar los resortes de creación de sentido. El nihilismo pasivo de quien está cansado de sufrir, pero es incapaz de imponer su voluntad, se caracteriza por un tipo de afectividad marcada por el hueco que provoca la falta de sentido. Su voluntad de verdad es síntoma de miedo y pereza. La constante búsqueda de una «forma suprema de dominio y de administración» nace de la «dependencia de un todo que lo supera infinitamente»¹³⁹.

Dios ha muerto, pero aún perviven las sombras, la estructura axiológica de unos valores que nos son dados, porque nosotros lo queremos así. Sigue viva la fe en el ideal, la necesidad de unos puntos de referencia y de apreciación moral indiscutibles. Nihilismo no es la causa de decadencia, es una lógica, una condición existencial y un esquema del pensamiento. La forma de razonar nihilista sigue viva en la sociedad “racionalizada” gracias al imparable desarrollo de la ciencia y de la técnica. Las sombras de Dios constituyen el peligro más grande. A modo de ejemplo, el progreso científico y la tecnificación funcionan en cierto como nuevas religiones “sin Dios”, porque aportan la misma seguridad y confort otrora proporcionado por la hipótesis metafísico-moral de Dios como fundamento absoluto y último del mundo¹⁴⁰.

El problema existencial del nihilismo hunde sus raíces en un problema constitutivo de las fuerzas de los individuos. La superación del nihilismo, su alternativa, no es una cuestión de libre elección. Una toma de conciencia no nos liberará. Como expresa Sánchez Meca, «necesidades implantadas desde hace siglos e incorporadas como condiciones de existencia por una larga tradición educadora no desaparecen con la sola fuerza de argumentos teóricos»¹⁴¹. Por este motivo, es perfectamente coherente que Nietzsche se describa a sí mismo como «el primer nihilista perfecto de Europa» y como «hijo de esta época, es decir, un *décadent*»¹⁴².

El hábito de buscar un sentido que uno mismo no puede crear provoca que el ser humano continúe buscando algo que pueda ejercer esa función de autoridad exterior en una instancia sobrehumana. Cuando ya no se cree en el Dios muerto, enseguida se busca «siguiendo el viejo hábito, OTRA *autoridad* que *sepa hablar incondicionadamente*, que *pueda ordenar* metas y tareas»¹⁴³. Nihilismo significa falta de meta¹⁴⁴. La tarea más ardua no es eliminar la creencia en Dios, sino eliminar «el hábito mismo de buscar el sentido y la meta última de nuestras acciones en una instancia absoluta y por tanto exterior»¹⁴⁵. Este

¹³⁷ FW-343, OC III p. 858-859.

¹³⁸ NF-1887,5[70], FP IV p. 165.

¹³⁹ NF-1887,11[99], FP IV p. 395.

¹⁴⁰ Sánchez Meca, Diego, *El nihilismo*, op. cit., p. 106.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 103.

¹⁴² NF-1887,11[411], FP IV p. 489 y WA-Vorwort, OC IV p. 573, respectivamente.

¹⁴³ NF-1887,9[43], FP IV p. 244.

¹⁴⁴ NF-1887,7[61], FP IV p. 223.

¹⁴⁵ Parmeggiani, Marco, *Nietzsche: crítica y proyecto desde el nihilismo*, Málaga, Ágora, 2002, p. 29.

hábito sigue operando en otras instancias: la (neuro)ciencia¹⁴⁶, la tecnología, el Estado, la patria, la raza, el mercado o la economía, etc., que ocupan el puesto del Dios muerto y se encargan de responder a las preguntas de hacia dónde y el para qué. Estas autoridades nos eximen de la toma de decisiones autónoma. Por tanto, el nihilismo permanecerá hasta que se asuma la carga de crear valores y se destruya el hábito de considerar como “dados” de los fines de nuestras acciones y nuestra vida: la persona se ha de auto-arrojar la misma creación de los valores, la labor que hasta entonces era delegada a la teología.

Por otro lado, Nietzsche anticipó la pretensión de cooptar la filosofía: «la ciencia se ha liberado con el mayor de los éxitos de la teología, de la cual fue ‘sierva’ durante demasiado tiempo, ahora aspira con total insolencia e insensatez a dictarle las leyes a la filosofía y a representar ella por su parte el papel de “señor” y el de filósofo¹⁴⁷. El poder de crear e imponer nuevas interpretaciones se traduce en poder fáctico a nivel político y social, porque toda interpretación lleva implícita una constelación de fuerzas de poder existentes.

El nihilismo no es un pensamiento ni una doctrina, es una determinación afectiva: la incapacidad de ponerse fines a sí mismo, la desconfianza ante la fuerza organizadora de la voluntad, el sufrimiento resignado del vaciado de sentido y el dejarse llevar por la corriente, un “en vano” general: «Ha sucumbido *una* interpretación; pero puesto que era considerada como *la* interpretación, parece como si no hubiera absolutamente ningún sentido en la existencia, como si todo fuera *en vano*»¹⁴⁸. El nihilismo se manifiesta en las «*fuerzas mínimas, valores mínimos*» de personas que están hartas de sí mismas, que desearían ser “otro cualquiera”¹⁴⁹. El nihilismo es un destino que cambia la orientación del pensamiento y de la vida humana¹⁵⁰. En estas condiciones, la tarea del filósofo ya no es la búsqueda de la verdad, sino la reforma del mundo¹⁵¹. La imagen del filósofo legislador muestra además que no basta con la reflexión. El propio filósofo tendrá que asegurarse de que otros valores más propicios al florecimiento humano consigan ejercer una autoridad reguladora en una escala de tiempo muy extensa. A la larga, estos valores serían incorporados y, así, ganarían fuerza y coerción reguladora¹⁵².

En esta lucha práctica contra el nihilismo, la doctrina del eterno retorno jugará un papel central, porque la realidad terrenal se convierte en valor¹⁵³. El devenir no tiene ni fin, ni unidad, ni ser, sencillamente es inocente. Cuando ya no se cree en las categorías de la razón, deja de ser posible descalificar el mundo a través de ellas. El eterno retorno es nihilismo consumado porque dramatiza nuestra relación con la vida tras este

¹⁴⁶ Fornari, Maria Cristina, “‘Shadows of God’ and Neuroethics”, en Manuel Dries (ed.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlin/New York, de Gruyter, 2018, pp. 261-271.

¹⁴⁷ JGB-204, OC IV p. 368.

¹⁴⁸ NF-1886,5[71], FP IV p. 165. NF-1887,9[60], FP IV p. 250: «el *pathos* del ‘en vano’ es el *pathos* del nihilista». Cf. NF-1886,7[8], FP IV p. 210.

¹⁴⁹ NF-1887,10[17], FP IV pp. 302-303.

¹⁵⁰ Conill, Jesús, *El poder de la mentira*, op. cit., p. 143.

¹⁵¹ EH-Schicksal-3, OC IV p. 854. Constantinidès, Yannis, “Nietzsche législateur. Grande politique et réforme du monde”, en Jean-François Balaudé y Patrick Wotling (dir.), *Lectures de Nietzsche*, Paris, Librairie Générale Française, 2000, pp. 208-282.

¹⁵² JGB-211, OC IV pp. 377-378. Véase Conill, Jesús, *El poder de la mentira*, op. cit., tercera parte: “Hacia la Gran Política”.

¹⁵³ D’Iorio, Paolo, “El eterno retorno: génesis e interpretación” en Jesús Conill-Sancho y Diego Sánchez Meca (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*, Granada, Comares, 2014, pp. 157-207.

descubrimiento. Es una prueba y un «criterio de fuerza: poder vivir bajo las estimaciones de valor *inversas* y quererlas de nuevo eternamente»¹⁵⁴. ¿Puedo soportar el nihilismo, un mundo que en sí mismo está desprovisto de sentido, más allá del que nosotros queramos crear? Necesitamos fuerza no sólo para reconocer esto, sino también en último término para superarlo e imponerle otro sentido, y amar tanto la vida como para desear su eterno retorno, para decirle a la muerte «¿era *esto* la vida?», “¡Pues bien! ¡*Otra vez!*»¹⁵⁵.

Como hemos visto, nihilismo es «la historia de descubrirse como fábula de los postulados metafísicos y morales»¹⁵⁶. Al descubrir que los valores incondicionados son ficciones, hay una pérdida extrema de fuerza y coraje y un sentimiento de la nada. Al mismo tiempo, cuando se pierde la confianza en uno de los polos del dualismo, el otro polo también se ve afectado, por ejemplo «*al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente*»¹⁵⁷. Entonces la ciencia aparece como la mejor candidata para la sustitución de lo que Dios expresaba como imagen. Como proveedora de verdad, de unidad, y de fin, la ciencia es capaz de imponer una unificación, de encontrar una totalidad que serviría como fundamento, razón necesaria y suficiente de todo. La configuración de la imagen del ser humano parece depender siempre de instancias externas al mismo. Síntoma del nihilismo es también el deseo de eludir la voluntad y aceptar el fatalismo, para «no tener que querer, para no tener que ponerse a sí mismo el para qué»: para qué la responsabilidad, para qué la superación, el riesgo, la exigencia, el sufrimiento, para qué la vida¹⁵⁸. Si adoptamos los términos nietzscheanos, podemos decir que esa crisis refleja cuando estamos al borde del nihilismo, porque este se hace visible cuando no se logra el cometido. Cuando el esfuerzo se vuelve falso, surge la suprema desilusión. Pero la estructura de pensamiento permanece, y se busca el siguiente candidato para unificar todo acaecer en una unidad.

4. Conclusiones.

En este capítulo hemos introducido la indagación nietzscheana de las dinámicas del ser humano en el nivel concreto de la corporalidad y el complejo tejido pulsional. En primer lugar, su concepción de la medicina filosófica se erige como denuncia del punto de vista de la conciencia imperante en la filosofía, y cómo ésta se ha presentado a sí misma como medicina del alma, siendo el caso Sócrates el más representativo. Frente a estos falsos médicos del alma, la propuesta de médico filósofo esgrimida por Nietzsche, como venimos mostrando, parte de un modelo de subjetividad corporal.

Esta concepción corporal de la subjetividad afecta radicalmente la comprensión de todos los órganos y capacidades del organismo, tanto aquellos que tradicionalmente han sido situados en el orden intelectual, como la conciencia y la razón, como aquellos más primariamente animales, como el instinto y la pulsión. Estos elementos son han sido

¹⁵⁴ NF-1887,9[1], FP IV p. 235.

¹⁵⁵ Za-IV-Nachtwandler-1, OC IV p. 273.

¹⁵⁶ Sánchez Meca, Diego, *El nihilismo*, op. cit., p. 102.

¹⁵⁷ GD-Welt-Fabel, OC IV p. 635.

¹⁵⁸ NF-1887,9[43], FP IV pp. 244-245. Parmeggiani, Marco, *Nietzsche: crítica y proyecto desde el nihilismo*, op. cit., p. 28.

definidos en la segunda sección del capítulo para sentar las bases para la comprensión plena de las argumentaciones nietzscheanas sobre la evolución.

Por último, se ha presentado el problema del nihilismo, como la consecuencia necesaria de la situación aporética causada por los ideales ascéticos, pero es sobre todo un problema constitutivo, de la tonalidad afectiva de las personas y de la cultura en que crecen, se socializan y se desarrollan —se crían. La superación del nihilismo no acaecerá a través de una discusión filosófica, desde el punto de vista de la conciencia, sino, siguiendo el hilo conductor del cuerpo, gracias a la misma medicina filosófica, que comentábamos al comienzo del capítulo.

De todo lo expuesto, en el presente capítulo y en el anterior, se puede concluir que la filosofía de Nietzsche supone un importante recurso para introducir criticismo en la actual hermenéutica, porque «el problema básico de la hermenéutica es la interpretación y ésta adquiere en Nietzsche un significado universal, que va más allá de la exégesis de los textos», motivo por el cual en su filosofía acontece «la transformación hermenéutica de la filosofía con todas sus consecuencias»¹⁵⁹. Además, la peculiaridad de su hermenéutica genealógica es que no se guía por el lenguaje, ni por el ser, sino por el cuerpo, y así pone de relieve los fenómenos vitales que otras hermenéuticas silencian, empobreciendo de este modo las conexiones entre pensamiento, razón y vida¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Conill, Jesús, *El poder de la mentira*, op. cit., p. 102.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 119.

Segunda parte. Interpretación de la *Züchtung* en el contexto del diálogo con la escuela evolucionista.

Capítulo 4: La recepción del evolucionismo en el pensamiento nietzscheano.

El evolucionismo ejerció un papel clave en el clima científico-cultural de la segunda mitad del siglo XIX y también como parte de una *Weltanschauung* en la filosofía y la literatura. Nietzsche se inspiró enormemente de las lecturas evolucionistas, tanto del darwinismo como del lamarckismo, que representaron un caldo de cultivo científico para su filosofía, habiéndose iniciado en el diálogo con las mismas incluso antes de *Humano, demasiado humano*. Aunque en muchos asuntos estas lecturas no superan el estadio de conocimiento o familiarización con las ideas básicas del contexto científico, sí que profundizó en muchas investigaciones particulares, como será también el caso del eterno retorno, de las cuales retuvo los resultados como base de su filosofía. Este interés cobra sentido en el conjunto de su preocupación por la humanidad, su cultivo y su futuro. El darwinismo —especialmente el denominado darwinismo social— supuso un importante interlocutor con el que Nietzsche desarrolló una ardua confrontación en el terreno axiológico. Mientras que critica a Charles Darwin, Ernst Haeckel y Herbert Spencer, otros biólogos como Ludwig Rüttimeyer, Wilhelm Roux, William Rolph o Carl von Nägeli resultan ser sus aliados¹. A modo de ejemplo, como veremos en el quinto capítulo, su noción de vida no es la adaptativa propia de los darwinistas —la lucha por la vida asociada a la autoconservación—, sino que es inherentemente crecimiento y poder.

Lo que nos interesa en concreto en este capítulo es el estudio de las fuentes evolucionistas de las que se nutre Nietzsche, y con las que dialoga, para comprenderle situado en su contexto y mostrar cómo el evolucionismo resulta ser una importante fuente de inspiración. Las fuentes no han de ser entendidas en un sentido reductivo como determinación o transmisión directa, pero tampoco son meras circunstancias accesorias. Frente a lo que podría pensarse ante el habitual secretismo de Nietzsche sobre sus fuentes, y en contraste con el hecho de que a algunos de ellos sólo los nombre en tono polémico, la deuda intelectual de Nietzsche frente a sus contemporáneos ingleses, por ejemplo, Spencer, Bagehot o Lubbock, entre muchos otros, ha sido documentada en las últimas décadas por los especialistas. Si bien la lista de fuentes es extensa, dentro de un contexto asimismo rico y complejo, en lo que sigue presentaremos una modesta selección de los que consideramos que más influyeron a Nietzsche en el tema concreto que nos ocupa en la tesis doctoral: el pensamiento en torno a la cría de los seres humanos. Con toda probabilidad, este trasfondo intelectual impulsa, alimenta y vigoriza esta vertiente del pensamiento nietzscheano.

La lectura genética nos permitirá captar con mayor riqueza los matices de las tesis nietzscheanas y el contexto en el que surgen sus posicionamientos. Nietzsche no solía reconocer sus deudas intelectuales, sobre todo respecto a autores contemporáneos con los que prefería mantener actitudes polémicas². En la gran mayoría de los casos, las lecturas de Nietzsche y su interés hacia los contextos científicos y culturales no se traducían en una

¹ Sobre su interpretación de las tesis de Haeckel, cf. Stiegler, Barbara, *Nietzsche et la biologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, pp. 58-66.

² Fornari, Maria Cristina, *La morale evolutive del gregge*, Pisa, ETS, 2006.

adhesión, sino que simplemente forma parte de una búsqueda de información científica que pueda ser analizada filosóficamente. Por ello, en lo que respecta el darwinismo, hay una constante combinación de construcción y de crítica. Se puede apreciar en todos los casos una convergencia problemática.

1. Recepción temprana.

Nietzsche busca en obras científicas la inspiración o el apoyo para sus propias teorías filosóficas. Presta especial atención al evolucionismo como contexto científico en el que se encuentra, y lee ávidamente textos de Friedrich A. Lange, Wilhelm Roux, William Rolph, Ludwig Rüttimeyer y Carl von Nägeli. Pero parece haber leído poco o nada del propio Darwin; no parece que leyera ni *The Origin of Species* (1859, traducido al alemán en 1860) ni *The Descent of Man* (1871, traducido al alemán el mismo año)³. Quizás leyera *The Variation of Animals and Plants under Domestication* (1869) o *The Expressions of the Emotions in Man and Animals* (1872), este último traducido al alemán en su mismo año de publicación, una vez ya despertado su interés por el movimiento⁴. En una carta de 1877 recomendó a su amigo Paul Rée el artículo “The Biographical Sketch of an Infant” de Darwin, con una referencia concreta del volumen en la revista *Mind*, tras haber mantenido conversaciones con el editor de la misma, si bien el contenido de este artículo no guarda relación con la teoría evolucionista: «Todos los grandes ingleses han colaborado, Darwin (de quien hay un artículo en el n.º VII de enorme interés, “Biographical Sketch of an Infant”), Spencer, Tylor, etc.»⁵. Nietzsche podía haber leído sobre el contenido de ese artículo en el primer volumen de la *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* de enero-junio de 1876. Ambas revistas colaboraban estrechamente: en cada número de la *Revue* aparecían de hecho breves reseñas de los artículos de *Mind*, del mismo modo que en *Mind* se anunciaban novedades editoriales del ámbito francés⁶. Posteriormente en julio de 1877 el artículo es publicado íntegramente en

³ Brobjer, Thomas H., “Darwinismus” en Henning Ottmann (ed.), *Nietzsches-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, op. cit, pp. 213.

⁴ Las razones para suponer estas lecturas son algunos fragmentos cuyo origen no podría explicarse de otro modo, señalados por Charles Richter ya en 1911 (*Nietzsche et les Théories Biologiques Contemporaines*, Paris, Mercure de France, 1991). Uno de ellos es el NF-1870,8[119], FP I p. 228: «Bell citado por Darwin. Sobre la expresión de los movimientos del alma (sobre la génesis del lenguaje!)», referencia a una cita de un texto de Bell, en el sexto capítulo de *The Expression of the Emotions in Man and Animal*, de Darwin. Otras posibles anotaciones relacionadas con este escrito, señaladas todas ellas por Brobjer, son NF-1872,19[54, 67, 77, 78, y 87] —esta última con mención explícita al darwinismo, FP I p. 365—. También en NF-1880,6[184], FP II p. 636: «Hay que considerar nuestras ideas como gestos que, como todos los gestos, responden a nuestras pulsiones. Hay que introducir la teoría de Darwin» y en NF-1880,8[4], FP II p. 723. Brobjer no cree que Nietzsche leyera el libro sino que simplemente se habría familiarizado con su contenido a través de bibliografía secundaria sobre el darwinismo. Véase Brobjer, Thomas H., *Nietzsche and the “English”, The Influence of British and American Thinking on His Philosophy*, Amherst (N.Y.), Humanity Books, 2008, pp. 238-239. En cambio, según Venturelli, la lectura de este libro inspiraría fuertemente el análisis de la génesis del lenguaje que Nietzsche publicó en *Verdad y mentira en sentido extramoral* (1873) (Venturelli, Aldo, “Généalogie et évolution. Nietzsche et le darwinisme”, *Revue Germanique Internationale*, 11, 1999, 191-203, p. 196).

⁵ BVN-1877,643, CO III pp. 236-237.

⁶ Nasser, Eduardo, “Nietzsche und die Zeitschrift *Mind* : der *Philosoph des Lebens* und die neuen Weichenstellungen der akademischen Philosophie”, en Céline Denat y Patrick Wotling (dir.), *Humain, trop*

francés en la *Revue Scientifique* (julio 1877, nº 2, pp. 25-29). El artículo fue además publicado en alemán en la revista *Kosmos*⁷. En todo caso, la práctica totalidad del conocimiento de Nietzsche sobre el evolucionismo no es proporcionado por los escritos de Darwin, sino por otros autores, adscritos al darwinismo, o de distintas escuelas evolucionistas, lamarckistas, y también de talante anti-darwinista.

La primera traducción de *The Origin of Species* al alemán, elaborada por Heinrich Georg Bronn en 1860, usaba *Züchtung* para traducir “selection”, tanto la selección natural como la artificial. Así, la obra llevó por título *Über die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzen-Reich durch natürliche Züchtung*⁸. Por este motivo, se popularizó la expresión *natürliche Züchtung* como traducción de “selección natural”. La comunidad científica se percataría de que esta traducción podía ser mejorada, y por ello, las posteriores traducciones usarían otros términos como *Zuchtwahl* o más recientemente *Selektion*. Así, en 1867, Julius Victor Carus elaboró una edición revisada de la traducción de Bronn, y el título se cambió a *Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampfe um's Dasein*. Dicho título se mantuvo en las ediciones de 1870, 1872, 1876, 1884 y 1899. El término *Züchtung* se reservaba en esa edición revisada para el uso concreto de la selección artificial, que como sabemos, para Darwin, es, por ejemplo, aquella cría que llevan a cabo los ganaderos⁹.

Como veremos, algunos de los teóricos científicos o culturales de los que se nutre Nietzsche, emplearán *natürliche Züchtung* para designar la selección natural. El propio Nietzsche se referirá a la selección natural empleando *natürliche Züchtung* en algunas ocasiones, por ejemplo en el extenso póstumo 9[1] de 1875 en el que resume y comenta las ideas de *El valor de la vida* de Eugen Dühring¹⁰. En cambio, sólo tres anotaciones más tardías usan *Zuchtwahl*, una de ellas una anotación que recoge citas de Semper de 1880, que puede interpretarse como un testimonio del cambio en las traducciones, otra en 1881 en un cuaderno de apuntes para *La gaya ciencia* —si bien el término no se empleará luego en la obra— y finalmente una última en 1888 en el contexto de una crítica del cristianismo por su fracaso como medio de selección (*Zuchtwahl*)¹¹. Excluyendo la anotación sobre Semper, en estas dos últimas anotaciones, *Zuchtwahl* parece emplearse en un sentido amplio y genérico de selección, no restringido a la selección natural darwinista. En todo caso, como venimos señalando, su uso muy restringido no se materializó en la obra publicada, a diferencia del polisémico *Züchtung*.

Desde 1860, fecha en la que se publica la traducción alemana de *El origen de las especies*, de Darwin, Nietzsche, todavía en Pforta, participa en los apasionados debates provocados por esta obra. En 1866 lee la *Historia del materialismo*, de Friedrich Albert

humain et les débuts de la réforme de la philosophie, Reims, Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2017, pp. 99-127.

⁷ Brobjer, Thomas H., *Nietzsche and the “English”*, op. cit., p. 428, nota 7.

⁸ Darwin, Charles, *Über die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzen-Reich durch natürliche Züchtung, oder Erhaltung der vervollkommenen Rassen im Kampfe um's Daseyn*, übersetzt von Dr. H. G. Bronn, Stuttgart, E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung und Druckerei, 1860. doi:10.5962/bhl.title.50672

⁹ Gayon, Jean, “Nietzsche and Darwin”, en Jane Maienschein y Michael Ruse (eds.) *Biology and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 154-197, p. 193.

¹⁰ NF-1875,9[1], FP II p. 148.

¹¹ NF-1880,4[95], FP II p. 561, NF-1881,11[5], FP II p. 759, y NF-1888,14[10], FP IV p. 510.

Lange, que incluye un capítulo titulado «Darwinismo y teleología». Luego, ya en Basilea, entra en contacto con escritos del naturalista Rüttimeyer, profesor de zoología y anatomía comparada en la misma Universidad, que le aportarán un conocimiento más detallado del darwinismo. Se desconoce si Rüttimeyer y Nietzsche se conocieron personalmente. Nietzsche cita su artículo “La población de los Alpes” en una nota póstuma, que recomienda también con numerosas alabanzas a Gersdorff en una carta de mayo de 1875, junto al libro *Del mar hasta los Alpes* del mismo autor¹². En la biblioteca de Nietzsche se conserva, también del mismo autor, *Die Veränderung der Thierwelt in der Schweiz seit Anwesenheit des Menschen*¹³.

En varias notas del cuaderno U I 2B, entre finales de 1870 y abril de 1871, se aprecia el inicio del diálogo con el evolucionismo y repetidas menciones a la lucha por la existencia. Por ejemplo, en un probable apunte de lectura de Eduard von Hartmann sobre la lucha por la existencia en los seres humanos, escribe Nietzsche «la naturaleza reproduce siempre los ejemplares más elevados y se fija en ellos»¹⁴. Paradójicamente esta es la hipótesis que reprochará con tanta insistencia a lo largo del decenio de 1880. Otra nota de 1873 expresa lo siguiente: «El darwinismo tiene también razón respecto al pensamiento en imágenes: la imagen más fuerte devora a la más débil». Esta anotación formula que también los fenómenos mentales o morales, tales como las ideas, los instintos y las pasiones, luchan entre sí. Gayon interpreta el uso de la imagen de la nutrición (*verzehren*: comer, consumir), como un signo de que Nietzsche interpreta la lucha por la existencia no meramente en términos de competición, sino de manera análoga a la relación entre depredador y presa¹⁵.

En 1874 lee *Descendenzlehre und Darwinismus* de Oscar Schmidt, profesor de zoología de la Universidad de Estrasburgo. Se trata de un libro científico en el que se exponen varios aspectos biológicos e históricos del darwinismo desde una perspectiva favorable al mismo y en el que se diferenciaba entre selección o cría consciente e inconsciente¹⁶. En el octavo capítulo, el autor presenta con rigor la concepción del progreso propia de Darwin: la selección natural conduce a una mejora gradual, en el sentido de una complejización y una mayor división del trabajo entre las partes del organismo. También para Schmidt, la selección natural designa el conjunto de los perfeccionamientos obtenidos en la adaptación a través de la especialización. Schmidt reconoce, además, como recoge Salanskis, «la posibilidad de cualquier evolución regresiva y el carácter parcial y relativo de cualquier adaptación»¹⁷. Nietzsche también

¹² NF-1875,4[2], FP II p. 63, BVN-1875,443, CO III p. 67. A tenor de la nota NF-1881,11[249], FP II p. 812, se puede deducir que Nietzsche prefería con claridad a Rüttimeyer, crítico con el darwinismo, frente al más conocido Haeckel.

¹³ Rüttimeyer, Ludwig, *Die Veränderung der Thierwelt in der Schweiz seit Anwesenheit des Menschen*, Basel, Richter, 1875. (BN, p. 535)

¹⁴ NF-1870,7[24], FP I p. 159. Véanse las notas NF-1870,7[18, 25, 121] y 10[1], estas dos últimas en relación con el nacimiento y producción del genio, problema que preocupaba a Nietzsche en esa época.

¹⁵ NF-1872,19[87], FP I p. 365. Gayon, Jean, “Nietzsche and Darwin”, op. cit., p. 161.

¹⁶ Schmidt, Oscar, *Descendenzlehre und Darwinismus*, Leipzig, 1873, Brobjer, Thomas H., *Nietzsche and the “English”*, op. cit., p. 249 y 434. Salanskis, Emmanuel, “La question du progrès dans *Humain, trop humain*”, op. cit., p. 161.

¹⁷ Salanskis, Emmanuel, “Nietzsche, Darwin e a questão do progresso evolutivo”, *Discurso*, 48(2), 2018, 95-107, pp. 100-101.

lee *Entstehung und Begriff der naturhistorischen Art* de Carl von Nägeli, donde también se expone la posición darwiniana respecto del progreso, aunque desde una perspectiva contraria al mismo¹⁸.

En 1875, en el contexto de su docencia sobre los griegos antiguos, recuperó su interés por la antropología, la etnología y la historia cultural en general, que ya había cultivado durante su adolescencia en Pforta. Ese año adquirió el libro *Die Entstehung der Zivilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes* de John Lubbock y tomó prestado de la biblioteca universitaria de Basilea un ejemplar de *Die Anfänge der Cultur* (1873) de Edward B. Tylor¹⁹. El influjo de Lubbock fue mucho mayor que el de Tylor, pese a ser este último una figura más destacada en la época. Las glosas y marcas de lecturas muestran que de los diez capítulos de *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man: Mental and Social Condition of Savages* —título original de la obra magna de Lubbock, que parece haberle acompañado en todos sus viajes por Europa—, Nietzsche se interesó especialmente por aquellos dedicados a la religión (VI-VII), las costumbres y la moral (VIII) y las leyes (X)²⁰. Lubbock había incorporado una postura claramente darwinista y sostenía que la historia de la humanidad muestra cómo los pueblos fuertes y los progresistas aumentan en número, y expulsan a aquellos que son débiles o inferiores en materia de cultura. Del mismo modo, un pueblo que confía en la suerte tiene menos probabilidades de éxito en la lucha por la existencia que otro que confía en la ley o en las normas²¹. Por otro lado, en el capítulo “Origin of Moral Feeling” discutía la postura de Spencer respecto a la utilidad, y esta sería una probable fuente de inspiración de Nietzsche en su contienda con Spencer²².

Como señala Thatcher, hay una fascinación en Nietzsche por el estudio de los orígenes y por todos sus términos afines, por ejemplo, *Ursprung, Entstehung, Anfang, Herkunft, Herkommen*, sin olvidar el *Geburt* de su obra prima y la madura *Genealogie*. Esta fascinación se refleja además en una gran diversidad de sus lecturas, por ejemplo, los libros de Bagehot, Caspari, Lecky, Rée, Taine y Wackernagel, entre muchos otros —algunos de los cuales citaremos en este capítulo—, contenían este mismo léxico en sus títulos²³. No era por tanto un interés excepcional por su parte, sino que formaba parte de un clima científico-cultural, altamente marcado por el auge del evolucionismo, puesto que también a Darwin le interesaban más los procesos que los orígenes estables. La investigación de las fuentes de la vida humana, su cultura y civilización obtenían un lugar privilegiado, y así, la antropología se concebía como la más enciclopédica de las ciencias.

¹⁸ Salanskis, Emmanuel, “‘Anti-Darwin’: le dernier Nietzsche face à la théorie de l’évolution darwinienne”, *Archives de Philosophie*, 84(1), 2021, 133-144, p. 139.

¹⁹ Lubbock, John, *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äussere Leben der Wilden*, nach der dritten vermehrten Auflage aus dem Englischen von A. Passow. Nebst einleitendem Vorwort von Rudolf Virchow, Jena, Costenoble, 1875 (BN, p. 372).

²⁰ Thatcher, David S., “Nietzsche’s Debt to Lubbock”, *Journal of the History of Ideas*, 44(2), 293-309, p. 295.

²¹ Lubbock, John, *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äussere Leben der Wilden*, op. cit., p. 3, citado por Thatcher, David, “Nietzsche’s Debt to Lubbock”, op. cit., p. 296.

²² Thatcher, David S., “Nietzsche’s Debt to Lubbock”, op. cit., p. 307.

²³ *Ibid*, p. 293.

Estas lecturas supusieron un importante catalizador en su progresivo alejamiento de la metafísica y la estética hacia un “filosofar histórico” o antropológico en la segunda mitad de la década de 1870²⁴. Más tarde, en 1881, Nietzsche lee varias obras de autores del campo de la historia cultural y la antropología evolucionista, como Lecky, Hellwald, y Lubbock, en el seno de su “campana contra la moral” que se materializa en *Aurora* y como prefiguración de su investigación genealógica²⁵. Estos autores eran muy críticos con la teoría de la degradación enarbolada por autores como Arthur de Gobineau, que aceptaban la filiación común del ser humano, pero sostenían que aún así algunas razas y tribus habrían degenerado a lo largo del paso del tiempo como consecuencia del influjo del clima y el entorno. En cambio, estos antropólogos seguían una línea de investigación ilustrada, enraizada en la convicción de la unidad psíquica del conjunto de la humanidad, es decir, su igualdad de capacidades, y veían en la ciencia y en el método histórico-comparativo la garantía del progreso humano²⁶. Además, la antropología evolucionista ponía en duda la cronología bíblica tradicional y contribuía a plantear la pregunta por el desarrollo humano a larga escala.

Así pues, Nietzsche se encuentra inmerso en el clima científico-cultural que le rodea. Procura poner en común sus propias investigaciones e intereses con las fuentes filosóficas y filológicas del tema del momento. Por ejemplo, en las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos*, Nietzsche señala que ya Empédocles estudiaba procesos biológicos similares a lo que Darwin posteriormente llamaría «evolución» y «selección natural»²⁷. Dada su simpatía con los filósofos presocráticos Heráclito, Demócrito y Empédocles, y su consideración del devenir como más fundamental que el ser, es comprensible que Nietzsche aceptara con facilidad el evolucionismo, la filiación animal del ser humano y la ausencia de teleología²⁸.

Dentro de los especialistas hay un acuerdo bastante establecido sobre que la confrontación de Nietzsche no es en contra la teoría científica de Darwin, sino que se enfrenta más bien con «la presión del darwinismo intenso como fenómeno polimorfo y clima cultural», dicho de otro modo, con su uso como «ideología social»²⁹, siendo la obra de David Friedrich Strauss, *Der alte und der neue Glaube*, un ejemplo representativo. Strauss lleva a cabo en dicha obra un intento de recomponer los aspectos conflictivos del desarrollo histórico de acuerdo con el cual la lucha por la existencia es el mecanismo que sanciona el progreso y produce resultados útiles que potencian el elemento genérico de la especie humana. Mientras que a Nietzsche le importa la historicidad y le parece interesante cómo el evolucionismo desvela el carácter devenido de todo ser, en Strauss el darwinismo equivale a «una ideología de la seguridad, del éxito y del progreso

²⁴ Brobjer, Thomas H., *Nietzsche and the “English”*, op. cit., p. 144.

²⁵ Nietzsche tenía el libro de Lubbock desde 1875, pero encontramos dos cortas paráfrasis en NF-1880,10[B44] y 10[B45], FP II p. 748, y en algunos pasajes de *Aurora*, por ejemplo, en M- 24, OC III pp. 502-503. Brobjer, Thomas H., *Nietzsche and the “English”*, op. cit., p. 316.

²⁶ Thatcher, David S., “Nietzsche’s Debt to Lubbock”, op. cit., p. 294.

²⁷ *Los filósofos preplatónicos*, OC II p. 402.

²⁸ Brobjer, Thomas H., “Darwinismus” en Henning Ottmann (ed.), *Nietzsche-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, Metzler, Stuttgart, 2000, pp. 212-213. Babich, Babette E., “Nietzsche and/or/versus Darwin”, *Common Knowledge*, 20(4), 2014, 404-411.

²⁹ Barbera, Sandro y Campioni, Giuliano, “L’Anti-Darwin di Friedrich Nietzsche”, *Il Ponte*, 1, 1983, 30-37.

garantizado después de [la victoria de] Sedan»³⁰, a una teoría del bienestar en la que se anhela la constitución de Estados utópicos de plena adaptación con el entorno.

Apuntaremos además que la primera *Intempestiva* (1873) no tiene una temática únicamente evolucionista, sino que Nietzsche aprovecha su crítica de Strauss para expresar una feroz crítica de la cultura alemana. Nietzsche argumenta que para que la cultura alemana venza, no sólo en lo militar, sino, sobre todo, culturalmente y alcance así su independencia sobre Francia, se necesita una reforma de la cultura alemana. La «disciplina (*Zucht*) más severa» y «la obediencia más serena» hicieron que Alemania venciera sobre Francia en la Guerra Franco-Alemana, pero estas cualidades no tienen nada que ver con la cultura o la formación. Son las mismas cualidades que hicieron que los ejércitos macedonios vencieran sobre los griegos, «incomparablemente más formados». Elementos como la valentía, la perseverancia, la unidad y la obediencia por parte de los subordinados coadyuvaron al triunfo germánico en lo militar, pero se sigue dependiendo del gusto y de la cultura francesa, que «sigue siendo la de antes y nosotros seguimos dependiendo de ella como antes»³¹. Por otra parte, el triunfalismo de los filisteos de la cultura que equiparan la victoria militar con la victoria cultural es un peligro para el futuro de la cultura alemana.

La crítica a Strauss se lleva a cabo de tal modo que no es posible determinar la posición de Nietzsche frente al darwinismo en esos momentos. Uno de los argumentos de Nietzsche contra Strauss en el ensayo es que el darwinismo implicaría en principio una ética hobbesiana y no una moral idealista como la de Strauss³². Por ejemplo, para un verdadero darwinista, el Estado sería sencillamente uno de los medios de abandonar la lucha por la existencia entre los miembros de una misma sociedad. Un darwinista consistente y honesto «habría podido deducir audazmente del *bellum omnium contra omnes* y del derecho del más fuerte» otros preceptos morales para la vida³³. Nietzsche se percató de que el evolucionismo estaba posibilitando un retorno de las metafísicas y éticas tradicionales y de que se desperdiciaba la oportunidad de extraer las conclusiones radicales de la mortalidad del alma y la mutabilidad de las especies³⁴.

Uno de los tópicos claves y más recurrentes del ensayo sobre David Strauss es el señalamiento de los residuos de superstición teológica. De acuerdo con Nietzsche, Strauss exige que se crea en Darwin como «el nuevo Mesías», «el más grande benefactor de la humanidad», y por ende, también en sí mismo, el propio Strauss, como «el nuevo apóstol»³⁵. Strauss contrapone a lo largo de su libro *La vieja y la nueva fe*, siendo esta última la ciencia moderna, pero puntualizando que si esa nueva fe se reduce a la ciencia moderna no sería, según Strauss, de ninguna manera equiparable a una religión. Nietzsche le contesta que sí que es una nueva religión, y que no puede reconciliarse con las conclusiones de la ciencia moderna. A juicio de Nietzsche, Strauss ejerce como

³⁰ Ibid., p. 31.

³¹ DS-1, OC I p. 642.

³² Johnson, Dirk R., “Nietzsche’s Early Darwinism: The ‘David Strauss’ Essay of 1873”, *Nietzsche-Studien*, 30, 2001, 62-79.

³³ DS-7, OC I p. 665.

³⁴ Wilson, Catherine, “Darwin and Nietzsche. Selection, Evolution and Morality”, *Journal of Nietzsche Studies*, 44(2), 2013, 354-370, p. 359.

³⁵ DS-9, OC I p.675.

«arquitecto metafísico» con el fin de aportar consuelo a sus lectores ante los hallazgos del evolucionismo, en lugar de aceptar sus más radicales consecuencias³⁶.

Strauss declara con franqueza admirable, que aunque él ya no es cristiano, no desea, sin embargo, perturbar la satisfacción de nadie, sea del tipo que sea; a él le parece que es contradictorio fundar una asociación con el fin de derribar otra asociación — lo que no es en absoluto contradictorio. Con cierta burda complacencia se envuelve en el manto velludo de nuestros genealogistas del simio y exalta a Darwin como uno de los más grandes benefactores de la humanidad — no obstante, vemos avergonzados que su ética se eleva ajena por completo a la cuestión de “cómo concebimos el mundo”³⁷.

Hallamos aquí una importante constante en el tratamiento nietzscheano del darwinismo, en el que la cuestión clave siempre fue el impacto del darwinismo en la ética y en el mundo de los valores. El reproche que Nietzsche dirige a Strauss es la separación entre su concepción del mundo, supuestamente darwinista y en la que se ha aceptado la filiación animal del ser humano, y su ética mística, que no es una «ética darwinista genuina»³⁸. Nietzsche denuncia este cisma porque la ética constituye la vertiente axiológica de la antropología filosófica. Por ello, es inseparable del modo en que concebimos y examinamos la humanidad y el mundo.

Nietzsche se percataba de cómo el orgullo del hombre se veía dañado ante la doctrina de su ascendencia animal y también de cómo la antropología evolucionista y el darwinismo social lo restablecía al incidir en la superioridad moral de la humanidad civilizada sobre la primitiva o sobre los primates. Por ejemplo, Strauss interpretaba la historia natural como la reconstrucción de la voluntad divina que tras una larga cadena causal culminaba en el momento presente. Esto es, a juicio de Nietzsche, un antropomorfismo inaceptable. Así, Nietzsche resulta ser más darwinista que Strauss, puesto que le objeta el haber abandonado los principios cardinales de Darwin, por ejemplo que la existencia consiste en una lucha brutal, en la que el ser humano olvida en todo momento que los otros ejemplares tienen los mismos derechos y en la que se aspira a mantener su supervivencia y afirmar su supremacía³⁹. Nietzsche encuentra en el darwinismo una conciencia crítica frente a la moral contemporánea.

Parece haber en estos años una aceptación de la verdad científica del darwinismo, es decir, adhesión a su respuesta a la pregunta por el origen del ser humano y también aceptación de la selección natural como motor de la evolución o incluso de la sociedad. Pero ya se aprecia una preocupación por el orden axiológico, por lo que podemos en cierto modo denominar las consecuencias del darwinismo. Sólo un año después de la *Intempestiva* sobre Strauss, Nietzsche expresa esta preocupación en *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*:

³⁶ DS-7, OC I p. 668.

³⁷ Ibid., p. 665.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., p. 666. Johnson, Dirk R., “Nietzsche’s Early Darwinism: The ‘David Strauss’ Essay of 1873”, op. cit.

Si las doctrinas del devenir soberano, de la fluidez de los conceptos, tipos y especies, de la falta de toda diferencia cardinal entre humano y animal —doctrinas que yo considero verdaderas, y también mortíferas—, siguen siendo difundidas durante toda una generación más entre el pueblo de acuerdo con el afán de aleccionamiento a la sazón imperante, entonces nadie deberá sorprenderse de que el pueblo sucumba a la estrechez y mezquindad egoísta, a la petrificación y al egoísmo, es decir, que ante todo se desintegre y deje de ser pueblo: en su lugar surgirán entonces acaso en el escenario del futuro sistemas de egoísmos individuales, asociaciones para fines de explotación rapaz de los no asociados y otras manifestaciones por el estilo de la vileza utilitarista⁴⁰.

La teoría de la evolución es científicamente verdadera, pero aplicada al mundo social posee efectos nihilizantes, por decirlo con un concepto de su madurez. Nietzsche expresa preocupación por su impronta y por la traslación del darwinismo al terreno cultural o moral, es decir, su incorporación como ética. Brobjer interpreta estas notas como las preocupaciones de un joven Nietzsche, idealista, aún bajo el sueño schopenhaueriano y wagneriano, preocupado ante el naturalismo brutal del darwinismo⁴¹. Resuena en él la imagen de una naturaleza cruel, regida por el mecanismo de la selección natural, una naturaleza trágica en la que no hay ningún fin inmanente o superior que otorgue sentido a la vida y la muerte, y en la que la experiencia de la mortalidad juega un papel relevante en perspectiva metafísica. De hecho, Cosima y Richard Wagner leyeron *El origen de las especies* y mostraron simpatía por las tesis expresadas⁴².

En el conjunto de notas de la época se aprecia la reticencia respecto a la adopción definitiva del evolucionismo como base biológica de reflexión de la cultura, pero al mismo tiempo se constata el carácter devenido de los instintos, que en ningún caso representan un principio en sí, y esta tesis se convertirá en una premisa cardinal de su filosofía de la cultura⁴³. La solución será, entonces, asumir el carácter evolutivo de la vida como un valor fundamental, como presupuesto de su proyecto de transformación del ser humano y de reforma de la cultura.

En los que sigue, nos centraremos en las fuentes mediante las cuales Nietzsche conoció las tesis darwinistas, privilegiando aquellas que afectan y alcanzan el problema tratado en la tesis doctoral, Friedrich A. Lange, Walter Bagehot, Paul Rée y Herbert Spencer, señalando algunas claves sobre la influencia concreta de cada uno de estos autores en las tesis nietzscheanas.

⁴⁰ HL-9, OC I p. 740. NF-1872,19[132], FP I p. 374: «Terribles consecuencias del darwinismo, al que yo considero por lo demás como verdadero. Toda nuestra veneración se refiere a cualidades que conservamos eternamente; morales, artísticas, religiosas, etc. Con los instintos no se da un paso más para explicar el finalismo (*Zweckmäßigkeit*). Pues precisamente estos instintos son ya el producto de procesos infinitamente largos».

⁴¹ Brobjer, Thomas H., *Nietzsche and the "English"*, op. cit., pp. 248-249.

⁴² D'Iorio, Paolo, "L'immagine des philosophes préplatoniciens chez le jeune Nietzsche", en Tilman; Gerratana, Federico y Venturelli, Aldo (eds.), *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin-New York, de Gruyter, 1994, pp. 383-417.

⁴³ NF-1873,30[27], FP I pp. 563-564: «La simpatía por estados primigenios se ha convertido en la afición de nuestro tiempo. ¡Es absurdo que una teoría del origen del hombre pueda ser enseñada casi como si fuera una religión! La alegría está en el hecho de que no existe nada eterno e inviolable».

2. Lange y la biologización del sujeto cognoscente.

La lectura de la obra *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* [*Historia del materialismo y crítica de su importancia en nuestra época*] de Friedrich Albert Lange, constituyó su primer contacto con las tesis darwinistas en el verano de 1866, su mismo año de publicación, cuando se encontraba en su segundo curso de filología en la Universidad de Leipzig.

Esta obra posee una importancia fundamental puesto que aproxima al joven estudiante de filología a informaciones rigurosas y profundas sobre historia de la filosofía, desde la Antigüedad griega hasta la época contemporánea. La obra tenía un talante interdisciplinar e incluía un tratamiento amplio de los desarrollos recientes de las ciencias naturales, por ejemplo, en cosmología y antropología⁴⁴. Esta aspiración de conciliación de la ciencia con la filosofía, o más concretamente la metafísica, inspirará a Nietzsche de tal modo que la hará suya más tarde, en la época de *El nacimiento de la tragedia*. Varias cartas de esa época testimonian el impacto que le provocará la lectura de esta obra. Por ejemplo, en una carta a Hermann Mushacke en noviembre de 1866, escribe Nietzsche: «La obra filosófica más importante que ha aparecido en los últimos decenios es sin duda la *Historia del materialismo* de Lange, de la que podría escribirte un montón de páginas de elogios. Kant, Schopenhauer y este libro de Lange — no necesito más»⁴⁵.

Nietzsche ya había dado una explicación y especificación más detallada de este elogio en una carta a Carl von Gersdorff. Había destacado dos resultados de la investigación de Lange: la crítica radical, según la cual todo lo que podemos conocer pertenece al mundo fenoménico, especialmente las facultades con las que conocemos, a saber, los sentidos y el cerebro. No sólo las “cosas en sí mismas” son completamente incognoscibles, ni siquiera podemos saber si la oposición entre el mundo de los fenómenos y el mundo de las cosas en sí no está condicionada también por “nuestra organización”.

Recurrimos a otra carta que Nietzsche dirige a Carl von Gersdorff en la que le resume las ideas clave del libro de Lange. La carta es interesante para conocer el modo en que Nietzsche asimila las tesis y las expresa y defiende con sus propias palabras.

Finalmente, hay que mencionar también a Schopenhauer, por el que siento todavía una simpatía total. Lo que representa para nosotros me lo ha hecho ver con claridad hace poco otra obra, la cual a su manera es excelente y muy instructiva: *Historia del materialismo y crítica de su significado para el presente*, de Fr. A. Lange. Aquí tenemos ante nosotros a un kantiano muy ilustrado y a un investigador de la naturaleza. Sus conclusiones se pueden resumir en las tres siguientes proposiciones:

- 1) el mundo de los sentidos es el producto de nuestro organismo;
- 2) nuestros órganos visibles (corporales), como todas las otras partes del mundo fenoménico, son sólo imágenes de un objeto desconocido;

⁴⁴ Los datos introductorios expuestos en este párrafo han sido extraídos de D'Iorio, Paolo, “Lange, Friedrich Albert (Wald bei Solingen, 1828-Marbug,1875)”, en Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Laffont, 2017, pp. 533-534.

⁴⁵ BVN-1866,526, CO I p. 431.

3) nuestro verdadero organismo no es, por lo tanto, tan desconocido, como las cosas reales exteriores. Tenemos siempre ante nosotros sólo el producto de ambos.

Por consiguiente la verdadera esencia de las cosas, la cosa en sí, no sólo es para nosotros desconocida, sino que también el concepto de ésta no es ni más ni menos que el último producto de una oposición, del cual no sabemos si tiene algún significado fuera de nuestra experiencia. Consecuentemente, piensa Lange, se deja libre a los filósofos, suponiendo que ellos nos conduzcan por un camino edificante. (...)

Como ves, incluso en este punto de vista crítico de lo más estricto siempre nos queda nuestro Schopenhauer, más aún, él llega a ser para nosotros casi algo más. (...); si la filosofía debe edificar, yo no conozco a ningún filósofo que edifique más que nuestro Schopenhauer⁴⁶.

Como señala Salaquarda, en un primer momento Nietzsche concentra su interés y simpatía por la idea de la poesía conceptual, al ser esta la más compatible y simpatizante con la propuesta filosófica y metafísica de Schopenhauer y su amistad con Wagner. Pero más tarde, la huella de Lange se materializa cuando Nietzsche “recoge su testigo” y lleva aún más lejos la biologización de las condiciones a priori del conocimiento. Como de costumbre con casi todas sus fuentes, Nietzsche no cita a Lange en la obra publicada, y además las tesis no son simplemente incorporadas, sino que sirven como material y conectan con sus propias posiciones anteriores a la lectura en cuestión. Hay por tanto, todo un proceso de asimilación entre su propio bagaje y la lectura en cuestión, que da como resultado una re-elaboración de sus propias propuestas. Es por ello que, de nuevo siguiendo a Salaquarda, no hay que limitarse a las escasas menciones del nombre de Lange, sino trazar los temas y los motivos⁴⁷. En parte gracias a su carácter marcadamente enciclopédico, la obra de Lange supone un importante catalizador. Gracias a él, Nietzsche conoció muchos otros autores y libros que se referenciaban e incluso a campos enteros de investigación, como es el caso del darwinismo. En muchos casos estaba satisfecho con las informaciones de Lange, pero en otros casos adquirió los libros en cuestión y los trabajó con más o menos detalle y se ocupó de sus tesis, como es el caso de las obras de Zöllner, Teichmüller, Fechner, DuBois-Reymond, Fechner, y a través de este último, a Boscovich⁴⁸.

El hecho de que Nietzsche ponderase entre 1867 y 1868 la posibilidad de completar su formación con una disertación filosófica o una tesis de habilitación es sin duda en parte influjo de la lectura del libro de Lange, como lo es también el tema que estaba considerando: “La teleología desde Kant”. Además, en la preparación de sus lecciones sobre los presocráticos en Basilea, tuvo en cuenta el conocimiento científico de la época, del que tomó conciencia por primera vez, directa o indirectamente, a través de *La historia del materialismo*, y con carácter especial sus estudios sobre Demócrito⁴⁹. Así pues, la crisis del 1876 no supuso una reorientación filosófica, sino el momento en que

⁴⁶ BVN-1886,517, CO I pp. 412-413.

⁴⁷ Salaquarda, Jörg, “Nietzsche und Lange”, *Nietzsche-Studien*,1978, 236-260, p. 239 y p. 242.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 243.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 238. Lange, Friedrich A., *Historia del materialismo*, vol. 1, Madrid, Daniel Jorro Editor, 1903, trad. de Vicente Colorado. Primera parte, cap. 1: “Período del antiguo atomismo, particularmente Demócrito”, pp. 33-61.

Nietzsche da a conocer las tesis filosóficas que guardaba para sus cuadernos privados o para las lecciones a sus estudiantes. Es el momento en que se agota la tensión entre la metafísica del artista de sus obras publicadas y la actitud filosófica y afín a la ciencia expresada en su docencia y en escritos privados como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

Las deudas de Nietzsche con Lange son numerosas y alcanzan las concepciones y tesis que Nietzsche desarrollará incluso después en la década de 1880. Salaquarda señala, por ejemplo, que en el capítulo que Lange dedica a Sócrates se pueden observar fuentes de la voraz crítica que Nietzsche planteará muchos años más tarde en *El crepúsculo de los ídolos*⁵⁰. No obstante, en este apartado nos ceñiremos a aquellas más relacionadas con el problema de la tesis doctoral, y en el tema concreto de esta parte, el evolucionismo.

Una de las principales tesis de Lange es que remplazando el sujeto cognoscente de la *Crítica de la razón pura* por el estudio del ser humano en tanto que organismo, como el que llevan a cabo los fisiólogos, la lección crítica kantiana saldrá reforzada, porque el sujeto-organismo es realmente la condición de posibilidad del mundo⁵¹. Si los sentidos construyen el mundo sensible, y las categorías son relativas a nuestra manera de sentir, entonces la espontaneidad creadora del sujeto no tiene límites. Se destruye así la pretensión transcendental del conocimiento kantiano, puesto que sus dos límites quedan eliminados — la recepción pasiva de lo dado y la correlación con el objeto transcendental⁵². El conocimiento es por definición particular y no concierne a la esencia de las cosas, sino a las relaciones que entablamos con ellas, y el mundo de los sentidos es producto de nuestra imaginación⁵³. Lange sostenía un punto de vista kantiano de acuerdo con el cual el ser humano no puede captar “el mundo verdadero”, es decir, las cualidades de las cosas en sí. Del mismo modo, «el sujeto, aun en la lucha moral, no es un nómeno, sino un fenómeno»⁵⁴. Pero, a diferencia de Kant, no rechazaba la posibilidad de proponer especulaciones sobre la esencia del mundo que, pese a no gozar de estatuto epistemológico, son claves desde el punto de vista ético y estético. De este modo, «la “cosa en sí” no es más que un *concepto de límite*; toda tentativa para convertir su valor negativo en un valor positivo conduce irresistiblemente al dominio de la poesía»⁵⁵. En este sentido, Lange sugería una poesía conceptual (*Begriffsdichtung*), y recurría a los ejemplos de Fichte, Herbart y Schopenhauer⁵⁶. Es inevitable emprender una interpretación filosófica global de la realidad, siempre y cuando no la concibamos como conocimiento, sino que la representemos como un ideal, una obra de arte o un producto de la imaginación.

⁵⁰ Salaquarda, Jörg, “Nietzsche und Lange”, op. cit., p. 247. Lange, Friedrich A., *Historia del materialismo*, op. cit., vol. I, primera parte, cap. 3: “La reacción contra el materialismo y el sensualismo. Sócrates, Platón y Aristóteles”, pp. 77-116.

⁵¹ Stiegler, Barbara, *Nietzsche et la biologie*, op. cit., p. 9.

⁵² Ibid. p. 56

⁵³ Lange, Friedrich A., *Historia del materialismo*, op. cit., vol. II, 3ª parte, cap. 4: “La fisiología de los órganos de los sentidos y el universo como representación”, pp. 440-469.

⁵⁴ Lange, Friedrich A., *Historia del materialismo*, op. cit., vol. II, 1ª parte, cap. 1: “Kant y el materialismo”, pp. 5-79, aquí p. 75.

⁵⁵ Ibid., p. 79.

⁵⁶ D’Iorio, Paolo, “Lange, Friedrich Albert (Wald bei Solingen, 1828-Marbug, 1875)”, op. cit., p. 533.

Este marco kantiano es complementado con una perspectiva de las ciencias naturales, de tal modo que se señala su colaboración como un factor clave de progreso. Cuando el conocimiento de los fenómenos naturales viene acompañado por el conocimiento de sus causas, ya sean mecánicas o psicológicas, se nos libera del miedo y de la superstición, y se nos aproxima a la calma de la contemplación. Asimismo, cuando se concibe el cambio como algo necesariamente intrínseco de la existencia de los seres y los objetos, nuestra consideración y aproximación a dicho cambio se modifica. Lange valoraba muy positivamente el gran progreso científico conseguido gracias a las hipótesis darwinianas, en especial contra la superstición de una especie humana inmutable, pero subrayaba que el movimiento darwinista necesitaba aportar verificaciones experimentales que demostraran empíricamente el fenómeno de la selección natural⁵⁷.

En la obra no hay un tratamiento constante del darwinismo, pero sí que se le dedica un extenso capítulo, titulado “Darwinismo y teleología”⁵⁸. El objetivo de Lange era estudiar las consecuencias filosóficas de las teorías científicas analizadas, y en este sentido, su trabajo inspiró a Nietzsche. Se dio cuenta de que era posible llevar a cabo una biologización del sujeto kantiano mediante una síntesis de las tendencias mecanicistas del darwinismo y de las tesis lamarckianas, en la que concurren las causas internas del desarrollo con las condiciones de existencia. Por ejemplo, Lange reconoce causas positivas de desarrollo fundadas en la disposición interna de los organismos, más allá del principio de utilidad y de la mera lucha por la existencia: «afirmar dogmáticamente que ella sola existe, no constituye un elemento necesario del sistema»⁵⁹. El ser humano es un sujeto-organismo que construye el mundo a partir de su organización psicofísica, es decir, un ser natural que tiene experiencia con el entorno de acuerdo con sus necesidades⁶⁰. Esta concepción del ser humano combina, por lo tanto, la idea lamarckiana de la fuerza interna espontáneamente creadora e inventiva, y la idea darwinista según la cual los organismos son el producto de las influencias que reciben del exterior. El sujeto es, al mismo tiempo, resultado de la adaptación a unas condiciones de vida (concepción darwinista) y fuerza espontánea creadora de mundo (concepción lamarckiana). En otras palabras, el cuerpo viviente es tanto el productor activo del mundo como su producto pasivo⁶¹.

Para Lange, la lucha por la existencia no es una mera teoría, sino «un hecho comprobado». Ahora bien, la lucha por la existencia no es, según Lange, un mecanismo de desarrollo. Únicamente proporciona un marco o momento exclusivamente regulativo, que limita la cantidad de formas posibles. Empleando el ejemplo del ajolote, sostiene Lange: que un animal acuático se transforme súbitamente en animal terrestre «no puede ser cuestión ni la selección ni la lucha por la existencia»⁶². Según Lange, los principios de utilidad y adaptación no pueden producir por sí solos un desarrollo de los organismos. Por ello, la visión de Lange conjuga el darwinismo con una “rehabilitación de Lamarck” en lo que respecta a la fuerza plástica interna.

⁵⁷ Venturelli, Aldo, “Généalogie et évolution. Nietzsche et le darwinisme”, op. cit., p. 194.

⁵⁸ Lange, Friedrich A., *Historia del materialismo*, vol. II, 2ª parte, cap. 4, “Darwinismo y teleología”, op. cit., pp. 265-318.

⁵⁹ Lange, Friedrich A., *Historia del materialismo*, vol. II, op. cit., p. 293 y 298.

⁶⁰ Fornari, Maria Cristina, *La morale evolutiva del gregge*, op. cit., p. 29.

⁶¹ Stiegler, Barbara, *Nietzsche et la biologie*, op. cit., pp. 12-13.

⁶² Lange, Friedrich A., *Historia del materialismo*, vol. II, op. cit., p. 295.

El énfasis nietzscheano en el principio de la actividad espontánea como productora de variaciones, así como la crítica del condicionamiento ambiental como mecanismo de selección, constituyen claras deudas intelectuales de su lectura del capítulo sobre “Darwinismo y teleología”. Nietzsche se da cuenta de esta dialéctica, que coloca en el corazón de la biología contemporánea, dividida entre darwinistas y neolamarckianos⁶³. En resumen, tanto Nietzsche como Lange se enfrentaron de manera crítica a los problemas que afrontaba la biología en el momento de su constitución como ciencia. El nuevo propósito de la filosofía nietzscheana será superar el dualismo de la actividad trascendental y la pasividad empírica mediante una nueva interpretación de la subjetividad desde el cuerpo, de la noción de vida y, a partir de *Así habló Zaratustra*, mediante la hipótesis de la voluntad de poder⁶⁴.

Nietzsche se inspiró en las tesis de Lange para efectuar una crítica fisiológica que tuviera como punto focal la organización del ser humano y su unidad psicofísica. En otras palabras, lo físico y lo psíquico no pueden ser separados, ya que son interdependientes y aparecen siempre juntos; es una defensa del hombre entero, ya que la psique humana está fundada en su realidad física. Por ello, es posible llevar cabo una sintomatología que relacione los problemas del cuerpo con los de la mente, ya que metodológicamente es posible cambiar de un plano a otro: mente y cuerpo son simplemente dos perspectivas de análisis del mismo fenómeno⁶⁵. Por ejemplo, tener un pensamiento de venganza irrealizable es sufrir «una enfermedad crónica, un envenenamiento de cuerpo y alma»⁶⁶. La nueva configuración de la metafísica y el criticismo radical de Nietzsche consiste en realizar una historia cultural desde la perspectiva de la vida y del cuerpo, que se legitime en los sólidos resultados de la ciencia⁶⁷.

Llegados a este punto, es importante señalar que un presupuesto de esta tarea es el evolucionismo. Las configuraciones psíquicas y los modos de organización de las sociedades humanas son el producto de la evolución de la especie y de su historia, junto a otros factores. Esta configuración permanece expuesta a futuras variaciones. Del mismo modo, la moral ha devenido a lo largo de la historia⁶⁸. Teniendo en cuenta que los hábitos heredados han imperado durante milenios, no pueden superarse en un breve espacio de tiempo, pero una disciplina intelectual mantenida durante un largo período de tiempo permite debilitarlos, modificarlos y sustituirlos por otras, y así, transformar la humanidad: «poder dar a la humanidad la energía de producir a la persona sabia e inocente (consciente de su inocencia) con la misma regularidad con la que ahora se produce a la persona ignorante, injusta, con conciencia de culpa — *es decir, el necesario preludeo de aquella, no su contrario*»⁶⁹. Las tendencias psíquicas son entonces elucidadas por medio de una investigación sobre el pasado de la humanidad, o en concreto, de cada uno de los grupos humanos.

⁶³ Ibid., pág.13.

⁶⁴ Ibid., p. 15.

⁶⁵ Conill, Jesús, *El poder de la mentira*, op. cit., p. 30.

⁶⁶ MA-60, OC III p. 105.

⁶⁷ Conill, Jesús, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 115.

⁶⁸ Conill, Jesús, *El poder de la mentira*, op. cit., p. 30.

⁶⁹ MA-107, OC III p. 121.

El criticismo radical de Nietzsche comprende que sólo podemos conocer todo lo que pertenezca al mundo fenoménico, y añade que en realidad éste es el único que existe. Esta idea se plasma en *Humano, demasiado humano*, que comienza con el rechazo del dualismo metafísico entre un mundo real y otro transcendental. Ahí, se aboga por la biologización de las condiciones aprióricas del conocimiento y por la promoción de una «química de las ideas y los sentimientos» como fundamento de una filosofía histórico-crítica, que ya no es pensable sin una unión estrecha con las ciencias naturales⁷⁰. Nietzsche decide entonces efectuar un peculiar análisis de la ciencia que se ocupa no sólo de las condiciones lógicas, en las que se detuvo el análisis kantiano, sino también de sus raíces en otras esferas no lógicas. Desde esta perspectiva, la ingenuidad del criticismo kantiano radica en que presupone que la fe en el conocimiento es legítima, mientras que Nietzsche afirma que la pregunta por el conocimiento y su posibilidad sólo es posible si se sabe qué es conocimiento o si se cree en el conocimiento. Por consiguiente, el criticismo nietzscheano hace un uso de las ciencias desde una perspectiva menos ingenua que la kantiana: es consciente de que no sólo hay elementos lógicos en la razón humana, sino también corporales, lingüísticos, perspectivistas y afectivos, que intervienen e influyen en nuestras maneras de conocer y relacionarnos con el mundo⁷¹.

La lectura de Lange supone una importante inspiración que le ayuda a alcanzar la originalidad de su enfoque en el planteamiento del problema de la ciencia y su cuestionamiento. Es su radical criticismo el que le lleva a descubrir las instancias pre-racionales que operan activamente en el ser humano, las fuerzas que están por debajo del orden racional. Esta es una de las razones que dejan claro que Nietzsche no era positivista. Aunque usara los conceptos de las ciencias naturales, apelara a la «química», la «física» y la «fisiología», y hablara de la «historia de la evolución de los organismos»⁷², Nietzsche nunca siguió el método de las ciencias naturales como único parámetro de saber. Su objetivo era una filosofía práctica, orientada a la experiencia, pero no dominada por el canon de las ciencias naturales. Mientras que las teorías positivistas buscan realizar una naturalización extrema del ser humano bajo el presupuesto de que así se alcanzará una mejor comprensión, Nietzsche es consciente de que las éticas naturalistas, como la propuesta por el darwinismo social, tienen un resultado potencialmente destructivo, o nihilista, como dirá más tarde en la década de 1880. Además, los fenómenos pueden ser al mismo tiempo naturales e históricos, porque han devenido a lo largo de la historia y de la cultura. A mi juicio, la actitud favorable con la ciencia y el escepticismo hacia la metafísica y el idealismo no son motivos suficientes para calificar el período de 1875 a 1882 como un período positivista, puesto que la lente de la ciencia no es en ningún caso la única perspectiva empleada por Nietzsche.

Salaquarda remite incluso, aunque brevemente, al programa de “disciplina y cría” de la filosofía nietzscheana en su ya canónico artículo sobre Nietzsche y Lange. Apunta que este programa de “disciplina y cría” presupone que tales mecanismos y modificaciones pueden transmitirse a los descendientes, es decir, presupone la tesis

⁷⁰ Fornari, Maria Cristina, “Nietzsche y el darwinismo”, *Estudios Nietzsche*, 8, 2008, 91-103, p. 94.

⁷¹ Conill, Jesús, “El significado de la ciencia y su poetización desde Nietzsche”, *Estudios Nietzsche*, 8, 2008, 53-64.

⁷² MA-1, 10, 26, 17, 34, OC III pp. 75-93.

lamarckista de la heredabilidad de los caracteres adquiridos, en la actualidad rechazada por la comunidad científica. A juicio de Salaquarda, la *Historia del materialismo* de Lange habría cumplido un importante papel a la hora de que Nietzsche conociera el lamarckismo y que además lo incorporara como una doctrina verdadera⁷³. En la *Historia del materialismo*, Lange menciona «el principio, tan bien demostrado por Darwin, de la herencia de las cualidades adquiridas»⁷⁴, es decir, comete la imprecisión de presentar la heredabilidad de las cualidades adquiridas como una tesis propiamente darwinista, aun cuando es evidente por otros pasajes del capítulo y del libro que era conocedor de Lamarck. Con todo, las diferencias entre darwinismo y lamarckismo no eran tan nítidas en el siglo XIX, y del mismo modo, Darwin no había descartado en modo alguno la tesis de la heredabilidad de los caracteres adquiridos y reconocía los “efectos del hábito” en el cambio orgánico de las especies. Por ello, de acuerdo con Stack, este error tendría poca importancia⁷⁵.

También Stack hace referencia, en el capítulo “Darwin and Teleology” de su libro *Lange and Nietzsche*, a la cuestión de la cría. De acuerdo con Stack, Nietzsche no rechaza el proceso evolutivo, sino que aspira a añadirle un nuevo «principio de selectividad», como veremos en detalle en el próximo capítulo de la tesis. Stack interpreta la *Züchtung* como una propuesta de cultivo de la humanidad, resultado de su falta de fe en la selección natural y sexual. La cría es, entonces, un proceso deliberado de selección, una intervención en el orden socio-histórico, de cultivo de tipos superiores, para evitar la «metástasis» del nihilismo y la decadencia. Stack no equipara la *Züchtung* con una eugenesia brutal, sino que la relaciona debidamente con la transvaloración de los valores, aunque sí que aprecia, en términos amplios, que el contenido de la cría oscila entre una guía para la transfiguración individual, la ingeniería social y el diseño de un nuevo orden mundial. Apunta, además, como es habitual entre los intérpretes, que es improbable que este tipo de pensamiento sea bien recibido por el lector actual, conocedor de las guerras y los genocidios de los últimos siglos⁷⁶.

Como venimos comentando, la imagen de la evolución en Lange es la de la aparición de «formas que, por efecto de la adaptación y la herencia, llegan a ser la base de nuevas creaciones»⁷⁷. Darwinismo y lamarckismo se combinan en gran medida. En la lectura de Lange, Nietzsche encontró un juicio claramente positivo del lamarckismo, y en concreto, de la heredabilidad como mecanismo evolutivo: «se rehabilita hoy, y con razón, a Lamarck, por haber deducido de causas eficientes inmediatas, unidas a la herencia, todas las modificaciones de las formas, y por haber mostrado, por ejemplo, un órgano cualquiera creciendo, fortificándose y perfeccionándose, gracias a su funcionamiento

⁷³ Salaquarda, Jörg, “Nietzsche und Lange”, op. cit., p. 250

⁷⁴ Lange, Friedrich A., *Historia del materialismo*, vol. 2, op. cit., p. 300.

⁷⁵ Stack, George J., *Lange and Nietzsche*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1983, pp. 176-177. El trabajo de Stack ha recibido críticas por considerarse que exagera desmesuradamente el influjo de Lange sobre Nietzsche, hasta convertirlo en su discípulo. Sobre esta cuestión, véase Ansell-Pearson, Keith, “The Question of F.A. Lange’s Influence on Nietzsche: A Critique of Recent Research from the Standpoint of the Dionysian”, *Nietzsche-Studien*, 17, 1988, 539-554, y más recientemente, Bonnet, Christian, “Nietzsche héritier de Friedrich Albert Lange ?”, en Bertrand Binoche y Arnaud Sorosina (eds.), *Les historicités de Nietzsche*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, pp. 165-181.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 161-162 y 193-194.

⁷⁷ Lange, Friedrich A., *Historia del materialismo*, vol. 2, op. cit., p. 306.

repetido»⁷⁸. Esta no es en absoluto la única fuente en la que Nietzsche encontró una exposición de la heredabilidad de los caracteres adquiridos como una teoría cuya veracidad se daba por sentada, puesto que esa era la valoración imperante en su época.

A partir de la década de 1880, el tratamiento de Lange deviene crítico. Aquí también se aprecia el movimiento típicamente nietzscheano en el que, tras haber hecho fructífero el momento de la nutrición gracias a sus fuentes, se percata de los desacuerdos, especialmente sobre la base de sus reflexiones filosóficas más maduras. Este nuevo diálogo con Lange se materializa únicamente en los cuadernos póstumos, donde encontramos tres anotaciones, todas ellas con citas textuales que testimonian al menos la consulta puntual de la obra⁷⁹.

En sus últimos escritos, Nietzsche ya no se contentaba con plantear el mundo inteligible como irrelevante al estar fuera de nuestro alcance, sino que negaba la distinción entre apariencia y cosa en sí. La “posición intermedia” de Lange se muestra inconsistente. Nietzsche asume, además, que Lange se entristeció en última instancia por la imposibilidad de conocer la realidad en su totalidad. Lange no habría aceptado ni superado la inexistencia del mundo inteligible, en cambio Nietzsche celebra «el haber creado este mundo»⁸⁰. La crítica moral de Nietzsche en su madurez proporciona el trasfondo para esta interpretación. Por decirlo con términos nietzscheanos, Lange sería un nihilista pasivo, porque no habría superado el anhelo moral-religioso de los idealistas, que Nietzsche asimila al «punto de vista de los esclavos», es decir, como hostil hacia la vida⁸¹. Como han señalado los especialistas, existe un importante desacuerdo antropológico en relación con la comprensión del ser humano. En el caso de Lange, el ser humano es un ser conocedor, priorizando su perfil neo-kantiano⁸². En cambio, Nietzsche considera este ideal como una posición de debilidad y concibe en cambio un ser creativo, productivo e inventivo. Es indudable, no obstante, que Lange preparó y alimentó esta crítica nietzscheana, y que Nietzsche la radicalizó⁸³. Nietzsche se presenta como más consecuente con la crítica de Lange que el propio Lange. Nietzsche continúa la crítica de las corrientes actuales de la filosofía en una forma más o menos modificada, asumiendo pensamientos y motivos de Lange que le ayudan a formular y aclarar sus propias concepciones filosóficas.

El propio Lange se interesará más tarde por Nietzsche y citará *El nacimiento de la tragedia* en una nota de la segunda edición. En la Biblioteca de Nietzsche no se conserva su ejemplar de la primera edición de 1886, puesto que Nietzsche se lo regaló a Heinrich Romundt en la década de 1870, sino una reimpresión de 1887 de esta segunda edición, testimonio del interés constante de Nietzsche por este autor y por esta obra en especial⁸⁴. Ahora bien, probablemente Nietzsche también leyó el escrito político *Die*

⁷⁸ Lange, Friedrich A., *Historia del materialismo*, vol. 2, op. cit., p. 286.

⁷⁹ De las tres anotaciones, comentaremos sobre todo la primera. En la segunda, Nietzsche recurre a una cita de Lange para criticar a los bayreuthianos: NF-1884,25[424], FP III p. 526. Y en la tercera, encontraremos una valoración ambivalente de Lange, se le presenta como modelo a falta de alguien mejor. NF-1885,34[99], FP III p. 737.

⁸⁰ NF-1884,25[318], FP III p. 508

⁸¹ Ibid.

⁸² Stack, George J., *Lange und Nietzsche*, op. cit., cap. 8 “The Shadow of Kant”, pp. 195-230.

⁸³ Salaquarda, Jörg, “Nietzsche und Lange”, op. cit., p. 242.

⁸⁴ D'Iorio, Paolo, “Lange, Friedrich Albert (Wald bei Solingen, 1828-Marbug,1875)”, op. cit., p. 533.

Arbeiterfrage [La cuestión del trabajo] que compró en 1875, también su mismo año de publicación, y que se conserva en la Biblioteca de Nietzsche. El libro trata cuestiones políticas informadas o alimentadas por una perspectiva evolucionista, asumiendo la lucha por la existencia tanto en la naturaleza como entre los seres humanos que conviven en sociedad. Por ejemplo, los primeros capítulos de ese libro se titulan “Der Kampf um das Dasein” y “Der Kampf um die bevorzugte Stellung”. También se conserva en la Biblioteca de Nietzsche otro libro de Lange, *Logische Studien* [Estudios lógicos] (1877)⁸⁵.

Concluimos así que la lectura de Lange despertó un nuevo interés en Nietzsche hacia las ciencias naturales, le animó a defender una concepción renovada del sujeto cognoscente, gracias una crítica fisiológica en perspectiva evolutiva, y también una crítica de la ciencia y el conocimiento que sustituirá el criticismo kantiano por la hermenéutica. Su ampliación del criticismo kantiano descubre el carácter vital y perspectivista que se expresa a través de procesos de interpretación, y que no hay sentido en el mundo sino en la medida en que creemos uno.

3. El influjo de Walter Bagehot: moralidad de las costumbres y selección inconsciente.

Nos parece oportuno incluir en la selección de las fuentes una presentación del darwinista Walter Bagehot, no sólo por ser una lectura temprana, sino también porque la primera anotación de *Züchtung* en los cuadernos de Nietzsche podría tratarse de un apunte de lectura del libro *Physics and Politics*, como sugiere y argumenta Emmanuel Salanskis⁸⁶. Volveremos sobre esta cuestión y analizaremos en detalle la cita al final de la sección.

Walter Bagehot (1826-1877) fue un economista adscrito al darwinismo. Elaboró una validación darwinista de la democracia, en especial desde el liberalismo, también influida por el utilitarismo de Bentham. En sus estudios universitarios se formó en matemáticas y en filosofía moral. Fue una figura intelectual señalada en Inglaterra y durante diecisiete años ejerció como editor jefe de la revista *The Economist*. Su investigación consistía en una aplicación de la teoría de la evolución darwinista a la política económica, con una dimensión innegablemente sociológica. El propio Darwin citaba en *The Descent of Man* un artículo de Walter Bagehot titulado “Importance of Obedience and Coherence to Primitive Man”, publicado en la revista *Fortnightly Review*, de 1867 y 1868⁸⁷. Entre las obras más conocidas de Bagehot se pueden señalar *The English Constitution* y *Physics and Politics*. En *Physics and Politics* aspiró a integrar las leyes de la economía y de las ciencias naturales, en concreto del darwinismo, para reflexionar sobre el desarrollo de las naciones, argumentando que existe una supervivencia de los más aptos (*survival of the*

⁸⁵ Lange, Friedrich Albert, *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*, 3. Auflage, Winterthur: Bleuler-Hauscher und Comp., 1875. Lange, Friedrich Albert, *Logische Studien. Ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnisstheorie*, Iserlohn, J. Baedeker, 1877. BN, p. 345.

⁸⁶ Salanskis, Emmanuel, “Un prisme de la pensée historique de Nietzsche: l'élevage”, op. cit., pp. 186-189.

⁸⁷ Darwin, Charles, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 93, nota 23.

fittest) tanto a nivel individual como nacional. Es por ello que se le suele considerar un representante del darwinismo social. El libro reflexiona sobre el yugo de la costumbre y el papel de la imitación y los reflejos inducidos en los procesos de formación de los grupos sociales, como se expresa en el título de la traducción alemana, mediante «consideraciones sobre el influjo de la selección natural y de la herencia sobre las formación de las comunidades políticas». Bagehot se nutrió de los resultados de la investigación de antropólogos como Tylor, Lubbock o Galton para explorar las tendencias de la sociedad contemporánea, y en gran medida comparte una misma tarea de análisis del período “primitivo” o prehistórico. En lo que sigue, señalaremos la proximidad temática e importantes paralelismos de las investigaciones de Bagehot junto con los intereses de Nietzsche, en especial de aquello que posteriormente publicará en *Humano, demasiado humano* y *Aurora*.

Nietzsche cita y alaba a Bagehot en las secciones §3 y §8 de *Schopenhauer como educador*. La cita en la tercera sección es implícita, ya que sólo se nombra «un inglés moderno» pero la investigación de fuentes llevada a cabo por Jörg Salaquarda mostró que la cita era indudablemente de Bagehot⁸⁸. La cita en cuestión es como sigue:

Un inglés moderno describe el peligro más general que acecha a las personas extraordinarias que viven en una sociedad atada a lo ordinario, del modo siguiente: “tales caracteres extraños primero se doblegan, luego se tornan melancólicos, después enferman, y por último mueren. Un Shelley no hubiera podido vivir en Inglaterra y una raza de Shelleys hubiera sido imposible”. Nuestros Hölderlin y Kleist y tantos otros se perdieron a causa de esa condición extraordinaria suya y no soportaron el clima de la llamada formación alemana; y sólo naturalezas de bronce como Beethoven, Goethe, Schopenhauer y Wagner son capaces de resistir⁸⁹.

En concreto, Nietzsche emplea material de *Physics and Politics, or Thoughts on the Application of the Principles of “Natural Selection” and “Inheritance” to Political Society* (1872)⁹⁰. Nietzsche leyó esta obra en la traducción alemana de la Internationale Wissenschaftliche Bibliothek alrededor de 1874. El libro se encuentra en la biblioteca de Nietzsche sin anotaciones y no se sabe cuando lo adquirió, aunque posiblemente fue en 1874, año de redacción de *Schopenhauer como educador*. Posteriormente, en el verano de 1877, Nietzsche conoce a G. Croom Robertson, director de la revista *Mind*, y sabemos por la correspondencia con Rée que entre sus conversaciones hablaron de Darwin y

⁸⁸ Salaquarda, Jörg, “Der unmögliche Shelley”, *Nietzsche-Studien*, 8, 1979, 396–397.

⁸⁹ SE-3, OC I p. 769. Salaquarda señaló asimismo una errata en la transcripción de la cita por parte de Nietzsche, dado que Shelley era efectivamente inglés y Bagehot se refería a Nueva Inglaterra. Es interesante cotejar esta valoración simpática con la posterior evaluación más despectiva en NF-1885,34[95], FP IV pp. 735-746: «Contra el *falso idealismo*, en el que por exagerada fineza se enajenan las mejores naturalezas del mundo. (...) Y es justo que aquéllos como Shelley, Hölderlin, Leopardi perezcan, no les tengo mucha consideración a tales hombres».

⁹⁰ Bagehot, Walter, *Der Ursprung der Nationen. Betrachtungen über den Einfluss der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung auf die Bildung politischer Gemeinwesen*, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1874 (BN, 129). Fornari, Maria Cristina, *La morale evolutiva del gregge, Nietzsche legge Spencer e Mill*, Pisa, ETS, 2006, p. 125. Brobjer, Thomas H., *Nietzsche and the “English”. The Influence of British and American Thinking on His Philosophy*, op. cit., p. 63.

Bagehot⁹¹. En una carta a su editor Schmeitzner del 28 de diciembre de 1879, Nietzsche pregunta qué obras de Bagehot se encuentran traducidas al alemán⁹². En su respuesta, Schmeitzner sólo mencionó *Der Ursprung der Nationen*⁹³.

Como señala Salaquarda, la traducción alemana de *Physics and Politics* data de 1874 —el prefacio del traductor I. Rosenthal está firmado con fecha de febrero 1874—, pero al menos dos fragmentos póstumos del verano-otoño de 1873 nos hacen pensar que quizás Nietzsche hubiera leído el ensayo de Bagehot en el original inglés en 1873, o conocido indirectamente su contenido mediante bibliografía secundaria o alguna reseña detallada, lo cual podría haberlo llevado a adquirir la versión alemana al año siguiente⁹⁴. Por su parte, Vivarelli plantea la posibilidad de que Nietzsche hubiese leído la traducción francesa, publicada en 1873, teniendo en cuenta su dominio del francés⁹⁵.

En cambio, en el §8 de la misma obra, *Schopenhauer como educador*, sí que se nombra a Bagehot. Esta cita se enmarca en la crítica nietzscheana de los profesores universitarios de filosofía y su voluntad de sistematicidad alejada de los problemas de la vida y la cultura. Nietzsche presenta la metodología de las ciencias como contrapunto:

No hay dudas al respecto, del lado de las ciencias particulares se es hoy en día más lógico, más cuidadoso, más modesto, más inventivo, en una palabra, se actúa allí de un modo más filosófico que entre los así llamados filósofos: de manera que todo el mundo estará de acuerdo con Bagehot, el imparcial autor inglés, cuando dice de los actuales constructores de sistemas: “¿Quién no está convencido casi de antemano de que sus premisas contienen una asombrosa mezcla de verdad y error, y que por eso no merece la pena reflexionar sobre las consecuencias? La acabada conclusión de estos sistemas quizá atraiga a la juventud e impresione a los inexpertos, pero las personas con formación no se dejan deslumbrar por ello. Están siempre dispuestas a acoger favorablemente indicaciones y suposiciones, y aceptan con gusto la más pequeña verdad — pero un libro grande de filosofía deductiva presenta sospechas. Gentes sanguíneas han reunido con premura innumerables principios abstractos no demostrados y los han expuesto cuidadosamente por extenso en libros y teoría para explicar con ellos el mundo entero. Pero el mundo no se preocupa por estas abstracciones, y no es de extrañar, ya que se contradicen entre sí”⁹⁶.

⁹¹ BVN-1877,643, CO III pp. 236-237.

⁹² BVN-1879,921, CO III p. 405.

⁹³ Ernst Schmeitzner contesta el 30 de diciembre de 1879: II/6, 1254. Brobjer, Thomas H., *Nietzsche and the English, The Influence of British and American Thinking on His Philosophy*, op. cit., pp. 63, p. 355 y p. 389.

⁹⁴ Salaquarda, Jörg, “Der unmögliche Shelley”, *Nietzsche-Studien*, 8, 1979, 396-397, p. 396. NF-1873,29[197], FP I p. 544: «La *desconfianza* de los investigadores rigurosos frente a todo sistema *deductivo*. Ver Bagehot», además de las resonancias de las tesis de Bagehot en la anotación sobre la nacionalidad en el mismo cuaderno, NF-1873,29[48], FP I pp. 502-503.

⁹⁵ Vivarelli, Vivetta, “Der freie Geist, die amerikanische Rastlosigkeit und die Verschmelzung der Kulturen”, en Andreas Urs Sommer (ed.), *Nietzsche — Philosoph der Kultur(en)?*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2008, pp. 529-544, p. 537.

⁹⁶ SE-8, OC I p. 812, cita construida a partir de *Physics and Politics*, con pasajes de las pp. 216-217. cf. nota 97 de Joan B. Llinares, y Neymeyr, Barbara, *Kommentar zu Nietzsches „Unzeitgemässen Betrachtungen“: III. Schopenhauer als Erzieher. IV. Richard Wagner in Bayreuth*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2020.

Vemos así que Nietzsche recurre a Bagehot para llevar a cabo una propuesta explicativa sobre la pérdida de autoridad de los creadores de sistemas en la filosofía, presentando en cambio como modelo a seguir la modestia de las ciencias particulares, etiqueta con la cual probablemente se refería a la antropología. Efectivamente, Bagehot considera la preferencia filosófica por los sistemas abstractos como resultado de un atavismo, como un vestigio de la prehistoria que pervive en las mentes jóvenes e imprudentes, mientras que las mentes más finas y reflexivas se muestran escépticas. Estos pasajes son posibles semillas de los espíritus libres de Nietzsche y su crítica de la voluntad de sistematicidad⁹⁷.

En lo que sigue, recuperaremos algunos de los paralelismos señalados por David Thatcher y Vivetta Vivarelli, en los que se muestran las importantes similitudes entre el análisis de la ley o derecho consuetudinario (*customary law*) en Bagehot y lo que Nietzsche desarrollará largo y tendido en *Aurora*: la eticidad o moralidad de las costumbres (*Sittlichkeit der Sitte*)⁹⁸. Su investigación de las fuentes ha mostrado cómo Nietzsche encontró en Bagehot numerosas reflexiones sobre las peculiaridades intelectuales de los pueblos y naciones, los legados de la antigüedad en el presente, y consideraciones etnológicas sobre el origen y el progreso de la civilización, que desarrolló más tarde en sus aforismos. El tema capital de Bagehot es el poder formador y coercitivo de las costumbres, es decir, la tensión entre la normatividad estricta de la comunidad y los espíritus libres o disidentes, la mayoría de los cuales eran perseguidos por el peligro que conllevaba cualquier atisbo de heterodoxia frente a la norma.

En el análisis desarrollado en las obras aforísticas, Nietzsche concibe la moralidad (*Sittlichkeit*) como algo que no tiene nada que ver con el altruismo o el egoísmo, sino con la obediencia y la tradición. Esta similitud podría explicar el motivo por el que Bagehot, pese a ser un darwinista social, le resulta claramente más simpático que Spencer u otros utilitaristas o darwinistas sociales con los que se mostró constantemente en contienda. Al igual que Spencer, Bagehot trasladó al mundo de lo humano la lucha por la vida darwinista, pero a diferencia de Spencer, Bagehot no explica el desarrollo de la moralidad a través del altruismo, sino que concibe la moralidad como una tendencia a la obediencia cuyo fin es sencillamente la supervivencia de la comunidad. Desde esta perspectiva, ser inmoral no es ser malvado o egoísta, sino sencillamente oponerse a la tradición y la costumbre.

En Bagehot hay un importante interés por los pueblos primitivos y tribales, aquellos en los que el influjo de la tradición y la norma es más constringente. La perspectiva evolucionista le lleva de hecho a afirmar que «las tribus más obedientes y más domadas (*tamest*) son, en el primer estadio de la verdadera lucha por la vida, los más fuertes y los conquistadores»⁹⁹. El arraigo de la obediencia, las normas y la unidad de

⁹⁷ Vivarelli, Vivetta, “Der freie Geist, die amerikanische Rastlosigkeit und die Verschmelzung der Kulturen”, op. cit., p. 537.

⁹⁸ Thatcher, David, “Nietzsche, Bagehot and the Morality of Custom”, *Victorian Newsletter*, 62, 1982, 7-13.

⁹⁹ Citaremos la obra de Bagehot según la edición publicada a la que se ha tenido acceso: Bagehot, Walter, *Physics and Politics*, Kitchener (Canada), Batoche Books Limited, 2001, en este caso p. 32.

grupo asegura la supervivencia con mayor éxito. Este léxico animal, en especial aquel referido a la doma y el rebaño, gustaría sin duda a Nietzsche¹⁰⁰.

La doma, en el caso de Bagehot, expresa la voluntad de someterse a la disciplina del grupo. A juicio de Bagehot, la cohesión es el requisito más importante del orden civil o de la organización social (*polity*) que permite la supervivencia del grupo en sociedad. Vagar como nómadas teniendo que luchar por su supervivencia sería una alternativa indeseable. Por este motivo, «cualquier regla es mejor que ninguna»¹⁰¹. De acuerdo con Bagehot, los humanos primitivos se percataron instintivamente de que la prohibición del pensamiento libre «no es un mal, o al menos, pese a ser un mal, es la base necesaria para el mayor bien; es necesario para hacer el molde de la civilización y endurecer la suave fibra del hombre primitivo»¹⁰². De modo similar, Nietzsche lo definirá como «el gran principio con que se inicia la civilización: cualquier costumbre es mejor que no tener costumbres»¹⁰³.

Thatcher asemeja esta tesis con la aseveración de Nietzsche en el aforismo §33 de *El caminante y su sombra*, en el cual define lo moral como un medio de preservación de la comunidad y de salvarse a sí misma de la destrucción y la decadencia, siendo la invención de un infierno eterno un medio de intimidación. Dentro de la escala enumerada, el grado más elevado es la moral «del *conocimiento* — la cual se sitúa por encima de todos los ilusorios motivos de la moral, pero ha entendido claramente cómo durante mucho tiempo la humanidad no podía tener otros»¹⁰⁴. Tanto Bagehot como Nietzsche señalan que, en la era de la ley o moralidad de la costumbre, el individuo debe aguantar la norma impuesta al conjunto del grupo, incluso cuando dicha norma le perjudica personalmente¹⁰⁵.

El concepto de *polity*, que a mi juicio en el sentido que le otorga Bagehot podría traducirse al español como “orden social”, designa «una regla integral que vincula a los hombres entre ellos, los obliga a hacer las mismas cosas, les dice lo que pueden esperar los unos de otros, los modela de manera similar y los mantiene así»¹⁰⁶. Asegurar la obediencia y el sometimiento de los miembros del grupo es una tarea complicada, pero es un requisito clave para construir «lo que ahora denominamos Iglesia y Estado», el gobierno que «regula el conjunto de la vida humana»¹⁰⁷. En los tiempos antiguos había poco espacio para la libertad o la elección, porque todas las acciones estaban regladas por rituales y por la ley del estatus según el lugar ocupado en la sociedad, que venía asociado a un conjunto de roles y deberes¹⁰⁸.

¹⁰⁰ Bagehot también emplea el término “rebaño” (*herd*), un total de seis veces a lo largo de la obra, por ejemplo: «Una tribu salvaje se asemeja a un rebaño de bestias gregarias; allí donde va el líder, el resto le sigue; replican ciegamente sus hábitos, y así pronto devendrán lo que él ya es», Bagehot, Walter, *Physics and Politics*, op. cit. p. 59.

¹⁰¹ Ibid., p. 25.

¹⁰² Bagehot, Walter, *Physics and Politics*, op. cit., p. 19.

¹⁰³ M-16, OC III p. 498.

¹⁰⁴ WS-33, OC III p. 391.

¹⁰⁵ VM-89, OC III p. 299. Bagehot, Walter, *Physics and Politics*, op. cit., p. 34.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Bagehot, Walter, *Physics and Politics*, op. cit. p. 19.

¹⁰⁸ Ibid., p. 20.

Del mismo modo, apunta Bagehot que la originalidad era reprimida por la fijación de las reglas en la sociedad¹⁰⁹. Nietzsche incorpora estos argumentos. Tanto en *Aurora* como en *La gaya ciencia*, expresa que los espíritus discrepantes, discordantes, originales, las naturalezas desviadas, las individualidades, fueron antaño combatidas por la comunidad en que crecieron. Del mismo modo, a la originalidad y a la novedad se le asoció la conciencia de maldad¹¹⁰. El espíritu libre moderno, por otro lado, «no ha nacido, como sus predecesores, de la lucha, sino más bien de la *paz de la disolución* en la que ve que han entrado todos los poderes espirituales»¹¹¹. De modo gradual, los fundamentos de la subordinación y la autoridad incondicional se van erosionando y tras la relajación de la coacción asociada a la tradición, se inaugura «la época de la comparación» y la «polifonía de las aspiraciones»¹¹².

Ahora los espíritus libres modernos deben luchar contra los lazos heredados del pasado como la tradición, la costumbre o el sentimiento nacional. Los espíritus libres son, al mismo tiempo, fruto del relajamiento de la presión social y motor de la renovación. Como esta es una ardua tarea, Nietzsche plantea ya en estos libros la necesidad de favorecer y promover estas individualidades, que se convertirán en modelos para el futuro. Nietzsche se dio cuenta de que los espíritus desatados que se desarrollaron contra la sociedad y que se desprendieron de la conciencia o la moral heredada también podrían tener un papel social importante. De ellos depende todo «progreso espiritual», todo desarrollo y la inoculación de lo novedoso¹¹³. Brobjer señala que esta idea, de acuerdo con la cual sólo una vez alcanzada la estabilidad puede un influjo dinámico tener un efecto positivo o meliorador, es una deuda con la lectura de Bagehot¹¹⁴.

Para que una nación progrese, según Bagehot, es necesario que haya superado el primer estadio de la civilización en el que se desea la permanencia por encima de todo, a un segundo estadio en que la variabilidad es anhelada, pero dicha transición es complicada porque va en contra de las tendencias más enraizadas de la naturaleza humana¹¹⁵. Bagehot propone como teoría explicativa que este tránsito de lo fijo a lo flexible, de la «era del estatus» a la «era de la elección», se lleva a cabo en parte gracias a la práctica de la deliberación en la política, a los debates, las asambleas, en las pequeñas repúblicas de Grecia e Italia, puesto que una premisa de los debates es la posibilidad de que la otra persona tenga razón, así como la predisposición a llegar a un acuerdo común. Un gobierno asambleario o deliberativo rompe con el yugo de la costumbre porque el acto de someter una cuestión a debate da por supuesto que la mera costumbre no es argumento suficiente¹¹⁶.

De acuerdo con Bagehot, la aparición de nuevas ideas y modelos a seguir en las comunidades originales fue también favorecida por el comercio y el transporte marítimo, porque favorecía el diálogo entre diferentes hábitos y pensamientos. En los tiempos

¹⁰⁹ Ibid., p. 78.

¹¹⁰ M-9, OC III pp. 493-495, y FW-4, OC III pp. 742-743.

¹¹¹ NF-1877,25[2], FP II p. 375.

¹¹² MA-23, OC III pp. 86-87. Cf. MA-441, OC III p. 227.

¹¹³ MA-224, OC III pp. 169-170.

¹¹⁴ Brobjer, Thomas H., *Nietzsche and the "English"*, op. cit., p. 255.

¹¹⁵ Bagehot, Walter, *Physics and Politics*, op. cit., p. 37.

¹¹⁶ Ibid., p. 91.

modernos, según Bagehot, las relaciones internacionales y la mezcla de diferentes razas y pueblos son muy deseables porque “enriquecen la imaginación” y “expanden la mente”. En tiempos anteriores, ello no hubiera sido posible, porque la mezcla de ideas hacía que los viejos credos colapsaran, perdieran su autoridad y provocara un caos. Ello conecta con la evaluación positiva de la mezcla racial y étnica, que Nietzsche encuentra en Bagehot, como estímulo adicional para eliminar todas las barreras que se interponen en el camino de la fusión de personas y culturas:

Imagino a futuros pensadores en los que la actividad incasable europeo-americana se compagine con el espíritu contemplativo asiático, heredado de siglos: una combinación semejante ofrece la solución al enigma del mundo. Entretanto, los espíritus libres contemplativos tienen su misión: derriban todas las barreras que se plantan en el camino hacia una fusión entre los hombres: religiones, estados, instintos monárquicos, ilusiones de riqueza y pobreza, prejuicios higiénicos y raciales, etc.¹¹⁷

Este fragmento se conecta con toda una serie de aforismos de la quinta parte de *Humano, demasiado humano*, “Indicios de cultura superior e inferior” en los que critica la menguante presencia de la vida contemplativa y el carácter gregario de la vida moderna.

Nietzsche incorpora esta hipótesis respecto de la formación de las costumbres, alejada de la raigambre utilitarista. Las costumbres se originan frecuentemente de un modo infantil, por supersticiones o de modo totalmente accidental, y después se transmiten y propagan por imitación inconsciente¹¹⁸. Para explicar esta tesis nos serviremos de otro interesante paralelismo señalado por Vivarelli. De acuerdo con Bagehot, el carácter americano se originó en las dificultades de la vida colonial en la naturaleza salvaje. A través de la imitación inconsciente, este tipo de vida caracterizado por la inquietud y la tensión nerviosa se generalizó, y al resultar ser comportamientos útiles para la vida laboral, que en cierto modo también se caracteriza por una “lucha constante”, se mantuvieron e incluso promovieron¹¹⁹. Vivarelli relaciona esta idea con el aforismo §329 de *La gaya ciencia*, que se inaugura así: «Hay un salvajismo indio, propio de la sangre roja, en el modo en que los americanos aspiran al oro: y su carrera sin aliento en el trabajo —el auténtico vicio del nuevo mundo— comienza, por contagio, a volver salvaje a la vieja Europa»¹²⁰. Esta observación, sin duda excéntrica a ojos del lector actual, también encuentra su sentido en Bagehot, quien valoró el frenético modo de vida de los americanos y su “caza del beneficio” como el legado de una era anterior¹²¹. Por otro lado, Bagehot alaba el cosmopolitismo de los judíos, un pueblo que contenía «la condición básica de la variabilidad» y que, por tanto, prosperó, no a pesar de su dispersión, sino gracias a ella¹²². Esta idea guarda relación con la valoración nietzscheana

¹¹⁷ NF-1876,17[55], FP II p. 251.

¹¹⁸ Véase WS-57, OC III pp. 393-394, M-16, OC III p. 498, M-24, OC III p. 503.

¹¹⁹ Bagehot, Walter, *Physics and Politics*, op. cit., p. 24.

¹²⁰ FW-329, OC III p. 849.

¹²¹ Vivarelli, Vivetta, “Der freie Geist, die amerikanische Rastlosigkeit und die Verschmelzung der Kulturen”, op. cit., p. 540.

¹²² Bagehot, Walter, *Physics and Politics*, op. cit.. Paralelismo señalado por Vivarelli en “Der freie Geist, die amerikanische Rastlosigkeit und die Verschmelzung der Kulturen”, op. cit., p. 538.

del pueblo judío, que se estudiará en detalle en el capítulo de la tesis, dedicado al concepto de “raza” en Nietzsche.

Otro importante paralelismo entre Bagehot y Nietzsche, señalado por Thatcher, es su análisis de la culpa colectiva ante la violación de la norma como un obstáculo para el cambio o progreso. La tribu espera un castigo a la comunidad por parte de la deidad, pese a que la transgresión haya sido llevada a cabo sólo por una persona, y dicho medio actúa como un potente instrumento de disciplina¹²³. Una tribu es así una asociación religiosa y el miedo a la penitencia hace que cambiar la norma sea extremadamente difícil. En cambio, en la actualidad, y por supuesto en los tiempos contemporáneos a Bagehot y Nietzsche, ya no se considera que el castigo de la mala conducta de una persona particular vaya a recaer en terceras personas. La noción de responsabilidad colectiva por cualquier infracción individual crea una atmósfera en la que no hay espacio para lo divergente, pero esta misma intolerancia tiene como consecuencia la estagnación y la atrofia. Para asegurar la cohesión del grupo, se frenan las variaciones incluso antes de que tengan la ocasión de desarrollarse:

Nadie comprenderá jamás las civilizaciones atrofiadas a menos que vea el dilema estricto de la sociedad primitiva. O los hombres no tenían ley alguna y vivían en tribus confusas, casi sin estar juntos, o tenían que obtener una ley fija mediante procesos de increíble dificultad. Los que superaron esa dificultad pronto destruyeron a todos los que se interpusieron en su camino y que no lo hicieron. Y luego ellos mismos fueron atrapados en su propio yugo. La disciplina consuetudinaria, que sólo podía imponerse a los primeros hombres mediante terribles sanciones, continuó con esas sanciones y eliminó en toda la sociedad las propensiones a la variación que son el principio del progreso¹²⁴.

A tenor del influjo transcendental de las sociedades primitivas, la imagen de la humanidad contemporánea dibujada por Bagehot es también aquella de la adaptación, de la satisfacción con las ideas propias y los modos de vida, y de pereza y aversión frente a la posibilidad de nuevas ideas. La disciplina consuetudinaria, clave para la conservación del grupo, resulta ser a largo un plazo un obstáculo para su progreso y desarrollo. Esta insistencia en la tiranía de la costumbre era frecuente en el evolucionismo, por ejemplo, también juega un papel importante según el antropólogo John Lubbock. Nietzsche incorpora con claridad esta tesis del yugo de la eticidad (*Sittlichkeit*), como se aprecia en *Aurora*:

Así, por ejemplo, la *definición primera*: la moralidad no es otra cosa (esto es, *nada más*) que obediencia de las costumbres, sean éstas cuales fueren; y las costumbres son la manera *tradicional* de valorar y de actuar. En las cosas en que no hay tradición que ordene, no hay moralidad; y cuanto menos estipulada esté la vida por la tradición, tanto menor será el círculo de la moralidad (...) ¿Qué es la tradición? Es una autoridad superior, a la cual se obedece, no porque nos ordene algo *de provecho*, sino porque *ordena*. (...) En un principio todo entraba en el ámbito de la moral, la educación y el cuidado de la salud, el matrimonio, la medicina, la labranza, la guerra, el hablar y el callar, las relaciones entre

¹²³ M-9, OC III pp. 493-494. Bagehot, Walter, *Physics and Politics*, op. cit., p. 59.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 35.

unos y otros y con los dioses: la moral exigía que se observasen sus preceptos *sin pensar en uno mismo* en cuanto individuo. Así pues, en un principio todo era moral, y quien pretendía ponerse por encima de ella debía convertirse en legislador, en curandero o en una especie de semidiós: es decir, tenía que *crear costumbre*, — ¡un asunto terrible y peligrosísimo! —.¹²⁵

Hay en el concepto nietzscheano de moralidad de las costumbres una reinterpretación y una sagaz crítica. No es un discurso meramente teórico, sino que juega un papel en el seno de la filosofía del espíritu libre ya presentada en *Humano, demasiado humano*. Nos ocuparemos en detalle más tarde de él, tanto en el sexto capítulo, “Genealogía, evolución y pensamiento hereditario”, como en el séptimo “Terapia y cultivo del ser humano desde los inicios hasta los escritos aforísticos”. Lo que nos interesa en este momento es señalar esta importante fuente y cómo Nietzsche la incorpora para articular su propia historia de la emergencia de la moral y su propuesta de transvaloración de los valores. Por ejemplo, en 1878, en *Opiniones y sentencias diversas*, el análisis de la moralidad de la costumbre sirve como pretexto para la crítica de la moral de la adaptación. De acuerdo con la axiología de la moralidad de las costumbres, es más moral quien actúa de acuerdo con la costumbre con mayor frecuencia e incluso en las situaciones más difíciles. Así, su descripción de la moralidad de las costumbres como un período de la historia de la moral no supone una validación, sino que ya encontramos pasajes en los que pone el foco en la víctima de la costumbre, y en la posibilidad de que la propuesta de una minoría valga más que la de la mayoría¹²⁶.

Recuperamos ahora la cuestión del origen del fragmento póstumo 29[48] de 1873. El objetivo con este análisis es contribuir a la argumentación, iniciada por Salanskis, de acuerdo con la cual la anotación póstuma 29[48] de 1873, primera aparición de *Züchtung* en los textos nietzscheanos, sería un apunte de lectura de *Physics and Politics* de Bagehot. El modo de proceder será el siguiente. Sabemos por las citas en las secciones §3 y §8 de *Schopenhauer como educador* que Nietzsche se habría familiarizado, de un modo o de otro, con el pasaje sobre la imposibilidad de que Shelley hubiera podido vivir en Nueva Inglaterra, que Nietzsche transcribe, con errata incluida, en la tercera sección de *Schopenhauer como educador*¹²⁷.

Reproducimos a continuación todo el párrafo original del texto de Walter Bagehot en inglés, porque no sólo es valioso para confirmar el origen de la apelación a Shelley, sino que todo el párrafo versa en torno a la selección o cría de distintos grupos — nacionalidades, en este caso— de seres humanos, en clara relación con el póstumo 29[48] de 1873. La afinidad de su contenido, por tanto, servirá como argumento para reforzar la hipótesis de que dicho póstumo sea un apunte de lectura de Walter Bagehot. Optamos por transcribir la cita en el original inglés sin traducir, con el objetivo de conservar todos los matices de esta terminología:

¹²⁵ M-9, OC III p. 493-494.

¹²⁶ VM-89, OC III p. 299.

¹²⁷ SE-3, OC I p. 769.

It is in the interior of these customary groups that national characters are formed. (...) By proscribing nonconformist members for generations, and cherishing and rewarding conformist members, nonconformists become fewer and fewer, and conformists more and more. Most men mostly imitate what they see, and catch the tone of what they hear, and so a settled type — a persistent character — is formed. Nor is the process wholly mental. I cannot agree, though the greatest authorities say it, that no ‘unconscious selection’ has been at work at the breed of man. If neither that nor conscious selection has been at work, how did there come to be these breeds, and such there are in the greatest numbers, though we call them nations? In societies tyrannically customary, uncongenial minds become first cowed, then melancholy, then out of health, and at last die. A Shelley in New England could hardly have lived, and a race of Shelleys would have been impossible. Mr. Galton wishes that breeds of men should be created by matching men with marked characteristics with women of like characteristics. But surely this is what nature has been doing time out of mind, and most in the rudest nations and hardest times. Nature disheartened in each generation the ill-fitted members of each customary group, so deprived them of their full vigour, or, if they were weakly, killed them. The Spartan character was formed because none but people with a Spartan make of mind could endure a Spartan existence. The early Roman character was so formed too. Perhaps all very marked national characters can be traced back to a time of rigid and pervading discipline. In modern times, when society is more tolerant, new national characters are neither so strong, so featurely, nor so uniform¹²⁸.

De esta extensa cita extraemos varias lecciones. En primer lugar, se asevera que las características “nacionales”, es decir, aquellas que se consideran propias de un determinado pueblo, se forman dentro de los grupos consuetudinarios. Podemos puntualizar que no sólo se forman, sino que además reciben la valoración y el reconocimiento como propias de dicha nación. Acto seguido pasa a desarrollar el modo en que se ejerce una selección de estas características. Como ya se ha expuesto, la tiranía de la costumbre requiere la adscripción y cumplimiento de un rígido conjunto de normas con el fin de asegurar la supervivencia y la convivencia del grupo. Para ello se ordena la obediencia incondicionada de los miembros del grupo, se recompensa la conformidad y se castiga la disconformidad. Así, hay un primer proceso selectivo: se seleccionan modos de ser y de vida concretos. Sumado a la imitación inconsciente, ello tiene como consecuencia que los miembros del grupo devengan más y más similares, y así se termina de perfilar el carácter nacional del grupo.

Incluso Bagehot argumenta, a tenor de lo expuesto, que sí que hay una selección inconsciente, pues de no haber selección ni consciente ni inconsciente, no se podría explicar el desarrollo y la extinción de determinadas “razas”. Este uso de “breed” posee un sentido muy amplio, como «tipo», clado, grupo o pueblo, típico de la época —del mismo modo en que se empleaba el alemán *Rasse*—, como se manifiesta en el hecho de que nombre como distinto el «carácter» de los romanos, los espartanos y de Nueva Inglaterra. Nótese además que “breed” en inglés es tanto “raza”, en especial como sustantivo referido a animales como los perros, y también “criar” en tanto que verbo. Bagehot nos habla de un «proceso» de selección inconsciente, dado que no hay ningún “criador” o “seleccionador” que lo dirija. Es un proceso de selección o cría social, global

¹²⁸ Bagehot, Walter, *Physics and Politics*, op. cit., pp. 82-83.

y difuso¹²⁹. La posibilidad de una selección consciente es, aún así, mencionada en las frases en que se recurre a Galton, quien sí que “desearía” poder aparejar mujeres y hombres con características concretas con el objetivo de conservarlas y promoverlas, o por decirlo en términos más generales con sus propias palabras, que el ser humano asumiese «un papel deliberado en la gran obra de la evolución»¹³⁰. La referencia final de los espartanos puede también asociarse con las posteriores anotaciones de Nietzsche sobre la “cría esmerada” de los griegos en los cuadernos privados, usos inmediatamente posteriores de *Züchtung* en 1875, que comentaremos en el séptimo capítulo¹³¹.

La cuestión de la nacionalidad no es tratada únicamente en esas páginas, sino que tanto el tercer como el cuarto capítulo del libro, ambos titulados “Nation-Making”, están dedicados a analizar la creación de las mismas desde una perspectiva evolucionista. Volviendo a Nietzsche, el póstumo 29[48] de 1873, en el que aparece por primera vez “*Züchtung*” no sería, a mi juicio, una transcripción literal del libro de Bagehot, pero sí muy probablemente una paráfrasis basada en él, o la conclusión extraída por Nietzsche o bien de su lectura directa, o bien de bibliografía secundaria en la que se presentara su contenido, aunque la primera opción es más probable, a tenor del hecho de que Nietzsche transcriba de forma casi literal la cita sobre Shelley.

La oposición entre selección consciente e inconsciente es altamente similar a la distinción darwinista entre selección metódica e inconsciente, reforzada por la afinidad terminológica de la palabra *Züchtung*, que como ya hemos señalado fue escogida como traducción de “selection” en las primeras ediciones en alemán de *The Origin of Species*. Darwin distingue en el primer capítulo de *El origen de las especies*, “Variación bajo domesticación”, entre selección metódica e inconsciente¹³². La selección metódica es aquella en la que un criador (*breeder*) selecciona ejemplares con un fin concreto, y evita el apareamiento libre¹³³. La selección inconsciente es aquella que puede llevar a cabo cualquier dueño de animales cuando quiere asegurar que sus animales y su descendencia estén sanos y mantengan unas cualidades concretas (que el plumaje de sus pájaros sea de un color concreto, que sus galgos sean buenos cazadores, etc.). Además, añade Darwin, en muchos casos se comparte un estándar de perfección o un ideal de belleza, casi común. Aquí también hay una selección, pero no es metódica puesto que la persona no tiene en mente el conjunto de la raza o la especie. Esa es la diferencia clave. Ahora bien, el mensaje de Darwin es que la selección metódica se combina o funde en último término con la selección inconsciente, efectuada sin intención precisa de alterar el tipo, la raza o la especie en su conjunto. A juicio de Darwin, no hay apenas diferencia entre un criador que quiere mejorar la rapidez de sus galgos mediante una selección cuidadosa y metódica, y la selección inconsciente que resulta de que cada persona trate de tener los mejores

¹²⁹ Salanskis, Emmanuel, “Un prisme de la pensée historique de Nietzsche : l'élevage”, op. cit., p. 187.

¹³⁰ Galton, Francis, *Inquiries into Human Faculty and its Development*, by Francis Galton, F.R.S. Author of 'Hereditary Genius', etc., London, Macmillan and Co., 1883, p. 304. Disponible en galton.org [Última consulta: 30.12.2020].

¹³¹ NF-1875,5[11], FP II p. 66, y NF-1875,5[25], FP II p. 69.

¹³² Darwin, Charles, *On the Origin of Species*, Oxford, Oxford University Press, 2008, ed. Gillian Beer, based on the second edition from 1859, p. 29 y 32. Se citará siempre según esta edición, excepto cuando se especifique lo contrario.

¹³³ Ibid. p. 71.

perros¹³⁴. Cada selección ejerce una labor complementaria. Esta selección inconsciente, aunque no tenga como objetivo explícito mejorar el conjunto de la raza o la especie, es en realidad mucho más importante porque está mucho más extendida, y se refuerza por el hecho de que suele existir un estándar común de perfección, respecto a cada tipo de animal. Por ello, en último término, y a largo plazo, esta selección inconsciente también modifica el tipo o la raza.

Volviendo al ejemplo que nos ocupa, esta selección inconsciente es la que sucede en el caso de la nacionalidad. Nietzsche conocía muy probablemente esta distinción por sus lecturas de Bagehot y de Oscar Schmidt y percibió las tentativas de trasladar el darwinismo a la evolución o desarrollo humano. Con todo ello, sólo queremos incidir en cómo este pensamiento se encontraba increíblemente extendido en el contexto científico-cultural. Nietzsche se apropia del mismo en perspectiva filosófica, aportando su propia propuesta de desarrollo humano. De todo lo expuesto, concluimos que es altamente plausible que la lectura de Bagehot permitiera a Nietzsche profundizar en la reflexión evolucionista, en el léxico animal, y en concreto de la *Züchtung*, y en especial, en la distinción entre selección natural o artificial, inconsciente o consciente.

3. Paul Rée: el historicismo parcial.

Antes de conocer a Rée, Nietzsche ya había entrado en contacto e iniciado lecturas evolucionistas, por tanto, no ha de ser presentado como el origen o como iniciador de este interés de Nietzsche por el evolucionismo. Con todo, Rée actuó como mediador y favoreció dicho diálogo e interés por las doctrinas darwinistas¹³⁵. Paul Rée (1849-1901) fue un filósofo judío alemán, que había redactado su tesis doctoral en latín sobre la ética de Aristóteles. Poseía un fuerte interés por la historia moral de la humanidad, a la que dedicó los cinco libros que escribió. Sus principales influencias fueron los moralistas franceses, por ejemplo La Rochefoucauld, Montaigne, y Vauvenargues, así como también Comte, Darwin y Schopenhauer¹³⁶. Nietzsche consideraba a Rée un «inglés» por su abierta adhesión al darwinismo y sus simpatías científicas. Rée conocía los modelos de investigación proporcionados por las ciencias modernas, los cuales le permitieron emprender una indagación histórica de los sentimientos y los conceptos morales en tanto que pertenecientes al mundo de los fenómenos naturales. Tomó provecho de las nuevas perspectivas abiertas por el darwinismo para redactar teorías sobre la evolución de diversos sentimientos morales. Los estudios filosóficos sobre la relación entre Nietzsche y Rée han querido ir más allá del componente biográfico, y analizar así los diversos temas o problemas en que se materializa esta relación: el naturalismo, el darwinismo, la

¹³⁴ Ibid., p. 70. Se expresa un argumento idéntico aplicado a los perros de caza en la página 160.

¹³⁵ Para más información sobre Nietzsche y Rée, véase el capítulo dedicado a Rée en el libro de Fornari, Maria Cristina, *La morale evolutiva del gregge*, op. cit., cap. 1: “Un ‘inglese prussiano’: Paul Rée”. También se pueden señalar como aportaciones significativas a la investigación, entre otras: Donnellan, Brendan, “Friedrich Nietzsche and Paul Rée: Cooperation and Conflict”, *Journal of the History of Ideas* 43(4), 1982, 595–612, Small, Robin, *Nietzsche and Rée. A Star Friendship*, Oxford, Oxford University Press, 2005; Müller, Enrico, “Mehr als ‘Rééalismus’? Paul Rée – Neue Ausgaben und Neuerscheinungen”, *Nietzsche-Studien*, 35, 2006, 327-332.

¹³⁶ Brobjer, Thomas H., *Nietzsche's Philosophical Context*, op. cit., pp. 40-42.

consideración de los moralistas franceses y también la elección de la forma aforística. Paradigmáticamente, en *Psychologische Beobachtungen (Observaciones psicológicas)*, Rée propuso una síntesis de la tradición moralista francesa y la teoría de la evolución darwiniana, creando así un nuevo programa «moralista darwiniano»¹³⁷. Este proyecto sintético representa un trabajo descriptivo, redactado en forma aforística emulando las *Máximas* de La Rochefoucauld: la obra es una colección de sentencias sobre las costumbres de las personas con el objetivo es desvelar las motivaciones ocultas y la naturaleza del ser humano¹³⁸.

Nietzsche conoce a Rée en Basilea en mayo de 1873 a través de Romundt, pero la relación no se materializa hasta su lectura de las *Psychologische Beobachtungen* de Rée en octubre de 1875 y trabó amistad con «Rée, el incomparable» durante la primavera de 1876, en su viaje a Bex tras el festival de Bayreuth¹³⁹, y después en el viaje a Sorrento ese mismo año con Malwida von Meysenbug. Entre 1876 y 1877 lee también su segunda obra *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (Chemnitz, 1877). Este libro fue escrito por Rée mientras vivía con Nietzsche en Sorrento.

Es indudable que Rée representó una compañía en claro contraste con los círculos wagnerianos a los que Nietzsche estaba acostumbrado, y ello no pasó desapercibido para las amistades de Nietzsche. Él mismo era consciente del contraste y el estímulo que le aportaba su compañía¹⁴⁰. La correspondencia representa, como de costumbre, una muestra documental valiosísima para apreciar el desarrollo de la relación entre Nietzsche, Rée, y cómo ésta es percibida por sus amistades y sus lectores. En una carta de 1875, Nietzsche escribe a Erwin Rohde: «El doctor Rée, que me es muy querido, ha publicado anónimamente un excelente librito, *Observaciones psicológicas*, es un “moralista” con una mirada de lo más penetrante, cualidad muy rara de encontrar entre los alemanes»¹⁴¹. En octubre de ese año escribe una carta a Rée felicitándole por la obra. Ello supuso el inicio de su amistad, que se intensificó en la primavera de 1876 y duró seis años.

En una carta a Rée de principios de agosto de 1877 —la misma en la que le narra su encuentro con el editor de *Mind*—, Nietzsche expresa que: «Escuchándoles hablar acerca de Darwin, Bagehot, etc., pensaba en cuánto me gustaría que *usted* se introdujera en este ambiente, el único auténticamente filosófico hoy en día»¹⁴². Aunque tal comentario expresa sin duda una valoración positiva, quizás nos informa más de una crítica del ambiente filosófico de Alemania. Dos años después en julio de 1879 vuelve a pedirle a Rée el envío de un «libro instructivo, de procedencia inglesa a ser posible, pero traducido al alemán e impreso en caracteres grandes»¹⁴³. Por tanto, Nietzsche confiaba en Rée como referente y como interlocutor informado entre la filosofía alemana e inglesa.

¹³⁷ Salanskis, Emmanuel, “Moralistes darwiniens : les psychologies évolutionnistes de Nietzsche”, *Nietzsche-Studien*, 42, 2013, 44-66.

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ BVN-1876,558, CO III p. 179.

¹⁴⁰ BVN-1878,737, CO III p. 296: «Con todas las cosas buenas que usted hace y que tiene pensado hacer, la mesa estaría repleta también para mí, y mi apetito de *rééalismo* es muy grande, ya lo sabe usted».

¹⁴¹ BVN-1875,494, CO III p. 126.

¹⁴² BVN-1877,643, CO III pp. 236-237.

¹⁴³ BVN-1879,869, CO III p. 369.

Cuando Nietzsche publica *Humano, demasiado humano*, la gran mayoría de sus amigos de los círculos wagnerianos achaca su emancipación de la causa wagneriana a la mala influencia de Paul Rée¹⁴⁴. De hecho, Nietzsche comenta este fenómeno en su correspondencia con Rée: «Ahora todos mis amigos son de la opinión de que mi libro lo ha escrito usted y procede de usted: le felicito por esta nueva autoría (caso de que su buena opinión al respecto no haya variado) (...) ¡Viva el *réalismo* y mi buen amigo!»¹⁴⁵. Por otro lado, en una carta a Nietzsche fechada el 16 de junio de 1878, Erwin Rohde expresa su sorpresa e incompreensión ante *Humano, demasiado humano*, y al hecho de que Nietzsche hubiese «devenido Rée»¹⁴⁶. Nietzsche le responde poco después con una cálida carta en la que le reitera su amistad y le invita a que se una a él y a su perspectiva filosófica.

Está bien, queridísimo amigo: no estamos juntos sobre una columna de arcilla que un libro pueda derribar de golpe.

Espero esta vez con tranquilidad, mientras la marea en la que mis pobres amigos chapotean se va calmando poco a poco: si los he arrojado yo a ese oleaje — no hay peligro de *muerte*, eso lo sé por experiencia; y si aquí y allá hubiera *peligro para la amistad* — honraremos a la verdad y diremos: «hasta ahora amábamos en el otro a un fantasma». (...)

No caviles acerca del origen de un libro así, sigue adelante y elige esto o aquello. Quizá también llegue la hora en que tú, con tu bella fantasía constructiva, veas el conjunto como un todo y puedas participar de la gran felicidad que hasta ahora *yo* disfruto.

Por cierto: búscame siempre sólo *a mí* en mi libro y no al amigo Rée. Estoy orgulloso de haber descubierto sus magníficas cualidades y aspiraciones, pero él *no* ha tenido *la más mínima* influencia en la concepción de mi «filosofía *in nuce*»: ésta estaba *lista* y en buena parte confiada al papel cuando le conocí más íntimamente en el otoño de 1876. Nos encontramos situados a un mismo nivel: el placer de nuestras conversaciones fue inmenso y el beneficio para ambas partes sin duda muy grande, tanto que Rée, con amable exageración, me escribió en su libro (*El origen de los sentimientos morales*): «Al padre de este escrito, con agradecimiento, su madre».

¿Te parezco así quizá todavía más extraño, más incomprensible? Si sólo sintieras lo que yo siento desde que finalmente he erigido mi ideal de vida —el aire fresco y puro de las *cumbres*, la apacible calidez que me rodea— te alegrarías muy mucho por tu amigo. Y *llegará* el día¹⁴⁷.

Como se ha estudiado en el primer capítulo de la tesis, sabemos que incluso durante la fase wagneriana, Nietzsche sentía en ocasiones un descontento con la metafísica schopenhaueriana y con el proyecto estético wagneriano, y que incluso antes de leer a Rée ya se estaba fraguando la ruptura. En esta carta, Nietzsche se adjudica a sí mismo la responsabilidad de esta ruptura, y no a Rée. Pero, sin duda, Rée representó un importante catalizador y el influjo fue mutuo, como una retroalimentación. Ciertamente Rée acompañó a Nietzsche en su giro antimetafísico, y en su nueva orientación filosófica alimentada e informada por la historia y la ciencia. Pero el influjo fue mutuo y hubo una importante retroalimentación, sin duda fruto de la cantidad de tiempo que pasaron juntos

¹⁴⁴ D'Iorio, Paolo, *Le voyage de Nietzsche à Sorrente*, op. cit., pp. 118-127.

¹⁴⁵ BVN-1878,743, CO III p. 300.

¹⁴⁶ Carta de Rohde a Nietzsche, 16 de junio 1878, KGB II/6/8, p. 895.

¹⁴⁷ BVN-1878,727, CO III p. 289. Se han corregido los énfasis de acuerdo con eKGWB.

en sus viajes. Por ello, Rée escribió como dedicatoria en el ejemplar de *El origen de los sentimientos morales* que regaló a Nietzsche: «Al padre de este escrito, la madre agradecida» (*Dem Vater dieser Schrift dankbarst deren Mutter*), libro que como decíamos escribió mientras vivía con Nietzsche en Sorrento¹⁴⁸.

La huella que localizaron los lectores de *Humano, demasiado humano* fue, sin duda, la perspectiva evolucionista, la gran innovación frente a *El nacimiento de la tragedia* y las *Consideraciones intempestivas*, donde como mucho podrían encontrarse alusiones menores. Aquí, en cambio, la presencia era constante. Con todo, es evidente, como venimos señalando, que Rée fue únicamente una inspiración entre muchas, y que Nietzsche llevaba ya muchos años llevando a cabo lecturas de índole evolucionista.

La huella de Rée es palpable en todo el segunda capítulo de *Humano, demasiado humano*, “Para la historia de los sentimientos morales”, título que emula al libro de Rée, *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (*El origen de los sentimientos morales*), que Nietzsche nombra en el aforismo §37. Además, en ese aforismo se cita textualmente la afirmación de Rée según la cual «El hombre moral no está más cerca del mundo inteligible (metafísico) que el hombre físico»¹⁴⁹.

¿A qué proposición fundamental llega entonces, a través de sus penetrantes y cortantes análisis del actuar humano, uno de los más arriesgados y fríos pensadores, el autor del libro *Sobre el origen de los sentimientos morales*? “El hombre moral no está más cerca del mundo inteligible (metafísico) que el hombre físico”. Esta proposición, templada y afilada bajo los martillazos del conocimiento histórico, quizá pueda servir algún día en el futuro como hacha para cortar de raíz la “necesidad metafísica” de los hombres¹⁵⁰.

Esta cita expresa con claridad el cambio de orientación que caracteriza el análisis de los fenómenos morales en la segunda mitad del siglo XIX, una moral sin metafísica, concebida en relación con la vida evolutiva¹⁵¹. Si se lee con atención, se aprecia que Nietzsche recoge la cita textual de Rée, pero no se limita a expresar su aprobación, por tanto, no es una mera adhesión, sino que anuncia la fecundidad de esta perspectiva para su propio proyecto filosófico, independiente del de Rée, en este caso concreto, superar la “necesidad de la metafísica”, que más tarde se expresará.

Nietzsche y Rée se inspiraron e influyeron recíprocamente de tal manera que sus obras entablan un diálogo con preguntas y respuestas paralelas. Como es sabido, Nietzsche afirmará en *Ecce Homo* que *Humano, demasiado humano* fue el «monumento

¹⁴⁸ BVN-1878,727, CO III p. 289.

¹⁴⁹ Rée, Paul, *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Chemnitz, E. Schmeitzner, 1877, p. VIII.

¹⁵⁰ MA-37, OC III p. 96. Esta referencia a Paul Rée alude a un conocido pasaje de su obra *Ursprung der moralischen Empfindungen*, en el que Rée escribe que: «A decir verdad, antes de que apareciese la teoría de la evolución, muchos de estos fenómenos morales no podían ser explicados a través de sus causas inmanentes, y sin duda una explicación trascendente es siempre más satisfactoria que ninguna explicación. Pero hoy en día después de que Lamarck y Darwin hayan escrito sus obras, los fenómenos morales pueden, al igual que los fenómenos físicos, rastrearse en sus causas naturales: el hombre moral no está más cerca del mundo inteligible que el hombre físico» (Rée, Paul, “Der Ursprung der moralischen Empfindungen (1877)”, en *Gesammelte Werke 1875-1885*, hrsg. v. H. Treiber, Berlin, de Gruyter, 2004, p. 127).

¹⁵¹ Wotling, Patrick, “La morale sans métaphysique. ‘Vitalisme’ et psychologie de la morale chez Darwin, Spencer et Nietzsche”, en Jean-François Balaudé y Patrick Wotling (dir.), *Lectures de Nietzsche*, Paris, Librairie Générale Française, 2000, pp. 350-396.

a una crisis», que, antes de escribirla, le faltaban «realidades» y le sobraban «idealidades», y que, a partir de ese momento, no hizo más que «fisiología, medicina y ciencias naturales»¹⁵². Es la obra de una época en la que reconoce la impotencia de su proyecto de reforma cultural a través del mito trágico, cuestiona a su maestro Schopenhauer y cesa su fraternidad con Wagner. Abandona la hipótesis metafísica de la unidad primordial en favor de una filosofía con sentido histórico e informada por las ciencias de la naturaleza. Por ello se impone nuevas metas: indagar las construcciones gnoseológicas y morales, y desenmascarar la apariencia absoluta o suprahistórica de lo que en realidad es humano, demasiado humano.

Los primeros aforismos de la obra funcionan como una declaración de intenciones. En ellos, Nietzsche elogia el filosofar histórico y advierte que el ser humano es el producto de una evolución inmemorial, cuya psicología hereditaria hunde sus raíces en «mucho antes de esos cuatro mil años que nosotros más o menos conocemos»¹⁵³. La antropología, la etnología, la psicología y las ciencias naturales representan los instrumentos privilegiados con los que realizar una investigación pre-genealógica y disolutiva, gracias a la cual se inaugurará «el *filosofar histórico* y con él la virtud de la modestia»: un filosofar que se pregunte por «el origen y la historia de los llamados sentimientos morales»¹⁵⁴.

De entre los diversos aforismos que se podrían comentar, escogemos como ejemplo representativo el siguiente en el que Nietzsche lleva a cabo un análisis de la crueldad en perspectiva filogenética:

Las personas crueles como atrasadas. — Debemos considerar a las personas que hoy en día son crueles como grados residuales de *culturas precedentes*: la montaña de la humanidad muestra aquí abiertamente sus estratificaciones más profundas, que en otras ocasiones suelen permanecer escondidas. Son personas atrasadas cuyo cerebro, a causa de algún posible accidente en el proceso de la herencia, no ha continuado evolucionando de manera delicada y polivalente. Ellos nos enseñan lo que todos nosotros *éramos* y nos producen espanto: pero son tan poco responsables como lo es un trozo de granito por el hecho de ser granito¹⁵⁵.

Este párrafo contiene un importante guiño a Rée: la idea de investigar las «estratificaciones más profundas» hace eco a la analogía de Rée sobre su investigación en *El origen de los sentimientos morales* como una investigación geológica, en el primer párrafo del libro¹⁵⁶. Pero, sobre todo, nos aporta indicaciones de la concepción nietzscheana de la herencia, que es indisociable de un pensamiento en clave evolucionista. Elementos del presente pueden iluminar el pasado, y del mismo modo, elementos del pasado arrojan luz sobre características del presente. En este aforismo, el principio lamarckista de inscripción progresiva funciona como presupuesto: las costumbres mantenidas durante un período largo de tiempo se transforman en instintos fuertemente

¹⁵² EH-MA-1 y EH-MA-3, OC IV p. 825 y 827.

¹⁵³ MA-2, OC III p. 76.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ MA-43, OC III p. 99.

¹⁵⁶ Rée, Paul, “Der Ursprung der moralischen Empfindungen (1877)”, op. cit., p. 126.

enraizados. Establece un paralelismo entre el atavismo cultural y una herencia orgánica prehumana. Nietzsche incorpora y comparte perfectamente la dimensión lamarckiana del análisis de Rée respecto a la heredabilidad de los caracteres. La historia cultural de la humanidad se encuentra estrechamente unida a su filogénesis. Además, en lo que sigue del aforismo, la referencia a los vestigios del estado pisciforme es un argumento evolucionista sobre el origen común de todos los vertebrados: la embriología ha demostrado que los mamíferos descienden de los organismos acuáticos¹⁵⁷. Así, la herencia nos une a estadios de la cultura anteriores y a especies anteriores.

Otro de los temas clave en el diálogo entre Nietzsche y Rée es el tratamiento de los conceptos de egoísmo, altruismo y autoconservación. Nietzsche llega a afirmar sobre el ser humano, que, en cierta medida, «Sócrates y Platón tienen razón: haga lo que haga, el hombre siempre hace el bien; es decir, lo que le parece bueno (útil), según el nivel de su entendimiento y el grado que en cada ocasión alcanza su racionalidad»¹⁵⁸. Así, «no tenemos escrúpulo en matar a una mosca, simplemente porque su zumbido nos molesta». Esta justificación no sólo se da en el orden moral, sino también en el orden jurídico: el Estado permite la legítima defensa en tanto que instinto de conservación: castigar a un criminal sería garantía de nuestra seguridad individual y colectiva¹⁵⁹. Así, conceptos clave como egoísmo y altruismo quedan reconducidos a estrategias concretas de conservación, placer y displeacer: «Todas las acciones “malas” están motivadas por el instinto de conservación, o más exactamente, por el deseo del individuo de buscar el placer y rehuir el dolor: pero no son malas por esta motivación»¹⁶⁰.

Como señala Fornari, podemos conceder que hay en *Humano, demasiado humano* ciertos marcos de pensamiento utilitaristas o pragmatistas¹⁶¹. Los seres humanos proyectan esencias, causas, efectos en el universo, aquellas que consideran más favorables a su conservación y que se transmiten a las generaciones con la consideración de ser las formas más útiles de estructurar la experiencia¹⁶². Pero estas observaciones en Nietzsche siempre se limitan a ofrecer un marco explicativo o descriptivo, mientras que en el caso de Rée o de Spencer hacen el salto al imperativo, empleando, además un contenido moral concreto, por ejemplo, la promoción del altruismo y la recriminación del egoísmo. Nietzsche no está suscribiendo una concepción utilitarista de la moral, sino describiendo una de las principales funciones de la moral que cumple cuando es incorporada como condición de vida. Además, en todos los libros aforísticos, esta exposición de las distintas fases de la moral coincide con el reclamo de la liberación de los vínculos de la comunidad, bajo la imagen del espíritu libre, y la idea de una moral madura consistente en el desarrollo de lo que es le es más propio y particular. La «moral del individuo llegado a la madurez» consiste en «hacer de sí mismo una persona

¹⁵⁷ Este pasaje es una transcripción de una página de la obra de Roux, Wilhelm, *Der Kampf der Theile im Organismus*, Leipzig, 1881, p. 41, citado por Barbera, Sandro y Campioni, Giuliano, “L’Anti-Darwin di Friedrich Nietzsche”, op. cit., p. 37.

¹⁵⁸ MA-102, OC III p. 118.

¹⁵⁹ Sobre el derecho de castigar, Fornari, Maria Cristina, *La morale evolutiva del gregge*, op. cit., pp. 97-120.

¹⁶⁰ MA-99, OC III p. 116.

¹⁶¹ MA-11, 16, 18, 19, 251.

¹⁶² Fornari, Maria Cristina, *La morale evolutiva del gregge*, op. cit., p. 57. Fornari, Maria Cristina, “Utilitarisme”, en Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Laffont, 2017, pp. 903-906.

completa» y constituye una crítica a la consideración de lo moral como lo impersonal o lo altruista¹⁶³.

La hipótesis de trabajo de Rée es que es posible ofrecer una explicación naturalista de la moralidad sobre la base de los instintos altruistas. Para Rée, una acción altruista es una acción moral, y al contrario, una acción egoísta es inmoral. Nietzsche, en cambio, le objeta que plantee el fruto tardío de la evolución de la moral como su causa. Es decir, coloca en el origen, como hipótesis explicativa, aquello que en realidad es el producto, una formación secundaria¹⁶⁴. Mientras que la metáfora predilecta de Rée es aquella de la geología de la moral —la de un investigador que separa las distintas capas de la historia de la moral—, Nietzsche prefiere una imagen mucho más hermenéutica: «la escritura jeroglífica, extensa y difícil de descifrar, del pasado de la moral humana»¹⁶⁵. El jeroglífico no simplemente requiere una descripción, sino sobre todo una interpretación¹⁶⁶. Ya en estos años, Nietzsche se percata de que la historicidad de los “ingleses” es superficial, puesto que no alcanza el nivel de la historicidad de los valores y de los modos de comprender e interpretar el mundo.

Nietzsche reconocerá la realidad de estos procesos, pero, alcanzando un análisis más radical llevará a cabo una petición de principio. Hay en Rée una perspectiva histórico-evolutiva en lo biológico, pero no en lo moral, puesto que no le permite apreciar la extrema diversidad de las tablas de valor y de bienes. Así, Nietzsche le objetará que su génesis de la conciencia de la moral no es honesta, porque no reconoce que la naturaleza de lo moral no es más que una costumbre naturalizada por la fuerza inerte de las tradiciones a través de la repetición¹⁶⁷. Aquí, de nuevo, Nietzsche resulta ser más darwinista que algunos miembros de la escuela darwinista. Darwin rechazaba que toda acción debiese estar motivada por una conciencia previa del placer o displacer, puesto que los instintos son ciegos por defecto. Placer y displacer actúan *a posteriori* como mecanismos de refuerzo, biológicamente ventajosos pero psicológicamente facultativos o contingentes¹⁶⁸.

De acuerdo con la tesis de la moralidad de las costumbres, que se desarrollará extensamente en *Aurora* aunque se intuya ya en *Humano, demasiado humano*, para Nietzsche el bien no puede ser definido como la promoción del altruismo:

lo “egoísta” y lo “no-egoísta” no es la oposición fundamental que ha llevado al ser humano a distinguir entre moral e inmoral, bueno y malo, sino el estar ligado a una tradición, a una ley, y el liberarse de ella. Cómo ha *surgido* esta tradición, es indiferente; sea como sea ella ha nacido independientemente del bien y del mal o de cualquier otro imperativo categórico inmanente, con el fin sobre todo de conservar una *comunidad*, un pueblo¹⁶⁹.

¹⁶³ MA-94 y 95, OC III p. 113-114.

¹⁶⁴ NF-1876,23[96], FP II p. 347.

¹⁶⁵ GM-Vorrede-7, OC IV p. 458-459.

¹⁶⁶ Fornari, María Cristina, *La morale evolutiva del gregge*, op. cit., p. 83.

¹⁶⁷ Sorosina, Arnaud, “Rée, Paul (Bartelshagen, 1849- Celerina, 1901)”, en Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Laffont, 2017, pp. 766-768.

¹⁶⁸ Darwin, Charles, *The Descent of Man*, op. cit., p. 80. Salanskis, Emmanuel, “Moralistes darwiniens”, op. cit., p. 62.

¹⁶⁹ MA-96, OC III p. 114.

En concreto, este análisis obtiene sentido en el seno de su preocupación por plantear otras formas de vida y otras maneras de valorar. Por ejemplo, en los aforismos §96 y 97 de *Humano, demasiado humano*, se expresa que la costumbre «es la unión de lo placentero con lo útil, y además no exige reflexión» en contraste con la incertidumbre que provoca cualquier experimento que no ha sido sometido a prueba. La costumbre ejerce por tanto una función vital. Ahora bien, «se ignora que también con costumbres diferentes puede subsistir el mismo grado de bienestar y que incluso podrían sacarse de ellas grados superiores»¹⁷⁰.

Como es habitual en Nietzsche, Rée parece formar parte de la historia de sus superaciones. A partir del invierno de 1882-1883, sucede una ruptura tanto en lo personal como en lo intelectual. Rée resulta ser entonces un mero aliado, con carácter temporal y estratégico¹⁷¹. Con todo, Nietzsche relee *El origen de los sentimientos morales* en 1883, signo de un interés por los temas significativos de la obra, que no desapareció tras la ruptura de la amistad¹⁷². Dos años más tarde, Rée quiso dedicar su ensayo *Entstehung des Gewissen*, de 1885, en el que aplicaba una perspectiva darwinista a la cuestión del origen de la mala conciencia, pero Nietzsche rechazó la dedicatoria¹⁷³.

De la genealogía de la moral es la obra de Nietzsche más representativa sobre su divergencia y separación de Rée. Ya señalamos en el primer capítulo de la tesis que en el prólogo de la obra Nietzsche reflexiona sobre su trayectoria vital e intelectual, incluida su amistad con Rée. En este libro, las alusiones a Rée funcionan como contraejemplo: Nietzsche presenta su propuesta de genealogía de la moral como método superior frente a la geología o génesis de la moral de los “ingleses”, incluido Rée¹⁷⁴. Nos ocuparemos de esta cuestión más adelante en la tesis, por ejemplo en el sexto capítulo.

Concluiremos esta sección aludiendo a la retrospectiva sobre Rée en *Ecce Homo*. En los últimos años, Nietzsche se lamenta en *Ecce Homo* de que algunos de sus lectores, entre ellos «el típico catedrático alemán», creyeron que debían entender todo el libro como «réalismo superior»¹⁷⁵. Acto seguido, lleva a cabo una estrategia diametralmente contraria al adjudicarse a sí mismo el libro «“sobre el origen de los sentimientos morales” (*lisez* Nietzsche: el primer *inmoralista*)», con clara ironía, y al volver a transcribir palabra por palabra la cita de Rée empleada en el aforismo §37 de *Humano, demasiado humano*, añadiendo, eso sí, una puntualización final: «El hombre moral no está más cerca del mundo inteligible que el hombre físico — *puesto que* no existe mundo inteligible alguno...»¹⁷⁶. Se aprecia aquí la misma radicalización de la filosofía de Lange. A mi modo de ver, se expresa un cierto reconocimiento en el hecho de que Nietzsche siga citando tanto el título de la obra como la cita, pero su objetivo es hacer patente su propia aportación y su distanciamiento frente a un mero *réalismo*. Nietzsche insiste en que su

¹⁷⁰ MA-97, OC III p. 115.

¹⁷¹ Sorosina, Arnaud, “Rée, Paul (Bartelshagen, 1849- Celerina, 1901)”, op. cit.

¹⁷² Fornari, Maria Cristina, *La morale evolutiva del gregge*, op. cit., p. 48.

¹⁷³ Brobjer, Thomas H., *Nietzsche and the “English”*, op. cit., p. 269 y p. 445.

¹⁷⁴ GM-Vorrede-4, OC IV pp. 455-456, GM-I-1 y 2, OC IV pp. 460-462, GM-II-12 y 13, OC IV pp. 498-501.

¹⁷⁵ EH-MA-6, OC IV p. 829.

¹⁷⁶ Ibid.

obra no se limita a replicar o apropiarse del libro de Rée, poniendo de relieve el mérito de su propia investigación, gracias a la cual la tesis de Rée ha sido «templada y afilada bajo los golpes del martillo del conocimiento» y la «transvaloración de los valores»¹⁷⁷.

4. Herbert Spencer y la moral gregaria.

Como ha demostrado la investigación de las fuentes, en especial aquella desarrollada por Maria Cristina Fornari, la obra de Spencer resulta ser un medio de interlocución privilegiado a través del cual Nietzsche alimenta y perfila su propia propuesta¹⁷⁸. Nos limitamos aquí a recoger algunas ideas clave para enmarcar la reflexión de los problemas principales de la tesis.

En una carta del 22 de noviembre de 1879, Nietzsche pregunta a su editor «¿Conoce usted algo del filósofo inglés Herbert Spencer? (famosísimo en Inglaterra, América, Francia e Italia, altamente instructivo para nosotros, porque maneja gran cantidad de material inglés). Este año se ha publicado de él *The Data of Ethics*. — Si usted supiera de algún traductor, sería con seguridad rentable introducir esta obra en Alemania»¹⁷⁹. Cuando supo que ya había sido traducida, le pidió que le hiciera llegar un ejemplar. Lee entonces con entusiasmo *The Data of Ethics* en la traducción alemana al comenzar la década de durante 1880 y 1881, los mismos años en que lee a Mill¹⁸⁰.

La lectura es inmediatamente posterior a *Humano, demasiado humano*, momento en que Nietzsche mantiene el interés por la historia natural de la moral, que comparte con Spencer. El influjo de Spencer puede distinguirse a grandes rasgos en dos momentos. El primero de ellos es, en su mayoría constructivo, y se plasma en las obras *Aurora* (1881) y *La gaya ciencia* (1882) en las que Nietzsche dialoga con las lecciones filosóficas de Spencer sin citarle. Por otro lado, el segundo momento es más puramente crítico, en el que Nietzsche nombra a Spencer para criticar su modelo de sociedad ideal y presentar como alternativa la hipótesis de la voluntad de poder¹⁸¹. Critica la identificación spenceriana de lo útil con lo bueno, su consideración del altruismo, su teoría del origen de la moralidad, su énfasis en la felicidad y el confort. Aprecia en Spencer la contaminación utilitarista del darwinismo, y lo asocia con sus ideas más fundamentales de felicidad, utilidad, consecuencialismo y altruismo¹⁸².

En la biblioteca de Nietzsche se conservan también los dos volúmenes de *Einleitung in das Studium der Soziologie* (Leipzig, 1875), con algunas anotaciones: en el

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Para más información, Fornari, Maria Cristina, *La morale evolutiva del gregge*, op. cit., cap. II: “Il ‘Darwin della psicologia’: Herbert Spencer”. Fornari, Maria Cristina, “Die Spur Spencers in Nietzsches ‘moralischem Bergwerke’”, *Nietzsche-Studien*, 34, 2005, 310-328, Orsucci, Andrea, *Orient-Okzident, Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Berlin, de Gruyter, 1996, cap. 4. Moore, Gregory, “Nietzsche, Spencer, and the Ethics of Evolution”, *Journal of Nietzsche Studies*, 23, 2002, 1-20.

¹⁷⁹ BVN-1879,907, CO III pp. 396-397. Schmeitzner responde el 25 y 26 de noviembre de 1879: KGB II/6, 1226 y 1231.

¹⁸⁰ Spencer, Herbert, *Die Thatsachen der Ethik*. Autorisierte deutsche Ausgabe, nach der zweiten englischen Auflage übersetzt von Prof. Dr. B. Vetter, Stuttgart, Schweizerbart, 1879.

¹⁸¹ JGB-253 (1886), OC IV, pp. 408-409, FW-373 (1887), OC III p. 887, GM-II-12 (1887), OC IV p. 500, GD-Streifzuege-37 (1888), OC IV p. 675, EH-Schicksal-4, OC IV pp. 854-855. (1888)

¹⁸² Barbera, Sandro y Campioni, Giuliano, “L’Anti-Darwin di Friedrich Nietzsche”, op. cit., p. 32.

primer volumen, seis páginas del segundo capítulo “Gibt es eine Sozialwissenschaft?” y del segundo volumen, cinco páginas del capítulo final „Schluss“, una cantidad considerablemente menor que aquellas que encontramos en *Die Thatsachen der Ethik*, pero, según Brobjer, es probable que leyera todo el libro, siendo un posible indicio de ello el que las esquinas se encuentran dobladas en varios tramos del libro¹⁸³. Las referencias a Spencer por parte de otros autores o en bibliografía secundaria parecen haber jugado un papel importante.

En la obra publicada, Nietzsche cita a Spencer en seis ocasiones, todas ellas para criticarle, la primera en *Más allá del bien y del mal*¹⁸⁴. Pero sabemos por la correspondencia que hubo un primer momento de claro entusiasmo y que dedicó tiempo al estudio de sus libros, puesto que hay treinta y dos menciones a Spencer en sus cuadernos póstumos. Muchas de las menciones a Spencer adquieren un carácter *ad hominem*, ya que se extrapola la crítica de sus tesis a la crítica de su persona. La crítica principal podría resumirse en que la propuesta de Spencer no responde a una necesidad científica, sino a su deseo nutrido por sus ideales morales¹⁸⁵. Esos ideales morales le llevan a introducir esquemas teleológicos a su visión de la naturaleza. En general, de acuerdo con Nietzsche, el darwinismo social intenta conferir a sus soluciones morales la autoridad del sello de la naturaleza, que Nietzsche quiere poner en cuestión.

Nietzsche reprocha a Spencer el apoyarse en una doctrina teleológica de la evolución e insiste, tanto en la obra publicada como en las anotaciones, en que no hay fines en la naturaleza, porque carece de intenciones¹⁸⁶. Para comprender la postura de Spencer, es necesario, en primer lugar, comprender sus similitudes y diferencias con la teoría de la evolución estrictamente darwinista. En esta cuestión, Nietzsche resulta ser más darwinista que los darwinistas sociales. Nietzsche argumenta que los fines se incorporan *a posteriori*, por ejemplo una vez desarrollado el ojo. La “forma” —en este caso, el ojo como un dispositivo— precede al propósito, el fin, el sentido, la utilidad, que nosotros le otorgamos. Así, ver no es la “causa última” del ojo. Dicha finalidad o utilidad es únicamente la función o el uso que se le otorga por otras fuerzas o impulsos que lo reinterpretan y someten¹⁸⁷. La utilidad no tiene entonces un carácter causal originario, sino que es una conquista¹⁸⁸. El ejemplo del ojo es un ejemplo de Darwin que Nietzsche incorpora tras su lectura atenta de Karl Semper, *Die natürlichen Existenzbedingungen der Tiere* (Leipzig, 1880, 2 vols.), autor adscrito al darwinismo¹⁸⁹. Así, Nietzsche se apropia

¹⁸³ En concreto, las páginas 71-72, 73-74, 109-110 y 215-216. Fornari señala que este libro es una fuente del aforismo §43 de *La gaya ciencia*. FW-43, OC IV p. 762 (Fornari, Maria Cristina, “Spencer, Herbert (Derby, 1820-Brighton, 1903)”, en Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Laffont, 2017, pp. 845-848). Hay además una referencia a la obra en NF-1883,20[3], FP III p. 404.

¹⁸⁴ JGB-253, OC IV pp. 408-409, FW-373 (libro V de 1887), OC III p. 886.

¹⁸⁵ NF-1881,11[98], FP II p. 778: «En cada momento de la existencia de un ser se hallan abiertos innúmeros caminos a su *desarrollo*: la pulsión dominante considera *bueno*, sin embargo, sólo uno de ellos, el que corresponde a sus ideales. Por eso, la imagen que Spencer se hace del futuro del hombre no sigue una *necesidad de la ciencia natural*, sino un *deseo* derivado de ideales actuales».

¹⁸⁶ JGB-9, OC IV p. 301-302.

¹⁸⁷ GM-II-12, OC IV pp. 498-500. Constâncio, João, “Darwin, Nietzsche e as consequências do darwinismo”, op. cit., p. 127.

¹⁸⁸ Wotling, Patrick, “La morale sans métaphysique”, op. cit., p. 375.

¹⁸⁹ M-122, OC III p. 557. Brobjer, Thomas H., *Nietzsche and the “English”*, op. cit., pp. 258-259, pp. 438-439.

de un ejemplo propiamente darwinista y lo reformula desde la hipótesis de la voluntad de poder. La utilidad no es el principio explicativo de la aparición de un órgano o de una función, sino el resultado *a posteriori* de una interpretación lograda, en la que un grupo de pulsiones ha logrado imponer una jerarquización: «toda utilidad no son más que indicios de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y le ha imprimido el sentido de una función»¹⁹⁰.

Respecto a la cuestión del azar recurrimos aquí a una valiosa explicación de Constâncio:

La noción de selección natural contempla la acción del azar en al menos tres sentidos: 1) en el sentido de que las “variaciones” que se producen de una generación a otra son aleatorias (y no planificadas para adaptarse al medio); 2) en el sentido de que la relación entre una variación y el entorno es accidental y, por tanto, si una determinada variación constituye una “pequeña ventaja” en la lucha por la supervivencia y si, en un entorno determinado, resulta crucial para la preservación de un linaje, ello es sólo accidental; 3) en el sentido de que la replicación de características hereditarias puede evitarse por factores ajenos al desarrollo de un linaje (un organismo en el que aparece una variación que constituiría una pequeña ventaja para la preservación del linaje puede, por ejemplo, ser alcanzado por un rayo antes de reproducirse)¹⁹¹.

Ahora bien, prosigue Constâncio, la aportación original de Darwin consistió en reemplazar la idea de planificación y de diseño inteligente, no por la idea de mera casualidad, sino por la evolución por selección natural. La selección natural es un mecanismo que explica la evolución a través de causas naturales. Consiste precisamente en que no es casualidad que algunas especies se conserven y otras no. Si bien las relaciones dadas son accidentales —por ejemplo, podrían darse unas variaciones y no otras—, el resultado de la relación entre variación y entorno es necesario como resultado de la evolución por selección natural. Así, cuando se habla de azar en el contexto de la evolución por selección natural, significa sencillamente que la evolución no está planeada o diseñada por un agente externo al proceso evolutivo mismo, como en el caso de la selección artificial planificada por ganaderos o criadores¹⁹².

El propio Darwin, a lo largo de *El origen de las especies*, siguiendo la analogía con los ganaderos (*breeders*), interpreta la vida como selección¹⁹³. Las variaciones surgen entre los miembros de una especie de modo aleatorio, pero son *a posteriori* conservadas o eliminadas por un proceso de selección. Ahora bien, al contrario de lo que sucede con la selección artificial de los ganaderos, la selección natural no presupone ninguna

¹⁹⁰ GM-II-12, OC IV p. 499.

¹⁹¹ Constâncio, João, “Darwin, Nietzsche e as consequências do darwinismo”, op. cit., p. 130.

¹⁹² Ibid., p. 131.

¹⁹³ A modo de ejemplo de esta analogía, en los primeros capítulos de la obra: «The great power of this principle of selection is not hypothetical. It is certain that several of our eminent breeders have, even within a single lifetime, modified to a large extent some breeds of cattle and sheep» (*The Origin of Species*, op. cit., p. 26), y «At the present time, eminent breeders try by methodical selection, with a distinct object in view, to make a new strain or sub-breed, superior to anything existing in the country. But, for our purpose, a kind of Selection, which may be called Unconscious, and which results from every one trying to possess and breed from the best individual animals, is more important» (Ibid., p. 29).

voluntad. La escasez de recursos naturales, unida a la capacidad de reproducción exponencial de los seres vivos, ejerce automáticamente ese proceso de selección. Del mismo modo, la adaptación para Darwin significa únicamente un nexo de conveniencia y adecuación entre el ser vivo y el lugar que ocupa en el mundo. Esta adaptación óptima a las respectivas condiciones ambientales representa, en el mejor de los casos, una mejora situacional, pero no un progreso. Lo que sucedió más bien fue que la confianza histórico-filosófica en el progreso hizo una alianza con la teoría de la evolución entre muchos darwinistas de finales del siglo XIX, de tal modo que la escuela darwiniana se convirtió en abanderada del progreso.

El contexto y la época hace pensables ciertas ideas y no otras, constituyen el horizonte de inteligibilidad definido por paradigmas científicos, mentalidades y órdenes éticos y sociales. En el contexto del siglo XIX, el término “evolución” tenía connotaciones marcadamente preformacionistas, es decir, la postura conocida como “diseño inteligente” en la que Dios está aún presente en la concepción de la vida y en su plan, como una semilla que se va desplegando en generaciones sucesivas. Por ello, en la época, sólo los preformacionistas como Haller hablaban de “evolución”, ya que el término implicaba un desenvolvimiento, una finalidad ligada a un proceso gradual, cumulativo, ordenado e irreversible, mientras que Darwin, Lamarck y Haeckel —el seguidor de Darwin más importante en alemán— empleaban “descendencia con modificación” (*descent with modification*), “transformismo” o “transmutaciones”, respectivamente. Quien populariza el término “evolución” tal y como se emplea en la actualidad es Herbert Spencer, cuyo evolucionismo social sostenía que la sociedad humana, regida por los mismos principios que la naturaleza, avanza hacia un determinado fin: un estado de armonía y felicidad suprema, una reconciliación final del egoísmo y el altruismo. En esto Spencer se distingue de Darwin, para quien no hay teleología ni diseño inteligente, ni tampoco un sentido de la existencia humana, ni siquiera como especie. Evolución significaba literalmente desplegar, desenrollar, aquello propio, dejar que surgiera al exterior, al igual que en el alemán *entwickeln*, desenvolver la propia interioridad. En la lengua alemana, la teoría de la evolución era designada frecuentemente como *Entwicklungslehre*, por ejemplo, en el caso de Ernst Haeckel. A diferencia del propio Darwin, Haeckel y otros darwinistas de finales del siglo XIX sí que elaboraron doctrinas del progreso, filosofías de la historia, y concebieron el progreso como la consecuencia directa de la selección natural (*natürliche Züchtung*)¹⁹⁴. Así pues, Spencer recupera el esquema preformacionista que Darwin había abandonado.

Lo que nos interesa en este apartado es señalar que fue Spencer, y no Darwin, quien acuñó el término «the survival of the fittest» después de leer *On the Origin of the Species*. No obstante, la fórmula fue incorporada por Darwin en la quinta edición de 1869, de dicha obra, en concreto al modificar el título del cuarto capítulo de la obra, que de un

¹⁹⁴ Haeckel, Ernst, *Natürliche Schöpfungsgeschichte. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwicklungslehre im Allgemeinen und diejenige von Darwin, Goethe und Lamarck im Besonderen, über die Anwendung derselben auf den Ursprung des Menschen und andere damit zusammenhängende Grundfragen der Naturwissenschaft*, Berlin, Georg Reimer, 1874, p. 249, citado por Sommer, Andreas Urs, “Große Menschen züchten? Nietzsche anti Darwin”, en Konstanze Schwarzwald y Volker Caysa (eds.), *Nietzsche - Macht - Größe: Nietzsche - Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2011, pp. 173-174 y notas en p. 178.

escueto “Natural Selection” pasó a denominarse “Natural Selection, or the Survival of the Fittest”. Del mismo modo, fueron darwinistas como Haeckel, y no Darwin, quienes llevaron a cabo una inserción injustificada de un componente normativo en la noción de aptitud o inaptitud. Darwin no concibió un modelo de evolución linear, sino ramificada (*branched*). Todas las especies pasadas y presentes de un mismo grupo forman parte de una larga y ramificada cadena de la vida (*long and branching chain of life*)¹⁹⁵. Una especie da lugar a dos o tres variedades, que a su vez producen en pasos muy lentos otras tantas especies, y así sucesivamente, «como la ramificación de un gran árbol de un sólo tallo, hasta que el grupo se vuelve grande»¹⁹⁶.

Conviene apuntar, no obstante, que a partir del surgimiento de la teoría sintética de la evolución en el siglo XX, el neodarwinismo se sustenta principalmente en la primera edición de *El origen de las especies*, publicada en 1859. Por ejemplo, el biólogo e historiador de la ciencia Ernst Mayr ha argumentado en repetidas ocasiones que, en el caso del libro fundador de Darwin, el texto de referencia sería la primera edición, más auténticamente “darwiniana” e iconoclasta que las cinco posteriores, en las que, como hemos señalado, Darwin lleva a cabo ciertas concesiones a su escuela en un contexto cultural progresista, como la introducción de la fórmula spenciariana de la “supervivencia del más apto”¹⁹⁷. Con todo, como señala Salanskis, es evidente que, en el momento histórico contemporáneo a Nietzsche, se consideraría como el “verdadero Darwin” a aquel que publicó la sexta edición, corregida y ampliada en 1876, y ello explicaría, quizás, y con razón, la tendencia por parte de Nietzsche de asimilar a Darwin con toda su escuela¹⁹⁸.

La idea de una selección resultante de la competición entre grupos humanos, y no tanto entre individuos, es introducida en *The Descent of Man*, donde Darwin argumentó que este tipo de competición favorece el desarrollo de instintos sociales y morales tales como el patriotismo, la fidelidad, la obediencia, el coraje y la simpatía. De acuerdo con Darwin, los instintos sociales no se extienden a todos los individuos de una misma especie, sino que afectan sólo a los miembros de una misma tribu o grupo social, como ya habían señalado Bagehot, Gerland, Lecky y Lubbock¹⁹⁹. A medida que el ser humano devenga más civil, se superarán obstáculos artificiales —como las fronteras—, las tribus se unirán formando comunidades más amplias y «la razón enseñará a cada individuo a extender los instintos sociales y la simpatía a todos los miembros de la misma nación,

¹⁹⁵ Darwin, Charles, *On the Origin of the Species*, op. cit., p. 222.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pp. 233-234. Se han seleccionado estos pasajes a modo de ejemplos ilustrativos, pero los usos de “branch” como verbo y sustantivo son constantes a lo largo de la obra.

¹⁹⁷ Mayr, Ernst, *Una larga controversia. Darwin y el darwinismo*, Barcelona, Crítica, 1992, trad. de Santos Casado de Otaola. El concepto de darwinismo, en la segunda mitad del siglo XIX, no tenía el significado unívoco de que generalmente se presupone. Dada la ausencia de una lectura directa de *El origen de las especies* por parte de Nietzsche, los especialistas han concluido en ocasiones que Nietzsche estaba equivocado sobre el “verdadero Darwin”. Sin embargo, la idea de un “verdadero Darwin” plantea dificultades muy delicadas, relacionadas con la historia de las ediciones de sus obras, que a menudo se pasan por alto. Sobre esta cuestión, Salanskis, Emmanuel, “Nietzsche, Darwin e a questão do progresso evolutivo”, op. cit. Todo ello nos empuja aún más a evitar caracterizaciones o tomas de posición precipitadas sobre el pro- o anti-darwinismo de Nietzsche.

¹⁹⁸ Salanskis, Emmanuel, “Nietzsche, Darwin e a questão do progresso evolutivo”, op. cit., p. 96.

¹⁹⁹ Fornari, Maria Cristina, *La morale evolutiva del gregge*, op. cit., p. 77.

incluso si no se conocen en persona»²⁰⁰. El objetivo de Darwin en *The Descent of Man* es aplicar la teoría de la evolución natural al caso específico del ser humano, que no representa ninguna excepción y está sujeto a variaciones y gobernado por las mismas leyes que el resto de organismos. Los primeros capítulos del libro están dedicados a comparar las capacidades o poderes mentales entre el ser humano y animales inferiores como los simios, señalando los instintos en común, así como las mejoras en lenguaje, memoria, imaginación o auto-conciencia. Después, los capítulos tercero, cuarto y quinto se ocupan más concretamente de las facultades morales del sentido ético, de la sociabilidad, las virtudes sociales y la transmisión de las tendencias morales, así como del influjo tribal y de la acción directa de las condiciones de vida. En suma, se trata de una propuesta explicativa de los fenómenos morales a partir del instinto y de la dinámica de la selección natural. El sexto capítulo presenta la genealogía del ser humano, su posición dentro de la cadena animal, y el séptimo a las “razas” dentro de los seres humanos. La segunda parte del libro se ocupa de la selección sexual en animales no humanos, que no detallaremos por exceder nuestro interés en este estudio.

Sobre la base del darwinismo, Spencer prolonga esta propuesta en *The Data of Ethics*. En este libro, la ética deviene la traducción de la evolución en conducta humana, una «ciencia de la conducta recta», una disciplina que estudia las conductas evolutivas como forma de adaptación específica al medio²⁰¹. Ese medio, para el ser humano, es sencillamente un estado determinado del desarrollo de la sociedad. Por tanto, la adaptación propia que se expresa en la apreciación moral es el ajuste de las acciones a los propósitos para la vida de la especie. La moral se desarrolla cuando la constricción interior de la conciencia moral sustituye poco a poco la coacción exterior del miedo al castigo o a la condena por parte de la comunidad. Incluso este sentimiento interior de obligación desaparecería en una adaptación perfecta al estado social en la que ya no fuera necesario constreñimiento alguno, una moral absoluta en la que los miembros de la sociedad estuvieran tan bien adaptados a la necesidades de la comunidad que su conducta moral sea su conducta natural, en un estado idílico en el que la ley sería inútil pues ya no sería necesario imponer ni restricciones ni penas²⁰². Cada persona podría desarrollarse, gozando de sus propios derechos y respetando al mismo tiempo los de los otros. La moralidad, la individuación perfecta y la vida perfecta se realizarían al mismo tiempo en el hombre definitivo²⁰³. Mientras tanto, nos encontraríamos en una etapa de desarrollo transitoria, de moral relativa, en la que la conciencia del deber cumple una función social necesaria. A este respecto se aprecia además el carácter heredado del desarrollo moral: para Spencer, la percepción de un constreñimiento, o de la obligación de llevar a cabo comportamientos morales y evitar los inmorales, es una resonancia de las experiencias acumuladas de los constreñimientos políticos, sociales o religiosos. A tenor de las experiencias de utilidad acumuladas, objeto de transmisión hereditaria, algunos tipos de subordinación a la norma se imponen de manera cada vez más acusada.

²⁰⁰ Darwin, Charles, *The Descent of Man*, op. cit., pp. 100-101.

²⁰¹ Wotling, Patrick, “La morale sans metaphysique...”, op. cit., pp. 361-362.

²⁰² Spencer, Herbert, *The Data of Ethics*, London, Williams and Norgate, 1879, cap. VII, 46 y 47.

²⁰³ Spencer, Herbert, *Social Statics*, London, Chapman, 1851, p. 497.

Nietzsche se involucra con especial interés y durante muchos años en las tesis de Spencer, de una manera tanto positiva como negativa, que le permite corregir su propia postura ética. Le dedica numerosos fragmentos en el cuaderno M III 1 de 1881, en la época de *La gaya ciencia*, sobre la supuesta finalidad de la naturaleza y la inexistencia de una utilidad en “en sí”²⁰⁴. Por ejemplo, en algunas de esas anotaciones, Nietzsche interpreta la sociedad ideal que Spencer representa con la “moral absoluta” como una historia de la decadencia de la humanidad, en la que habrá espacio para los individuos, pero no para los «particulares»²⁰⁵. A juicio de Nietzsche, el ideal de futuro de Spencer tendría como efecto indeseado la absoluta similitud entre todas las personas y esa semejanza supondría una pérdida de soberanía. De manera interesante, Nietzsche plantea la posibilidad de transfigurar el altruismo de tal modo que la individualidad no se vea afectada, y sugiere que el altruismo tome la forma de una «alegría ante el otro, como la alegría que hoy sentimos ante la naturaleza»²⁰⁶.

Estos fragmentos se trasladan en algunos casos a la obra publicada, por ejemplo, en el cuarto aforismo de *La gaya ciencia*. No obstante, es sobre todo en *De la genealogía de la moral* donde la cuestión obtiene un tratamiento extenso, fruto de la maduración de su estudio a lo largo de los años. En ese libro, Nietzsche desmonta genealógicamente la presunta inmediatez biológica de los “instintos sociales”. En el primer tratado de la *Genealogía*, dedicado a la proveniencia de los juicios de bueno y malo/malvado, Nietzsche parece estar de acuerdo con Spencer al menos en la posible existencia de potentes estructuras gregarias que son heredadas como patrimonio de la especie y susceptibles de influir en su sistema de valores²⁰⁷. El núcleo del desacuerdo reside, no obstante, en que Spencer llena de contenido moral esta estructura: son, a su juicio, las experiencias de lo útil, organizadas y consolidadas a lo largo de la evolución, las que transmiten orgánicamente a las siguientes generaciones, constituyendo así una facultad de intuición moral, de emociones que corresponde a comportamientos justos o injustos. Así, Nietzsche ni acepta la fijación de las cualidades ventajosas para el ser humano o el grupo, ni la asimilación de lo bueno con lo altruista o lo adaptado.

Como expresan Barbera y Campioni, todo ello lleva a Nietzsche a interpretar la filosofía spenceriana como «una mortificación de la pluralidad de los desarrollos posibles, en la que un tipo medio-genérico (el comerciante inglés) es presentado como fin de la única evolución a través de la selección y la acumulación garantizada de los caracteres útiles»²⁰⁸. Este fenotipo gregario representa en Nietzsche únicamente una particular y contingente conformación psicofísica, que es eficaz en perspectiva adaptativa porque favorece la resistencia y la conservación. Spencer proyecta así sus propios instintos de «*décadent*» en su teoría ética²⁰⁹. Su fuerte arraigo en la constitución fisiológica hace difícil su modificación al menos en el corto plazo.

²⁰⁴ FP II p. 759 ss.

²⁰⁵ NF-1880,10[D60], FP II p. 750.

²⁰⁶ NF-1881,11[40], FP II p. 767.

²⁰⁷ GM-I-3, OC IV pp. 462-463. Fornari, Maria Cristina, “Spencer, Herbert...”, op. cit., p. 847.

²⁰⁸ Barbera, Sandro y Campioni, Giuliano, “L’Anti-Darwin di Friedrich Nietzsche”, op. cit., p. 32.

²⁰⁹ Fornari, Maria Cristina, “Spencer, Herbert...”, op. cit., p. 847.

Según esto, el “desarrollo” (*Entwicklung*) de una cosa, un uso, un órgano no es de ningún modo el *progressus* hacia una meta, y menos aún un *progressus* lógico, el más breve, el logrado con el mínimo dispendio de fuerza, con los mínimos costes, — sino la serie de procesos de enseñoramiento más o menos profundos, más o menos independientes los unos de los otros, que tienen lugar en la cosa, el uso o el órgano, a lo que hay que añadir las resistencias invertidas en cada caso, las transformaciones intentadas a fin de defenderse y de responder, así como los resultados de las acciones a la contra logradas²¹⁰.

Así, Nietzsche emplea una perspectiva evolucionista contra el propio darwinismo social, al criticar la inserción de los fines en la naturaleza. Siguiendo la hipótesis de la voluntad de poder, la finalidad es el indicio de que algo se ha enseñorado de otra cosa y le ha imprimido su sentido. Parte de la crítica se dirige asimismo a la idiosincrasia democrática que asimila evolución y progreso. Nietzsche responde que «también la *inutilización*, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y de conveniencia, en una palabra, la muerte, forman parte de las condiciones del verdadero *progressus*»²¹¹. Mientras que Nietzsche otorga supremacía de principio a las fuerzas espontáneas, la adaptación es una actividad reactiva de segundo orden, una sumisión pasiva de lo vivo frente a normas externas²¹². Se percata de la especificidad de la moral como control psicológico y de la fuerza cohesiva y coercitiva del elemento genérico²¹³. La moral moderna es síntoma y consecuencia de imperiosas directivas de raíz fisiológica, tales como el instinto gregario y los deseos de bienestar, seguridad y facilidad en la vida.

Spencer propuso la utilidad social de los comportamientos altruistas como el motivo del auge y éxito de las morales altruistas²¹⁴. Interpretó así la historia a partir de la categoría axiológica de utilidad. Esta es la reflexión típicamente inglesa según Nietzsche, es decir, utilitarista, en la que el pasado de la moral se racionaliza *a posteriori* desde la perspectiva del presente. Este instinto de autoconservación existe con tal fuerza que Nietzsche lo califica como «*la esencia* de nuestra especie y rebaño»²¹⁵. Ello no supone una legitimación ni una aceptación de este como parte de un ideal de vida, sino un mero reconocimiento de su arraigo y antigüedad. Nietzsche denunció la derivación de normas a partir de descripciones fácticas que encontraba ejemplificada y *encarnada* en los moralistas de su tiempo, aquellos «que dando un salto a lo imperativo, [prefirieron] evadirse de la tarea de *explicar*». Desde los años del ensayo sobre David Strauss, señaló que «un naturalista honrado cree en la absoluta regularidad de las leyes naturales del mundo, pero sin pronunciarse lo más mínimo acerca del valor ético o intelectual de esas mismas leyes»²¹⁶. Para el darwinismo social, los hechos tienen un valor legislador: lo mejor es lo que de hecho se impone a través del proceso adaptativo. En su lugar, Nietzsche separó el orden de los hechos y el orden de los valores.

²¹⁰ GM-II-12, OC IV p. 499.

²¹¹ Ibid.

²¹² Stiegler, Barbara, *Nietzsche et la biologie*, op. cit., p. 96.

²¹³ Wotling, Patrick, “La morale sans metaphysique...”, op. cit., p. 366.

²¹⁴ Spencer, Herbert, *The Data of Ethics*, op. cit., pp. 57-58.

²¹⁵ FW-1, OC III pp. 739-741.

²¹⁶ DS-7, OC I p. 667.

En el primer aforismo de *La gaya ciencia*, dedicado a los «maestros de la finalidad de la existencia», Nietzsche analiza el fenómeno de racionalizar este instinto que es anterior a la moral, y por tanto, extra-moral. Los maestros éticos de la finalidad de la existencia son quienes aspiran a introducir una «razón en la vida», es decir, quienes añaden los deberes y los porqués aprovechando la oportunidad de otorgarles un fundamento natural²¹⁷. El fenotipo del instinto gregario representa una peculiar conformación psicofísica basada en la adaptación y la conservación, con la que se «priva a la existencia de la grandeza de su carácter»²¹⁸. Como veremos en el próximo capítulo, Nietzsche maneja otra noción de vida, que plantea como propuesta alternativa a la de Spencer. En ella se aspira a alcanzar algo más elevado que la conservación, incluso al precio de poner en peligro la propia existencia²¹⁹.

Nietzsche rechaza cualquier teleología en que la dirección esté fijada a nivel colectivo, porque dicho teleologismo suele ser fruto del instinto gregario. El naturalismo moral spenciariano presupone la existencia de un camino colectivo hacia el perfeccionamiento de la especie, que se alcanzaría gracias a la fijación de instintos altruistas, benevolentes y de reciprocidad. Spencer concibe la representación del placer y el dolor, tanto sensibles como emocionales, como motivos deliberados y factores de adaptación y ajuste consciente de los actos a los fines²²⁰. Es por todo ello que Nietzsche lo interpreta como un profeta de la sociedad gregaria²²¹. Para Nietzsche, en cambio, no hay fines en la existencia más allá del que cada uno quiera crear. Las propuestas de la sociología inglesa y francesa serán el producto del instinto gregario que el estudio del evolucionismo le había permitido identificar como móvil de la moral. En efecto, Nietzsche identifica en el instinto gregario el origen de la casuística de los imperativos éticos modernos, pero de dicho *factum* no se deriva la validez. Spencer, en cambio, conoce por experiencia «sólo los *productos del declive* de la sociedad y, con total inocencia, toma sus propios instintos de decadencia como *norma* del juicio sociológico de valor»²²².

Concluimos que Nietzsche leyó con gran entusiasmo y atención tanto a Spencer como a pensadores spenciarianos como Guyeau, abogados de «la ecuación incontrovertible entre útil, natural y virtuoso»²²³. Criticó, después, este tipo de razonamiento que establece lo “bueno” como esencialmente idéntico a lo “útil” y “conveniente”, como si la humanidad hubiera recapitulado y sancionado todas sus experiencias acerca de lo útil-conveniente y lo perjudicial-inconveniente. Respecto de algo que únicamente es útil *para un objeto o fin concreto*, creyeron estar legitimados para afirmar su utilidad en términos absolutos. Nietzsche identificó en este modo de proceder una generalización precipitada a partir de una muestra de experiencias muy restringida, y

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ EH-Schicksal-4, OC IV p. 855.

²¹⁹ NF-1883,10[26], FP III p. 260.

²²⁰ Spencer, Herbert, *The Data of Ethics*, op. cit., §40, p. 102.

²²¹ Fornari, Maria Cristina, *Nietzsche y el evolucionismo*, op. cit., p. 33

²²² GD-Streifzuege-37, OC IV p. 675. cf. NF-1887,11[137], FP IV pp. 404-405, sobre el positivista Fouillée: «¡Sois de tal modo que sentís como ideal vuestras necesidades de animales de rebaño! ¡Absoluta falta de probidad psicológica!».

²²³ Fornari, Maria Cristina, *Nietzsche y el evolucionismo. Dos ensayos*, op. cit., p. 79.

al igual que con Paul Rée, un historicismo superficial, que habría alcanzado lo biológico, pero no lo moral.

5. Conclusiones preliminares: Nietzsche y el evolucionismo.

En este capítulo hemos recopilado una selección de algunas de las fuentes con las que Nietzsche se familiarizó con el evolucionismo y sus debates, y se ha mostrado el modo en que todos ellos animaron a Nietzsche a introducir algunas de sus tesis evolucionistas como premisas y metodología de análisis. Las obras presentes en la biblioteca de Nietzsche, con numerosas glosas y marcas de lectura, testimonian el importante interés que desarrolló por el pensamiento evolucionista, utilitarista y anglosajón en general. Si bien es evidente que existe un desacuerdo neto en el nivel axiológico de sus doctrinas, proporcionaron a Nietzsche un importante material y estímulo para la reflexión, así como elementos para la corrección crítica de sus propias posturas. Como veremos en el siguiente capítulo, el superhombre se entiende como contrapunto de las propuestas evolucionistas expresadas en Spencer y sus seguidores, contra los presupuestos axiológicos del darwinismo social²²⁴. Incorpora un léxico marcadamente evolucionista, por ejemplo, “fuerte y débil”, “tipos”, y aunque no esté de acuerdo con las conclusiones del darwinismo, es claro que numerosos elementos de su pensamiento no se pueden comprender e interpretar correctamente sin tener en cuenta la herencia y el influjo del darwinismo.

Concluiremos con unas reflexiones sobre qué nos dicen las fuentes de la postura de Nietzsche respecto al evolucionismo, como reflexión preparatoria antes de los siguientes capítulos. La relación con el evolucionismo no se agota en absoluto en el rechazo y la toma de distancia. Como han demostrado las investigaciones exhaustivas de Fornari, la relación con Nietzsche con «los autores y las doctrinas del evolucionismo y el utilitarismo en general, de 1876 a 1886, es casi ininterrumpida y probablemente imprescindible para los resultados de su especulación filosófica»²²⁵. En el presente capítulo nos hemos ceñido a presentar las figuras más representativas y aquellas más relacionadas con el estudio de la tesis doctoral — Lange, Bagehot, Rée y Spencer—, pero hubo además una confrontación duradera y no meramente polémica con otros autores como los positivistas Alfred Fouillée, Émile Littré, Alfred Espinas, Jean-Marie Guyeau, entre muchos otros. Nietzsche se confronta constantemente con aquellos que él denomina “los ingleses” —con independencia de cuál sea su auténtica nacionalidad— dentro del clima darwinista, y este debate resulta positivo y fructífero para el desarrollo de su pensamiento. Por ello, para su correcta comprensión hay que explicitar el contraste entre las posturas simultáneas. Nietzsche se halla muy alejado de estas perspectivas, pero se sirve no obstante de ellas para elaborar sus propias y originales conclusiones.

Los intérpretes del corpus nietzscheano se han dividido tradicionalmente en dos bandos en lo que se refiere a la relación entre Nietzsche y Darwin. Por un lado, los que leen a Nietzsche como un pensador comprometido con la visión darwinista de la

²²⁴ Fornari, Maria Cristina. *Nietzsche y el evolucionismo*, op. cit., especialmente el capítulo “Superhombre y evolución”.

²²⁵ *Ibid.*, p. 28.

naturaleza y la evolución. Entre ellos, John Richardson o Robin Small han hablado del «nuevo darwinismo» o «ultra-darwinismo» de Nietzsche²²⁶. En especial, también Werner Stegmaier, en un artículo canónico, argumentó que «Nietzsche fue, en lo que al contenido científico de la teoría de la evolución de Darwin se refiere, y a pesar de algunas objeciones, un firme darwinista en todas las fases de su obra», e inauguró una teoría de acuerdo inconsciente entre Nietzsche y Darwin²²⁷. Por otro lado, otros intérpretes, como Gregory Moore y Dirk R. Johnson, argumentaron que la voluntad de poder, el eterno retorno y la figura del superhombre son elementos de un complejo conceptual completamente opuesto en forma y contenido al darwinismo²²⁸.

A mi juicio, a la hora de juzgar la valoración en conjunto de Nietzsche con respecto del darwinismo, conviene distinguir dentro de las escuelas y también las tesis darwinistas para captar la riqueza de los matices. En primer lugar, hubo una primera ola de darwinistas alemanes, incluyendo a Haeckel, Strauss y Büchner, herederos de la tradición liberal de 1848 y en gran medida continuadores de la Ilustración y defensores de la democracia, nutridos por un optimismo evolutivo. Frente a ellos, Nietzsche sostiene en sus primeros años de producción bibliográfica que, si uno se ciñe a sus premisas científicas, la teoría de la evolución no puede proporcionar la consolación moral que proporcionaba la metafísica o la religión²²⁹. Más tarde surgió una segunda ola de darwinistas sociales. Coinciden con los primeros en que a través de la lucha por la vida y la selección natural se fijan caracteres útiles al desarrollo progresivo de la especie, pero ponen el acento en la competición y en la selección natural como criterio y motor en la gestión de las sociedades humanas, insistiendo en la lucha (racial, nacional, de clase, etc.) por recursos naturales o sociales. Incluso hay quienes interpretan la figura de Nietzsche como un darwinista social, es decir, como un defensor de la supervivencia del más apto como mecanismo de evolución social²³⁰. Estas interpretaciones no son sostenibles a la luz del tratamiento nietzscheano del darwinismo si se tiene en cuenta el conjunto de su trayectoria, las críticas que dirige al darwinista social Herbert Spencer, y, sobre todo, el tratamiento de la cuestión en los textos de 1888, en los que Nietzsche reprocha la confusión constante de la evolución y la selección natural con el mejoramiento y el progreso.

Como han señalado algunos especialistas, a partir de 1883-1884 se aprecia un claro giro en la actitud de Nietzsche frente al darwinismo. Esta afirmación se sostiene a tenor de un interés menguante, y gracias a los textos, algunos publicados y otros póstumos, titulados “Anti-Darwin” o “Contra el darwinismo”, que analizaremos en detalle en el siguiente capítulo. Por ejemplo, una de las tesis principales del estudio de Thomas H. Brobjer sobre Nietzsche y los “ingleses” es que, hasta 1879, Nietzsche leyó

²²⁶ Richardson, John, *Nietzsche's New Darwinism*, New York, Oxford University Press, 2004. Small, Robin, “What Nietzsche did during the Science Wars”, en Gregory Moore y Thomas H. Brobjer (eds.), *Nietzsche and the Sciences*, Aldershot, Ashgate, 2004, pp. 155-170.

²²⁷ Stegmaier, Werner, “Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution”, *Nietzsche-Studien*, 16, 1987, 264-287, p. 269.

²²⁸ Moore, Gregory *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. Johnson, Dirk R., *Nietzsche's Anti-Darwinism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

²²⁹ Johnson, Dirk R., “Nietzsche's Early Darwinism: The ‘David Strauss’ Essay of 1873”, op. cit., pp. 72-75.

²³⁰ Polo Blanco, Jorge, *Anti-Nietzsche: la crueldad de lo político*, Madrid, Taugenit, 2020.

con simpatía los estudios británicos y americanos, tanto científicos como de historia cultural o antropología, y que estas lecturas habrían sido un factor clave de ruptura en el itinerario intelectual de Nietzsche que provocaría el fin de su fase wagneriana. Entre 1880 y 1882 continuaría leyendo autores y filósofos anglosajones, como Lecky, Mill y Spencer, pero durante estos años se produciría un progresivo desencantamiento. A partir de 1882 las lecturas menguarían, y en 1884 comenzaría a mostrarse explícitamente hostil a ellos, tal y como se aprecia en sus últimos años de producción bibliográfica²³¹. Añade Brobjer que el giro crítico de Nietzsche en torno a 1883 no debe tematizarse como un rechazo del darwinismo como doctrina científica, sino como crítica de la doctrina filosófica inspirada en el darwinismo y desarrollada por filósofos como Spencer, es decir, una crítica de los valores del darwinismo social. Así, no es que Nietzsche defendiera una doctrina filosófica a favor o en contra del darwinismo, sino distinta de ella en el terreno de los valores²³². No habría, según Brobjer, un anti-darwinismo en los últimos años, sino una posición filosófica menos involucrada con el paradigma darwinista²³³.

Del mismo modo, señala Andreas Urs Sommer que Nietzsche se muestra sólo situacionalmente interesado en el darwinismo para distinguirse de él. No tiene por qué estar comprometido con él, ni “a favor” ni “en contra”, sino que recuerda otro de los sentidos del prefijo griego ἀντι: “en lugar de”. Los párrafos y fragmentos titulados “Anti-Darwin” representan una estrategia por parte de Nietzsche, no sólo para reforzar el contraste con el darwinismo para que no le confundan, sino también para presentar una lectura alternativa de la evolución y de situarse a sí mismo *en lugar de* la metonimia “Darwin”²³⁴. Este es en realidad el modo de proceder típicamente nietzscheano, en el que no simplemente adopta o reitera las posturas de darwinistas o de críticos con el darwinismo —como en el caso de Rolph o von Nägeli, de quienes hablaremos en el siguiente capítulo—, sino que supera la unilateralidad y las enriquece con sus propias fuentes. De lo que no cabe duda es que las escuelas darwinistas supusieron una gran inspiración para Nietzsche, y por ello, la cuestión de si debiera ser considerado pro- o anti-darwinista es, en último término, irrelevante. Allí donde es posible, es mucho más estimulante captar los matices de distinción.

No hay, por tanto, respuesta fácil a la pregunta de su posicionamiento frente al darwinismo como conjunto, sino que es más interesante desengranar el movimiento darwinista en las diferentes nociones filosóficas que lo componen —entre ellas, la noción de vida—, para descubrir en qué medida, o desde qué perspectivas, podríamos considerar a Nietzsche como partidario u opositor del movimiento. Ahora bien, Nietzsche no fue un filósofo de la ciencia, sino un filósofo de la cultura²³⁵. El objetivo principal de su pensamiento es la valoración crítica de las formas de la cultura europea moderna, y su transvaloración hacia una filosofía cuyos ingredientes son el sentido y el dominio de la Tierra. Tanto Nietzsche como los darwinistas sociales (Spencer, Strauss, etc.) incorporan las tesis evolucionistas, pero inscriben distinto proyecto ético, y en concreto, diferentes

²³¹ Brobjer, Thomas H., *Nietzsche and the “English”*, op. cit., pp. 170-182.

²³² *Ibid.*, p. 237.

²³³ *Ibid.*, pp. 264-271.

²³⁴ Sommer, Andreas Urs, “Große Menschen züchten? Nietzsche anti Darwin”, op. cit., p. 174.

²³⁵ Sánchez Meca, Diego, *El nihilismo*, op. cit., p. 140.

nociones de vida y de moral. Por lo tanto, el debate no es meramente científico, sino primordialmente axiológico.

Capítulo 5: Nietzsche y el darwinismo. Reflexiones en torno a la noción de vida

1. Introducción.

Como venimos argumentando en la tesis, Nietzsche lleva a cabo una crítica de la cultura que toma como punto focal la constitución fisiológica del ser humano, y elabora una propuesta de transformación de la humanidad a través de su cría o selección (*Züchtung*). Nietzsche incorpora este concepto del clima intelectual evolucionista, tras sus lecturas de Lange, Rée, Spencer, y muy en particular de Bagehot, tal y como hemos señalado en el capítulo anterior.

Este proyecto de cría se articula como selección artificial opuesta a la selección natural darwinista, por ello, el telón de fondo de nuestra reflexión será en todo momento el darwinismo, trasfondo científico y cultural contemporáneo. El darwinismo contribuyó a vivificar el original pensamiento de Nietzsche, lector voraz conocedor de su tiempo, pero también fue un terreno de confrontación en el plano axiológico, ya que interactuó con él siempre de manera crítica y le dirigió numerosos vituperios. Como se ha mostrado ya en el capítulo anterior a través de una serie de textos, Nietzsche no rechaza del darwinismo ni la hipótesis científica ni el paradigma evolutivo, que más bien reelabora filosóficamente, sino su aplicación acrítica en la moral y en la cultura.

Al final del capítulo anterior, nos situamos en el debate sobre la consideración de Nietzsche como un pensador darwinista o antidarwinista, y propusimos que, allí donde es posible, es mucho más fructífero y estimulante estudiar con concreción aquellos puntos de acuerdo y de desacuerdo. En este capítulo, estudiaremos en detalle cuáles son los puntos de divergencia que mueven a Nietzsche a declararse “Anti-Darwin” en 1888, con el propósito de presentar su propia propuesta *en lugar del* darwinismo (social): su rechazo del teleologismo, su escepticismo respecto de la efectividad de la selección natural como motor del progreso, y sobre todo, su oposición a la noción de vida del darwinismo, que considera nihilista y decadente. Expondremos el diálogo entre Nietzsche y la escuela darwinista, señalando el contraste entre dos nociones de “vida” opuestas: vida como lucha por la supervivencia o vida como voluntad de poder.

En oposición a la selección natural, que según Nietzsche no favorece a los fuertes y poderosos sino a lo mediano y al “gran número”, el filósofo alemán plantea un proyecto de cría, una formación tanto fisiológica como moral que aspira a una auténtica elevación del ser humano, mediante la superación de las interpretaciones nihilistas y la transvaloración de los valores desde una perspectiva vitalista. Finalmente, expondremos las bases y los presupuestos del proyecto de cría nietzscheano en su dimensión evolutiva, es decir, en su estatuto de contrapunto de la selección natural. Analizaremos una serie de pasajes en los que se aprecia que Nietzsche concibe la cría, al menos parcialmente, como una intervención en la naturaleza y la sociedad destinada a contrarrestar el mecanismo de la selección natural. En concreto, se trata de rescatar a los “golpes afortunados de la evolución” de su animalización gregaria, se propone fortalecer la distinción y plantea la posibilidad de trabajar por otras condiciones de desarrollo.

2. La selección natural en perspectiva axiológica.

Nietzsche incorporó la evolución como tesis científica, tal y como queda patente en múltiples aforismos de *Humano, demasiado humano* en los que afronta los orígenes de las valoraciones morales en perspectiva filogenética, pero ya en este libro, frente al punto de vista del «egoísmo» o «altruismo», enfatiza en cambio el papel de la constrictión y la obediencia. Aquello que por constrictión, deviene costumbre, recibe en último término el estatuto de virtud¹. No obstante, su objetivo no era explicar los orígenes naturalistas del altruismo y a partir de ahí dotarlo de legitimación natural, sino efectuar una investigación histórico-crítica —pre-genealógica— de los sentimientos morales.

En este mismo sentido surge su crítica de la llamada «selección natural»: Nietzsche se desmarca de Darwin no tanto respecto a la verdad del mecanismo, sino respecto a las evaluaciones implícitas que subyacen a los conceptos darwinistas y sus profundas implicaciones filosóficas y culturales. El problema es que, según Nietzsche, la selección natural no ejerce un fenómeno de selección en favor de lo valioso, lo excepcional o lo elevado, sino únicamente un movimiento de adaptación: no se realiza ningún refinamiento cualitativo, sino que a través del proceso adaptativo de los organismos con respecto al medio que habitan, se tiende a la eliminación de caracteres excepcionales. Analizamos a continuación el primer fragmento póstumo “Anti-Darwin”:

Contramovimiento.

Anti-Darwin.

Lo que más me sorprende al revisar los grandes destinos del ser humano es ver siempre ante mis ojos lo contrario de lo que hoy día Darwin y toda su escuela ven o *quieren* ver: la selección a favor de los más fuertes, de los mejor dotados, el progreso de la especie. Con las manos se toca justamente lo contrario: la supresión de los casos afortunados, la inutilidad de los tipos más altamente logrados, el inevitable dominio de los tipos mediocres, e incluso de los que *están por debajo de la media*. Mientras no se nos indique la razón de por qué el ser humano es la excepción entre las criaturas, me inclinaré a prejujgar que la escuela de Darwin se ha equivocado en todas las cuestiones. Esa voluntad de poder en la que yo vuelvo a reconocer la razón y el carácter últimos de toda alteración nos proporciona el medio de saber por qué precisamente la selección no se lleva a cabo en favor de las excepciones y de los casos afortunados: los más fuertes y los más felices son débiles cuando tienen en su contra los instintos de rebaño organizados, la pusilanimidad de los débiles, la superioridad numérica. Mi visión global del mundo de los valores muestra que, en los valores supremos que hoy día están dispuestos por encima de la humanidad, no predominan los casos afortunados, los tipos seleccionados: al contrario, los tipos de la *décadence* — quizás no haya nada más interesante en el mundo que este espectáculo *indeseado*².

Una característica particular de este fragmento es que reivindica una perspectiva o punto de partida antropológico, es decir, se concentra en el caso particular de «los grandes destinos del ser humano», que es su preocupación como filósofo de la cultura, y no de la

¹ MA-37, OC III p. 96, MA-99, OC III p. 116, entre otros.

² NF-1888,14[123], FP IV p. 561.

ciencia. A ojos de Nietzsche, la historia contradice con claridad la tesis fundamental de las escuelas darwinistas sobre la supervivencia de los más aptos o fuertes. Acto seguido, en la misma línea que el resto de fragmentos “Anti-Darwin”, expresa la tesis según la cual el mecanismo de la selección natural elimina todos aquellos caracteres que, si bien no son adaptativos —es decir, no cumplen una función de aptitud en la relación entre organismo y medio—, pueden ser valiosos para fines más elevados que la mera supervivencia. El fragmento continúa, pero por ahora nos concentraremos en esta primera parte, señalando algunas de sus ideas principales y reservando el resto para la continuación del capítulo.

Frente a la selección natural, Nietzsche presenta la hipótesis de la voluntad de poder como propuesta explicativa del motivo por el cual los inferiores tienen preponderancia «por la cantidad, por la habilidad, por la astucia». Movidos ellos mismos por su voluntad de poder, predominan gracias a la fuerza que ejercen como multitud, y de este modo, los individuos no aumentan su grado de poder, sino que se fomenta la homogeneización hacia el término medio.

El año anterior, Nietzsche había planteado en *De la genealogía de la moral* la pregunta por el sentido, del «¿valioso para qué?», en el contexto de su crítica de Spencer. Lo que es útil para la longevidad y la conservación puede ser desfavorable para la fortaleza y el esplendor³. Aquí también, Nietzsche reprocha al darwinismo el ser incapaz de captar un criterio de valor diferente al de la utilidad. La utilidad, en perspectiva nietzscheana, sólo tiene sentido cuando está cualificada, especificada. De hecho, la utilidad es una noción peligrosa porque es polisémica. El valor selectivo de un carácter genotípico o fenotípico diferirá dependiendo de si tenemos en mente la duración, la descendencia, la adaptación o, por otro lado, la creación de tipos más poderosos⁴.

Cuando la escuela darwinista sostiene que los más aptos son los que sobreviven y se reproducen, Nietzsche objeta que los mejores son por definición los más amenazados y los más frágiles⁵. Las formas más ricas son las más vulnerables por su complejidad, mientras que las más simples y toscas se conservan sin muchos problemas. Los ejemplares complejos son más frágiles porque coordinan una suma mayor de elementos, de modo que el peligro de disgregación es asimismo mayor. El fenómeno de la *décadence* expresa en Nietzsche la combinación de la fragilidad y la complejidad, como expresión de mayor riqueza de instintos, premisa necesaria para una cultura superior⁶. La decadencia es un estadio intermedio, proporciona una vía de salida, en particular a las figuras unilaterales diseñadas por el positivismo.

Hablando en términos modernos, podríamos interpretar que lo que Nietzsche denuncia es lo que más tarde se ha denominado como falacia naturalista: el paso del ser al deber ser, el tránsito injustificado de términos descriptivos a evaluativos. La ciencia «no sirve para dar órdenes, para señalar el camino: sino que sólo cuando uno sabe adónde, resulta la ciencia de provecho», «el conocimiento puede exactamente igual dañar que

³ GM-I-17, OC IV pp. 482-483. Cf. NF-1886,7[25], FP IV p. 216.

⁴ Stiegler, Barbara, “Nietzsche, lecteur de Darwin”, *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 188(3), 1998, 377-395, p. 383.

⁵ NF-1888,14[133], FP IV p. 568.

⁶ Fornari, Maria Cristina, *La morale évolutive del gregge*, op. cit., p. 322.

aprovechar...»⁷. Por tanto, no rechaza la evolución como fenómeno biológico, sino que critica su empleo como criterio de evaluación moral y las interpretaciones de la evolución como progreso, es decir, el momento en que el darwinismo se convierte en mito e ideología⁸. Consideró absurda la hipótesis de la existencia de un proceso natural que tenga como propósito la conservación de las especies y rechazó el falso optimismo de la concepción de un progreso natural, típica de los darwinistas sociales⁹.

Nietzsche argumentó que la evolución no se traduce en progreso generalizado, sino que lo que se da es una cadena de luchas y reajustes en los procesos de dominación, de resistencias, un mero sucederse de variaciones dentro del mecanismo de la selección natural. David Friedrich Strauss, en su obra *Der alte und der neue Glaube* (1872), quiso describir las consecuencias filosóficas de los descubrimientos de Darwin y de la teoría de la evolución, y se convirtió en el nuevo apóstol de la fe en el progreso lineal, razón por la que Nietzsche le dedicará la primera de sus *Consideraciones intempestivas* en 1873¹⁰. Esta crítica entra en relación con el fenómeno de la muerte de Dios: Nietzsche advierte que tras la muerte de Dios, el darwinismo aprovechó la oportunidad de presentarse como nuevo ídolo¹¹. Así, el darwinismo «*debe al cristianismo (...) la tonta confianza en el curso de las cosas (a “mejor”)*»¹².

Como estudiamos en el capítulo anterior, la lectura de *Historia del materialismo* de Friedrich A. Lange le animó a realizar una crítica fisiológica que tuviera como punto focal la unidad psicofísica del ser humano. Inspirado por esta lectura, Nietzsche se propone superar todo tipo de dualismos y plantea una nueva interpretación de la subjetividad desde el cuerpo. La nueva tarea de su filosofía es la genealogía de los juicios morales desde la perspectiva de la vida, siendo el evolucionismo como teoría del origen de las especies un presupuesto necesario.

En el aforismo §111 de *La gaya ciencia*, Nietzsche formula un modelo evolucionista de proveniencia de lo lógico, en el que sobreviven los individuos mejor adaptados a la vida. Al comienzo del aforismo, se presenta la lentitud y la precaución en el pensar como un factor que disminuye «las probabilidades de sobrevivir» ante peligros como los animales depredadores. Esta es una hipótesis explicativa del razonamiento lógico, que asimila lo similar con lo igual, y que favorece así una rápida respuesta, reforzando así el automatismo en el instinto. Quien hubiera desarrollado este tipo de pensamiento tendría más capacidades de sobrevivir que quien contemplara lo variable y lo distinto en cada situación cotidiana:

En y por sí mismo, todo alto grado de precaución al razonar, toda tendencia escéptica es ya un gran peligro para la vida. No se hubiera conservado ningún ser viviente si la tendencia contraria, que prefiere afirmar antes que suspender el juicio, equivocarse e

⁷ NF-1880,8[98], FP II p. 735.

⁸ Henke, Dieter, “Nietzsches Darwinismuskritik aus der Sicht gegenwärtiger Evolutionsforschung”, *Nietzsche-Studien*, 13, 1984, 189-210. Heinen, René, “Darwinismus als Mythos und Ideologie. Nietzsches Kritik an Darwin und ihre Fortsetzung bei Scheler und Adorno”, *Nietzscheforschung*, 19, 2012, 353-373.

⁹ NF-1887,10[7], FP IV p. 299.

¹⁰ Venturelli, Aldo, “Généalogie et évolution. Nietzsche et le darwinisme”, op. cit., p. 197.

¹¹ NF-1887,10[7], FP IV p. 299.

¹² NF-1887,10[7], FP IV p. 299. Cf. NF-1888,14[133], FP IV p. 568.

inventar antes que esperar, consentir antes que negar, juzgar antes que ser justo, no hubiera estado cultivada con una fuerza extraordinaria (*stark angezüchtet worden wäre*). — El curso que siguen en nuestro cerebro actual los pensamientos y conclusiones lógicos corresponde a un proceso y a una lucha de impulsos que, individualmente, son todos muy ilógicos e injustos; por lo común sólo experimentamos el resultado de la lucha: tan rápido y oculto funciona ahora en nosotros ese antiquísimo mecanismo¹³.

Vemos en estas frases en concreto una clara incorporación de los marcos de pensamiento evolucionistas: la lucha por la supervivencia al menos como un móvil que ha contribuido a configurar la especie y que ha influido en el desarrollo del intelecto hacia determinados sentidos, en este caso, los fundamentos de la lógica. Así, inconscientemente, se ha *cultivado* o *criado* la rapidez en el pensamiento, es decir, se ha incorporado el mecanismo de tal manera que ahora sólo experimentamos el resultado de esa lucha.

Pero todo ello no guarda ninguna relación con la verdad. Se incorporan los estándares cognitivos compatibles con la supervivencia, no con un mejor conocimiento del mundo, y «también ahora la vida en gran escala (en la marcha de los Estados, las costumbres, etc.) se sigue engendrando por medio de errores»¹⁴. Los errores que han sido mejor incorporados —por ejemplo, la asimilación de lo similar como lo igual— siguen condicionando con gran fuerza y limitando la posibilidad de nuevas ideas, que únicamente son aceptadas si son susceptibles de adaptarse a la constelación establecida de “errores”, y si no, son censuradas y rechazadas. Que la mejor adaptación posible a la situación real sea la condición más favorable para la vida es sólo una ilusión. Por todo ello, a juicio de Nietzsche, la selección natural no representa un mecanismo selectivo en sentido cualitativo. Este es sólo el punto de partida en relación con la contienda con el darwinismo. Como adelantábamos en la introducción, la discusión nuclear y radical alcanza la noción o ideal de “vida”.

La segunda anotación “Anti-Darwin” prolonga el argumento según el cual los darwinistas imaginan una perfección de la especie consistente en la «domesticación (*Domestikation*) del ser humano»¹⁵. A mi juicio, Nietzsche tendría en mente a Spencer cuando sostiene que «la escuela de Darwin (...) quiere que *el efecto de la domesticación* pueda llegar a ser profundo, incluso fundamental». El efecto de la domesticación sería la moral absoluta alcanzada en la individuación perfecta ideada por Spencer, en la que la volición de cada miembro de la especie coincidiría naturalmente con el bien de la especie en su conjunto. Esta colectivización y sometimiento al punto de vista de lo común, tan despreciado por Nietzsche, representa una «degeneración»¹⁶.

Aunque este fragmento tiene una estructura especialmente desordenada, y la conexión entre ideas no está tan cuidada como se desearía, se puede apreciar que el uso de *Züchtung* en este pasaje es crítico, prácticamente sinónimo con el de la domesticación: «Y todo lo que escapa a la mano y la disciplina (*Züchtung*) humanas, retorna casi de

¹³ FW-111, OC III p. 796-797.

¹⁴ NF-1881,11[320], FP II pp. 829-830. D'Iorio, Paolo, *La línea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Genova, Pantograf, 1995, p. 253.

¹⁵ NF-1888,14[133], FP IV p. 569.

¹⁶ Ibid. Del mismo modo, en el primer Anti-Darwin: «la naturaleza es cruel con sus hijos afortunados, conserva y protege y ama a *les humbles*» (FP IV p. 562).

inmediato a su estado natural»¹⁷. Parece sugerirse que lo que la escuela de Darwin presenta como selección natural entre los seres humanos, atendiendo a la polisemia de *Züchtung*, no es en absoluto un proceso natural, sino una intervención que ha desembocado en un proceso de degeneración y domesticación, análogo al proceso al que se someten los animales domésticos.

En este punto, de nuevo Nietzsche muestra ser más darwinista que los darwinistas sociales. Como es sabido, Nietzsche reivindica el devenir como categoría filosófica fundamental frente a las filosofías del ser. Pero objeta a la escuela darwinista que ese devenir no tiene por qué traer consigo un desarrollo hacia lo superior ni el imaginado «*crecimiento constante de la perfección para los seres*»¹⁸. De hecho, el ser humano no supondría ninguna excepción respecto a los animales y las plantas: «El mundo entero de los animales y de las plantas no se desarrolla de lo más bajo a lo más elevado... Sino todo simultáneamente, tanto los unos dominando a los otros, como los unos confundidos con los otros, como los unos enfrentados con los otros»¹⁹, escenario mucho más afín a la hipótesis de la voluntad de poder.

La estrategia argumentativa de Nietzsche consiste en sustituir la reflexión en términos absolutos de “especie” por la reflexión en términos de “tipo”, que le permite señalar grupos más restringidos o concretos. Así, «el ser humano como especie *no* está en progreso. Se consiguen ciertamente tipos superiores, pero no se mantienen. El nivel de la especie *no* se eleva». En el apunte, escribe Nietzsche basándose en el testimonio de la historia que «en ninguna parte se encuentran ejemplos de la selección inconsciente (no se los encuentra en modo alguno)». La selección natural e inconsciente del darwinismo no es selectiva en un sentido axiológico. En ella, «los individuos más dispares se unen, los extremos se mezclan en la masa. Todo concurre para que el tipo se mantenga». Este tipo singular no especificado designa el tipo común, la constitución fisiológica y pulsional más frecuente, y es este tipo el que se hereda. Por otro lado, el tipo superior no es el físicamente fuerte, sino el más complejo y diverso, el que es distinto de lo común y lo mediano, el que se aproxima a los extremos. Aquí Nietzsche recupera el título tradicional de “genio” para referirse a los grandes individuos: «Las formas más ricas y complejas... El “genio” es la máquina más sublime que hay, — es, por consiguiente, la más frágil»²⁰. Cuando aparece un tipo superior, es siempre de manera fortuita.

Señala Sommer que en estos párrafos y en *El Anticristo*, Nietzsche no sigue a Rolph, sino a otro crítico del darwinismo, el botánico suizo Carl von Nägeli (1817-1891), autor del libro *Mechanisch-physiologischen Theorie der Abstammungslehre* (1884)²¹. De este modo, dos críticos del darwinismo, Rolph y Nägeli, con sus respectivas propuestas, juegan un papel decisivo en el examen tardío del darwinismo por parte de Nietzsche, quien combina, incorpora y modifica sus enfoques. Nietzsche se muestra inspirado por las críticas de Nägeli al principio de utilidad como motor del desarrollo orgánico. Esta inspiración se muestra en *El Anticristo*, donde critica la retórica perfeccionista

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Sommer, Andreas Urs, “Große Menschen züchten? Nietzsche anti Darwin”, op. cit., pp. 184-185.

darwiniana, en la que caía incluso Rolph. Como es sabido, en el tercer párrafo de *El Anticristo*, Nietzsche señala que el tipo superior no será en ningún caso una redención de la humanidad «en la sucesión seriada de los seres», sino que el problema es axiológico: los casos afortunados han surgido como excepción, pero no han sido queridos²². En cambio, se ha estimado y «criado» el tipo inverso, el animal gregario enfermo²³. En *El Anticristo* § 14, se despoja al ser humano de la consideración privilegiada de ser la «corona de la creación»: «todo ser está, junto a él, al mismo nivel de perfección»²⁴. Ello también parece una huella de lectura de Nägeli, quien señaló que no hay ninguna herramienta sensorial en la que el organismo humano no se vea muy superado por alguna especie animal. Nägeli adopta exactamente el mismo concepto de desarrollo o forma superior que Darwin: «un avance hacia una estructura más compleja y una mayor división del trabajo»²⁵. Ahora bien, precisamente por ser un oponente de Darwin, critica la ineficacia de la selección dentro de este proceso de desarrollo.

Según Darwin, la selección es necesaria; sin ella, la perfección no podría tener lugar y los clanes persistirían en el mismo estado en el que ya se encuentran. En mi opinión, la *competencia* solo elimina los menos viables; *pero no influye en absoluto en el surgimiento de algo más perfecto y mejor adaptado*²⁶.

En este pasaje, subrayado por Nietzsche en su ejemplar del libro, se pone en duda la lucha por la existencia como motor del desarrollo histórico y cultural. Ello se relacionará con su consideración del método genealógico: sólo la liberación de una finalidad preconstruida hace posible la auténtica consideración genealógica. Al mismo tiempo opera una fuerte relativización del concepto de “espíritu”. Nietzsche no se compromete con un materialismo dogmático, sino que insiste en que hay que incluir el espíritu en la consideración de lo que constituye la evolución. Se trata, por supuesto, de un espíritu despojado de metafísica y contrario al ideal ascético: «en las funciones superiores del espíritu encuentro una especie sublime de función orgánica (asimilación, selección, secreción, etc.)»²⁷.

3. Una diferente concepción de la vida: lucha por la vida o voluntad de poder.

La noción de vida (*Lebens*) ocupa un papel clave en el pensamiento nietzscheano, cuestión que no ha pasado desapercibida para el filósofo de la biología Jean Gayon²⁸. Aquí se sitúa el núcleo de la discrepancia entre Nietzsche y el darwinismo: el conflicto

²² Nägeli, Carl von, *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre: mit einem Anhang: I. Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. 2. Kräfte und Gestaltungen im molekularen Gebiet*, München/Leipzig, 1884.

²³ AC-3, OC IV pp. 706-707.

²⁴ AC-14, OC IV p. 714.

²⁵ Nägeli, Carl von, *Mechanisch-physiologischen Theorie der Abstammungslehre*, op. cit., p. 13.

²⁶ *Ibid.*, p. 285. Las cursivas señalan los subrayados de Nietzsche. Digitalización del ejemplar de Nietzsche disponible en la página web de la biblioteca Anna Amalia de Weimar: <https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/image/121728284X/157/> [Última consulta: 16.01.2021].

²⁷ NF-1884,25[356], FP III p. 515.

²⁸ Gayon, Jean, “Nietzsche and Darwin”, op. cit., p. 155.

entre, por un lado, la lucha por la vida (*struggle for life*) y por otro, la vida como voluntad de poder (*Wille zur Macht*)²⁹. Para Nietzsche, el instinto de conservación no explica el movimiento de la vida y su activa relación formativa con el exterior. Nietzsche se nutre de una serie de autores evolucionistas críticos con el darwinismo, e incorpora sus premisas para argumentar, desde su propia postura filosófica, que el darwinismo pasa por alto el dinamismo de fuerzas del cuerpo como voluntad de poder, las configuraciones pulsionales y sus mecanismos de actuación. De acuerdo con Nietzsche, el darwinismo sobreestima la exterioridad, el influjo de lo externo, cuando lo esencial, en perspectiva nietzscheana, es el poder creador del cuerpo, que disfruta en circunstancias extremas, extrañas y excepcionales³⁰. El dinamismo de la noción de vida en Nietzsche contrasta de este modo con el mecanismo darwiniano de la adaptación que, al ocuparse exclusivamente del componente pasivo, ignoraría la fuerza activa y espontánea del organismo.

En lo que sigue, mostraremos que Nietzsche rechaza en repetidas ocasiones el supuesto de que la fuerza evolutiva consista únicamente en una mejor capacidad de adaptación a circunstancias externas. Para ello, comenzaremos en primer lugar analizando el conocido “Anti-Darwin”, situado en el capítulo “Incursiones de un intempestivo” de *El crepúsculo de los ídolos*.

Sugiere Andreas Urs Sommer que el principal objetivo de Nietzsche con este pasaje sería distinguirse a sí mismo, en consonancia con el hecho de que encontremos en el mismo capítulo secciones dedicadas, en este orden, a Renan, Sainte-Beuve, George Eliot, George Sand, Carlyle, Emerson y, finalmente, Anti-Darwin³¹. Aunque algunos de estos autores reciben comentarios más amables que otros, la secuencia muestra una clara intención de distinguirse de ellos y retratarse a sí mismo como intempestivo a tenor de sus valoraciones de otras notorias figuras de la época. Del mismo modo, como sabemos por el primer capítulo de la tesis, *Ecce Homo*, otro escrito de 1888, cobra sentido como estrategia de autopresentación y en él expresa su miedo a que le confundan con otros, por ejemplo en el párrafo en el que denuncia las interpretaciones darwinistas del superhombre³². Pero, continúa Sommer, una característica única del “Anti-Darwin” de *El crepúsculo de los ídolos* es la presencia del prefijo “Anti-”, que, como adelantábamos al final del capítulo anterior, en griego no sólo significa “contra”, sino también “en lugar de”. En la misma línea, y respondiendo a la pregunta de por qué Nietzsche no se proclama “Anti-Darwin” hasta 1888, pese a haber publicado ya muchos pasajes críticos con el darwinismo, Salanskis interpreta la proclama “Anti-Darwin” como un contramovimiento (*Gegenbewegung*) —término empleado por Nietzsche en el primer póstumo “Anti-Darwin”— dentro del proyecto cultural más vasto de la transvaloración de los valores, en

²⁹ NF-1887,7[9], FP IV p. 211: «la vida no es adaptación de condiciones internas a condiciones externas sino voluntad de poder que, desde el interior, somete e incorpora a sí cada más “exterior”».

³⁰ NF-1886,7[25], FP IV p. 216. Como señala Barbara Stiegler, la terminología empleada en el fragmento 7[25] de 1887, en concreto las “circunstancias exteriores”, expresión entrecomillada en el mismo fragmento, no es propiamente darwinista sino que pertenece a Haeckel. Nietzsche lo confunde con Darwin, probablemente a raíz de su lectura de Nägeli, Carl von, *Mechanisch-physiologischen Theorie der Abstammungslehre*, München/Leipzig, 1884, p. 10-12, citado por Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, op. cit., p. 96.

³¹ Sommer, Andreas Urs, “Große Menschen züchten? Nietzsche anti Darwin”, op. cit., pp. 171-188.

³² EH-Bücher-1, OC IV pp. 809-810.

la misma línea que otras publicaciones de 1888 como *El Anticristo* o la sección “Nosotros, antípodas” de *Nietzsche contra Wagner*. Recurriendo también al sentido etimológico griego, expresa Salanskis que, en lugar del darwinismo, Nietzsche presenta su propia axiología, efectuando así una sustitución axiológica³³.

Emprendemos ahora el comentario del pasaje “Anti-Darwin” en *El crepúsculo de los ídolos*: Nietzsche no sólo rechaza la existencia de la “lucha por la vida”, sino que presenta su propia concepción de la naturaleza y del desarrollo de las especies³⁴. La primera objeción que Nietzsche plantea en este “Anti-Darwin” es que la lucha por la vida no es un hecho, sino una hipótesis «más afirmada que demostrada»³⁵. Frente a ella, Nietzsche presenta su propia hipótesis: la voluntad de poder. La segunda objeción que esboza es que «[n]o se debe confundir a Malthus con la naturaleza»³⁶. Plantea así, la existencia de otras posibles concepciones de naturaleza, rechazando la concepción malthusiana. La economía del mundo natural es una idea originaria de Malthus. Como es sabido, la ley de Thomas Robert Malthus (1766-1834) sostenía que la progresión geométrica de la población, junto a una progresión aritmética de los medios de subsistencia, tiene como necesaria consecuencia el hambre y la miseria. Darwin utilizó esta ley como premisa para su teoría de la selección natural. El desequilibrio recurrente entre el crecimiento geométrico de las poblaciones y el crecimiento aritmético de los recursos provoca de este modo presiones selectivas, indigencia y competencia. El medio ambiente no puede soportar el crecimiento ilimitado de la población de especies, por ello sólo los ejemplares cuyas variaciones sean útiles para la supervivencia podrán vivir y reproducir su pleno potencial. La *struggle for life* es un problema poblacional: el problema del avance diacrónico de la especie en un mundo en que los recursos son limitados. Los individuos de una especie sobreviven y se reproducen a expensas de la supervivencia de otros, razón por la cual las especies se encuentran en una despiadada competición para conseguir los recursos necesarios para la supervivencia, los cuales no son numéricamente suficientes para todos. Esta concepción de la naturaleza se opone drásticamente a la nietzscheana. No hay motivo para la lucha por la vida en un contexto de abundancia de recursos. Además, la tesis según la cual se desea la supervivencia tiene carácter paradójico siendo esta algo que ya se posee. En contextos de abundancia, se lucha por el poder. El poder es, como sabemos, la categoría a través de la cual Nietzsche comprende la realidad.

Allá donde Darwin insiste en la insuficiencia de recursos necesarios para hacer cara al crecimiento exponencial de la población, por el contrario Nietzsche pone de relieve la abundancia en la naturaleza. Así, Nietzsche no cuestionó la existencia de la selección natural en su totalidad, sino que, negando la premisa del malthusianismo, puso en duda la supuesta ubicuidad de la selección natural en el mundo vivo. Esta es una de las piedras angulares de su crítica: si no hay escasez de recursos, no hay razón para la *struggle for life*, y por consiguiente, tampoco para la selección natural.

³³ Salanskis, Emmanuel, “‘Anti-Darwin’: le dernier Nietzsche face à la théorie de l’évolution darwinienne”, op. cit., p. 134 y p. 142.

³⁴ Sommer, Andreas Urs, “Große Menschen züchten? Nietzsche anti Darwin”, op. cit., p. 174.

³⁵ GD-Streifzuege-14, OC IV p. 662.

³⁶ Ibid.

Nietzsche no proporciona soporte argumentativo o bibliográfico a estas aseveraciones, pero la *Nietzsche-Forschung* ha mostrado con claridad el impacto de su lectura de William Henry Rolph. Nietzsche se inspiró de la lectura de la obra *Biologische Probleme* del biólogo Wilhelm Rolph, célebre en la época. Rolph criticaba las premisas malthusianas de Darwin y los fundamentos de la ética de Spencer. Rolph rechazaba esta ley y daba por sentado la abundancia de recursos. Argumentó que el desarrollo del ser humano no sucede en las situaciones de necesidad, sino en la abundancia, pues la tendencia fundamental del ser es la «insaciabilidad»³⁷ y el organismo no aspira a la mera supervivencia sino al aumento de su poder³⁸. El libro es altamente crítico con Spencer, estando el tercer capítulo dedicado a «Herbert Spencer's Hedonismus», otra de las muchas fuentes secundarias en las que Nietzsche leería sobre Spencer. Nietzsche está de acuerdo con Rolph en que el aspecto general de la vida no es la pobreza ni el hambre; es por el contrario, la riqueza, la opulencia, o incluso la prodigalidad. Con independencia de los recursos que una vida tenga a su abasto en un determinado momento, la vida no aspira a la mera manutención sino al crecimiento³⁹.

Continuando con el comentario del párrafo “Anti-Darwin” de *El crepúsculo de los ídolos*, es llamativo que justo después de criticar la concepción malthusiana de la naturaleza, Nietzsche admite aún así que «de hecho, esa lucha tiene lugar», si bien, es una lucha por el poder, no por la vida. A partir de este punto es cuando comienza la segunda objeción contra la escuela de Darwin. Esa lucha «acaba, por desgracia, al revés de como lo desea la escuela de Darwin», es decir, con la victoria de los débiles y la derrota de los fuertes y las excepciones afortunadas. Por todo ello, «las especies *no* crecen en perfección»⁴⁰. El resultado del mecanismo de la selección natural no es ni progreso ni complejización, sino lo que Nietzsche llama, provocativamente, la victoria de los débiles.

Como es sabido, Nietzsche presenta filosóficamente la voluntad de poder en *Así habló Zaratustra*, como representación alternativa de la “esencia” de los seres vivos y de su noción de vida. Ahondaremos en esta cuestión en la sección inmediatamente posterior. En *Más allá del bien y del mal* ocupa un lugar muy importante, y deviene, además, un criterio de evaluación moral a partir de *De la genealogía de la moral*: la vida como voluntad de poder deviene un criterio mediante el cual se pueden evaluar los valores.

La voluntad de poder hace del cuerpo, los instintos y los afectos las instancias privilegiadas a partir de las cuales comprender e interpretar el mundo, y por tanto, también son el punto de partida para transformarlo. Frente al carácter pasivo, de acuerdo con esta noción de vida, lo orgánico apropia, selecciona, transforma, juzga y actúa «como el artista», «afirma su ser como *siendo*»⁴¹. Además, la voluntad de poder no es un fenómeno únicamente humano, se aplica igualmente a todos los fenómenos del mundo orgánico. Toda realidad, toda vida, todo pensamiento es un juego pulsional múltiple en el cual las pulsiones se esfuerzan por dominar y controlar: ello es lo que significa interpretar. Los

³⁷ Fornari, Maria Cristina, *La morale evolutiva del gregge*, op. cit., p. 100.

³⁸ Stiegler, Barbara, *Nietzsche et la biologie*, op. cit., pp. 74-81.

³⁹ Rolph, Wilhelm, *Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik*, Leipzig, 1884, p. 114.

⁴⁰ GD-Streifzuege-14, OC IV p. 662.

⁴¹ NF-1884,25[333], FP III p. 510.

juicios expresan un querer. Antes de «esto y eso es verdadero», hay originariamente una afectividad que, sobre la base de sus necesidades y condiciones de vida, aspira a que algo sea considerado como verdadero⁴². La voluntad de poder es lo que queda una vez eliminada toda la semiótica del sujeto, objeto, agente, acción y número, así como las relaciones de causa y efecto⁴³. La noción de adaptación se sustituye por una noción de interpretación. Del mismo modo, nuestros juicios sobre la vida cobran sentido a tenor de nuestras aspiraciones e intenciones, es por ello que incluso «*la voluntad de igualdad*», por ejemplo, de ser reconocido como igual dentro de una sociedad o institución, «*es voluntad de poder*»⁴⁴. La voluntad de poder es un *pathos* sensible a las diferencias de grado, es una capacidad de afectar y ser afectado. Por ello, el triunfo sobre las resistencias provoca un sentimiento de placer. La voluntad de poder se manifiesta así como movimiento de superación de sí mismo. Contra la interpretación desfigurada de la voluntad de poder como afán de dominación, la productividad de la voluntad de poder «*se orienta a la creación de nuevas formas singulares sensibles en devenir (que sobrepasan a las formas pretéritas) antes que al dominio de sus productos (en aras de la mera conservación abstracta de sí)*»⁴⁵.

Ya vimos en el segundo capítulo de la tesis que Nietzsche maneja una concepción de la psicología no como estudio de la mente o del pensamiento, sino como «teoría de los afectos», como «morfología y *doctrina de la evolución de la voluntad de poder*», disciplina que propone estudiar la estructura y manifestaciones elementales del cuerpo⁴⁶. Así, Nietzsche llega a retraducir los afectos del cuerpo a las propiedades del organismo: por ejemplo, el miedo es una forma de autorregulación, el elogio sería un modo de asimilar otra persona a sí mismo, el asco y la benevolencia serían formas de secreción y excreción, y admirar sería un síntoma de fuerza metabólica⁴⁷.

La voluntad de poder es pensable, pero no reducible, como un modelo de «combate y oposición» agonista, una lucha en la que los protagonistas son capaces de reconocerse y valorarse: «es un proceso que cambia continuamente con el crecimiento de todos los participantes»⁴⁸. El triunfo en dicho combate no supone la aniquilación del adversario, sino la asimilación, la incorporación de las fuerzas a las que se ha enfrentado. En esta línea, en *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche plantea la hipótesis de la voluntad de poder como forma primitiva de funciones orgánicas como la nutrición y la generación, es decir, como un principio de interpretación universalmente válido⁴⁹.

Wolfgang Müller-Lauter ha señalado, como inspiración de esta dimensión de la voluntad de poder, el libro del anatomista Wilhelm Roux, *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen*

⁴² NF-1885,30[7], FP III p. 847.

⁴³ NF-1888,14[79], FP IV pp. 533-534.

⁴⁴ NF-1885,2[90], FP IV p. 103.

⁴⁵ Barrios, Manuel, *La voluntad de poder como amor*, Barcelona, Serbal, 1990, p. 41.

⁴⁶ JGB-23, OC IV p. 312, NF-1888,13[2], FP IV p. 505.

⁴⁷ NF-1881,11[182], FP II p. 797.

⁴⁸ NF-1885,40[55], FP III p. 860. Wotling, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, op. cit., p. 80.

⁴⁹ Wotling, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, op. cit., p. 85.

Zweckmäßigkeitstheorie, en especial respecto a las imágenes de la lucha y el combate⁵⁰. Nietzsche adquiere el libro de este anatomista en junio de 1881, su mismo año de aparición, y lo lee cada año de 1881 y 1883. De acuerdo con Roux, discípulo de Gegenbauer, Haeckel y Virchow y fundador de la “mecánica del desarrollo” — denominación que acuña en 1884—, asimilar es la facultad propia del ser vivo, de transformar, al interior de uno mismo, las partes extrañas en algo idéntico, de apropiarse de lo que es cualitativamente extraño⁵¹. Como comenta Müller-Lauter, Nietzsche se impresionaría sin duda al percatarse de que Roux también hablaba de lucha, de victoria, de dominación y conflicto⁵². Esta lectura le aporta soporte argumentativo, dentro de las teorías científicas de la época, para otorgar prioridad formativa al organismo frente a la selección natural “externa” del darwinismo.

La voluntad de poder no es un principio metafísico. Como han mostrado los estudios de Müller-Lauter, Nietzsche no define la voluntad como una sola, sino distintas voluntades de poder, diferentes, incluso en el interior de un organismo, no reductibles a un principio único⁵³. Estas distintas voluntades de poder tienen en común su actividad, que se manifiesta globalmente como tendencia a la autoafirmación, deseo de dominio, búsqueda de un acrecentamiento y excedente de fuerza. La voluntad de poder en el seno del ser humano es una pluralidad dinámica de partes coordinadas; es una organización. La morfología de la vida se manifiesta como una multiplicidad de fuerzas en lucha continua las unas contra las otras, pero sobre todo, en los distintos niveles de coordinación alcanzados por dichas fuerzas y resultantes de la lucha entre las voluntades de poder. El vigor y la fuerza del agente individual dependen de la coordinación entre las distintas instancias que lo componen. Esta concepción de la morfología biológica del ser humano proporciona una base al perspectivismo, porque la actividad de la voluntad de poder es una actividad interpretativa. Una organización ordenada y coordinada posibilita la actuación, la creación y la potencia del individuo, mientras que por otro lado la desagregación y la ausencia de coordinación se definen mediante el término *décadence*. En este contexto, *décadence* es la disfunción de las capacidades de juicio y de interpretación⁵⁴. La decadencia obstaculiza la actividad digestiva de selección y evaluación de los estímulos provenientes del exterior⁵⁵. El carácter desagregado del organismo disminuye sus defensas, y en este estado, no es posible reestablecer un equilibrio o armonía. La decadencia es lo contrario de la gran salud. El decadente no

⁵⁰ Roux, Wilhelm, *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmäßigkeitstheorie*, Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1882.

⁵¹ Müller-Lauter, Wolfgang, “Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss vom Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche”, *Nietzsche-Studien*, 7, 1978, 189-223, p. 199.

⁵² *Ibid.*, p. 196.

⁵³ Müller-Lauter, Wolfgang, *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1999. Müller-Lauter, Wolfgang, *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1999.

⁵⁴ Piazzesi, Chiara, “Nietzsche face à Wagner et aux frères Goncourt. Le problème de l’art et de la *décadence*”, en Paolo D’Iorio y Gilbert Merlio (dir.), *Nietzsche et l’Europe*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 2006, pp. 115-129, pp. 117-118. Véase también Piazzesi, Chiara, *Nietzsche: fisiologia dell’arte e decadenza*, Lecce, Conte, 1993 y Piazzesi, Chiara, “*Décadence*”, en Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Laffont, 2017, pp. 222-227.

⁵⁵ NF-1888,17[6], FP IV p. 700.

vence sus enfermedades; por el contrario, está atrapado con su enfermedad, ya que instintivamente elige los remedios que son perjudiciales para él.

Del embriólogo lamarckista Wilhelm Roux, Nietzsche incorpora varias ideas. Este libro juega un enorme papel en su inspiración contra la idea de evolución basada en la adaptación. La lectura de este libro influye también su concepción de la voluntad no como una entidad única o fuerza independiente, sino cómo el resultado de un múltiple número de fuerzas o “voluntades”.

De acuerdo con Roux, la lucha entre las partes de los organismos es tan importante como la lucha entre organismos. Estas partes (células, tejidos, órganos) compiten entre sí en los procesos morfogénéticos en estado embrionario y una vez desarrollados siguen luchando entre sí por la nutrición, y de ahí surge la idea de la adaptación interna. Roux pensaba que un cambio en el entorno induciría un cambio en el régimen nutritivo que a su vez modificaría la lucha entre las partes del organismo, produciéndose así una “asimilación funcional”. Como señala el filósofo de la biología Jean Gayon, el empleo de la “nutrición” en el sentido de “asimilación funcional” es una imagen típicamente lamarckista que marcará una importante huella en Nietzsche⁵⁶. La nutrición es una actividad de «asimilación y modificación de lo diferente». Así, frente a la adaptación, permite autocomprender los organismos como «*muy activos*, selectivos, combinamos, completamos, interpretamos»⁵⁷. Son los sentidos los que avasallan la naturaleza. La nutrición y la incorporación no son medios de autoconservación sino una expresión de crecimiento y poder. La nutrición es «una aplicación utilitaria de esa voluntad originaria de llegar a ser *más fuerte*»⁵⁸.

Roux concibe que las diversas partes del organismo, incluso en el nivel celular, luchan las unas contra las otras una batalla interior (*innere Kampf*), que influye el desarrollo del conjunto⁵⁹. Nietzsche recupera esta tesis que ve en la forma individual una dinámica resultante de la relación conflictiva entre las partes, en términos de demasía de energía que supera la cantidad consumada en los procesos de conservación y reproducción⁶⁰. La capacidad de asimilación resulta en un superávit, de modo que el organismo libera el excedente de fuerza que ya no responde a la finalidad de autoconservación, sino que busca el crecimiento. Roux considera que la teoría de la selección natural de Darwin opera como un principio de triaje exterior, pero que no tiene suficientemente en cuenta la emergencia de la complejidad orgánica y por ello, propone la idea de una competencia entre las partes del organismo como procesos de autoestructuración y autorregulación⁶¹. Esta idea servirá a Nietzsche de inspiración de la voluntad de poder y su planteamiento como un afecto más radical que el principio de utilidad:

“Útil” en el sentido de la biología darwinista, es decir que se muestra ventajoso en la lucha con otros. Pero a mí me parece que el *sentimiento de aumento*, el sentimiento de

⁵⁶ Gayon, Jean, “Nietzsche and Darwin”, op. cit., pp. 170-172.

⁵⁷ NF-1883,7[33], FP III p. 184. cf. NF-1884,26[448], FP III pp. 613-614

⁵⁸ NF-1888,14[174], FP IV p. 596.

⁵⁹ Brobjer, Thomas H., *Nietzsche and the “English”*, op. cit., p. 261.

⁶⁰ Barbera, Sandro y Campioni, Giuliano, “L’Anti-Darwin di Friedrich Nietzsche”, op. cit., p. 34.

⁶¹ Salanskis, Emmanuel, *Nietzsche*, op. cit., p. 165.

volverse más fuerte, es ya el auténtico *progreso*, con total prescindencia de la utilidad en la lucha: sólo desde ese sentimiento surge la voluntad de lucha, —⁶²

Nietzsche incorpora, por tanto, la crítica del principio de utilidad de Roux, quien realiza una comparación de los principios orgánicos con la combustión: «la producción de luz es así un mero rendimiento de la llama, y más exactamente de la combustión, sin ser de hecho su función»⁶³. Se trata, pues, de un «darwinismo interiorizado» que combina crecimiento y autorregulación en el interior del organismo, contando con la transmisión de las adaptaciones funcionales autogeneradas, según la tesis de la heredabilidad de los caracteres adquiridos⁶⁴. Asimismo, a Nietzsche le atrae la idea según la cual lo esencial en el proceso de vida reside en el enorme poder creativo del interior del organismo, el cual aprovecha las circunstancias exteriores, actuando desde la interioridad hacia la exterioridad y no en sentido contrario: «lo esencial en el proceso vital es precisamente esa enorme fuerza configuradora que crea formas desde el interior y que *aprovecha, explota* las “circunstancias exteriores”»⁶⁵.

Roux introduce la tesis de la fuerza formadora (*gestaltende Kraft*) del organismo regulada por principios mecánicos de la “lucha interna” entre las células, tejidos y órganos, una lucha interna que es paralela a la lucha externa entre los individuos por la existencia. Por ello, Nietzsche simpatiza con la ley evolucionista de la complejidad creciente de los organismos, pero separa la creencia en el devenir de todo teleologismo al insistir que los fines no vienen dados naturalmente, sino que han de ser buscados⁶⁶.

Como ya hemos adelantado hace unas páginas, Nietzsche se inspiró asimismo de la lectura en 1884-1885 de la obra *Biologische Probleme* del anglo-germano Wilhelm Rolph, que contiene una extensa crítica de Spencer⁶⁷. En ella, Rolph argumenta que el desarrollo del ser humano no sucede en las situaciones de necesidad sino en la abundancia, porque la tendencia fundamental del ser es la «insaciabilidad»⁶⁸. Esta tesis es sin duda mucho más compatible con la hipótesis nietzscheana de la voluntad de poder. Siguiendo a Rolph, Nietzsche niega que exista un instinto de supervivencia que determine la morfología y el comportamiento humano. En realidad, «algo vivo quiere, antes que nada, *descargar* su fuerza —la vida misma es voluntad de poder—: la autoconservación es solo una de las *consecuencias* indirectas y más habituales de esto»⁶⁹. Si para Darwin la lucha designa el combate entre organismos que compiten por los recursos para la supervivencia, para Nietzsche la lucha se refiere en primer lugar al combate interno, a las

⁶² NF-1886,7[44], FP IV p. 219. Trad. ligeramente modificada.

⁶³ Roux, Wilhelm, *Der Kampf der Theile im Organismus*, Leipzig, 1881, p. 219, citado por Barbera, Sandro y Campioni, Giuliano, “L’Anti-Darwin di Friedrich Nietzsche”, op. cit., p. 34.

⁶⁴ Ibid., pp. 239-240.

⁶⁵ NF-1886,7[25], FP IV p. 216. Cf. Müller-Lauter, Wolfgang, “Der Organismus als innerer Kampf...”, op. cit.

⁶⁶ NF-1883,20[4], FP III p. 405.

⁶⁷ Rolph, Wilhelm, *Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik*, Leipzig, Engelmann, 1884. Nietzsche parece haber leído el libro al menos dos veces, dado que contiene anotaciones realizadas con lápiz azul y negro incluso en una misma página (Brobjer, Thomas H., *Nietzsche and the “English”*, op. cit., p. 142). Para más información sobre Nietzsche y Rolph, véase Moore, Gregory *Nietzsche, Biology and Metaphor*, op. cit., en especial pp. 46-55 y pp. 68-69.

⁶⁸ Fornari, Maria Cristina, “Nietzsche y el darwinismo”, *Estudios Nietzsche*, 8, 2008, 91-103, p. 100.

⁶⁹ JGB-13, OC IV p. 305.

luchas constitutivas del organismo⁷⁰. Pero no es una lucha por la supervivencia, sino que «donde se lucha, se lucha por el poder»⁷¹, y es esta lucha por el poder la que produce y constituye distintas individualidades.

La lucha por el poder que Nietzsche plantea inspirándose en Rolph se da incluso en situaciones de abundancia extrema. Mientras que para el darwinista no hay lucha por la existencia donde la existencia de la criatura no se ve amenazada, Nietzsche incorpora la tesis de Rolph según la cual la lucha por la vida es omnipresente, incluso en situaciones de abundancia, y por ello, no es una lucha por la supervivencia, sino por el poder, o por “el aumento de la vida”. Nietzsche adapta, así, el modelo de Rolph, en primer lugar, introduciendo su propio concepto de poder en él y, además, ocultando lo que realmente le interesa a Rolph, a saber, la cuestión de la “perfección”, que Rolph expresa en una máxima ética: «Nuestra regla de vida para todos los que nos rodean es: ¡Adelante! ¡Esfúrzate por superarte!»⁷².

Por otro lado, y aquí hay un momento explícitamente crítico, Nietzsche rechaza la posibilidad de que el perfeccionamiento de la especie sea un producto no intencionado de la evolución. En la lucha por la vida, no triunfan los más perfectos y más fuertes, sino más bien los más débiles, puesto que para su constitución, más sencilla, es idónea para la adaptación. Por ello, en realidad, Nietzsche tampoco está totalmente de acuerdo con los anti-darwinistas como Rolph. De hecho, en un extenso póstumo de 1885 en el que reflexiona y valora el pensamiento y las obras de Comte, Rée, Spencer, Guyau, y finalmente Rolph, concluye Nietzsche sobre este último «que aparte de lo polémico [contra Spencer] no hay nada que alabar en el libro [*Biologische Probleme*]]»⁷³.

Por tanto, se puede concluir que, en perspectiva nietzscheana, también hay una lucha por la vida, pero con un sentido y resultado opuesto al asumido por los darwinistas, es decir, «las especies *no* crecen en perfección: los débiles vuelven siempre a dominar de nuevo a los fuertes»⁷⁴. Como apunta Sommer, Nietzsche afirma implícitamente contra Rolph que las especies no aumentan su perfección porque los débiles devienen maestros de los fuertes. La concepción darwiniana no pretendía que sobrevivieran los más fuertes, sino —con el término de Herbert Spencer, que Darwin incluyó luego en la quinta edición de *El origen de las especies* (1869)— la supervivencia del más apto (*fit*), la supervivencia del mejor adaptado. Ellos son los que Nietzsche identifica como “débiles”. La lucha no tiene como fin la existencia ni la autoconservación, no es una lucha por las necesidades más indispensables de la vida, sino una lucha por el poder. Los fuertes, los privilegiados y las excepciones afortunadas no se benefician de este proceso, sino que son los que padecen la lucha por la existencia. Es por ello que Nietzsche desearía que Darwin estuviera en lo cierto.

⁷⁰ Cano, Virginia, “Is evolution blind? On Nietzsche's reception of Darwin”, en Vanessa Lemm (ed.), *Nietzsche and the Becoming of Life*, Fordham University Press, New York, 2015, pp. 51-66, p. 56.

⁷¹ GD-Streifzuege-14, OC IV p. 662.

⁷² Rolph, Wilhelm, *Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik*, Leipzig, Engelmann, 1884, p. 120, citado por Sommer, Andreas Urs, “Große Menschen züchten? Nietzsche anti Darwin”, op. cit., p. 176.

⁷³ NF-1885,35[34], FP III pp. 779-780.

⁷⁴ GD-Streifzuege-14, OC IV p. 662.

En el §262 de *Más allá del bien y del mal*, ya se planteaba la crítica del malthusianismo. Nietzsche plantea que nos encontramos en una situación afortunada en la cual «ya no encontramos enemigos entre los vecinos», los medios se dan en sobreabundancia y en el cuidado. Todo ello proporciona una seguridad en la que hay una apertura en la que es posible la variación, hacia lo elevado, y también hacia lo monstruoso. En esa atmósfera, «el individuo se atreve a ser individual y a sobresalir», pero la moral anterior basada en la disciplina y en la dureza frente al peligro, en la desconfianza frente al vecino, sigue vigente tanto en la mayoría de las personas, que aún no la han superado, como en la filosofía moral⁷⁵. Nietzsche nombra sin concreción a los filósofos de la moral, aunque se puede suponer que se refiere con claridad a la moral spenceriana y utilitarista, han aceptado e incorporado esta visión de la naturaleza, por ello, a juicio de Nietzsche, con el objetivo de «disimular la ironía» se ven forzados a hablar de mesura, dignidad, deber y amor al prójimo, pero en realidad, la consecuencia necesaria de su concepción de la naturaleza es que «se acerca el final, que todo a su alrededor se corrompe y corrompe a otros, que nada perdura hasta pasado mañana, salvo una especie de hombre, los incurablemente *mediocres*». En este párrafo resuena con fuerza la figura de los últimos hombres, los únicos que «tienen perspectivas de perdurar, de propagarse, — ellos son los hombres del futuro, los únicos supervivientes; “¡Sed como ellos! ¡Volveos mediocres!”»⁷⁶.

La relación con el medio es diferente según qué concepción de vida se tiene y, para Nietzsche, la vida no se consiste sólo en autoconservarse, sino también en vencer y en autosuperarse. La dinámica de la voluntad de poder tiende a la abundancia, a la plenitud e incluso al derroche. Esta diferente concepción de la naturaleza es incompatible con el argumento de la *struggle for life* darwiniana, que relaciona con el *conatus sese conservandi* de Spinoza. Explícitamente contra Spinoza, e implícitamente contra Schopenhauer y Spencer, sostiene Nietzsche que «algo vivo quiere *descargar* su fuerza — la vida misma es voluntad de poder —: la autoconservación es solo una de las *consecuencias* indirectas y más habituales de esto»⁷⁷. La voluntad se configura en una diversidad de formas según el contenido y dirección. Por ello, Nietzsche reprocha a Schopenhauer el haber reducido la voluntad a voluntad de vivir, que no es más que un caso particular de la voluntad de poder⁷⁸.

En el quinto libro de *La gaya ciencia*, publicado en 1887, se trata esta cuestión en detalle en dos aforismos: el §348, “*De la proveniencia de los doctos*”, y el inmediatamente posterior, §349 “*Otra vez la proveniencia de los doctos*”. En el primero se sigue una estrategia típicamente nietzscheana y de posible inspiración lamarckista, en la que Nietzsche asocia el carácter democrático de los doctos con la pluralidad de sus orígenes. La proveniencia les «delata»: la idiosincrasia del docto, su «sangre» e «instinto», son el resultado de su «prehistoria», «su familia, en especial su tipo de profesión y oficio»⁷⁹. En el aforismo siguiente, Nietzsche continúa la argumentación y

⁷⁵ JGB-262, OC IV p. 419.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ JGB-13, OC IV p. 305.

⁷⁸ NF-1888,14[121], FP IV p. 560. Barrios, Manuel, *La voluntad de poder como amor*, op. cit., p. 64.

⁷⁹ FW-348, OC III pp. 864-865.

presenta una hipótesis sobre la proveniencia de la concepción de la naturaleza y la noción de vida del darwinismo:

Otra vez la proveniencia de los doctos. — Querer conservarse es la expresión de una situación de necesidad, una limitación del auténtico impulso fundamental de la vida que se dirige al *acrecentamiento del poder* y, con esa voluntad, pone en cuestión y sacrifica la autoconservación con bastante frecuencia. Tómese como sintomático el hecho de que algunos filósofos, tales como el tísico Spinoza, consideraron, precisamente el llamado instinto de conservación como lo decisivo — porque eran hombres que se hallaban en una situación de apremio. El que nuestras modernas ciencias naturales se hayan enredado de tal modo en el dogma spinozista (por último, y de la manera más burda, en el darwinismo, con su increíblemente unilateral doctrina de la “lucha por la existencia” —), se basa probablemente en la proveniencia de la mayor parte de los investigadores naturales: en ese aspecto forman parte del “pueblo”, sus predecesores eran gente pobre y pequeña que conocía demasiado de cerca la dificultad de abrirse paso. Alrededor de todo el darwinismo inglés se respira algo así como aire viciado por la sobrepoblación inglesa, como un olor de necesidad y estrechez de gente pequeña. Pero en cuanto investigador natural uno debería salir de su rincón humano: y en la naturaleza no *reina* la situación de necesidad sino la abundancia, el derroche, hasta llegar al absurdo mismo. La lucha por la existencia sólo es una *excepción*, una restricción temporaria de la voluntad de vida; la grande y la pequeña lucha giran en todas partes alrededor de la preponderancia, del crecimiento y la expansión, del poder, en concordancia con la voluntad de poder, que es precisamente la voluntad de vida⁸⁰.

Así, la concepción de la naturaleza de Nietzsche es anti-malthusiana, y por ende, anti-darwinista, porque axiológicamente considera que esa es una concepción «plebeya», aspirando así a señalar la ingenuidad de la axiología mediante la cual se mide ese progreso⁸¹. Para Nietzsche, la *struggle for life* es únicamente una excepción, una restricción temporal de la voluntad de vida en una situación de apremio. Guiarse por la voluntad de poder implica riesgos, renunciar a la seguridad e incluso llevar a cabo actos que sacrifiquen la conservación del sí mismo. Por ello, priorizar la autoconservación conlleva restringir el impulso vital propiamente nietzscheano, la voluntad de vida que aspira al aumento del poder, «predominio, crecimiento y expansión». La puesta en segundo plano de la voluntad de poder es, a juicio de Nietzsche, síntoma de una fisiología decadente, especialmente en un mundo en que la naturaleza permitiría el derroche.

La voluntad de poder como impulso creativo aporta el privilegio de perspectivas nuevas y plurales. Vemos así de qué manera la crítica de la noción de vida y su giro en dirección a la voluntad de poder efectúan, de manera definitiva, la separación con respecto a los «ingleses», entendiendo bajo esta etiqueta tanto a los darwinistas, los evolucionistas spenciarianos, los utilitaristas e incluso a su amigo prusiano «inglés» Paul

⁸⁰ FW-349, OC III p. 865. cf. NF-1885,34[208], FP III p. 760.

⁸¹ Conill, Jesús, “El mejoramiento del hombre desde la perspectiva nietzscheana”, *Estudios Nietzsche*, 12, 2012, 41-52, p. 45.

Rée⁸². Como señala Fornari, no es casualidad que la formulación más exhaustiva de la voluntad de poder se encuentre justo después de una referencia a Spencer⁸³:

En su lugar, bajo la presión de dicha idiosincrasia, se pone en primera línea la “adaptación”, es decir, una actividad de segundo orden, una mera reactividad; es más, llega a definirse la vida en cuanto adaptación interna, cada vez más adecuada, a las circunstancias externas (Herbert Spencer). De ese modo, sin embargo, se desconoce la esencia de la vida, su *voluntad de poder*, de ese modo se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas que agreden y se exceden, dando una interpretación nueva y una nueva dirección y, así, forma, efecto de las cuales es la consiguiente “adaptación”; de ese modo se niega en el organismo el papel rector de los funcionarios supremos, en quienes la voluntad de vida se presenta de manera activa y configuradora. Recuérdese lo que Huxley reprochó a Spencer — su “nihilismo administrativo”: y es que se trata de algo *más* que de “administrar”⁸⁴.

Nietzsche parece sugerir que el darwinismo es al mismo tiempo síntoma y resultado del nihilismo en el mundo, tanto en este pasaje como en otros de *De la genealogía de la moral*. Por un lado, «la visión del hombre cansa — ¿qué es hoy día nihilismo sino *eso*?... Estamos cansados *del hombre*...»⁸⁵. Ante este descontento, surge un ideal, un deseo de hacer un hombre «cada vez “mejor”», pero dicho ideal no es sino una reformulación de los mismos valores cristianos desacreditados tras la muerte de Dios, que ahora adoptan la forma de un darwinismo social, y con el cual se quiere «salvar *la fe en el hombre*» con valores que expresan la misma tonalidad afectiva y el mismo ideal antropológico-filosófico de un ser humano «más flojo, más bonachón, más prudente, más cómodo, más mediocre, más indiferente»⁸⁶.

En cualquier caso, como vemos, la relación de Nietzsche con el evolucionismo y el darwinismo no se agota en el mero rechazo, sino que hay un intenso diálogo. Precisamente el rechazo de la noción de vida darwinista encamina a Nietzsche en dirección hacia la voluntad de poder. El dinamismo de la noción de vida según Nietzsche contrasta, sin lugar a dudas, con el mecanismo de la adaptación darwiniano, que pasa por alto la fuerza activa y espontánea del organismo, para ocuparse exclusivamente del componente reactivo y pasivo. El dinamismo de la voluntad de poder es “actividad en sentido propio”, una actividad interna de fuerza plástica y espontánea. La esencia de la vida no es el instinto de conservación, sino la voluntad de poder. El culto a la vida se extiende en el fin de siglo alemán y francés, una concepción de la vida intensa y expansiva y se aprecia tanto en Alfred Fouillée como en Jean-Marie Guyau, a quienes Nietzsche leyó con atención⁸⁷. No obstante, la aproximación a la noción de vida es diferente. Por

⁸² Sobre el distanciamiento de Nietzsche respecto a Rée y sus hipótesis inglesas, cf. GM-Vorrede-4 y 7, OC IV pp. 455-456 y pp. 458-459.

⁸³ Fornari, Maria Cristina, “Nietzsche y el darwinismo”, op. cit., p. 99.

⁸⁴ GM-II-12, OC IV p. 500.

⁸⁵ GM-I-12, OC IV pp. 474-475.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Fornari, Maria Cristina, “Nietzsche y Fouillée: un diálogo (im)posible”, *Nietzsche y el evolucionismo*, op. cit., pp. 61-93.

ejemplo, para Fouillée la vida individual y colectiva tienen «leyes científicamente determinables» y una «dirección normal que la filosofía no debe “inventar” sino descubrir»⁸⁸.

La relación con el medio será diferente según qué concepción de vida se tenga y, para Nietzsche, la existencia o supervivencia no alcanzan a abarcar los fines máximos de la voluntad de poder, que tiende a la abundancia, a la plenitud e incluso al derroche, mientras que, por otro lado, detrás de la voluntad de supervivencia sólo hay miedo. En perspectiva nietzscheana, la *struggle for life* no puede constituir una ley de vida, sino que es una excepción, una restricción temporal de la voluntad de poder en situaciones de crisis⁸⁹. De otro modo, la puesta en segundo plano de la voluntad de poder es síntoma de una fisiología decadente. Priorizar la autoconservación equivale a restringir el impulso vital propiamente nietzscheano, la voluntad que aspira al acrecentamiento del poder, del predominio, el crecimiento y la expansión.

Nietzsche rechaza firmemente el supuesto de que la fuerza evolutiva consista únicamente en una mejor capacidad de adaptación a circunstancias externas. La voluntad de poder no es una versión de la voluntad de supervivencia, que preocupa a los darwinistas, sino que se contrapone drásticamente a ella. En oposición a una voluntad de sobrevivir, que se conformaría con el mero mantenimiento o autoconservación, Nietzsche defiende la vida como aumento o superación. En oposición a una voluntad de sobrevivir, que se conformaría con el mero mantenimiento o autoconservación, Nietzsche defiende la vida como poder y autosuperación (*Selbstüberwindung*)⁹⁰. Su tesis sobre la voluntad de poder no se asemeja a ningún tipo de voluntad de supervivencia, que preocupa a los darwinistas, sino todo lo contrario, ya que guiarse por la voluntad de poder implica riesgos, renunciar a la seguridad, incluso realizar actos de sacrificio. El aumento de poder presupone y requiere el riesgo de confrontación con el peligro. Por ello, aunque de vez en cuando nazcan golpes afortunados de la evolución, éstos no se conservan, dado que su ideal de vida se basa en el experimento⁹¹, el movimiento y la plasticidad. El crecimiento de los seres humanos se ha producido siempre en condiciones de experimentación y peligrosidad, y no «la felicidad de la pradera verde y universal del rebaño»⁹².

4. Modo de vida ascendente y modo de vida decadente en *Also sprach Zarathustra*.

Es fácil imaginar una asociación entre el superhombre y el contexto científico de la época, que nos invitara a entender el superhombre nietzscheano como un producto de la evolución darwiniana. De hecho, los traductores de Nietzsche al inglés, August Tille y Raoul Richter, interpretaron el superhombre como el fruto del progreso en un continuo evolutivo hacia un estado superior del desarrollo humano. Nietzsche encontró en el libro

⁸⁸ Fouillée, Alfred, *Nietzsche et l'immoralisme*, Paris, F. Alcan, 1902, p. 193, citado por Fornari, Maria Cristina, *Nietzsche y el evolucionismo*, op. cit., p. 89.

⁸⁹ Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin, Walter de Gruyter, 1999, p. 266.

⁹⁰ Mitchell, Johnathan, “Nietzschean Self-Overcoming”, *Journal of Nietzsche Studies*, 47(3), 2016, 323-350.

⁹¹ Salehi, Dan, “Experiment, Experimentalphilosophie”, en Henning Ottmann (ed.), *Nietzsche-Handbuch*, Metzler, Stuttgart, 2000, pp. 250-252.

⁹² JGB-44, OC IV p. 326.

del antropólogo e historiador cultural Friedrich von Hellwald, *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entstehung bis zur Gegenwart*, un análisis del desarrollo cultural en perspectiva darwinista. Como mostró Paolo D'Iorio, Nietzsche encontró inspiración de la figura de Zaratustra en este libro, y esta obra es responsable de parte del tono darwinista del primer libro de *Así habló Zaratustra*, teniendo en cuenta que la leyó en 1875 por primera vez, y releyó con renovado interés en 1881, 1882 y 1883⁹³. Como veremos en lo que sigue, hay sin duda pasajes y expresiones de *Así habló Zaratustra* que incitan, en mayor o menor medida, a la asociación con el evolucionismo. A juicio de Werner Stegmaier, estas formulaciones se justificarían como un intento de formular las lecciones de Zaratustra en términos conocidos en el contexto contemporáneo, como la teoría darwinista sobre el origen de la humanidad⁹⁴.

La imagen de la humanidad, situada «lisa y llanamente, entre los animales», se reitera en la obra inmediatamente posterior, *Más allá del bien y del mal*, pero ahí queda aún más patente el propósito de esta perspectiva evolucionista, es decir, la filiación del ser humano a partir de los animales, al insistirse que esta perspectiva sirve como base de su crítica de la moral en términos de “rebaño” e “instintos gregarios”: «justo aquí radica nuestra nueva comprensión»⁹⁵. Como de costumbre, la lente de la continuidad facilita una mejor comprensión del desarrollo del pensamiento nietzscheano.

Para analizar esta cuestión nos concentraremos en el prólogo de *Así habló Zaratustra*, donde la oposición entre el último hombre y el superhombre constituye una dramatización del porvenir del ser humano. Mediante esta distinción, Nietzsche busca expresar que la humanidad puede, en efecto, dirigirse hacia una de las dos opciones, lo cual se traduce o bien en el desarrollo humano o la decadencia de una civilización. Partimos de la premisa de que Nietzsche no rechaza la evolución como fenómeno biológico, sino las interpretaciones de la evolución como progreso, ya que éste no es llevado a cabo por la mayoría sino por seres humanos excepcionales que introducen la innovación y rompen la forma estática⁹⁶. Nuestro objetivo es demostrar que la distinción entre *Übermensch* y *der letzte Mensch* no tiene como objetivo una crítica del evolucionismo como teoría científica, sino más bien criticar, de nuevo, la axiología del darwinismo social, personificada en el último hombre. El superhombre representa una transvaloración del desarrollo humano, una interpretación alternativa a la desarrollada por darwinistas sociales, un modo de vida superior. Para ello interpretaremos una serie de pasajes de *Así habló Zaratustra*, así como fragmentos preparatorios, a la luz de la distinción entre vida ascendente y vida en declive.

De la presentación del superhombre al pueblo, es interesante destacar la ausencia de ruptura evolutiva entre el gusano, el mono y el ser humano. Constituye una clara referencia a la *Deszendenztheorie*, la tesis de que todos los seres orgánicos que en cualquier tiempo hayan vivido sobre la Tierra puedan haber descendido de alguna

⁹³ Hellwald, Friedrich Anton von, *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entstehung bis zur Gegenwart*, Augsburg, 1875, 2^{te} Auflage. D'Iorio, Paolo, “Beiträge zur Quellenforschung mitgeteilt von Paolo D'Iorio,” *Nietzsche-Studien*, 22, 1993, 395-401. Brobjer, Thomas H., *Nietzsche and the “English”*, op. cit., pp. 252-253.

⁹⁴ Stegmaier, Werner, “Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution”, op. cit., p. 270.

⁹⁵ JGB-202, OC IV pp. 365-366.

⁹⁶ Johnson, Dirk R., *Nietzsche's Anti-Darwinism*, op. cit., pp. 52-55.

primordial. Esta teoría tiene importantes consecuencias en lo que se refiere a la autocomprensión del ser humano puesto que implica una renuncia a cualquier sensación de grandeza basada en la ascendencia divina, sino que es un «ser por completo natural»⁹⁷. El ser humano es un tipo animal de origen completamente natural, con una historia humana que cuenta sin duda con logros destacables, pero no hay un origen supernatural ni esencia metafísica ni *telos*. Esta antropología se aprecia desde el comienzo de *Zarathustra*. Cuando Zarathustra llega a la ciudad, comienza a predicar sobre el superhombre:

Yo os predico al superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho vosotros para superarlo?

Hasta hoy, todos los seres crearon algo más allá de sí mismos: ¿Y vosotros queréis ser el reflujo de esa gran marea y preferís volver al animal que superar al hombre?

¿Qué es el mono para el hombre? Una risa o una penosa vergüenza. Y precisamente eso ha de ser el hombre para el superhombre.

Vosotros habéis hecho el camino del gusano al hombre y aún hay mucho de gusano en vosotros. Una vez fuisteis monos, y aún hoy es el hombre más mono que cualquier mono⁹⁸.

Esta tensión constante entre la animalidad, la humanidad y la superación de la misma, deja un amplio espacio para la interpretación y no evita de ninguna manera la asociación con el evolucionismo, sino todo lo contrario. Asimismo, a lo largo de la sección, Zarathustra advierte al pueblo contra los predicadores de «esperanzas ultraterrenas», incidiendo así en que cualquier interpretación del superhombre debe ser inmanente y terrestre⁹⁹. No hay ninguna crítica al darwinismo, sino lo que puede interpretarse como una mera incorporación de las premisas evolucionistas. Esta presentación continúa en la cuarta sección:

El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, — una cuerda sobre un abismo.

Un peligroso ir más allá, un peligroso en camino, un peligroso mirar atrás, un peligroso escalofrío y un peligroso quedarse quieto. Lo que es grande en el hombre es que es un puente y no una meta: lo que puede ser amado en el hombre es que él es un *tránsito* y un *ocaso*.

Yo amo a quienes no saben vivir más que pereciendo, pues ellos son quienes van más allá¹⁰⁰.

Estas líneas son, sin lugar a dudas, aquellas en las que se aprecia la probable intención de Nietzsche de presentar al superhombre en términos comprensibles y acordes al clima científico-cultural de la época. En concreto, aquí parece expresarse una evolución de la especie en su conjunto, al expresarse que el ser humano es un «*tránsito*», «una cuerda entendida entre el animal y el superhombre», en lugar de presentar al superhombre

⁹⁷ DS-7, OC I p. 676, y en la misma línea, M-49, OC III p. 515.

⁹⁸ Za-I-Vorrede-3, OC IV p. 73.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Za-I-Vorrede-4, OC IV p. 74. Véase también Za-III-Tafeln-3, OC IV p. 194.

como un nuevo modo de ser para individualidades selectas. Con todo, ya en la última línea que recogemos en la cita, se reconduce el discurso para apuntar que el conflicto consiste especialmente en una diferente noción de vida y, en concreto en estas líneas, una apología del peligro, frente a la evasión de la noción de vida basada en la adaptación.

Por tanto, Zaratustra predica el superhombre al pueblo en las secciones §3 y §4 del “Prólogo”. Acto seguido, ante la risa y la falta de comprensión del pueblo, se decide a presentar como alternativa al último hombre, como una suerte de advertencia y llamada de atención. Presenta «lo más despreciable: *el último hombre*» con la esperanza de que esa visión les haga cambiar de opinión y los impulse a trabajar por el superhombre¹⁰¹.

El último hombre es un pueblo de «ningún pastor y *un* rebaño», ya que tanto gobernar como obedecer son cosas demasiado molestas. Su estilo de vida está basado en la búsqueda de un bienestar que Zaratustra considera lamentable. Los últimos hombres «han abandonado las comarcas donde era duro vivir» y han «inventado la felicidad». Su estirpe es indestructible, «como el pulgón», es la que más tiempo vive. No llevan a cabo una verdadera adaptación al medio, sino que más bien buscan lo más fácil y cómodo.

El último hombre sigue una lógica cuantitativa de la acumulación que en la mayoría de los casos es en realidad hostil de cara a la posibilidad de una auténtica mejora y un aumento del poder. Evita todo lo que pueda causarle perturbación, todo lo que conlleve riesgo, y por ello es incapaz de valorar todas las cosas superiores: «“¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?” — así pregunta el último hombre, y parpadea». Prefiere vivir más a vivir una vida digna de ser vivida. Nada superior resultará de un ideal de vida que sólo aspire a pervivir, excepto una mayor preponderancia de lo mediano, lo perteneciente a la media. La noción de vida darwinista tiende por lo tanto a la normalización. El resultado de la moral universalizadora es «la uniformidad cada vez más insoportable del último hombre»¹⁰².

Este punto es importante, ya que muestra cómo el último hombre no es el ideal de ser humano concebido por Darwin, sino una caricatura que alegoriza el estancamiento en que verdaderamente deriva una noción de vida basada en la adaptación. En *El origen de las especies*, la supervivencia implica una adaptación exitosa a nuevas condiciones ambientales: la evolución ocurre en la intersección del material biológico con nuevas condiciones ambientales. Es decir, la verdadera evolución en clave darwiniana no consiste en huir de condiciones ambientales adversas, sino en una correcta adaptación a ellas, en la habilidad del organismo para adaptarse a los cambios ambientales. Pero esto no es lo que ocurre en la realidad. Lo que Nietzsche lleva a cabo con el último hombre es una dramatización del porvenir del ser humano cuando se emplea hiperbólicamente la adaptación como criterio del desarrollo humano. La humanidad puede, en efecto, dirigirse hacia una de las dos opciones, lo cual se traduce o bien en desarrollo humano o bien en decadencia de una civilización¹⁰³. Nietzsche reprocha a los evolucionistas sus esquemas de reflexión en términos finalistas, de sucesión de etapas, que les impiden reflexionar en términos de valor.

¹⁰¹ Za-I-Vorrede-5, OC IV p. 76.

¹⁰² Sánchez Meca, Diego, *El nihilismo*, op. cit., p. 121.

¹⁰³ Jégoudez, Fabien, “L’*élevage* de l’homme à la lumière de son education”, *Noesis*, 10, 2006, 199-214.

Al acabar Zaratustra su primer discurso, el pueblo se burla de él e incluso le ruegan «¡haz de nosotros esos últimos hombres! ¡El superhombre te lo regalamos a ti!»¹⁰⁴. Los signos del superhombre aparecen, es decir, son interpretados por el pueblo, como «enfermedad o locura»¹⁰⁵. Esa experiencia desagradable le hace darse cuenta de que la semilla del superhombre no se encuentra en las masas, incapaces de comprender su proyecto. Zaratustra no ha venido para convertirse en pastor o perro de un rebaño, sino para incitar a muchos a apartarse de él. El superhombre deberá inspirar únicamente a los eremitas solitarios, compañeros en la creación, que se separarán del rebaño para escribir «nuevos valores sobre nuevas tablas»¹⁰⁶. Zaratustra se percata de que su doctrina no será ni aceptada ni incorporado por la masa del pueblo, sino que tendrá que unirse «a los creadores, a los recolectores, a los festejadores: quiero unirme a todas las escaleras que llevan al superhombre»¹⁰⁷. Aunque aquí también la escalera deja abierta una lectura en términos de ascensión evolutiva, se expresa cómo Zaratustra da la espalda al grueso de la especie y se dirige en cambio a la conquista de los eremitas, a las grandes personalidades que a lo largo de la producción filosófica de Nietzsche son designados en términos de “genio”, “espíritu libre”, “gran hombre”, etc. De nuevo, este es un punto de divergencia importante con respecto al darwinismo: el advenimiento del superhombre no será alcanzado por la especie en su conjunto, sino únicamente por ciertas personas.

Nietzsche contrapone, así, dos movimientos en dirección opuesta, con el fin de caracterizar que, una vez asegurada la autoconservación, se puede tender hacia el otro movimiento, aspirar más alto. El movimiento hacia la conservación engendra el último hombre, el otro el superhombre, que se emancipa del poder gregario¹⁰⁸. El movimiento hacia el último humano no se puede evitar. Inevitablemente, parte de la humanidad será víctima de ella. Por tanto, Nietzsche propone el contramovimiento con el objetivo de favorecer asimismo el advenimiento del superhombre.

El último hombre es, en parte, una caricatura del «bonachón animal de rebaño» que representa el ideal de humanidad de Spencer. Ello se confirma en *Ecce Homo*, cuando Nietzsche reitera que el ideal de moral y de vida spenceriano «significaría privar a la existencia de la grandeza de su carácter, significaría castrar la humanidad», para justo después, confirmar que «[e]n ese sentido es en el que Zaratustra llama a los buenos tanto “los últimos de los hombres” como “el principio del fin”», porque «imponen su existencia tanto a costa de la *verdad* como a costa del *futuro*»¹⁰⁹. Como vemos, el superhombre se constituye como «contrapunto» de la propuesta evolucionista, de su noción de vida expresada por Spencer, y por tanto, depende de ella en alguna medida¹¹⁰.

El advenimiento del superhombre plantea el reto de tomar la decisión entre distintos sentidos vitales, dos modos de vida: el último hombre o el superhombre. Sin haber interpretado el pensamiento del eterno retorno, sería posible interpretar la secuencia

¹⁰⁴ Za-I-Vorrede-5, OC IV p. 77.

¹⁰⁵ NF-1882,5[1]250, FP III p. 159.

¹⁰⁶ Za-I-Vorrede-9, OC IV p. 80.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ NF-1883,7[21], FP III p. 178-179.

¹⁰⁹ EH-Schicksal-4, OC IV pp. 854-856.

¹¹⁰ Fornari, Maria Cristina, *Nietzsche y el evolucionismo*, op. cit., p. 33.

«mono-ser humano-superhombre» como si fuera una progresión darwinista¹¹¹. En realidad, hay que situarse ante una forma de entender el tiempo como decisión entre dos modos de vida, el ascendente o el decadente. Tanto el último hombre como el superhombre son parte del acontecer en el que todo retorna. Por un lado, los últimos hombres son los tipos mediocres que se han quedado estancados en la política del rebaño, en el «desgarro» que la moralización de la vida ha producido. Por otro lado, el superhombre es «el transfigurador de la existencia»¹¹². Los superhombres — en plural —, sabiendo dar a la vida un sentido superior, aportarán la variación como momento de innovación y ruptura con la forma estática en la que ha quedado estancada en la especie.

La oposición entre el superhombre (*Übermensch*) y el último hombre (*der letzte Mensch*), presente en el prólogo de *Así habló Zaratustra*, critica el darwinismo social y su ideal de vida subyacente, personificado por «el último hombre», antítesis del superhombre¹¹³. Las metáforas del superhombre y el último hombre ilustran los modelos de vida que Nietzsche contrapone en su ánimo por distinguir entre un tipo de vida ascendente y otro de la decadencia, entre quien aspira a situarse más allá del tipo actual de ser humano entre el hombre y hace de su vida una continua superación de sí mismo, y quien únicamente busca la conservación de sí mismo y del grupo al que pertenece. En esta línea, Jesús Conill interpreta que «la elevación del hombre consiste en un fortalecimiento del tipo hombre, para que no huya ante el carácter inquietante y enigmático del mundo, ni siquiera negarlo»¹¹⁴. El superhombre sería una cara de la realidad, una perspectiva, un modo de enfrentarse afirmativamente el pensamiento abismal del eterno retorno, mientras que el último hombre conformaría el otro modo de vida, la otra perspectiva. El superhombre expresa un sentido afirmador y meliorativo de la vida¹¹⁵. Por todo esto el superhombre no podrá ser comprendido desde las perspectivas vulgares de una noción de vida basada en la supervivencia. La metáfora del superhombre expresa la emergencia de una clase de ser humano capaz de vivir de modo post-nihilista, sin estar sometido ni a la lógica de la decadencia ni a las categorías jurídico-morales del resentimiento, de «sobreabundancia de la vida»¹¹⁶. El resentimiento es una reactividad, es la constitución de quien es incapaz de afirmación y actividad espontánea. Los tipos superiores en cambio no necesitan un adversario para definirse¹¹⁷.

El superhombre tiene antecedentes en Platón, Schlegel, Tieck, Blanqui, Nägeli y en el genio romántico de Goethe. Es una categoría del pensamiento y del querer moral, cumple una función psicológica «de impulso hacia el futuro, entendido como *superación*, y no como *prosecución* del presente, en una visión no lineal y no teleológica opuesta al evolucionismo clásico»¹¹⁸. Por tanto, el problema expresado por el superhombre es cultural. Fornari destaca las tempranas interpretaciones de Oscar Ewald, que en 1903

¹¹¹ Conill, Jesús, “¿Progreso mediante selección eugenésica? La perspectiva nietzscheana”, en Lydia Feito, Diego Gracia y Miguel Sánchez (eds.), *Bioética: el estado de la cuestión*, Madrid, Triacastela, 2011, pp. 197-208, p. 207.

¹¹² NF-1885,35[73], FP III p. 790.

¹¹³ Za-Vorrede-5, OC IV p. 75-77.

¹¹⁴ Conill-Sancho, Jesús, “El mejoramiento del hombre desde la perspectiva nietzscheana”, op. cit., p. 46.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ NF-1882,4[74], FP III p. 107.

¹¹⁷ Barbera, Sandro y Campioni, Giuliano, “L’Anti-Darwin di Friedrich Nietzsche”, op. cit., p. 34.

¹¹⁸ Fornari, Maria Cristina. *Nietzsche y el evolucionismo*, op. cit, p. 88 y p. 21.

presentaba el superhombre y el eterno retorno como postulados permanentes, cuyo propósito sería fomentar el impulso siempre renovado de alcanzar la idealidad simbólica sobrehumana, en la misma línea que Georg Simmel, quien en 1907 interpretaba el superhombre como una idea regulativa de cuño kantiano¹¹⁹.

Tampoco sería correcto restituir acríticamente el superhombre a antiguos atributos dignos de una época anterior, tales como la tiranía o la supremacía. El superhombre es, más bien, una metáfora sobre las posibilidades que se le abren al ser humano, cuando aprovechan la variación como momento de innovación y ruptura con el instinto de supervivencia. La elevación de la vida a niveles cada vez mayores de fuerza y poder también tiene lugar a través de la superación de teorías e interpretaciones científicas que, en realidad, esconden valoraciones nihilistas¹²⁰. El paralelismo entre superhombre y último hombre parece reflejar que la historia de la vida se caracteriza por una doble tendencia: una tendencia a la innovación y a la superación o una contra-tendencia enfermiza al estancamiento¹²¹.

Mientras que, por un lado, el darwinismo prioriza la especie y la mayoría, Nietzsche simpatiza más con los ejemplares excepcionales y los casos afortunados (*Glücksfälle*). De hecho, Nietzsche no cree en el progreso de la especie considerada en su conjunto, sino que su ideal siempre fue el de la grandeza del individuo. La adecuación a lo dado de la conciencia de la especie impide en Nietzsche toda posibilidad de progreso del individuo, que desprecia a las masas porque, a su juicio, degeneran al individuo: ante el gran número, uno no se atreve a ser sí mismo, sólo quiere comodidad, seguridad y bienestar. Por eso, a pesar de las enormes posibilidades que se le abren al ser humano en la época moderna, mediante la lógica de la decadencia sobreviene una esclavitud espiritual. Lo que le interesa es la jerarquía entre «un tipo de vida ascendente, y otro de declive, de descomposición, de debilidad»¹²². Se plantea el reto de tomar la decisión entre distintos sentidos vitales: el último hombre como estagnación y degeneración o el superhombre como sentido meliorativo y afirmado.

El progreso no funciona en clave de selección natural darwiniana, sino más bien en la variación como momento de innovación y ruptura con la forma estática, y son los individuos libres los que se atreven a diferenciarse del rebaño. Por ello hacen posible todo progreso. La imagen del superhombre representa así una invitación a incorporar otras perspectivas y nuevos horizontes, sobre la base de otra noción de vida. Por tanto, el superhombre no es una nueva especie: es una metáfora sobre las posibilidades que se le abren al hombre, pero el punto de discrepancia estriba en que la elección ha de ser realizada por los individuos. Mientras que, por un lado, el darwinismo prioriza la especie y la mayoría, Nietzsche simpatiza más con los ejemplares excepcionales y los golpes afortunados, el ideal de la grandeza del individuo. De ahí que Fornari interprete el superhombre como «aquél que se opone a la invasión del instinto

¹¹⁹ Ibid, pp. 21-23. Ewald, Oscar, *Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen. Die ewige Wiederkehr und der Sinn des Übermenschlichen, Eine kritische Untersuchung*, Berlin, Ernst Hofmann & Co., 1903. Simmel Georg, *Schopenhauer und Nietzsche: ein Vortragszyklus*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1907.

¹²⁰ Sánchez Meca, Diego, *El nihilismo*, op. cit., p. 138.

¹²¹ Stiegler, Barbara, “Nietzsche, lecteur de Darwin”, op. cit., p. 385.

¹²² Ibid. Cf. NF-1875,12[22], FP II p. 213.

gregario, aquel que rompe el atavismo de nuestro patrimonio instintivo a través de la adopción de perspectivas nuevas y descomunales, como la del eterno retorno»¹²³. Las naturalezas superiores son capaces de soportar, sin miedo a perecer, incursiones casuales y fatales en la propia conformación orgánica e instintiva. Esto se opone al ideal darwinista social, que aspira a un equilibrio y adaptación progresiva de los seres vivos al entorno, y no el sentido contrario. Esta tesis se sostiene además por un aforismo anterior, publicado en *Aurora*, en el que se niega el desarrollo de la humanidad en su conjunto hacia algo superior.

Pero, ¡ay!, tampoco por ahí hay nada que hacer. Al término de dicho camino se halla la urna funeraria del *último* hombre, sepulturero (con la inscripción de «nihil humani a me alienum puto»). Por mucho que se eleve en su desarrollo la humanidad — ¡también puede que al final se encuentre más abajo que al principio! — no existe para ella manera alguna de saltar a un orden superior, así como tampoco la hormiga ni la cigarra van a alcanzar al final de su «paso por la Tierra» ni la eternidad ni la prosapia divina. Una sensación de fondo nueva: la de nuestra inapelable transitoriedad. — Antaño el hombre intentaba lograr la sensación de grandeza apuntando a su ascendencia divina: hoy ese camino le está vedado, pues a la puerta, junto a otros bichos espantosos, se halla el mono a quien le rechinan los dientes, como diciendo inteligentemente: «¡no sigas por ahí!» Por eso se intenta ahora ir en sentido contrario: la dirección *en la que* camina el hombre ha de servir de prueba de su grandeza y de su procedencia divina. (...) ¹²⁴

Así, se destaca la idea de que no es posible construir la historia de la humanidad en su conjunto, con una única orientación o evolución global y homogénea. Ello sólo podría conducir a la nivelación del último hombre: «la urna funeraria del *último* hombre, sepulturero»¹²⁵. También en *Humano, demasiado humano* se había expresado con un muy probable sentido metafórico la posibilidad de que el embrutecimiento general y el declive de la cultura tuviera como fruto una trayectoria circular de la humanidad, es decir, que el hombre proviene del mono, pero también puede volver a él. Este abanico de referencias a la animalidad muestran la evidente aceptación de la filiación animal del ser humano, pero sobre todo funciona como una crítica de la cultura, para expresar, contra el orgullo humano, que el modo de vida expresado alegóricamente por el último hombre nos devuelve a un estadio inferior.

Concluimos, por tanto, que aunque el contrapunto con el darwinismo es muy importante, no se ha de olvidar que no se trata de una especie, sino que el debate gira en torno a formas singulares de vida. En el fragmento que reproducimos a continuación conecta con claridad el pensamiento de la cría malograda de los seres humanos con el proceso civilizatorio de Occidente:

¿Qué tipo reemplazará un día a la humanidad? Pero esto no es más que ideología darwinista. ¡Como si una especie hubiese sido nunca reemplazada! Lo que me

¹²³ Fornari, Maria Cristina, “Nietzsche y el darwinismo”, op. cit., p. 97, nota 26, y Fornari, Maria Cristina, *Nietzsche y el evolucionismo*, op. cit., cap. 1.

¹²⁴ M-49, OC III p. 515. En WS-14, OC III p. 378 se aprecia la misma crítica del antropocentrismo y antropomorfismo.

¹²⁵ Ibid.

interesa es el problema de la jerarquía dentro de la especie humana, en el progreso de la cual, considerado en todo su conjunto yo no creo, el problema de la jerarquía entre tipos humanos que siempre <han> existido y que siempre existirán.

Yo distingo entre un tipo de vida ascendente, y otro de declive, de descomposición, de debilidad.

¿Acaso puede creerse que la cuestión del rango entre ambos tipos todavía se tiene que plantear?...

Este tipo más fuerte ha existido ya con bastante frecuencia: pero como caso afortunado, como excepción, — nunca como algo *querido*. Antes bien, justo ese tipo ha sido el mejor combatido, el más *impedido*, — él siempre ha tenido en su contra el gran número, el instinto de toda especie de mediocridad, más aún, ha tenido en contra la astucia, la cobardía, el espíritu de los débiles, y — por tanto — la “virtud”... él fue hasta ahora casi lo temible: y por temor se quiso, se crio, se *alcanzó* el animal doméstico, el animal de rebaño, el animal enfermo, el cristiano...¹²⁶.

A falta de cualquier esencia, la humanidad no posee en sí misma una meta, pero puede otorgársela. Dicha meta no debería ser la mera conservación la especie, sino la superación del ideal de humanidad contemporáneo, formado por el cristianismo y caracterizado el declive¹²⁷. Al igual que en *El Anticristo*, frente a los términos darwinistas de la especie, se coloca en primera línea los términos del rango y de la valoración de unos modos de vida frente a otros, de unos ideales de humanidad frente a otros. Del mismo modo, y aunque en *Así hablo Zaratustra* se sugiere que el superhombre no ha existido nunca hasta ahora¹²⁸, su estatuto parece cambiar en obras posteriores, puesto que en varios pasajes se reflexiona sobre el superhombre como tipo. En primer lugar, en *El Anticristo*, en referencia al conflicto de la relación entre historia, evolución y progreso, critica la asimilación del curso de la humanidad en su conjunto con una evolución de la totalidad de la especie hacia lo más fuerte o elevado.

La humanidad *no* presenta una evolución hacia lo mejor, o hacia lo más fuerte, o hacia lo más elevado, de la manera en que hoy se cree esto. El “progreso” no es sino una idea moderna, es decir, una idea falsa. El europeo de la actualidad sigue estando, en su valor, muy por debajo del europeo del Renacimiento; una evolución ulterior *no* es simplemente, por una necesidad cualquiera, elevación, aumento, fortalecimiento.

En un sentido diferente, hay un logro continuo de casos individuales en los lugares más diversos de la tierra y a partir de las más diversas culturas, casos en los que de hecho se presenta un tipo *superior*: algo superior que en relación con la humanidad en su conjunto es una especie de suprahumano. Tales casos afortunados del gran logro han sido siempre posibles y quizá sean siempre posibles. E incluso en generaciones, estirpes, pueblos enteros pueden presentar en determinadas circunstancias un *acierto* semejante¹²⁹.

¹²⁶ NF-1888,15[120], FP IV p. 670.

¹²⁷ NF-1882,4[20], FP III p. 94.

¹²⁸ Za-II-Priester, OC IV p. 125: «Nunca existió un superhombre. Yo vi desnudos a ambos, al más grande y al más pequeño: — Se parecen demasiado unos a otros. En verdad incluso al más grande lo encontré — ¡demasiado humano!»

¹²⁹ AC-4, OC IV p. 707. Énfasis corregido según eKGBW. Véase también NF-1888,15[8], FP IV p. 626, FW-377, OC III pp. 889-890 y GD-Streifzuege-48, OC IV p. 683.

Como analizaremos más adelante en la tesis en el capítulo dedicado a la Gran Política, el problema que Nietzsche adjudica a los filósofos del futuro es el de la cría de ciertos tipos, y el establecimiento de condiciones propicias a dicha cría. «Tiene que haber *muchos* superhombres: Toda bondad se desarrolla sólo entre sus iguales. ¡Un solo Dios sería siempre un *demonio!* Una *raza dominante*. Para “los señores de la tierra”»¹³⁰. En la siguiente sección procederemos a analizar, sobre la base de lo señalado, la concepción nietzscheana del progreso, que no es lineal ni continuo, sino un desarrollo, susceptible de momentos de regresión, oposición o reacción.

4. Progreso, selección, adaptación.

Pese a que Nietzsche no leyera ni *El origen de las especies* ni *La filiación del hombre*, sí que leyó al menos tres libros científicos en los que se exponía con rigor el “progresionismo” darwinista: por un lado, Oscar Schmidt, un discípulo fiel a Darwin, y por otro, Carl von Nägeli y Wilhelm Rolph, críticos del mismo¹³¹. Por tanto, no es posible plantear como objeción un hipotético desconocimiento de los planteamientos darwinistas. No hay ningún malentendido, sino un auténtico conflicto axiológico.

La crítica de distintas concepciones del progreso, tanto la darwiniana como la ilustrada, recorre el corpus nietzscheano con creciente intensidad. La noción de progreso en el sentido ilustrado como mejora general y constante de la humanidad y la concepción teleológica de la historia postulada por Hegel son criticadas por Nietzsche, desde los períodos tempranos hasta la etapa madura¹³². En esta línea, se ha interpretado que la figura del último hombre representaría una crítica a la metáfora hegeliana del fin de la historia, que nos encaminaría a la decadencia cultural del último hombre¹³³. Aunque es en *Humano, demasiado humano* donde más puede apreciarse una esperanza en el avance de la ciencia y la técnica¹³⁴, en esa misma obra ya se plantean reservas sobre las explicaciones del progreso cultural en términos de la lucha por la existencia, que no sería el único punto de vista relevante.

Antes de indagar en detalle la crítica nietzscheana, dedicaremos unos párrafos a la propuesta darwinista de concepción del progreso. En términos amplios, a diferencia de los darwinistas sociales, Darwin era reticente a equiparar la selección natural con el progreso y pretendió restringir a la vertiente evolutiva en términos de desarrollo. Por ejemplo, para definir entre formas superiores e inferiores (*high and low forms*) sugirió

¹³⁰ NF-1885,35[72], FP III p. 789.

¹³¹ Sobre el “progresionismo” universal y característico de la ciencia y la cultura del siglo XIX, y su relación con Nietzsche, Moore, Gregory, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, op. cit., pp. 29-46. Para un desarrollo más exhaustivo de la cuestión del “progresionismo” de Darwin, con una excelente comparación y análisis de su desarrollo en las distintas ediciones de *El origen de las especies*, véase Salanskis, Emmanuel, “Nietzsche, Darwin e a questão do progresso evolutivo”, op. cit. y Salanskis, Emmanuel, “‘Anti-Darwin’: le dernier Nietzsche face à la théorie de l’évolution darwinienne”, op. cit.

¹³² Wienand, Isabelle, “Progrès (*Fortschritt, Progressus*)”, en Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, op. cit., pp. 735-736. Véase por ejemplo NF-1873,29[64], FP I p. 509.

¹³³ Parra, José Daniel, “‘Who Educates the Educators?’ Nietzsche’s Philosophical Therapy in the Age of Nihilism”, en Horst Hutter y Eli Friedland (eds.), *Nietzsche’s Therapeutic Teaching for Individuals and Culture*, London, Bloomsbury, 2013, pp. 47-60, p. 47.

¹³⁴ Por ejemplo, VM-3, VM-215, OC III p. 281 y p. 332.

que la mejor definición es que las formas superiores tienen órganos más claramente especializados para diferentes funciones¹³⁵. La noción de desarrollo evolutivo implicaba, incluso formulada en estos términos, un proceso cumulativo de cambio progresivo y suponía un criterio de valoración en relación con algo que se considera “mejor”. Este criterio combinaba dos elementos: en primer lugar, la ventaja competitiva, que corresponde a una mejor adaptación desde el punto de vista de la selección natural, y en segundo lugar, la “complejificación” orgánica, inspirada por la embriología comparada de Karl Ernst von Baer y la zoología de Henri Milne Edwards¹³⁶. La hipótesis darwiniana era que estos dos conceptos tienden a coincidir: la complejificación sería, en general, una ventaja adaptativa, y ello aumentaría las posibilidades de supervivencia y reproducción de un organismo. Este proceso de complejificación no es pensable como una ley universal, sino más bien como una tendencia estadística¹³⁷. Ahora bien, Darwin era consciente de que la complejidad es difícilmente medible en la práctica, por ejemplo, no es posible determinar si las sepias son superiores a las abejas, y además, toda jerarquía se llevaría siempre a cabo desde una perspectiva antropomórfica¹³⁸.

En este sentido, tanto en Darwin como en Nietzsche hay una axiología de la complejidad. El conflicto surge, como apunta Salanskis, en que Nietzsche simplemente no cree en la ecuación darwiniana entre mejor adaptado y más complejo¹³⁹. En el ámbito antropológico, la lucha por una existencia más intensa aboca, a juicio de Nietzsche, en un proceso de estagnación y de tendencia a lo mediano, porque no son los individuos complejos, independientes, cultos, dueños de sus impulsos, quienes ganan la batalla por la vida. La complejidad humana no posee utilidad inmediata en términos de lucha por la supervivencia, por ejemplo, para reaccionar ante un peligro inminente en la vida. Para Nietzsche, la vida tiene una dimensión casi suntuosa, grande, costosa, magnífica, que va más allá de adaptarse a una competición puntual.

Recurrimos ahora a la primera anotación extensa que dedica Nietzsche al darwinismo, en concreto la 12[22] de 1875. Se trata de una anotación temprana en los años en que Nietzsche se encuentra inmerso en su toma de contacto con las lecturas evolucionistas. En ella, se aprecia ya con claridad la tesis según la cual el progreso no funciona en clave de selección natural darwiniana, sino más bien en el desarrollo de la variación como momento de innovación y ruptura con la forma estática, y son los

¹³⁵ Darwin, Charles, *On the Origin of Species*, op. cit. p. 247.

¹³⁶ Salanskis, Emmanuel, “Nietzsche, Darwin e a questão do progresso evolutivo”, op. cit., p. 98.

¹³⁷ Darwin reconoce que la tendencia descrita adolece de excepciones, recogidas por Salanskis. Darwin admite, por ejemplo, excepciones de organismos rudimentarios cuya evolución se habría “estancado”: “fósiles vivientes”, como el ornitorrinco, cuya forma apenas se ha modificado a lo largo de la evolución, por gozar de seguridad en sus condiciones de vida y no estar expuestos a una competencia severa. También habría excepciones regresivas: cuando en un nuevo entorno se inutilizan determinados órganos, se favorece la desaparición de estructuras superfluas, por ejemplo, es el animales de las cavernas que han perdido el sentido de la vista, como los murciélagos. En todo caso, estas excepciones no harían más que confirmar la regla general. (Salanskis, Emmanuel, “Nietzsche, Darwin e a questão do progresso evolutivo”, op. cit., p. 100)

¹³⁸ Darwin, Charles, *The Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London, John Murray, 1876, citado por Salanskis, Emmanuel, “Nietzsche, Darwin e a questão do progresso evolutivo”, op. cit., p. 101.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 103.

individuos libres los que se atreven a diferenciarse de la colectividad, lo que Nietzsche más tarde denominará “rebaño”.

Sobre el darwinismo.

Cuanto más sentido comunitario tenía un hombre, cuanto más afecciones simpáticas, tanto más velaba por su propia tribu; y la tribu se conservaba mejor ahí donde se daban los individuos más abnegados. Ahí se *reforzaba* la costumbre buena, valerosa, ahí se aprendía la subordinación del individuo y se le confería e inculcaba firmeza al carácter. — Pero también era grande ahí el peligro de estancamiento, de embrutecimiento.

De los individuos sin ataduras, mucho más inseguros y *débiles*, que ensayan cosas nuevas y muy variadas, es de quienes depende el progreso: un número incontable de ellos perecen sin causar efecto alguno, pero por lo general *provocan una sacudida* y de ese modo suscitan de en vez en cuando un *debilitamiento* en el elemento estático, introducen algo nuevo en alguna posición que se ha debilitado. Esta novedad resulta asimilada paulatinamente por la colectividad, que en conjunto permanece intacta.

Las *naturalezas degenerativas*, las ligeras corrupciones son de la máxima importancia. Ahí donde ha de lograrse un progreso, tiene que precederle un debilitamiento.

Las naturalezas más fuertes fijan el tipo y lo conservan. — (...) ¹⁴⁰

Nietzsche insiste en que mientras que las naturalezas fuertes conservan el tipo —que, como sabemos, en singular y sin adjetivar expresa la configuración psico-física mayoritaria del pueblo en cuestión—, las naturalezas débiles lo ayudan a progresar. Los caracteres discordantes o extraordinarios suelen ser interpretados como enfermedad: durante milenios, uno de los mecanismos de exclusión de la diferencia ha sido su diagnóstico como “locura”. Así, se aislaba a los divergentes hasta que perecieran. Es por ello que en el seno de estas reflexiones de corte evolucionista, Nietzsche señala la tarea de la ciencia como encargada de un «proceso de exclusión» y de la conservación por todos los medios del «“hombre normal”»¹⁴¹.

Una herida abierta en una estructura compacta puede dejar pasar aquellos gérmenes que representan un peligro para las naturalezas delicadas, pero que constituyen un factor de desarrollo para quien logra asimilarlos. Estas heridas abren una brecha en el instinto gregario y promueven otras capacidades representativas hacia otra noción de vida, una mutación que afecta directamente a las estructuras fisiológicas y, en último término, constituye un factor de desarrollo para quien logra asimilarlos.

En lo que sigue del fragmento se aprecia el salto específico con mayor contundencia que se está hablando no del mundo orgánico, sino de los seres humanos. Al tratarse de un fragmento muy extenso, seleccionamos únicamente unas líneas en las que Nietzsche apunta que:

¡No es la lucha por la existencia el principio importante! (...)

¹⁴⁰ NF-1875,12[22], FP II p. 213.

¹⁴¹ NF-1881,11[252], FP II p. 813.

Así ocurre también en el caso del individuo: el *problema de la educación* consiste en situar a alguien en una posición tan firme y sólida que éste, en cuanto todo, no puede ser desviado en absoluto de su camino. *Pero luego el educador ha de infligirle heridas*: y sólo cuando el dolor, la necesidad, han quedado asentadas de este modo, puede ahí inocularse algo nuevo y noble. La fuerza de conjunto lo acogerá dentro de sí y así se ennoblecerá ella misma. (...)

Contraria a esta doctrina es el darwinismo, una filosofía para mozos de carnicería. ¡Y qué decir del lugar que se otorga ahí a la crianza (*Züchtung*), a la mujer! ¿Es entonces cierto que las mujeres solo tienen sentido e inclinación por los mozos de carnicería más fuertes? Ni siquiera entre los animales es así¹⁴².

Esta segunda parte del fragmento adelanta la totalidad de la comprensión del progreso que Nietzsche planteará en *Humano, demasiado humano* con el objetivo de conciliar su propuesta de filosofía de la cultura con unas bases evolucionistas. Aún así, en este fragmento se aprecia un claro y temprano rechazo de la axiología darwinista. Además, se aprecia ya lo que será, por su parte, una objeción habitual al darwinismo: Nietzsche repetirá en numerosas ocasiones que la experiencia de la historia y de la cultura en las sociedades contradice claramente la teoría darwinista. Ello es lo que se expresa en el último párrafo, en el que se incluye un empleo de *Züchtung* en el contexto de la reproducción o búsqueda de pareja. Nietzsche niega la existencia de la selección sexual tanto en el caso de las personas como de los animales.

En contraste con esta temprana caracterización negativa, durante el período de los llamados escritos aforísticos la valoración del evolucionismo en su conjunto parece matizarse, incluso representado como una vía de escape frente a la metafísica. Nietzsche le otorga otro significado. En el conocido aforismo §224 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche plantea una propuesta explicativa de cómo se desarrolla el progreso espiritual de una comunidad. De nuevo entra en juego una distinta cuestión de vida: el progreso depende de quienes llevan a cabo una vida independiente, libre, abierta al ensayo: «los individuos menos atados, mucho más inseguros y moralmente más débiles: ellos son los hombres que ensayan nuevas y múltiples cosas»¹⁴³. En dicho aforismo se propone como estrategia la combinación o trabajo conjunto de la fuerza estable del grueso de la comunidad, y al mismo tiempo, un espacio de libertad alcanzar metas superiores debido a la aparición de naturalezas degeneradas y, por su causa, de parciales debilitamientos y heridas de la fuerza estable: «Las naturalezas más fuertes *conservan* el tipo, las más débiles contribuyen a *desarrollarlo* (...) justamente la naturaleza más débil, en cuanto más libre y delicada, hace posible normalmente cualquier progreso»¹⁴⁴.

De acuerdo con este aforismo, el mecanismo darwinista de selección natural de los grupos sociales regula sobre todo la fijación de las costumbres, las prohibiciones, la formación de un sentido comunitario y el refuerzo de la obediencia, es decir, embrutece a las personas, como afirmará con rotundidad el propio Nietzsche en la obra siguiente, *Aurora*, utilizando la tesis de la moralidad de las costumbres. Nietzsche propone entonces

¹⁴² NF-1875,12[22], FP II p. 214, trad. ligeramente modificada en el último párrafo.

¹⁴³ MA-224, OC III p. 169.

¹⁴⁴ Ibid.

que el progreso ocurre en una secuencia de dos etapas, gracias a la combinación entre estabilidad y cambio creativo. La estabilidad la proporcionan los “fuertes” en sentido darwinista, aquellos mejores adaptados que aseguran el funcionamiento y la pervivencia del pueblo en su conjunto. Pero son los débiles los que inoculan, los que aportan la infección de lo nuevo, debilitándose así la raigambre de la comunidad. Su variación desvía el tipo y con ello abren posibles caminos de desarrollo, otros estándares culturales. Así, hay ennoblecimiento por degeneración, y no por la victoria del más fuerte. La mayor habilidad del fuerte para sobrevivir no tiene como consecuencia el progreso.

En la anotación 12[22] de 1875 y el aforismo §224 de *Humano, demasiado humano*, los fuertes son los que mejor se adaptan al entorno, son los miembros de un grupo fuertemente cohesionado y que comparten carácter y costumbres. Los fuertes son, efectivamente, los fuertes de acuerdo con la axiología evolucionista, aquellos que sobreviven y aquellos que se adaptan. En cambio, los débiles son las naturalezas delicadas y complejas que arriesgan y adoptan un ideal de vida magnífico. En estos textos, Nietzsche buscaba poner freno a las pretensiones explicativas de la lucha por la existencia como motor de progreso intelectual y espiritual, planteando su propia propuesta de trabajo colaborativo entre los “fuertes” y los “débiles”, siendo estos últimos los encargados de introducir el germen de lo novedoso¹⁴⁵.

Ahora bien, esos fuertes serán los débiles del “Anti-Darwin” de 1888. Se invierten los términos, puesto que entremedias ha tenido lugar la transvaloración. Nietzsche invierte y resignifica los “fuertes” y “débiles” con el objetivo de forzar sus propias evaluaciones, frente a los darwinistas. En 1888, los fuertes —en sentido nietzscheano— son los que menos probabilidades tienen de sobrevivir, entonces devienen excepciones. Los débiles —también en sentido nietzscheano— son los que más probabilidades tienen de sobrevivir y reproducirse, y así acaban constituyendo una masa, aquí hay una selección de los mejor adaptados, pero no una selección cualitativa. Son fuertes porque han resistido el proceso de homogeneización social¹⁴⁶. Los juegos entre “fuertes” y “débiles” dejan abierta una ambigüedad respecto a quienes son o cómo serían estos grandes ejemplares de acuerdo con Nietzsche, si acaso son individuos físicamente desarrollados, o un genio intelectual. En todo caso, sí que hay un elogio de la complejidad y la diversidad¹⁴⁷. Esta amplitud muestra que la grandeza es una cualidad polisémica que no puede reducirse a un único denominador, sino que consiste más bien en la distinción, como veremos también más adelante en la tesis con respecto de su filosofía política y siguiendo el ejemplo del “pathos de la distancia”. El “gran hombre” es “grande” porque es diferente a todos los demás, porque destaca entre la monotonía genérica de la especie. Su patrimonio instintivo no es compacto, sino rico. Ahora bien, cuanto mayores son las ventajas de la existencia, más grandes son también los costes de nuestra preservación y creación, y más graves son los riesgos y la posibilidad de que dicha forma de vida no pueda mantenerse y decaiga¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Salanskis, Emmanuel, “‘Anti-Darwin’: le dernier Nietzsche face à la théorie de l’évolution darwinienne”, op. cit., p. 141.

¹⁴⁶ Sobre esta inversión entre fuertes y débiles, Gayon, Jean, “Nietzsche and Darwin”, op. cit., pp. 163-164.

¹⁴⁷ Sommer, Andreas Urs, “Große Menschen züchten? Nietzsche anti Darwin”, op. cit., p. 184.

¹⁴⁸ NF-1887,10[15], FP IV p. 302.

Ya hemos podido entrever que Nietzsche rechaza el falso optimismo de la concepción de un progreso natural, típica del movimiento darwinista social, personificada en Strauss, y en ningún caso le otorga un sentido inmanente. No hay en Nietzsche una valoración ingenua del progreso. No se puede hablar de un progreso lineal en la historia, como el concebido por el darwinismo social, sino que reivindica, por lo contrario, una exigencia de justicia con las grandezas del pasado. Pensar la historia como una progresión puede llevarnos a considerar el presente como más valioso que el pasado. No mirar atrás con superioridad como los Ilustrados, sino concebir una justificación histórica y psicológica de las representaciones metafísicas que cumplieron sin duda una función en el pasado. Ese tipo de conocimiento es el que Nietzsche concibe como superior al mero hecho de librarse de la metafísica¹⁴⁹. Tras corregir esta concepción histórica, «será lícito llevar de nuevo adelante la bandera de la Ilustración»¹⁵⁰. El pasado, lejos de reducirse a una obsolescencia, ha sido en efecto la vía de acceso al presente que ahora apreciamos.

A ojos de Nietzsche, que proyectos de desarrollo cultural — por ejemplo, el Renacimiento, la Ilustración francesa o la *Aufklärung* alemana— se hayan visto frustrados temporalmente muestra que el progreso no es lineal, ni está gobernado por leyes generales. Por ello, conviene pensar en articulaciones más sutiles. Hay retrocesos que en ocasiones pasan por progreso, y del mismo modo, en ocasiones, es necesario descender para elevarse, las degeneraciones traerán consigo un ennoblecimiento. Con todo, algunos textos nietzscheanos apuntan a la tesis de que el progreso se realizaría en fases de acuerdo con la formación de los individuos, de una manera similar a los tres estados de Auguste Comte¹⁵¹. Nietzsche alude a varias fases en el camino de educación de los hombres superiores: un primer nivel de descubrimiento de errores fundamentales que han tenido consecuencia «el malogro general del hombre», un segundo nivel de «descubrimiento del *instinto [Trieb] creador*» y un tercer y último nivel de «auto-superación como nivel de superación del hombre»¹⁵².

Señala Salanskis que el tratamiento temprano de la cuestión del progreso en *Humano, demasiado humano* debe comprenderse en parte como contrapunto de su emancipación de la filosofía de Schopenhauer, quien había argumentado una concepción filosófica de la historia de acuerdo con la máxima latina “*eadem, sed aliter*”: lo mismo, pero de otra manera. El cambio histórico sería una mera apariencia frente a una realidad metafísica inmutable y el progreso únicamente una ilusión¹⁵³. Una vez emancipado de la causa wagneriana y la metafísica de Schopenhauer, Nietzsche rechazará en *Humano, demasiado humano* la doctrina schopenhaueriana de la inmutabilidad del carácter. El

¹⁴⁹ MA-20, OC III p. 85.

¹⁵⁰ MA-26, OC III p. 88.

¹⁵¹ Conill-Sancho, Jesús, “Was bedeutet ‘Fortschritt’. im Nietzscheschen Sinn?”, en Giuliano Campioni, Leonardo Pica Ciamarra, Marco Segala (eds.), *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*, Pisa, Edizioni ETS, 2012, a tenor de MA-272, OC III p. 190, que comentaremos más adelante.

¹⁵² NF-1884,27[79], FP III pp. 630-631.

¹⁵³ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, vol. II, Madrid, Trotta, 2005, ed. de Pilar López de Santa María, capítulo 38 “Sobre la historia”, pp. 490-498. Salanskis, Emmanuel, “La question du progrès dans *Humain, trop humain*”, en Céline Denat y Patrick Wotling (dir.), *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*, Reims, Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2017, pp. 161-178, p. 161.

argumento esgrimido tiene un importante cariz evolutivo. Si el carácter de una persona no cambia a lo largo de su vida, ello no se deberá a ninguna propiedad metafísica del mismo, sino a la brevedad de la vida y al hecho de que «los motivos que actúan sobre ella no pueden influir lo bastante como para borrar los rasgos impresos en ella por numerosos milenios»¹⁵⁴. En un tramo temporal mucho mayor a la duración de una vida media, sí que se verían cambios en el carácter de una persona, del mismo modo en que, a lo largo de la historia, se ha transformado profundamente el conjunto de la humanidad. Si imagináramos el conjunto la humanidad como una única persona, veríamos que de ella se derivarían «montones de individuos cambiantes»¹⁵⁵. Como veremos en el próximo capítulo, Nietzsche aboga por la perspectiva de larga escala puesto que es aquella que nos puede aportar valiosos conocimientos y la única sobre la que se puede trabajar para modificar realmente los seres humanos, dado el peso de la herencia acumulada a lo largo de la historia de la humanidad.

Cuando Nietzsche reivindica desde el principio de *Humano, demasiado humano* una filosofía histórica, toma posición contra este ahistoricismo filosófico, por ejemplo en el aforismo §24 “*Posibilidad de progreso*” que analizaremos en detalle en el séptimo capítulo de la tesis por el peculiar modo en que anticipa el pensamiento de la “cría”, la propuesta de intervenir conscientemente en las culturas y en la administración de la Tierra¹⁵⁶. Por ahora, señalaremos que en él, Nietzsche se posiciona entre dos extremos: entre quienes desconfían en la posibilidad de progreso, como el pesimismo de Schopenhauer, y quienes creen en el absurdo de que el progreso se dé necesariamente, como el optimismo ingenuo del darwinismo social. El progreso es posible, pero frente a lo «inconsciente y causal», se plantea ya la posibilidad «crear condiciones mejores»¹⁵⁷. La crítica a Schopenhauer es clara asimismo en el aforismo §26, en el que caracteriza la doctrina metafísica schopenhaueriana como una resurrección de la visión cristiano-medieval del mundo y del ser humano, una *reacción* frente a la Ilustración¹⁵⁸.

Hasta ahora hemos mostrado que Nietzsche se esfuerza repetidamente en desligar los tipos superiores del mecanismo de la lucha por la existencia. Su formación sigue en cambio la lógica de la emergencia. El progreso en Nietzsche se caracteriza más bien por la asimilación de lo nuevo y la capacidad de dominar la transformación. Pero más allá de esta dimensión propiamente evolucionista, hay por supuesto una dimensión más próxima a la crítica de la cultura. La idea de progreso tiene importantes connotaciones sociales y políticas, a ella se vincula un ideal y los medios necesarios para alcanzarlo. Nietzsche le da al progreso un sentido particular a la luz de las corrientes científicas de su época, y propone un nuevo tipo de Ilustración radical, cuyo sentido también difiere del tradicional, ligado a la Ilustración.

La única Ilustración que resistirá con constancia será aquella que comience con «la liberación de los espíritus». Los fragmentos póstumos sobre la «nueva Ilustración» nos permiten comprender mejor la concepción del progreso que Nietzsche presenta

¹⁵⁴ MA-41, OC III p. 98.

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ MA-24, OC III p. 87.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ MA-26, OC III p. 88.

posteriormente en el *Crepúsculo de los ídolos*¹⁵⁹. En estos póstumos, Nietzsche reflexiona sobre cómo la primera o vieja Ilustración desembocaba en la constitución de un rebaño democrático y representaba un proyecto de homogeneización, un «hacer-iguales-a-todos»¹⁶⁰. En cambio, la nueva Ilustración que propone tiene como objetivo la liberación de las naturalezas dominantes, para que éstas puedan ejercer sus talentos y se desmarquen del rebaño en el cual impera el ideal mediano de la mayoría. Los individuos que escapen del rebaño dominarán en la medida en que «les está permitido todo lo que no les está permitido a los seres gregarios»¹⁶¹.

Los individuos que escapen del rebaño dominarán en la medida en que «les está permitido todo lo que no les está permitido a los seres gregarios»¹⁶². Nietzsche opone, pues, la moral del ser humano primitivo dentro de la comunidad gregaria a la moral del individuo maduro. Así, la nueva Ilustración defiende un nuevo tipo de progreso de la humanidad: la liberación del individuo abre el camino a las naturalezas dominadoras que ya deberán responder a los estándares de «verdad y mentira», «bien y mal» del rebaño. El progreso consiste, entonces, «en la autosuperación del ser humano, la educación del ser superior»¹⁶³. De la misma manera que en el reino animal los bueyes guía no temen alejarse del rebaño, en el rebaño humano las naturalezas que se atreven a emanciparse harán posible el progreso.

La anotación 27[80], titulada «*Die ewige Wiederkunft*», señala la importante vinculación entre la nueva Ilustración y la doctrina del eterno retorno, que consiste en la repetición de los mismos acontecimientos en el interior de un ciclo que se repite eternamente. Se insiste en que la pregunta decisiva es si querríamos repetir nuestra vida una e innumerables veces más, y que la acción humana sería nuestra «última y eterna confirmación y sanción». A través de la pregunta «¿es esto de tal modo que quisiera hacerlo infinidad de veces?» se lleva a cabo una selección en el orden de los valores, una educación para la afirmación de la vida, con independencia del orden escatológico cristiano. El eterno retorno tiene por condición la aceptación activa del pasado, del «*es war*», del «fue»¹⁶⁴. Por ello, no es una devaluación nihilista de la existencia, sino una afirmación más poderosa: es una restitución del valor de lo efímero. La doctrina del eterno retorno es «el martillo en la mano de los hombres más poderosos»¹⁶⁵. Nos ocuparemos del eterno retorno más adelante en la tesis. Este es el sentido de la nueva Ilustración liberadora, motor del progreso de la humanidad. Algunas ideas de estos fragmentos se trasladan en la obra publicada, por ejemplo en el siguiente pasaje de *El crepúsculo de los ídolos*, en el que se presenta el progreso como una superación, una ascensión en la naturaleza «ir hacia arriba en dirección a la naturaleza y a la naturalidad elevada, libre, incluso horrorosa, una naturaleza tal que juega con grandes tareas, que *tiene derecho* a

¹⁵⁹ NF-1884,27[79], 27[80], FP III pp. 630-631. Sobre los giros y matices de la “nueva” Ilustración frente a la antigua, Barelli, María Cecilia, “El ensayo de una ‘neue Aufklärung’ como prelude de la ‘filosofía experimental’ futura en Nietzsche”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37(1), 2020, 59-71.

¹⁶⁰ NF-1884,27[80], FP III p. 631.

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Ibid.

¹⁶⁴ D'Iorio, Paolo, “El eterno retorno: génesis e interpretación”, op. cit., p. 165.

¹⁶⁵ NF-1884,27[80], FP III p. 631.

jugar con grandes tareas...»¹⁶⁶. Tampoco es un retorno romántico a la vida del eremita, sino un proyecto ético-político formulado en diálogo con las escuelas evolucionistas.

En *Más allá del bien y del mal*, persiste la contraposición entre dos modos de vida distintos que siguen direcciones opuestas: entre el «progreso del hombre hacia lo similar, corriente, mediano, gregario —¡hacia lo *vulgar!*!» y por otro lado, los selectos, los sutiles, los singulares, que por sus características son «más difíciles de comprender», y por ende, es más probable que se someta al aislamiento, sucumba a accidentes, y raramente se reproduce¹⁶⁷. Como de costumbre en dicha obra, hay una clara llamada a la intervención para contrarrestar este progreso hacia lo similar. Hay, asimismo, un giro argumentativo a través del cual Nietzsche señala, contra la apreciación general o “sentido común”, que este modo de vida que puede suponerse “utilitarista”, basado en lo mediano y lo compartido, representa la fuerza más «violenta» de todas las que han dominado al ser humano hasta ahora, puesto que el modo de vida gregario es el único permitido¹⁶⁸. El problema axiológico es que la mayoría gregaria reprime la originalidad, y así es cómo «los débiles vuelven siempre a dominar de nuevo a los fuertes» a través de la fuerza del gran número, como dirá dos años después en el “Anti-Darwin” de *El crepúsculo de los ídolos*¹⁶⁹.

El progreso no es una cuestión de adaptarse a circunstancias externas, sino de alcanzar fines e ideales humanos, por ejemplo, el ideal formado por la trinidad del «hombre de conocimiento, el creador, el que ama, *son una sola cosa*»¹⁷⁰. Por tanto, Nietzsche no acepta los resultados de la evolución, sino que plantea la necesidad de una decisión, es decir, de una resolución¹⁷¹. Las naturalezas superiores son capaces de soportar, sin miedo a perecer, incursiones casuales y fatales en la propia conformación orgánica e instintiva: «una lucha por la existencia *inversa* a la lucha que enseña la escuela de Darwin — es decir, por todas partes veo que predominan, que sobreviven, aquellos que comprometen la vida, el valor de la vida»¹⁷². La realidad es algo que se sufre, se soporta, pero también es algo que se forja, porque la «todas las cosas grandes perecen por sí mismas, superándose a sí mismas: así lo quiere la ley de la vida, la ley de la “autosuperación” *necesaria* propia de la esencia de la vida»¹⁷³, como una intensificación de la existencia dentro de una concepción más elevada de la cultura. El idea de “hombre superior” nietzscheano tiene una buena constitución (*Wohlgerathenheit*). Esta buena constitución podría interpretarse como una resignificación de la buena forma o aptitud (*fitness*) del movimiento darwinista, sin embargo, esta buena constitución no es el resultado de un proceso, como sí que lo es la *fitness* resultante del éxito del organismo en su lucha por la supervivencia¹⁷⁴. Nietzsche presentará este ideal axiológico de conciencia

¹⁶⁶ GD-Streifzuege-48, OC IV p. 683.

¹⁶⁷ JGB-268, OC IV pp. 423-424.

¹⁶⁸ Ibid., p. 424.

¹⁶⁹ GD-Streifzuege-14, OC IV p. 662.

¹⁷⁰ NF-1882,4[23], FP III p. 95. En el mismo sentido: «Llegar a ser, *en una sola persona*, el artista (el creador), el santo (el amante) y el filósofo (el hombre de conocimiento) — ¡*mi meta práctica!*» (NF-1883,16[11], FP III p. 347.)

¹⁷¹ Conill-Sancho, Jesús, “El mejoramiento del hombre en perspectiva nietzscheana”, op. cit., p. 51.

¹⁷² NF-1888,14[123], FP IV p. 562.

¹⁷³ GM-III-27, OC IV p. 559.

¹⁷⁴ Johnson, Dirk R., *Nietzsche's Anti-Darwinism*, op. cit., p. 58.

de sí superior, por ejemplo, a través de la “gran salud”, que analizaremos más tarde en la tesis¹⁷⁵.

5. La cría en Nietzsche: una respuesta a la selección natural.

Nietzsche sugerirá una transformación de los tipos humanos mediante su «cría» (*Züchtung*), distinta a los supuestos “mejoramientos” desarrollados a lo largo de la historia. El problema de la cría de un tipo superior consistirá justamente para Nietzsche en superar esta situación de “absurdo azar” para confiar al filósofo la tarea de legislar de manera reflexiva para favorecer o incluso provocar la aparición de formas mejor desarrolladas, más florecidas, más complejas. Rechaza la efectividad de la selección natural como catalizador del desarrollo humano, así como los valores subyacentes al darwinismo, que considera nihilistas y decadentes. Apoyándose en estas premisas, plantea un programa de desarrollo humano al servicio de la diferencia.

Este es sin duda un contexto temático en el que los especialistas se han visto obligados a confrontarse con el problema de la “cría” en Nietzsche. Por ejemplo, Jean Gayon, quien traduce *Züchtung* al inglés como «selection», reconoce la idea de una «deliberada selección humana» como una de las ideas más persistentes en la filosofía de Nietzsche, desde *Schopenhauer como educador* hasta los póstumos de 1888, e interpreta todas las alusiones a la “selección” como una declaración contra Darwin y a favor de la eugenesia¹⁷⁶. Sorprendentemente, Gayon reconoce la polisemia de este pensamiento, por ejemplo, la idea de que las civilizaciones forman (*shape*) los individuos, no sólo a través de la educación, sino también como consecuencia de sus estilos de vida, y que en este sentido, hay o ha habido “selecciones” más o menos deliberadas en civilizaciones antiguas y contemporáneas, como los griegos, los hindús, el cristianismo o la democracia moderna. Aún así, opta por interpretar la totalidad del pensamiento de la cría como un programa eugenésico, afín al de Francis Galton.

Gran parte del argumento de quienes leen en Nietzsche un pensamiento eugenésico proviene de la suposición según la cual Nietzsche habría adoptado, en palabras de Gayon, «las principales ideas *del* movimiento eugenésico» y que «puede haber sido el único de los principales filósofos modernos que lo haya hecho»¹⁷⁷. A mi juicio, esta inspiración unidireccional no está tan clara, y tampoco es pensable el “movimiento eugenésico” como un círculo estrecho y apartado del conjunto de la cultura de finales del siglo XIX. Estas ideas formaban parte, en forma más o menos explícita, del clima cultural de la época¹⁷⁸. Schank reconoce, por ejemplo, que Nietzsche se preocupó por el abuso de alcohol, por las enfermedades de transmisión sexual, e incluso se planteó cómo la descendencia podría mejorarse a través de matrimonios adecuados, siendo estos tres elementos comunes con el movimiento eugenésico. A la luz de estos hechos,

¹⁷⁵ FW-382, OC III pp. 893-894.

¹⁷⁶ Gayon, Jean, “Nietzsche and Darwin”, op. cit., en especial la sección “‘Selection’ (Nietzsche the Eugenist)” pp. 173-185.

¹⁷⁷ Ibid., p. 177, énfasis mío.

¹⁷⁸ Gracia, Diego, “Historia de la eugenesia”, *Ética de los confines de la vida*, vol. 3, Santafé de Bogotá, El Búho, 1998, pp. 11-28.

reconstruye una interesante y matizada historia de la eugenesia para responder a la pregunta de dónde podemos situar o valorar a Nietzsche. Siguiendo a Weindling, que estudió con detalle el desarrollo de las disciplinas médicas en el siglo XIX y primera mitad del XX, la eugenesia no emergió en el contexto de la ideología aria ni del anti-semitismo, sino que en los campos de la “salud pública, la política social y las ciencias biomédicas”. Se consideraba que los fines de la eugenesia eran la mejora de la salud de la población general, y medidas como la prohibición del alcohol o campañas de esterilización fueron apoyadas por un amplio espectro de católicos, judíos y socialistas. Por tanto, habría un carácter ambivalente dentro de la eugenesia, que no fue revelado hasta más adelante en la historia del siglo XX. Weindling concluye, al final de su investigación, que sólo tras la crisis económica de 1929 y la toma del poder por parte de los nazis, incorporó la eugenesia un componente atroz de “higiene racial” contra los judíos, los gitanos y los eslavos¹⁷⁹.

Schank argumenta en su extenso estudio que los comentarios de Nietzsche sobre el alcohol, la prostitución, y las enfermedades se enmarcan en el pensamiento de esta primera eugenesia preocupada por la salud pública, puesto que no hay ninguna preferencia racial en el sentido moderno¹⁸⁰. Esta primera eugenesia fomentó la investigación sobre el cerebro humano, por ejemplo, Eduard Hitzig confiaba que ahí se encontraría la cura de numerosas enfermedades mentales. También se desarrollaron importantes campañas contra el alcohol y el tabaco, con el argumento de que interferían en la herencia biológica provocando deformidades físicas en la descendencia. Utopistas sociales como Edward Bellamy, quien admiraba a Galton, quisieron cultivar una humanidad “mejor” en las colonias, y estaban convencidos de que ello podría lograrse interviniendo en el medio ambiente y en el entorno laboral. Lo que todos tenían en común era la preocupación por el bienestar de la población en su conjunto. También Sommer advierte en uno de los volúmenes del *Nietzsche-Kommentar* que la contaminación de la eugenesia con ideas racistas y antisemitas no tuvo lugar hasta décadas posteriores a Nietzsche¹⁸¹.

Así pues, no cabe duda de que gran parte de las ideas que tratamos en esta tesis doctoral son delicadas y deben ser rigurosamente criticadas y reformuladas filosóficamente, de acuerdo con el progreso cultural y moral alcanzado en la actualidad, y especialmente a la luz de la historia del siglo XX. Lo que es intelectualmente deshonesto es emplear a Nietzsche como chivo expiatorio, en lugar de reconocer y estudiar la lógica colectiva. Por otro lado, la propuesta hermenéutica que sugerimos en la tesis es que es posible, a mi juicio, pensar una biopolítica sin eugenesia.

Nietzsche reclama una selección artificial porque hay una fragilidad intrínseca de las innovaciones frente a la fortaleza de las fuerzas conservadoras, y una tendencia a la estagnación que bloquea las potencialidades del ser humano. Esta selección artificial no es ninguna innovación en la historia, no es la primera selección artificial operada en la

¹⁷⁹ Weindling, Paul, *Health, race and German politics between national unification and Nazism 1870-1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 462.

¹⁸⁰ Schank, Gerd, *Rasse und Züchtung bei Nietzsche*, op. cit. pp. 392-403. De la misma opinión es Taylor, Seth, *Left-Wing Nietzscheans. The Politics of German Expressionism 1910-1920*, Berlin, Walter de Gruyter, 1990, p. 73.

¹⁸¹ Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche-Kommentar. Del Fall Wagner. Götzen-Dämmerung*, op. cit., p. 365.

historia. Es una propuesta de selección frente a la selección artificial ya operada por la moral y las religiones, es decir, frente a la selección inconsciente que el ser humano ha ejercido sobre sí mismo. Nietzsche propone una explícita cría de los tipos superiores, sustraídos de la casualidad y del azar de la evolución mediante estrategias experimentales, y que, mediante la promoción de las individualidades excepcionales, se aseguren al mismo tiempo «las condiciones para la producción de una *especie más fuerte*»¹⁸².

Para responder a esta cuestión, dedicaremos unos párrafos a la relación entre Nietzsche y Galton. Es cierto que Nietzsche encuentra inspiración en Francis Galton, cuya obra *Inquiries into Human Faculty and its Development* leyó en el invierno de 1883-1884. Galton acuñó el término “eugenesia”: «The most merciful form of what I ventured to call “eugenics” would consist in watching for die indications of superior strains or races, and in so favouring them that their progeny shall outnumber and gradually replace that of the old one»¹⁸³. También leyó una reseña de H. W. Holland muy positiva en el *Atlantic Montly* de octubre de 1883¹⁸⁴.

Contra la opinión de quienes dan por sentado que Nietzsche leyese también *Hereditary Genius*, Marie-Luise Haase duda que ello sea cierto, dado que no hay ninguna referencia exacta ni ningún dato biográfico que soporte esta hipótesis. La única mención de «“the hereditary genius”» por parte de Nietzsche no hace referencia a la obra sino al propio Galton¹⁸⁵. Por tanto, no testimonia conocimiento directo del libro, sino que, de acuerdo con Haase, podría ser simple fruto de la lectura de *Inquiries*, libro en que se menciona la obra anterior, *Hereditary Genius*, repetidas veces, incluso en la portada a modo de reclamo publicitario sobre el autor.

Inquiries se compone de una serie de ensayos o artículos publicados por separado entre 1863 y 1883, junto con materiales inéditos que se añaden al volumen. Todos ellos comparten el objetivo de proporcionar las bases de un programa de eugenesia. Las marcas de lecturas y la investigación de fuentes de Haase muestran que Nietzsche trabajó especialmente los capítulos “Criminals and the Insane”, “Gregarious and Slavish Instincts”, “Antechamber of Consciousness”, “Early Sentiments”. Galton emplea un vocabulario de claro gusto nietzscheano, que se puede apreciar, en especial, el capítulo “Gregarious and Slavish Instincts”¹⁸⁶. Nietzsche encuentra en el libro de Galton la misma invitación a dirigir y controlar la evolución conscientemente. La idea de que los seres humanos tienen el poder de “formar” (*shape*) la humanidad del futuro.

Galton quiso demostrar que la tendencia a aptitudes “esclavas” en los humanos es una consecuencia directa de la naturaleza gregaria. Los rebaños de animales salvajes muestran una sorprendente falta de confianza en sí mismos. La amenaza constante de los depredadores finalmente provocó el desarrollo del instinto de rebaño y la tendencia a la esclavitud, ligada a una falta de confianza en sí mismos. Un animal acostumbrado al

¹⁸² NF-1887,9[153], FP IV p. 282.

¹⁸³ Galton, Francis, *Inquiries into Human Faculty and its Development*, by Francis Galton, F.R.S. Author of ‘*Hereditary Genius*’, etc., London, Macmillan and Co., 1883, p. 307, citado por Haase, Marie-Luise, “Friedrich Nietzsche liest Francis Galton”, op. cit., p. 637.

¹⁸⁴ Brobjer, Thomas H., *Nietzsche and the “English”*, op. cit., p. 269.

¹⁸⁵ BVN-1888,1176, CO VI p. 318. Haase, Marie-Luise, “Friedrich Nietzsche liest Francis Galton”, op. cit., p. 636.

¹⁸⁶ Galton, Francis, *Inquiries into Human Faculty and Its Development*, op. cit., pp. 72-73.

rebaño ya no podrá existir sin él¹⁸⁷. Por otro lado, Haase pone de relieve las similitudes de la descripción del “buey líder” de Galton y las cualidades de los tipos superiores según Nietzsche, en su pluralidad de representaciones, ya sean el superhombre, el gran hombre o los nuevos filósofos: en ambos casos se alaba su posición prominente, su carácter y disposición independiente, su naturaleza autosuficiente, su capacidad de liderazgo, su valentía para caminar solos, etc.¹⁸⁸. En todos los casos hay una antinomía entre querer «caminar precediendo a los demás» o «poder-caminar-para-sí, hemos de poder-caminar-de-otra-manera y hacia-otra-parte»¹⁸⁹.

La preocupación de Galton es la mejora gradual del conjunto de la humanidad, consistente en la paulatina sustitución de los “especímenes” inferior por los superiores. Es una propuesta de intervención, contraria a la lucha por la existencia darwinista, porque, de acuerdo con Galton, en el proceso de evolución se han desperdiciado muchas oportunidades y vidas. Auspiciando las condiciones de vida y la fertilidad de los “mejores”, de manera casi inadvertida, llegaría un momento en que éstos superarían en número a los “inferiores”, quienes perecerían debido a sus condiciones de vida más hostiles¹⁹⁰. Paradójicamente, a través de estos medios inmorales, Galton aboga, en último término, como buen inglés, por un utilitarismo, por la mayor felicidad del mayor número, filosofía con la que ya sabemos que Nietzsche no comulgaba.

Sabemos por la correspondencia de Joseph Paneth que Nietzsche había abandonado la aspiración de «formar y modelar» a las personas a través de influjos morales, y que por ello había desviado su atención a «algo físico, [como la] alimentación y similares»¹⁹¹. En ese contexto comenzaron a discutir sobre la propuesta de Galton. Paneth llega a la conclusión, probablemente simplificada, de que Nietzsche quería «crear una cultura y raza humana mejorada, a la que llama el “superhombre”», a lo cual Paneth objetó, según la correspondencia, que nadie puede gobernar los seres humanos como lo hace un ganadero sobre su ganado¹⁹².

Hay que tener en cuenta que se trata de una tentativa de constitución de una ciencia de la herencia, veinte años antes de la genética. Galton, en su teoría de la estabilidad del tipo, presentaba una hipótesis sobre la regresión estadística en la herencia de los caracteres excepcionales, a favor de lo típico y lo mediocre — en su ser medio. Galton quería alejarse de la mera brutalidad del hecho biológico y oponía en su lugar fuertes instancias culturales¹⁹³. En esta línea afirma Stiegler que la de Galton es una eugenesia que excede el mero “biologismo”, porque sabe que no puede prescindir de la moral: la noción de selección y las valoraciones son una evaluación propiamente humana de buscarse a sí mismo¹⁹⁴. Así, se proponía una política educativa que recurriese a la ciencia

¹⁸⁷ Haase, Marie-Luise, “Friedrich Nietzsche liest Francis Galton”, op. cit., p. 644.

¹⁸⁸ Galton, Francis, *Inquiries into Human Faculty and Its Development*, op. cit., pp. 72-77, fragmentos recopilados por Haase, Marie-Luise “Friedrich Nietzsche liest Francis Galton”, op. cit., p. 647.

¹⁸⁹ NF-1888,11[1], FP IV p. 369.

¹⁹⁰ Galton, Francis, *Inquiries into Human Faculty and Its Development*, op. cit., p. 64 ss. y pp. 300-303. Haase, Marie-Luise, “Friedrich Nietzsche liest Francis Galton”, op. cit., p. 646.

¹⁹¹ Carta del 26 de diciembre 1883 de Joseph Paneth a Sofie Schwab. Correspondencia recopilada en KGW VII 4/2, pp. 9-28, en este caso, p. 13.

¹⁹² Carta del 7 de marzo 1884 de Joseph Paneth a Sofie Schwab, en KGW VII 4/2, p. 24.

¹⁹³ Fornari, Maria Cristina, *Nietzsche y el evolucionismo*, op. cit., p. 40.

¹⁹⁴ Stiegler, Barbara, *Nietzsche et la biologie*, op. cit., pp. 111-112.

de la herencia para fomentar el desarrollo de una cultura superior. Sería así, una eugenesia de la variación, no para eliminar la diferencia, sino para protegerla frente a las tendencias biológicas que conducen a su desaparición. No es una norma biológica de raza pura y única. Para Galton, sería lo contrario de cualquier perfeccionamiento el asimilar todos los miembros de una nación a un tipo común. Por ello, el darwinismo social en la línea de Haeckel, que inspiró las políticas eugenésicas en los tiempos de entreguerras en numerosos países occidentales, no seguía tampoco una inspiración galtoniana. Todo esto no equivale, en ningún caso, a una defensa de Galton.

Por otro lado, como apunta Schank, también Nietzsche mostró reservas o expuso sus propias ideas frente a la teoría de Galton. De acuerdo con Nietzsche, no sólo la heredabilidad de la enfermedad y la debilidad conduce al crimen, la herencia de la “fuerza” también podría conducir al crimen a una persona que fuera «demasiado fuerte para un cierto nivel social»¹⁹⁵. En este caso, no es la herencia en sí responsable del delito, sino la discrepancia entre la “fuerza” de una persona y el nivel social o el entorno en el que vive. Los “criminales”, por tanto, no sólo surgen como producto de la herencia, sino que una incompatibilidad con el entorno también puede abocar o provocar que una persona “fuerte” se convierta en “criminal”. El rol de la moral y la cultura predominante no debe pasarse por alto. Esta y otras observaciones muestran que en la lectura nietzscheana de Galton hubo tanto acuerdos como reservas críticas.

Nietzsche nunca empleó el término “eugenesia”¹⁹⁶, sino que denominó su propio proyecto «la cría selectiva de los mejores». Este pensamiento incluye una dimensión fisiológica, —por ejemplo, estudios sobre la herencia genética o consideraciones sobre el matrimonio y la procreación—, como aspectos ético-políticos, tales como la transvaloración de los valores o la puesta en marcha de una Gran Política, pensada como una organización social que contribuiría al florecimiento de lo genuino, lo único, lo irrepetible y lo poderoso¹⁹⁷. Con todo, a mi juicio, el pensamiento de la “cría” en Nietzsche no es un pensamiento eugenésico en el sentido de Galton, sino que la

¹⁹⁵ BVN-1888,1176, CO IV pp. 318-319. Nietzsche parece adjudicar esta idea a Galton, pero no es una tesis propiamente de Galton. Véase Schank, Gerd, *Rasse und Züchtung bei Nietzsche*, op. cit., pp. 395-396.

¹⁹⁶ Se suele apelar, como hace Gayon (“Nietzsche and Darwin”, op. cit., pp. 175-176), a una mención de la raíz etimológica de “eugenesia”, que podría indicar que Nietzsche conociera el concepto. En el primer tratado de *De la genealogía de la moral*, Nietzsche imagina el momento en que los “nobles” acuñaron las valoraciones “bueno” y “malo”-“malvado”, previo a la rebelión de los esclavos. Ahí, escribe Nietzsche sobre «los “biennacidos”» que se veían precisamente como «los felices; no tenían que construir artificiosamente su felicidad mirando a sus enemigos». El ser ingenuo o naíf equivaldría a una conciencia de aristocracia y de un modo de actuar honesto, frente a las racionalizaciones reactivas del resentimiento: «Mientras el hombre noble vive con confianza y franqueza ante sí mismo (γενναίος, “aristócrata de nacimiento”, subraya la *nuance* de “franco” y también de “ingenuo”), el hombre del resentimiento no es ni franco ni ingenuo, ni sincero ni directo consigo mismo» (GM-I-10, OC IV pp. 470-471). El párrafo en cuestión no trata de ningún proyecto eugenésico, ni siquiera sobre la *Züchtung*, sino de la narrativa de procedencia de los juicios de valor y del antagonismo entre la moral de señores y la moral de esclavos. Nicholas Martin sugiere que “ingenuidad” en Nietzsche tiene un sentido próximo al de Schiller: la espontaneidad, pasión, curiosidad y creatividad propia de los niños, y que esta connotación se aprecia desde sus escritos tempranos sobre los griegos. (Martin, Nicholas, *Nietzsche and Schiller: Untimely Aesthetics*, Oxford, Clarendon, 1996, pp. 31-35).

¹⁹⁷ NF-1876,19[79], FP II p. 281. Conill-Sancho, Jesús, “El sentido de la ‘Gran Política’ nietzscheana” en J. Conill-Sancho y D. Sánchez Meca (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*, Comares, Granada, 2014, pp. 247-267. Salanskis, Emmanuel, “Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche”, *Cadernos Nietzsche*, 32, 2013, 167-201.

aportación propiamente nietzscheana consiste en plantear que la compleja formación que se llama “moral” es, entre sus muchas facetas, el resultado de un proceso de selección y fijación de los instintos que la especie considera aptos para la consecución de sus fines sociales. Los usos de vocablos biológicos y raciales en Nietzsche no son meras metáforas, pero tampoco derivan en eugenesia, porque no designan una intervención autoritaria o mecánica en la sociedad. Cuando Nietzsche fantasea con la concepción de nuevos tipos de seres humanos, le importan los resultados culturales en términos de valor. El nacimiento imprevisible de personas excepcionales no impide, a ojos de Nietzsche, que se pueda trabajar para favorecer el desarrollo de este tipo de personas. Por ello, le preocupaba configurar las condiciones de vida de tal modo que permaneciera abierta un camino de elevación del individuo, la cultura y la humanidad en su conjunto.

Tal y como queda expuesto en numerosos aforismos de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche reconoce el influjo de la evolución sobre la moral, pero también sostiene que, a su vez, tanto la moral como la política pueden influir en el proceso evolutivo, y bajo este presupuesto desarrolla su pensamiento de selección artificial o cría. Los tipos superiores nacen en rebaños en los que no son reconocidos, y por ello, es tarea urgente posibilitar un espacio de desarrollo para estas personas. Se trata de una recuperación post-nihilista del individuo¹⁹⁸. En este sentido se comprende su crítica de la moral como “mejoramiento”, que se ha presentado históricamente en dos variantes: moral como doma y moral como cría.

En todas las épocas se ha querido “mejorar” a los seres humanos: a esto sobre todo se lo ha llamado moral. (...) Llamar a la doma de un animal su “mejoramiento” es a nuestros oídos casi una broma. Quien sabe lo que sucede en las casas de fieras duda de que en esos sitios se “mejore” a la bestia. Se la debilita, se la hace menos dañina, se la convierte, con el afecto depresivo del miedo, con dolor, con heridas, con hambre, en una bestia *enfermiza*. — No sucede una cosa distinta con el ser humano domado que el sacerdote ha “mejorado”¹⁹⁹.

Los términos «doma» y «cría» poseen el prisma zoológico bajo el cual Nietzsche analiza cada modelo socio-cultural. La moral como doma es responsable del proceso histórico de homogeneización que ha conducido al desarrollo y promoción de los comportamientos gregarios en los seres humanos.

Nietzsche suele plantear la cría como una alternativa frente a la degeneración del ser humano en animal de rebaño. Frente a la inseguridad y la debilidad de voluntad, una mayor riqueza de instintos se muestra necesaria para una cultura superior. La cría es una apertura de perspectiva, que se opone a la óptica restringida de la imposición de un modelo. Sería el contrario de todo perfeccionamiento el asimilar todos los miembros a un tipo común. Es en esta naturaleza plural donde reside el sentido de la cría nietzscheana, contraria a toda fijación y codificación. En línea similar, Vanessa Lemm ve en la filosofía de Nietzsche una biopolítica afirmativa que «contribuye a la pluralización de formas de

¹⁹⁸ Conill, Jesús, “Recuperación postnihilista del individuo y la realidad. La metáfora del superhombre”, *Quaderns de filosofia i ciència*, 19, 1991, 7-17.

¹⁹⁹ GD-Verbesserer-2, OC IV p. 646.

existencia intrínsecamente singulares», en continuidad y contraste con otras formas de vida orgánica e inorgánica²⁰⁰. Como contramedida a la doma, sugiere potenciar las formas singulares de vida, no la unidad u homogeneidad de la especie. El ideal del experimento posibilita un modelo de autenticidad, sin supresión de contrastes, que no mezcla ni reconcilia nada, sino que permite una inmensa pluralidad y posibilita la autonomía de aquellos que pueden dar sentido a la existencia²⁰¹. Basándose en tesis como ésta, diversos intérpretes de la obra de Nietzsche han puesto de relieve las importantes diferencias entre la cría nietzscheana y otros proyectos de “mejoramiento” humano, tanto respecto al transhumanismo, como respecto a los programas eugenésicos —ya sean racistas o “liberales”—, que no caerían en el espectro de la cría, sino más bien en la doma²⁰².

Asimismo, es pertinente poner de relieve la polisemia de los vocablos *Zucht* (cría o disciplina), *Züchtung* (cría o selección) y el verbo *züchten* (criar o cultivar) que Nietzsche utiliza a menudo en relación con términos tales como educación (*Erziehung*), disciplina y formación (*Bildung*)²⁰³. Por ello Henning Ottmann destaca el sentido moral-educador del término *Züchtung* en Nietzsche, que compara con la *paideia* platónica²⁰⁴. El superhombre no es un producto azaroso de la evolución, sino que su formación va más allá de lo meramente biológico, es un ascenso a la naturaleza desde la liberación²⁰⁵. Sería un error interpretar la cría nietzscheana únicamente desde una perspectiva biológica, como también sería un error captar exclusivamente la dimensión educativa y espiritual. Se insiste en la importancia de la justa valorización y la educación: hay que pensar en «qué tipo de ser humano se debe *criar* (*welchen Typus Mensch man züchten soll*), se debe *querer*, como el tipo de valor más elevado, de vida más digna, de futuro más cierto»²⁰⁶.

Ahora bien, los análisis pre-genealógicos y genealógicos de las diferentes culturas describen el modo en que los diferentes contextos históricos y socioculturales transforman las pulsiones, los valores y virtudes de las personas. Esta dimensión ética y cultural forma parte ineludible del pensamiento de la cría, que no puede reducirse en ningún caso a una eugenesia en su sentido habitual, como control social de los nacimientos y de la reproducción con el objetivo de mejorar las cualidades de la población. Precisamente, la originalidad de su pensamiento reside en trasladar este marco de pensamiento a la filosofía moral, política y de la cultura, para pensar cómo las morales, las culturas y las religiones forman distintos tipos de seres humanos.

²⁰⁰ Lemm, Vanessa, “Nietzsche y la biopolítica. Cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico”, op. cit., p. 244.

²⁰¹ Ansell-Pearson, Keith, “‘We Are Experiments’ Nietzsche on Morality and Authenticity”, en Vanessa Lemm (ed.), *Nietzsche and the Becoming of Life*, Fordham University Press, New York, 2015, pp. 280-302.

²⁰² Skowron, Michael, “Posthuman oder Übermensch. War Nietzsche ein Transhumanist?”, *Nietzsche-Studien*, 42, 2013, 256-258. Miyasaki, Dan, “Nietzsche's Naturalist Morality of Breeding. A Critique of Eugenics as Taming”, en Vanessa Lemm (ed.), *Nietzsche and the Becoming of Life*, Fordham University Press, New York, 2015, pp. 194-213.

²⁰³ Brobjer, Thomas H., “Züchtung” en Henning Ottmann (ed.), *Nietzsche-Handbuch*, op. cit., pp. 360-361, p. 360.

²⁰⁴ Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, op. cit., pp. 264-265. Nietzsche cita el *Theages* de Platón en el NF-1884,25[137], FP III p. 481: «“todos nosotros desearíamos ser señor, a ser posible, de todos los hombres, preferiblemente *Dios*”. Tiene que volver a existir esta actitud».

²⁰⁵ Stiegler, Barbara, “Nietzsche et la critique de la *Bildung*”, *Noesis*, 10, 2006, pp. 215-233.

²⁰⁶ AC-3, OC IV p. 706. Fragmentos preparatorios: NF-1888,11[413, 414], FP IV pp. 490-491.

puesto que la vida de un solo hombre es demasiado corta para imponer una voluntad de tan larga duración, tienen que ser criados hombres, en los que se garantice a esa voluntad deben criar seres humanos en los que se garantice a esa voluntad una duración que alcance muchas generaciones. (...)

Yo observo las religiones y los sistemas educativos desde el punto de vista de la fuerza que acumulan y transmiten; y nada me parece más esencial que estudiar las *leyes de la crianza*, para no desperdiciar la mayor cantidad de fuerza acumulada a causa de uniones y modos de vivir contraproducentes²⁰⁷.

Como se aprecia con claridad en este fragmento, Nietzsche incorpora como fruto positivo de su confrontación con el evolucionismo una perspectiva a larga escala, en la que nos concentraremos en el próximo capítulo. Invita a analizar nuestra naturaleza individual como herencia y resultado de largos procesos de cría, y tomar conciencia de que dichos procesos suceden tanto con nuestro consentimiento como sin él, por el influjo de la sociedad en la que somos socializados y educados. Por ello invita a devolver el poder a la persona individual, que ha de tomar las riendas de su propia cría. El individuo superior es aquel que aprovecha la potencia de su vida, el que crea y se crea a sí mismo en un constante esfuerzo, mediante la perpetua autosuperación, y que, mediante el conocimiento y la ascesis creadora, consigue llegar «a ser lo que es» en su propio horizonte vital único e irrepetible.

Trabajando desde la hipótesis de un vínculo biológico y genealógico esencial entre el cuerpo y la cultura, Nietzsche rechaza todo tipo de dualismo y reflexiona empleando la unidad psicofísica del ser humano como premisa. De la misma manera que el cuerpo influye la psique y los valores, también es posible trabajar en el sentido contrario, cultivar el espíritu para conseguir resultados biológicos: educar en una configuración fisiopsicológica que capacite para percibir y pensar de otro modo, como afirmadores de la vida, para convertirse en señores de la Tierra. La cría en su sentido programático representa una formación con base fisiológica, para orientar, conforme a ella y no a contra-natura, las nuevas propuestas ético-políticas. La cría conduce a la formación de la vida gracias a su ineludible base biológica, una propuesta liberadora, meliorativa y superadora²⁰⁸. La formación del superhombre, sea como autosuperación moral, o como creación artística.

Nietzsche incorpora de Galton la tesis lamarekista sobre la heredabilidad de los caracteres adquiridos. Para Nietzsche, este fenómeno expresa la herencia biológica de cualidades adquiridas y enriquecidas en el seno de un núcleo social que favorece —o desfavorece— el nacimiento del genio. En esta misma línea, también la sociobiología ha intentado establecer una relación entre genotipo y fenotipo estudiando la forma en que el comportamiento puede tener una incidencia genética. Las distintas nociones, entre ellas la noción de vida, no son esencias inmutables, sino que están cargadas de significados, de valoraciones, de contenido cosmovisivo que repercute en la organización y el funcionamiento de las sociedades humanas. Las diferentes doctrinas morales se

²⁰⁷ NF-1885,34[176], FP III pp. 752-753.

²⁰⁸ Conill-Sancho, Jesús, “El mejoramiento del hombre en perspectiva nietzscheana”, op. cit., p. 52.

convierten de esta manera en técnicas de transformación del ser humano. Teniendo en cuenta que la doctrina moral influye en la forma de actuar de las personas que la incorporan, ejerciendo así una transformación de su naturaleza, es interesante analizar cada valor en el seno de una hermenéutica fisiológica del poder y preguntarse si acaso el valor en cuestión favorece el empoderamiento y la emancipación, o si en cambio, nos mantiene en la esclavitud moderna.

5. Conclusiones.

En su diálogo con los darwinismos, Nietzsche rescata las problemáticas de fondo y pone en cuestión las premisas filosóficas que subyacen en las diversas nociones empleadas. No se opone de manera simplista al evolucionismo, sino que busca combinar los conocimientos biológicos con una transvaloración de los valores, que posibilite el florecimiento de un individuo autónomo, abierto a la experimentación, y poderoso, un organismo más rico y complejo. Nietzsche objeta a la escuela darwinista que la evolución no equivale necesariamente a una elevación, intensificación o fortalecimiento, y que el conjunto de la humanidad no forma parte de un único movimiento.

En oposición a una noción de vida basada en la adaptación, la noción de vida en Nietzsche lleva inscrita en sí misma la autosuperación. Dicho desarrollo se alcanza gracias a la adquisición de diferentes perspectivas morales que eduquen para la vida. Se trata, además, de poner fin a la reproducción de un tipo humano, preparado para la esclavitud moderna, y potenciar el desarrollo y la soberanía de lo singular y lo excepcional, o dicho de otro modo, desplazar el acento de la especie al individuo con el fin de que cada uno de ellos pueda tomar las riendas de su biografía y que cada uno pueda seguir el proyecto de vida que desee²⁰⁹.

Nietzsche rechazaba un ideal de vida basado en la adaptación pasiva al entorno, y en su lugar ponía el acento en la actividad. Criticó el plantamiento de la voluntad de vivir o la lucha por la existencia como fuerza motriz principal de la vida, contestó la concepción del progreso subyacente al darwinismo social, y denunció la malinterpretación darwinista del superhombre. La axiología darwiniana otorga un lugar destacado a la adaptación. Ello, a juicio de Nietzsche, tiene como consecuencia el estancamiento del tipo medio y el perecimiento de los caracteres excepcionales. Asimismo, el ideal de vida de la *struggle for life* se opone fuertemente a la noción de vida nietzscheana.

Como última reflexión, la crítica nietzscheana del darwinismo es un claro ejemplo del criticismo radical con el que Nietzsche trabajó las ciencias, siempre analizadas desde una hermenéutica crítica cuyo trasfondo fue la libertad. Para Nietzsche, era vital que la cultura moderna respondiese a la pregunta por el rendimiento de la ciencia para la vida desde el valor de la existencia. Su pensamiento nos invita a realizar una investigación sobre las valoraciones subyacentes, los intereses implícitos y los límites de cada movimiento científico. La constante pregunta crítica por el sentido de la ciencia, así como su denuncia del positivismo y el mecanicismo — «la victoria del método científico sobre

²⁰⁹ Conill, Jesús, “El sentido de la ‘Gran Política’ nietzscheana”, op. cit., p. 267.

la ciencia»²¹⁰ — son prueba de la actualidad de su pensamiento y demuestran que el estudio de sus obras sirve como impulso aún hoy a pensar nuestro horizonte actual.

²¹⁰ NF-1888,15[51], FP IV p. 646.

Capítulo 6: Genealogía, evolución y heredabilidad.

1. Introducción.

En el presente capítulo nos ocuparemos de la imbricación entre el evolucionismo y la genealogía, haciendo hincapié en la cuestión de la herencia y de la heredabilidad de los caracteres adquiridos. Es decir, mientras que en el capítulo anterior en el enfoque se concentraba en el darwinismo, en concreto en el conflicto levantado en el orden axiológico, en este trataremos la cuestión específica del lamarckismo, que también ha supuesto un núcleo de discusión en los estudios nietzscheanos.

Para ello, comenzaremos desarrollando la relación de la genealogía con el evolucionismo, concentrándonos en primer lugar en cómo Nietzsche, incorporando premisas evolucionistas, plantea una propuesta superadora de la historia natural de la moral, desarrollada por sus coetáneos “ingleses”. Asimismo, argumentaremos que la idea típicamente nietzscheana según la cual las morales y las religiones producen cambios fundamentales en el carácter de los seres humanos, que se transmiten a lo largo de las generaciones, tiene evidentes ecos lamarckistas. Como ya se ha apuntado a lo largo de la tesis, la historia cultural es reinterpretada como una serie de experimentos de cría, la mayoría de ellos inconscientes, y algunos de los cuales han sido llevados a cabo al mismo tiempo sobre gran parte de la humanidad, por ejemplo, el ideal ascético en las religiones monoteístas.

En la segunda parte del capítulo, analizaremos la consideración de la historia de la humanidad desde una escala evolutiva que incluye la prehistoria en su campo de investigación. Este es un arco temático que Nietzsche desarrolla intensamente en los escritos aforísticos, especialmente en el seno de la tesis de la moralidad de las costumbres, y que no abandonará en sus obras tardías, sino que seguirá trabajando como premisa subyacente. Esta cuestión es clave para la investigación concreta de la tesis doctoral, puesto que la cría representa un horizonte práctico a largo plazo de la reflexión histórico-cultural, en contraste con el cortoplacismo de la formación y la educación convencional. En esta cuestión, se aprecia cómo la cultura es un experimento de cría a gran escala de los seres humanos. Por ello cualquier propuesta de reforma de la cultura se articulará asimismo en este marco a largo plazo, a través del proceso de la “incorporación” (*Einverleibung*).

Finalmente, y a tenor de lo expuesto, abarcaremos la cuestión concreta sobre si Nietzsche incorporó o no la tesis lamarckista de la heredabilidad de los caracteres adquiridos. A lo largo de la historia de la escolástica nietzscheana, se ha solido presuponer, atendiendo al contexto científico, que Nietzsche adoptó un marco de pensamiento lamarckista. Por ejemplo, Walter Kaufmann, en su obra canónica *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist* alude al lamarckismo de Nietzsche en varios momentos del libro¹. No obstante, esta tesis ha sido puntualmente puesta en duda por

¹ Kaufmann, Walter, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1974, 4ª ed, p. 132, pp. 293-295, entre otros pasajes.

especialistas como Maudemarie Clark, quien niega que la transmisión de los caracteres adquiridos de la que habla Nietzsche sea biológica². Presentaremos una propuesta interpretativa con respecto a esta cuestión y recurriremos a varios textos en los que la cuestión de la heredabilidad entra en conexión estrecha con el pensamiento de la “cría”. Más allá del debate sobre si Nietzsche fuera o no lamarckista, como veremos, lo que no puede negarse de ninguna manera es la importancia de su pensamiento sobre la herencia. En esta última sección veremos que la herencia tiene ciertamente un carácter equívoco, pero será necesario esforzarse por no confundir los matices con contradicciones.

2. La genealogía como superación de la historia natural de la moral.

Comenzamos, pues, conectando las consideraciones introductorias sobre la genealogía, presentadas en el segundo capítulo de la tesis, con el contexto evolucionista. Nietzsche quiso presentar a sus lectores el método genealógico como un pensamiento mucho más rico y complejo que la historia de la moral desarrollada en *Humano, demasiado humano*. Como es sabido, Nietzsche no acuña el término “genealogía”, y este es un término que excede con creces la filosofía. Podemos pensar en la investigación genealógica propia de un naturalista, del mismo que hablamos del árbol genealógico de una familia o de un linaje aristocrático. Por ejemplo, Darwin sostenía que toda auténtica clasificación es en realidad genealógica, en consonancia con su visión ramificada de la evolución —y no linear. De acuerdo con Darwin, la única disposición (*arrangement*) posible de los seres orgánicos que han vivido en la Tierra es genealógica. La selección natural produce una divergencia de caracteres, y a su vez, dicha diversificación permite ocupar nuevos nichos ecológicos:

Así, en la opinión que sostengo, el sistema natural es genealógico en su ordenamiento, como un pedigrí; pero los grados de modificación que han sufrido los diferentes grupos, tienen que expresarse clasificándolos en los diferentes llamados géneros (*genera*), subfamilias, familias, secciones, órdenes y clases³.

Esta clasificación se puede, por ejemplo, emplear para estudiar la filiación y el origen de cada lengua, como el propio Darwin sugiere: de una misma lengua, por ejemplo el latín, surgen muchos otros lenguas, algunas ya extintas, mientras que otras siguen vivas y a su vez se dividen en dialectos. Algunas guardan estrecha afinidad, otras han seguido un desarrollo independiente. Darwin estaba más interesado en el proceso o secuencia que en encontrar un origen estable o causa primera, en realidad inexistentes⁴. Como señala el filósofo de la ciencia Tim Lewens, la genealogía es el regalo de Darwin a la filosofía. Darwin animó a estudiar a la especie humana como parte del Árbol de la Vida, de la misma manera que estudiaríamos cualquier otra especie, y

² Clark, Maudemarie, “Nietzsche Was No Lamarckian”, *Journal of Nietzsche Studies*, 44(2), 2013, 282-296.

³ Darwin, Charles, *On the Origin of Species*, op. cit., p. 311. Esta visión de la genealogía es tratada sobre todo en el capítulo 13º: “Mutual Affinities of Organic Beings. Morphology, Embriology, Rudimentary Organs”.

⁴ Ibid.

estudiar las capacidades humanas como producto de procesos históricos, cuyas funciones se han modificado con el tiempo, y que todavía conservan huellas de roles anteriores. Estas capacidades han dado forma a nuestros entornos físicos, biológicos y sociales, y a la vez han sido moldeadas por esos entornos. En estos aspectos generales, los puntos de vista de Darwin son cercanos a las del otro gran genealogista del siglo XIX, Friedrich Nietzsche⁵.

Ciertamente, el modo en que Nietzsche entiende los procesos genealógicos presupone la contribución de Darwin a la ciencia y la filosofía, pero además, la genealogía es el método con el cual se hacen pensables las consecuencias filosóficas del darwinismo: contradice la tesis de la eternidad de las especies, inherente a la filosofía de Platón, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, e incorpora como premisa la continuidad del ser humano con la naturaleza y el rechazo de la noción de causa final y de las explicaciones teleológicas, incluida la prueba teleológica de la existencia de Dios⁶.

Esta re-apropiación de la perspectiva o método genealógico se aprecia en la consideración nietzscheana tanto de la especie como del individuo. Así se muestra en un conjunto de anotaciones de 1887. En ellos, escribe Nietzsche que “especie” sólo expresa «una plétora de seres similares [que] aparecen al mismo tiempo», es la generalización que elaboramos a partir de una similitud parcial⁷. En la línea de la misma crítica del lenguaje llevada a cabo en los años 70 en el escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ni “especie” ni “individuo” son esencias o formas, sino el resultado de la coacción y necesidad de configurar conceptos para hacer pensable el mundo. calculado, simplificado, comprensible. Aunque mediante la función metafórica del lenguaje hablemos de “especies”, que efectivamente poseen significatividad, no existe la especie en sí misma, «sino pura y llanamente diversos seres particulares», como ya se expresaba en un fragmento de 1881, época en la que Nietzsche leyó a Spencer⁸. Ni la especie ni el individuo alcanzan un punto final de desarrollo, sino que se encuentran siempre en un “llegar a ser”, un desarrollo, una evolución, por ello, «[s]omos más que el individuo, somos toda la cadena, con el añadido de las tareas de todo el futuro de la cadena»⁹.

Así pues, la genealogía como método, tendría una base, aunque no fundamento, naturalista, que Nietzsche aprovecharía para su filosofía de la moral y la cultura. Por ejemplo, en los escritos aforísticos, Nietzsche incorpora del clima científico-cultural el interés por las génesis (*Entstehung*), empleando una perspectiva según la cual los procesos históricos son procesos evolutivos o de desarrollo (*Entwicklung*), recuperando así el término de Hegel. De acuerdo con Nietzsche, Hegel se atrevió a enseñar «que los conceptos genéricos se desarrollan unos a partir de otros: tesis con la que los espíritus europeos fueron preformados para el último gran movimiento europeo, el darwinismo —

⁵ Lewens, Tim, *Darwin*, London/New York, Routledge, 2007, p. 243.

⁶ Constâncio, João, “Darwin, Nietzsche e as consequências do darwinismo”, *Cadernos Nietzsche*, 26, 2010, 109-154.

⁷ NF-1887,9[144], FP IV pp. 278-279. cf. NF-1887,10[136], FP IV p. 341.

⁸ NF-1881,11[178], FP. II p. 796.

⁹ NF-1887,9[7], FP IV pp. 236-237. Constâncio, João, “Darwin, Nietzsche e as consequências do darwinismo”, op. cit., p. 116.

porque sin Hegel, no hay Darwin (*ohne Hegel kein Darwin*)»¹⁰. También *Más allá del bien y del mal*, obra inmediatamente anterior a *De la genealogía de la moral*, dedicaba su quinto capítulo a “Para la historia natural de la moral”. Por tanto, este método tuvo que pasar por todo un desarrollo en su trayectoria intelectual hasta que Nietzsche se sintiera listo para presentarlo debidamente en la obra *De la genealogía de la moral*.

Ahora bien, lo que Nietzsche expresa por genealogía no se reduce a la relación taxonómica entre individuos como relación de filiación. Nietzsche era conocedor de esta connotación naturalista de la palabra genealogía, como se aprecia en *De la genealogía de la moral*, pero en su filosofía obtiene un peculiar valor de crítica axiológica. Nietzsche coincide con los pensadores anglosajones de la moral en su rechazo de la metafísica y de los esencialismos, así como en su interés por descubrir los orígenes extra-morales de la moral. Ello los sitúa en el rango de interlocutores privilegiados y explica el elogio con el que se abre el primer tratado de *Genealogía*, gesto inaugural que es inmediatamente después matizado con una crítica elaborada de las carencias de esta historia de la emergencia de la moral, que no alcanza a representar una verdadera genealogía de la moral porque admite implícitamente la legitimidad de lo dado, mientras que la genealogía representa una verdadera interrogación filosófica¹¹. En ese punto, Nietzsche reitera la crítica que ya conocemos. Los psicólogos ingleses postulan como motor del desarrollo aquello que para Nietzsche es precisamente lo más vergonzoso de los seres humanos: «justo allí donde el orgullo intelectual del hombre menos *desearía* encontrarlo (por ejemplo, en la *vis inertiae* del hábito o en la desmemoria o en algún enganche o mecanismo de ideas, o en algo puramente pasivo, automático, reflejo, molecular y radicalmente estúpido)». Por ello, parecería como si estos mismos psicólogos ingleses estuvieran movidos por un «instinto secreto, vil, indecente, no reconocido de empequeñecer al hombre»¹². De nuevo se aprecia la confrontación en el nivel axiológico. En perspectiva nietzscheana, es vergonzoso que se postule como criterio de desarrollo aquello que es común, aquello que es imitación (*mimicry*), mecanismos inconscientes y gregarios como la costumbre, y al mismo tiempo tan alejados de la intelectualidad.

El núcleo de la crítica, como ya avanzamos parcialmente en el segundo capítulo de la tesis, reside en que Nietzsche objeta a los genealogistas ingleses que su investigación sobre el origen de la moral no ha tenido consecuencia alguna en su tratamiento o consideración de la misma, y que incluso tras confirmar los orígenes extra-morales de la moral, estos pensadores continúan teorizando sus consideraciones sobre el bien y el mal en términos absolutos, como bien y mal en sí: «el utilitarismo (el socialismo, el democratismo) critica la proveniencia de las estimaciones de valor morales, *pero cree en ellas*, del mismo modo que el cristiano»¹³. Por todo ello, a juicio de Nietzsche, la perspectiva darwinista acaba funcionando como estrategia de revalidación de la moral

¹⁰ FW-357, OC III p. 872. Stegmaier, Werner, „‘Ohne Hegel kein Darwin’. Kontextuelle Interpretation des Aphorismus 357 aus dem V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*“, *Nietzscheforschung*, 17, 2010, pp. 65-82.

¹¹ GM-I-1, OC IV pp. 460-461. Véase NF-1886,2[161], FP IV p. 125 :«No he visto a nadie que haya emprendido una *crítica de los sentimientos de valor morales*: y a los escasos intentos de llegar a una historia de surgimiento de esos sentimientos (como los de los darwinistas ingleses y alemanes) les di pronto la espalda».

¹² *Ibid.*

¹³ NF-1885,2[165], FP IV p. 127.

establecida. Ciertamente, el ser humano ha devenido, se encuentra permanentemente en evolución, y con ello mismo la moral se ha desarrollado y modificado a lo largo de los tiempos. Pero Nietzsche subraya que la tímida génesis de la moral elaborada por los anglosajones no ha supuesto en ningún caso una interrogación crítica: por ejemplo, en Spencer, la perspectiva evolucionista no supone impedimento alguno para su sobrevalorización del altruismo y su axiología completamente acorde con la moral cristiana¹⁴.

En cualquier caso, el método de la genealogía reconoce la imposibilidad de explicar cualquier génesis, en especial la del cristianismo, recurriendo a una única categoría psicológica, sino que habría siempre una pluralidad¹⁵. La genealogía es un método histórico, psicológico y crítico, que no sólo investiga la historia de los valores, sus móviles y sus orígenes, sino sobre todo, evalúa el valor de dichos valores y sus consecuencias para el desarrollo de los seres humanos. Una característica inherente de la genealogía es el pensar la afectividad y los valores como rasgos hereditarios, y en concreto, como característicos y propios de la expresión de las necesidades de una comunidad. En el siguiente aforismo de *La gaya ciencia*, vemos cómo la tesis de la moralidad de las costumbres, ya expresada en las dos obras anteriores, va progresando e incorporando el carácter de la crítica del “instinto de rebaño”.

Instinto del rebaño. — Allí donde hallamos una moral, nos encontramos con una estimación y una jerarquía de los impulsos y las acciones humanas. Estas estimaciones y jerarquías son siempre la expresión de las necesidades de una comunidad y de un rebaño: lo que le es provechoso a éste en primer lugar —y en segundo y en tercero— es también la medida suprema para el valor de todos los individuos. Con la moral se instruye al individuo para ser función del rebaño y sólo atribuirse valor como función. Puesto que las condiciones de conservación de una comunidad han sido muy diferentes de las de otra, ha habido muy diferentes morales; y respecto de las transformaciones esenciales que habrán de suceder en los rebaños y comunidades, en los Estados y sociedades, se puede profetizar que aún habrá morales muy divergentes. La moralidad es el instinto del rebaño en el individuo¹⁶.

Valores y rangos de valor son expresiones de una comunidad y rebaño porque entrenan al individuo para que funcione de acuerdo con las necesidades colectivas de su sociedad, y devenir, así, una función del rebaño. Pero todo ello legitimado y acatado de buen grado porque «a lo largo de la época más prolongada de la humanidad, no había nada más terrible que sentirse individuo», porque la soledad iba acompañada de miseria y temor¹⁷. Además, pese a haberse manifestado de distintas maneras —en distintas culturas, tradiciones—, todas ellas comparten la misma estructura de ser moralidad de la costumbre. Esta forma primitiva de la moralidad consistía en obedecer incondicionalmente unas costumbres sociales muy restrictivas, de tal modo que no podían ser cuestionadas por el individuo, ni en nombre de la racionalidad ni de la utilidad, sino

¹⁴ Wotling, Patrick, “La morale sans métaphysique”, op. cit., pp. 385.

¹⁵ BVN-1888,971, CO VI pp. 93-94.

¹⁶ FW-116, OC III pp. 798-799.

¹⁷ FW-117, OC III p. 799.

por temor al azar, lo incierto y lo imprevisto¹⁸. Cuando Nietzsche habla del concepto de moralidad de la costumbre (*Sittlichkeit der Sitte*), está señalando que la moralidad no posee principios transcendentales¹⁹. La costumbre no se remite a las experiencias de las personas que las originaron, sino a «la antigüedad, lo indiscutible y a lo sagrado de la costumbre», todo ello impide «que se hagan experiencias nuevas y se vayan corrigiendo las costumbres: es decir, la moral impide la aparición de costumbres nuevas y mejores: la moral embrutece»²⁰. A través de la eticidad, el individuo se iguala a sí mismo a la mayoría. Por ello todas las novedades del pensamiento moral se introducen gracias a «las transgresiones que tienen un final feliz»²¹.

El cristianismo es, comparado con la moralidad de las costumbres, una invención mucho más reciente, de hecho Nietzsche sitúa éxito en un contexto concreto de surgimiento: la Antigüedad romana²². El cristianismo supone una ruptura con respecto a la tradición moral originaria de la moralidad de las costumbres, durante la cual se cultivaron asimismo afectos que facilitaron la transición, por ejemplo, la superstición. Esta concepción de la moralidad de las costumbres se mantiene hasta *El Anticristo*, por ejemplo, en el §57 recurre a esa misma hipótesis explicativa del surgimiento de las religiones y la aplica al Código de Manu para explicar su surgimiento y su articulación como código que no expone sus razones, sino que manda imperativamente²³. Es decir, no es, en absoluto, una tesis que Nietzsche abandonara con el curso de los años. Además, parte de la crítica del cristianismo se construye sobre la base de la moralidad de las costumbres, presentando al cristianismo como una opción peor, porque a diferencia de la moralidad de las costumbres, el cristianismo no es la expresión de las condiciones en las que vive y crece la gente, no expresa un profundo instinto de vida, sino su antítesis, un ideal ascético, una estructura afectiva nihilista: «La moral, ya no la expresión de las condiciones de vida y de crecimiento de un pueblo, ya no su instinto de vida más básico, sino convertida en algo abstracto, convertida en antítesis de la vida»²⁴.

En el aforismo §345 del quinto libro de *La gaya ciencia*, Nietzsche presenta el núcleo duro de la contienda con los pensadores británicos de la moral que pese a haber contribuido a la elaboración de una historia del surgimiento de la moral, no alcanzaron la pregunta radical de plantear la moral como problema: «Una moral podría haber surgido

¹⁸ M-40, OC III p. 511.

¹⁹ Aunque la expresión “moralidad de la costumbre” suena contradictoria a ojos de un lector contemporáneo conocedor de la dialéctica o tensión entre *Moralität* y *Sittlichkeit* en las discusiones de filosofía moral y política, dentro de la cual *Moralität* designaría la moralidad en un sentido universalista de inspiración kantiana y *Sittlichkeit* designaría principios éticos sustanciales de raigambre hegeliana, es importante destacar que en este pasaje Nietzsche no usa *Moralität* sino *Sittlichkeit*. Como apunta Jaime Aspiunza, traductor de *Aurora* en la edición de las *Obras Completas*, «die Sitten son “las costumbres” pero a la vez “las normas morales”; *Sittlichkeit* es el sustantivo abstracto derivado de *sittlich*, adjetivo que corresponde a *Sitte*, y significa “decente, moral”; de ahí que *Sittlichkeit* sea “[las] buenas costumbres, [la] moralidad”». Por tanto, la traducción de *Sittlichkeit der Sitte* por “moralidad de las costumbres” se apoya en el mensaje que Nietzsche quiere transmitir mediante este juego de palabras en el original alemán: «que “costumbre” y “moral” son una y la misma cosa; como si dijéramos, sonándonos aún algo el latín, “moralidad de las mores”. Dicho más claramente: la costumbre es toda la moral que hay» (OC III, p. 493, nota al pie nº 135)

²⁰ M-19, OC III p. 501.

²¹ M-98, OC III p. 540.

²² VM-224, OC III pp. 336-337.

²³ AC-57, OC IV pp. 760-762.

²⁴ AC-25, OC IV p. 725.

a partir de un error: aún con ese conocimiento no se habría tocado siquiera el problema de su valor»²⁵. Esa tarea es la que Nietzsche plantea como propia de la genealogía: la búsqueda simultánea de la proveniencia de los valores acompañada por el cuestionamiento acerca del valor de los mismos. Los “ingleses” no tuvieron el coraje de cuestionar el estatuto de los valores desde la conciencia de su génesis interpretativa, y esa es la radicalización que Nietzsche plantea como indispensable para una auténtica genealogía.

En el tratamiento de la relación entre origen y finalidad, se aprecia un importante presupuesto evolutivo, que consiste, frente al tratamiento ingenuo de la cuestión por parte de “los genealogistas de la moral”, en ser capaces de percibir la independencia entre el origen de la emergencia de una cosa —ya sea un órgano corporal o una costumbre social, institución jurídica o culto religioso— y su utilidad, aplicación práctica e incorporación en un sistema de fines²⁶. La genealogía no se limita a la búsqueda arqueológica del origen (*Ursprung*), sino que investiga la proveniencia (*Herkunft*), toda la trayectoria recorrida, el sucederse de las formas. La estrategia de Nietzsche consiste en reapropiarse de un método originariamente naturalista y redefinirlo para su propia investigación y evaluación no-reduccionista de los valores. Nietzsche, de hecho, se apropia de un término de las ciencias naturales y lo presenta como método que supera la “historia natural de la moral” a la que se dedicaron pensadores evolucionistas como Rée. Una de las ideas clave que añade esta perspectiva, aunque no la única, es que el desglose genealógico no consiste únicamente en encontrar el punto firme de origen de los instintos porque «también los instintos han devenido»²⁷. No importa sólo la raíz, el momento de su surgimiento, sino todo el tronco, todas las etapas que ha recorrido dicho valor en su fijación y devenir como instinto, aún en curso. La genealogía es una investigación más rica y compleja, que resalta toda la historia evolutiva y el influjo de diversas variables (sociales, económicas, etc.), que han acompañado el proceso de creación del sentido. Así, «aquello que Nietzsche entiende por genealogía es justamente el procedimiento interpretativo por el cual se analiza la producción del sentido»²⁸. Por tanto, se trata de completar y superar los métodos de las ciencias naturales, en concreto de la historia natural, porque hasta entonces «el valor de dichos “valores” es algo que se ha tomado como dado, como cosa de hecho, ajena a todo poner-en-cuestión»²⁹.

A partir de *De la genealogía de la moral*, la investigación consiste en determinar en cada caso, las condiciones en que un valor ha surgido, ha sido inventado, pero también, y sobre todo, en qué medida ha influido en el desarrollo del propio ser humano hasta el presente. Este es el criterio expresado en varios pasajes de la obra: «la promoción, la utilidad, la prosperidad de los seres humanos (incluido su futuro)»³⁰. La genealogía es la evaluación de los valores en relación con su impacto beneficioso o dañino en el

²⁵ FW-345, OC III pp. 860-862.

²⁶ GM-II-12, OC IV pp. 498-500.

²⁷ NF-1885,34[81], FP III p. 732.

²⁸ Constâncio, João, “Darwin, Nietzsche e as consequências do darwinismo”, op. cit., p. 135.

²⁹ GM-Vorrede-6, OC IV p. 457.

³⁰ GM-Vorrede-6, OC IV p. 458. NF-1885,2[165], FP IV p. 127: «Mi tentativa de comprender los juicios morales como síntomas y lenguajes de signos en los que se delatan procesos de florecimiento o fracaso fisiológico, así como la conciencia de las condiciones de conservación y crecimiento».

florecimiento humano. Es, por tanto, una reflexión sobre el valor de los valores. Por supuesto, esta crítica es histórica y se construye sobre la historia natural de la moral y de dichos valores, ha incorporado esta reflexión como terreno, incluye como presupuesto necesario para su funcionamiento, que, por otro lado, carecía de este componente radicalmente crítico. Por tanto, es una continuación de la reflexión histórica cuyo germen nació en la segunda *Consideración intempestiva* y que fue desarrollada plenamente a partir de *Humano, demasiado humano*.

A partir de la lectura de los genealogistas ingleses y sus seguidores, afronta Nietzsche el tema del carácter gregario del utilitarismo y el positivismo en la moral contemporánea, verificando además «la perdurable presencia del cristianismo en la mundanización de los valores en sentido antivital y decadente»³¹. Según Nietzsche estas éticas evolucionistas intentarían relegitimar los viejos valores del cristianismo desde un nuevo arraigo terrenal³². Desde esta renovada estrategia, se anonada la personalidad humana, reduciéndola a un fenómeno biológico y se le niega el derecho de forjar valores e ideales. Repetidamente insiste Nietzsche en que el valor de los valores no puede ser dictaminado por las ciencias. Estas disciplinas únicamente componen «el primer plano del conjunto del paisaje moral», porque han pasado por alto que «los así llamados motivos no proporcionarán la explicación»³³. Incluso en el primer fragmento póstumo “Anti-Darwin” se reitera esta idea según la cual la axiología de la escuela darwinista supone una metamorfosis lograda que asegura la supervivencia y renovación de los valores del cristianismo: «Contra la formulación de la realidad en una moral yo me *rebelo*: por eso aborrezco yo el cristianismo con un odio mortal»³⁴.

Nietzsche desenmascara qué hay detrás de los valores de la moral moderna, elucidando los mecanismos que rigen su formación y fijación. Las diferentes concepciones morales son rastreados a través de la genealogía y caracterizadas como interpretaciones producidas por la actividad de determinados instintos, pulsiones y afectos. Esta genealogía de la moral, trabajo preparatorio a la elevación de la cultura como natura, requiere la eliminación de todo esquema de oposición, al menos unidireccional, entre causa y efecto³⁵. Muy acertadamente, Éric Blondel pregunta: «¿Es el cristianismo el que debilita el cuerpo, o es el cuerpo débil el que produce el cristianismo?»³⁶. Es en este sentido que el pensamiento de la cría incorpora la idea lamarckista según la cual los caracteres culturales pueden influir el cuerpo, lo cual impone estudiar la moral como consecuencia (*Folge*), pero también como causa (*Ursache*), moral como síntoma (*Symptom*) y también como remedio (*Heilmittel*)³⁷. De la misma manera, y confiando en este mecanismo bidireccional, se pregunta Nietzsche cómo tienen que estar constituidos los seres humanos que valoren de forma inversa³⁸. La genealogía guarda además una

³¹ Fornari, Maria Cristina, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, op. cit, p. 12.

³² Moore, Gregory. “Nietzsche, Spencer and the Ethics of Evolution”, *The Journal of Nietzsche Studies*, 23, 2002, 1-20.

³³ NF-1883,7[201], FP III p. 216.

³⁴ Ibid.

³⁵ Wotling, Patrick, “La culture comme problème. La rédetermination nietzscheene du questionnement philosophique”, *Nietzsche-Studien*, 37, 2008, 1-50, p. 25.

³⁶ Blondel, Éric, *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 108.

³⁷ GM-Vorrede-6, OC IV pp. 457-458.

³⁸ NF-1885,2[100], FP IV p. 105.

evidente connotación noble. Así, su defensa de una forma de aristocracia se relaciona con un enfoque histórico-biológico, según el cual los valores aristocráticos son aquellos que permiten el florecimiento de la vida humana a muy largo plazo, destacando las consecuencias en el ámbito social: la superación práctica de la moral dominante en el horizonte del proyecto político de re-escritura de las tablas de valores.

3. Genealogía y desarrollo humano. Un proyecto a larga escala.

En la sección anterior, hemos estudiado cómo Nietzsche reorienta el campo de estudio de la genealogía integrando múltiples dimensiones. Autores como Herbert Spencer y Paul Rée explican la emergencia de la moral altruista por medio de la utilidad social de sus comportamientos, y de este modo, relegitiman la moral europea. Son reconstrucciones utilitaristas que racionalizan el pasado desde la perspectiva del presente. Frente a la génesis utilitarista que reconstituye la historia de una práctica o de una representación a partir de su utilidad originaria —asociada a la costumbre que con el paso del tiempo olvida el origen—, Nietzsche responde que la moralidad de las costumbres no fue en ningún caso utilitarista, puesto que prescribía en numerosos casos la venganza o la violencia. Ni siquiera a través de la utilidad se permitía poner en cuestión ninguna costumbre, puesto que entraban en juego otros criterios como la cohesión del grupo, la autoridad o el miedo supersticioso a que el conjunto de la tribu recibiera un castigo divino por una transgresión individual. Los afectos del miedo y la crueldad caracterizan el proceso de incorporación de la obediencia que constituye el fondo de la moralidad de las costumbres. En varias ocasiones Nietzsche subraya que la época de la moralidad de las costumbres es la «época de miedo — la más larga de todas las épocas»: la historia de la moral es la historia del miedo, es la base natural de la moral primitiva³⁹. Este afecto subsiste como cimiento, por ello, el miedo es “la madre de la moral”: donde se ha cultivado el amor al prójimo, había originariamente un miedo al prójimo⁴⁰. Del mismo modo, los seres humanos primitivos concibieron la religión para combatir el miedo al azar y a lo imprevisto⁴¹. Nietzsche se percata de que el punto clave es la uniformidad de la creencia y la costumbre, no el contenido de las mismas. Esta incorporación de la obediencia es la misma tonalidad afectiva que se Nietzsche reconoce tras el anhelo de sostén de la verdad incondicionada y el resto de “necesidades metafísicas”. Son interpretaciones que se imponen con el objetivo de poner orden en un mundo caótico, por necesidad de supervivencia y convivencia. De hecho, Nietzsche plantea la posibilidad de que el miedo sea uno de los motivos principales por los que surgen los “buenos”, los afables, los que se adaptan y evitan la enemistad⁴². A la larga, esa mera simulación de la bondad deviene la bondad en sí misma.

³⁹ FW-48, OC III p. 764. Wotling, Patrick, “Affectivité et valeurs. Le pathos de la distance contre le ressentiment, et le rôle des sentiments dans l’analyse de la morale”, op. cit.

⁴⁰ JGB-201, OC IV pp. 364-365. Esta idea ya se expresaba en MA-169, OC III pp. 151-152.

⁴¹ NF-1887,10[21], FP IV pp. 304-305.

⁴² NF-1884,25[99], FP IV p. 472. Esta reflexión, según Haase, guarda relación con su lectura de Francis Galton, en concreto del capítulo “Slavish and Gregarious Instincts” (Haase, Marie-Luise, “Nietzsche liesst Francis Galton”, op. cit., p. 643).

En esta sección, analizaremos esta perspectiva a larga escala que ya ha sido insinuada en la sección anterior, al apuntar que la importancia que Nietzsche otorga a la moralidad de las costumbres se debe en gran medida a su estatuto como moral primitiva y su vigencia durante millones de años, y por ello, la huella de su legado es muy importante. En lo que sigue estudiaremos, en orden mayoritariamente diacrónico, cómo se desarrolla esta perspectiva a larga escala en la filosofía de Nietzsche. Veremos que esta es una cuestión no menor, dado que es la misma escala en la que después planteará el proyecto de la cría, frente al cortoplacismo de la educación.

En lo que respecta a sus obras de juventud, como comentamos en el primer capítulo, Nietzsche planeó publicar una *Consideración Intempestiva* sobre la filosofía griega cuyo título sería *El filósofo como médico de la cultura*⁴³, pero ante la respuesta poco efusiva de Wagner dedicó las *Intempestivas* a temáticas más afines a la causa wagneriana, y lo que nos ha llegado de ese escrito póstumo es *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Un año más tarde, publica la segunda *Intempestiva*, *De la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, en la que la cultura obtiene de nuevo gran presencia. En lo que sigue presentaremos la idea general de la obra, y acto seguido, llevaremos a cabo un breve comentario de su última sección, en la que entran en contacto numerosos elementos persistentes a lo largo de su trayectoria, ya formulados con léxico fisiológico, así como su temprano tratamiento de la cuestión de la herencia.

En *De la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1874), Nietzsche distingue tres distintas maneras de estudiar la historia, todas ellas supeditadas al servicio de la vida. Antes de todo, conviene recordar que la obra es una crítica de la *Historie*, es decir, de los estudios históricos o historiografía, y no de la *Geschichte*, es decir, del curso de la historia, de la perspectiva histórica, los acontecimientos que suceden⁴⁴. Teniendo esto en mente, no hay contradicción alguna con el posterior amparo de la historia en *Humano, demasiado humano*. En *De la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, los usos del saber historiográfico que Nietzsche considera legítimos son aquellos que no convierten el conocimiento histórico en valioso por sí mismo, desde una perspectiva objetiva y desconectada de su valor y aplicación para la vida, ni como mera observación, ni como acumulación de saber por sí sola, sino siempre «bajo el señorío y la dirección suprema» de los fines de la vida, al servicio del presente y el futuro⁴⁵. Así, Nietzsche propone «servirse del pasado bajo el imperio de la vida de aquel triple modo, a saber, monumental, anticuario o crítico»⁴⁶. Estos serían los tres modos de aproximarse a la historia desde una perspectiva enraizada en la vida:

El ser humano que aspira a crear algo grande se apropia del pasado, si es que lo necesita, mediante la historia monumental; en cambio, quien se inclina por detenerse en lo acostumbrado y tradicional cultiva lo pasado como historiador anticuario; y únicamente aquel al que un apremio actual oprime el pecho y que ansía sacarse de encima esta carga, cueste lo que cueste, tiene una necesidad de historia crítica, esto es, la necesidad de una historia que juegue y que condene. El trasplante irreflexivo es causa de muchas calamidades: el crítico sin

⁴³ NF-1872,23[15], FP I p. 434, BVN-1883,298, CO II p. 392, BVN-1883,300, CO II p. 394-397.

⁴⁴ Véase OC I, p. 695, nota 3 de Joan B. Llinares.

⁴⁵ HL-4, OC I p. 711.

⁴⁶ HL-10, OC I p. 747

apremio, el anticuario sin piedad y el conocer de lo grande sin capacidad para lo grande son plantas que se han convertido en mala hierba, han sido enajenadas de su suelo natural y, en consecuencia, están degeneradas⁴⁷.

Lo que determina el criterio de valor de todo conocimiento es su dimensión proyectiva, la capacidad que ofrece para estimular la vida y superarse a sí misma, para no abocar en una cultura mórbida. Así, la historia monumental proporciona grandes modelos de figuras que marcaron e influyeron el curso de la historia, aquellos que, metafóricamente, “escribieron” la historia, y cuya lección hoy sirve como «supremo mandamiento de alcanzar la madurez y de huir del yugo paralizador de la educación actual»⁴⁸. En segundo lugar, la historia anticuaria sirve para conocer y preservar los orígenes de la humanidad y del mundo. Finalmente, la historia crítica sirve para problematizar y superar el pasado, para, de tanto en tanto, «quebrar y disolver un pasado, para cuyo fin abre juicio sobre él, lo hace objeto de una estricta investigación, y por último, lo condena»⁴⁹.

Es en este tercer tipo de historia donde mayor importancia cobra la herencia o transmisión hereditaria. La historia crítica necesita incorporar la reflexión de los seres humanos actuales como herederos de los procesos del mundo, no sólo de la historia de la humanidad, sino también de la historia de los animales y las plantas, de la que es continuación⁵⁰. Los vestigios y residuos del pasado no existen fuera de nosotros, ni con independencia de nosotros. Por eso, incluso tras haber llevado a cabo el proceso de crítica «no es posible desligarse de esta cadena», porque nosotros mismos «somos los resultados de las generaciones anteriores, somos también los resultados de sus yerros, pasiones y extravíos, y aun de sus crímenes»⁵¹. El «choque entre la naturaleza ingénita y heredada (*ererbten, angestammten Natur*) y nuestro conocimiento» nos abre al cuestionamiento de la idea de las herencias, puesto que estas en particular necesitan un examen crítico⁵². Estudiar las herencias (*Erbschaft*) y la heredabilidad o transmisión por herencia (*Vererbung*) nos permite entrever perspectivas de cambio y transformación. Nuestra naturaleza ha sido formada y configurada a través de toda nuestra historia, pero gracias a «la disciplina nueva y severa contra lo desde antiguo heredado e inculcado, plantamos una costumbre nueva, un instinto nuevo, una segunda naturaleza, y de ese modo se atrofia la primera»⁵³. Este énfasis en los hábitos remite a una teoría de inscripción hereditaria progresiva, teoría que era ampliamente aceptada en la segunda mitad del siglo XIX, según la cual un hábito mantenido durante mucho tiempo deviene un instinto hereditario, una memoria orgánica que posee cada ser vivo como heredero del pasado orgánico⁵⁴. Pero la escala de tiempo necesita ser muy grande, lo cual supone un gran obstáculo y desafío,

⁴⁷ HL-2, OC I p. 707.

⁴⁸ HL-6, OC I p. 725.

⁴⁹ HL-3, OC I p. 710.

⁵⁰ HL-9, OC I p. 735. Véase también M-102, OC III p. 541: «la herencia que hemos recibido de los animales y su capacidad de juzgar»

⁵¹ HL-3, OC I p. 710.

⁵² Ibid., p. 710.

⁵³ Ibid., p. 710.

⁵⁴ Salanskis, Emmanuel, “Hereditariade”, en GEN - Grupo de Estudos Nietzsche, *Dicionário Nietzsche*, São Paulo, Edições Loyola, 2016, pp. 251-253, p. 252.

porque «las segundas naturalezas suelen ser más débiles que las primeras», pero nos queda el consuelo de «saber que también esa primera naturaleza fue una vez segunda y que toda segunda naturaleza triunfante se convierte en primera»⁵⁵.

La última sección de la *Intempestiva* sirve como recapitulación de lo expuesto. Ahí, Nietzsche expresa que «el ser humano debe aprender, ante todo, a vivir y sólo ha de usar la historia *al servicio de la vida aprendida*»⁵⁶, es decir, el estudio de la historia, como capitalización de la experiencia acumulada, culmina en un momento fructífero para el desarrollo de la humanidad. Así, el vínculo entre la vida y el conocimiento debe ser restablecido, para curarse de la enfermedad causada por el exceso de historiografía, de hecho en este texto, Nietzsche propone una «terapéutica» y una «dietética de la vida»⁵⁷. Encontramos aquí un léxico fisiológico y vegetal, en el sentido metafórico característico del cultivo de la humanidad, que continuará en obras como *Aurora* y *Más allá del bien y del mal*: «sólo de la vida puede brotar y desarrollarse la cultura y llegar a florecer, en tanto que entre los alemanes está meramente pensada como una flor artificial o bañada de azúcar como un confite y, en consecuencia, será siempre falaz y estéril»⁵⁸. Por ello, en este sentido, los alemanes no tienen cultura, «por más que hablen y se afanen». Nietzsche critica que el objetivo de la formación alemana no es la libertad o el desarrollo humano, sino la erudición, es decir, un conocimiento como fin en sí mismo o en busca de fines espurios como el prestigio, en todo caso, una pseudo-cultura. El exceso de historia «ha debilitado la fuerza plástica de la vida, ésta ya no sabe servirse del pasado como un alimento vigorizante»⁵⁹.

El contexto científico-cultural y su correspondiente concepción de la herencia promovió el filosofar histórico que Nietzsche desarrolla y defiende a partir de *Humano, demasiado humano*. Este giro supone un cambio radical respecto a su propio examen histórico durante su época como profesor de filología en Basilea, mirada que parecía detenerse en la Antigua Grecia. En el segundo aforismo de esa obra, argumenta contra el «*Defecto hereditario de los filósofos*», para quienes la idea del ser humano «flota ante su mente como una *aeterna veritas*», y en realidad, parten del ser humano actual, de un espacio temporal muy limitado, motivo por el cual caen en una ilusión de permanencia. En realidad, «el ser humano ha devenido» y «todo lo *esencial* de la evolución humana (*der menschlichen Entwicklung*) sucedió (...) mucho antes de esos cuatro mil años que nosotros más o menos conocemos»⁶⁰. Ni la capacidad cognitiva ni los instintos constituyen hechos inalterables.

Contra las concepciones de lo incondicionado y el pensamiento metafísico, anuncia que la ciencia triunfará «con una *historia de la génesis del pensamiento*», que el mundo es «el resultado de una cantidad de errores y fantasías que, surgidos poco a poco a lo largo de la evolución de los seres orgánicos, se encanaron en ellos y han sido heredados por nosotros como el tesoro acumulado de todo el pasado, — como el tesoro:

⁵⁵ HL-3, OC I p. 710

⁵⁶ HL-10, OC I p. 743. En el manuscrito se leía «la caricatura del hombre culto, sano y vivo, que ante todo es hombre, tallado de una sola pieza por dentro como por fuera» (OC I p. 744, nota 82 de Joan B. Llinares).

⁵⁷ Ibid., OC I p. 747.

⁵⁸ Ibid., p. 744.

⁵⁹ Ibid. p. 746.

⁶⁰ MA-2, OC III p. 76.

pues sobre ellos descansa el *valor* de nuestra humanidad»⁶¹. La misma argumentación prosigue en el aforismo §16, en que sostiene la posibilidad de que el cuadro de la vida y la experiencia «ha *devenido poco a poco*, o que incluso esté aún en devenir y no pueda por tanto ser considerado como una magnitud fija»⁶². Ahora bien, esa misma ciencia «no puede romper el poder de hábitos antiquísimos en la manera de sentir: pero puede gradualmente, paso a paso, esclarecer la historia de la génesis de ese mundo como representación — y elevarnos, al menos por algunos instantes, por encima de todo el proceso»⁶³. Esa ciencia, a mi juicio, no debe entenderse en sentido positivista, sino inaugurando la crítica nietzscheana del problema de la ciencia, es con toda probabilidad la ciencia antropológica, la ciencia histórica de la humanidad y la moral desarrollada en los escritos aforísticos, que proporciona una autocomprensión superior de las mismas, así como las bases de información de su reforma del mundo.

Esta idea respecto a la antigüedad del ser humano es también deudora del contexto científico del que Nietzsche es coetáneo. La perspectiva evolucionista devino hegemónica en antropología en la segunda mitad del siglo XIX, especialmente a través del geólogo Charles Lyell. Inauguró la corriente de investigación de los estudios prehistóricos, en la que se enmarca John Lubbock, a quien Nietzsche leyó con atención⁶⁴. También Walter Bagehot afirmaba en su libro *Physics and Politics* que «el hombre mismo se ha convertido, a los ojos de la ciencia, en una antigüedad»⁶⁵. Bagehot, a quien Nietzsche leyó con interés, alegaba que por herencia se transmiten caracteres físicos, mentales y culturales, y en su ensayo sobre Malthus sostuvo que las normas morales nacen en circunstancias desconocidas y son heredadas por largos periodos indeterminados.

A partir de *Humano, demasiado humano*, como ya hemos señalado en la sección anterior, la historicidad evolucionista le permite el análisis histórico de aquello que a lo largo de la historia de la filosofía se ha conceptualizado como “eterno” o “en sí”, y en cambio, son productos culturales y humanos. Además, en estas obras, Nietzsche plantea hipótesis explicativas respecto a cómo las estimaciones de valor cristianas han cristalizado a través de su transmisión tradicional y hereditaria. El debate entre los especialistas en torno a si Nietzsche adopta o no un concepto lamarckista de la heredabilidad será atendido debidamente en la próxima sección. Pero por ahora, para poder continuar con el análisis del uso de la temporalidad en su filosofía de la cultura, aceptaremos como presupuesto que Nietzsche adopta un concepto lamarckista de heredabilidad que permite la transmisión hereditaria de las modificaciones adquiridas. La cuestión de la herencia no es meramente o estrictamente biológica —física o morfológica—, porque, como es bien sabido, Nietzsche abandona toda oposición dualista de la naturaleza y la cultura. El caso del cristianismo es únicamente un ejemplo demostrativo dentro de una teoría más amplia en la que Nietzsche se propone estudiar cómo las estimaciones de valor han cristalizado a través de su transmisión tradicional y

⁶¹ Ibid.

⁶² MA-16, OC III p. 83.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Lubbock, John, *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*. London, Longmans, Green and Co., 1870. Cf. Thatcher, David S., “Nietzsche’s Debt to Lubbock”, op. cit..

⁶⁵ Bagehot, Walter, *Physics and Politics or Thoughts on the Application of the Principles of Natural Selection and Inheritance to Political Society*, Kitchener, Batoche Books, 2001, p. 6.

hereditaria, ligados a la moralidad de las costumbres que constituye el principal legado o patrimonio moral. Nietzsche no distingue entre caracteres que se transmitan mediante una herencia biológica y otros mediante la herencia cultural, sino que, inspirado por el darwinismo antropológico de John Lubbock, Edward Tylor y por el lamarckismo, combina los dos tipos de herencia, y tematiza la incorporación o encarnación (*Einverleibung*) como proceso de asimilación biológica de fenómenos culturales⁶⁶.

A partir de estas reflexiones se enmarca la gran crítica de la moral. Esta crítica se inaugura en *Humano, demasiado humano* desde la perspectiva de la historia natural de la moral, y avanza a través de *El caminante y su sombra*, y *Aurora*, donde se destaca el componente de la obediencia a través de la fuerza de la moralidad de las costumbres, definida como ya hemos visto en el aforismo §9 de *Aurora*⁶⁷. El profundo arraigo de la moralidad asegura la obediencia y hace que incluso «la más grande libertad del espíritu consciente» conduzca «involuntariamente» a estos comportamientos, y los aconseje además como «útiles»⁶⁸. Esta apreciación nada inocente sobre la consideración de la utilidad de los comportamientos y sentimientos morales se conecta con la valoración crítica que Nietzsche lleva a cabo del utilitarismo como moral gregaria.

El peligro de estas comunidades fuertes, basadas en individuos llenos de carácter y de igual naturaleza, es la progresiva idiotización, aumentada poco a poco por la herencia, que como una sombra acompaña a toda estabilidad⁶⁹.

De acuerdo con la moralidad de las costumbres, toda transgresión de la costumbre conllevaba un supuesto castigo divino sobre el conjunto de la comunidad, motivo que justificaba el miedo, la represión, la contención y el castigo de la persona que transgrediese una norma. Por moralidad, en el contexto de la moralidad de las costumbres, Nietzsche entiende «el comportarse por herencia, tradición e instinto *según sentimientos morales*», representa, por tanto, una dimensión colectiva, opuesta y distinta a las «virtudes particulares»⁷⁰. Progresivamente, a lo largo de la historia, las condiciones de vida de inseguridad y guerra que hacían necesaria la moralidad de las costumbres dejaron de darse, o al menos se relajaron, la interdependencia entre los miembros de la comunidad disminuye, y así se abre el espacio al cambio y al progreso.

Por tanto, la evaluación de una acción o de una persona como “moral” será pensable en relación con las costumbres situadas en una cultura concreta, siendo la obediencia el criterio principal. Así, la valoración que recibe alguien como ser moral, decente o ético se recibe independientemente «del bien y del mal y de cualquier otro imperativo categórico inmanente»⁷¹. En realidad, en la moralidad de las costumbres, «se llama “bueno” a quien, gracias a una larga tradición heredada, actúa con facilidad y ganas, como si formara parte de su naturaleza, en conformidad con las costumbres tal y como

⁶⁶ Sorosina, Arnaud, “Histoire, pitié et pathos de la distance”, en Bertrand Binoche y Arnaud Sorosina (eds.), *Les historicités de Nietzsche*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, pp. 67-84.

⁶⁷ M-9, OC III pp. 493-494.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ MA-224, OC III p. 169.

⁷⁰ WS-212, OC III p. 432.

⁷¹ MA-96, OC III p. 114.

son en ese momento», y ofrece como ejemplo el que «la venganza formaba parte de las buenas costumbres en los antiguos griegos»⁷². En este aforismo de *Humano, demasiado humano* se anticipa una de las tesis clave de *De la genealogía de la moral*: una superstición, como falsa interpretación de un acontecimiento, genera una tradición, pero con el paso del tiempo el origen de esa tradición se olvida. Más aún, su objetivo inicial deviene incomprensible e incluso absurdo a ojos de los modernos, pero ello no evita que «el respeto que se le tributa crece de generación en generación, y al final la tradición se vuelve sagrada y suscita veneración», porque preservan y cohesionan una comunidad, un pueblo⁷³. Así, el individuo está reducido a su mínima expresión, y cualquier atisbo de cambio es valorado como inmoral o preñado de ruina. Nietzsche incluso se cuida de puntualizar en *Aurora* que este modelo de virtud, basado en el sufrimiento, privación y la vida dura, no funciona en ningún caso como instrumento de disciplina (*Zucht*), de dominio de uno mismo (*Selbstbeherrschung*) o deseo de felicidad individual, sino que es un sacrificio por la comunidad, por ejemplo para que el pueblo en su conjunto gane la estima de los dioses⁷⁴. Los paralelismos de esta moral del sufrimiento voluntario con la posterior crítica del ideal ascético son evidentes.

Un elemento original de esta investigación nietzscheana sobre la moral reside en su atención a la “prehistoria” de la moral, no como fundamento de un determinismo absoluto, pero sí como un gran condicionante. En estos términos encontramos en los escritos aforísticos pasajes dedicados a «la vasta prehistoria de la humanidad»⁷⁵. Nietzsche incluso se presenta a sí mismo como ejemplo, expresando que en él vive la prehistoria: «He *descubierto* respecto de mí que la antigua humanidad y animalidad, que la totalidad del tiempo primitivo y del pasado de todo ser sensitivo continúa en mí creando, amando, odiando, sacando conclusiones»⁷⁶. La prehistoria de la moral es la historia que más ha reinado en la tierra, y que, por tanto, ha ejercido un influjo incuestionable en su carácter. Frente al optimismo ilustrado de los antropólogos evolucionistas, Nietzsche se muestra incluso escéptico con respecto a la posibilidad de que nos hayamos desembarazado del legado de la moralidad de las costumbres, si tenemos en cuenta la desproporción temporal entre los millones de años de humanidad prehistórica y el «fragmento ridículamente pequeño de la existencia humana al que se suele llamar “historia universal”»⁷⁷. Este reconocimiento del carácter evolutivo y devenido de toda moral funcionará como presupuesto de fondo de la posterior genealogía. Como método, la posterior genealogía incorpora la investigación regresiva sobre la

⁷² Ibid.

⁷³ MA-96, OC III p. 115. De hecho, cuando se cuestiona una costumbre o tradición, al no poder apelarse al objetivo con el que se originaron — por no tener sentido ese motivo en el momento contemporáneo — la estrategia de los conservadores consiste en inventar razones por las cuales deben existir esas leyes, simplemente para no reconocer que su motivo de subsistencia es el mero hábito y que simplemente no desean cambiarlas. «Y así se hace dentro de toda moral y religión dominante y así se ha hecho desde siempre: las razones y los propósitos que sustentan el hábito son siempre mendazmente añadidos cuando algunos empiezan a discutir el hábito y a *preguntar* por razones y propósitos. Aquí radica la gran deshonestidad de los conservadores de todos los tiempos: son los mentirosos por añadidura» (MA-29, OC III p. 757).

⁷⁴ M-18, OC III pp. 499-500.

⁷⁵ M-31, OC III pp. 506-507.

⁷⁶ FW-54, OC III p. 766.

⁷⁷ M-18, OC III pp. 499-500.

historia de la moral y su desarrollo, a la cual se añade una clara función crítica que permite refutar y superar estas hipótesis casuales imaginarias.

Especialmente en los años del filosofar histórico, pre-genealógico, Nietzsche lleva a cabo un elogio de la historia, de su cometido imprescindible para conocernos a nosotros mismos, de riqueza incomparablemente mayor frente a la mera introspección, y así, «el conocimiento de sí mismo se convierte en conocimiento del todo en relación con todo el pasado»⁷⁸. Aunque Nietzsche renuncie a considerar la selección natural como un motor del progreso, sí que incorpora la tesis evolucionista según la cual nuestras tendencias psíquicas han sido moldeadas por una milenaria historia orgánica, y no es posible deshacerse de esta herencia, sino modificarla del mismo modo en una escala temporal muy extensa. Por tanto, se requiere tomar las riendas de una evolución que hasta ahora ha sido inconsciente. Por ello, continúa el aforismo, «en los espíritus más libres y de mirada lejana, la autodeterminación y la autoeducación podrían convertirse un día en la determinación del todo en relación a toda la humanidad futura»⁷⁹.

Esta atención a la prehistoria es, sin duda, una deuda de Nietzsche frente a Lubbock, antropólogo que ya presentamos en el cuarto capítulo. En *Die Entstehung der Zivilisation*, Lubbock expresa la importancia del estudio de las costumbres, leyes e ideas de las culturas primitivas no-occidentales, porque nos proporcionan información de lo que nos ha sido transmitido, muchas de esas costumbres no se comprenden en relación con las circunstancias actuales —o contemporáneas al siglo XIX—, sino que sólo pueden comprenderse gracias al estudio de las condiciones en que surgieron y cobraron sentido. Del mismo modo, el estudio de pueblos no-occidentales permitía, según Lubbock, reconocer cómo muchas ideas primitivas están aún incrustadas en nuestra mente, como fósiles en el suelo⁸⁰. De acuerdo con Lubbock, el concepto, la práctica y la experiencia son partes constituyentes y fuertemente interrelacionadas en la formación del carácter del ser humano, ya sea del primitivo o del contemporáneo.

Thatcher aprecia huellas de la lectura nietzscheana de Lubbock, en primer lugar, en su concepción del sueño como un lugar en que la persona redescubre la historia primitiva de la humanidad, señalando paralelismos concretos con los textos de Lubbock⁸¹. En segundo lugar, en su discusión del animismo, es decir, la práctica de atribuir almas, espíritus o características humanas a los animales, las plantas e incluso a los objetos inanimados —que se manifiesta, por ejemplo, en la práctica lingüística de atribuir géneros a las palabras⁸²—, y su impacto en el sentimiento de poder por la amenaza que supone la vulnerabilidad humana al ego⁸³. En relación con el animismo se comprende, además, la única mención de Lubbock en los escritos nietzscheanos, que se encuentra en el extenso aforismo §111 de *Humano, demasiado humano*, que lleva por título “Origen del culto religioso”: «En la India (según Lubbock), el carpintero suele ofrecer sacrificios a su martillo, su hacha y otras herramientas de trabajo, y lo mismo hace el brahmán con la

⁷⁸ VM-223, OC III pp. 335-336.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Thatcher, David S., “Nietzsche’s Debt to Lubbock”, op. cit., p. 296.

⁸¹ MA-5, OC III p. 77, MA-12, OC III p. 79-80, M-312, OC III p. 627.

⁸² M-3, OC III p. 491, M-47, OC III p. 515, MA-11, OC III pp. 80-81.

⁸³ M-23, OC III p. 502.

pluma con que escribe, el soldado con el arma que usa en el campo de batalla, el albañil con su paleta y el campesino con su arado»⁸⁴, es decir, se celebran rituales con los que se suplica a los espíritus que habitan los objetos a que cumplan su función de acuerdo con la ley y el orden humano. Nietzsche ve en el animismo un posible origen de las supersticiones y del pesimismo⁸⁵.

La tercera y última deuda que Thatcher aprecia en Nietzsche respecto de Lubbock es la concepción de lo moral o lo ético como una tiranía de la costumbre, que ya hemos mencionado brevemente al hablar de Bagehot y en este mismo capítulo. Esta es sin duda, de las tres huellas, la que más se relaciona con el tema de la tesis doctoral. Contra el prejuicio de concebir a los seres humanos primitivos como los más libres, Lubbock expresó que todas las acciones de sus vidas estaban regladas por numerosas normas, prohibiciones o privilegios, y que en ningún caso gozaban de menor poder coactivo por el hecho de no estar positivizadas en un ordenamiento jurídico. Nietzsche expresa esta misma tesis en el §111 de *Humano, demasiado humano*: los pueblos primitivos estaban «determinados de la manera más estricta por la ley y la tradición: el individuo está ligado a ellos de manera automática y se mueve con la uniformidad de un péndulo»⁸⁶.

No obstante, como señala Salanskis, hay una importante divergencia con Lubbock. Este autor sugería que los pueblos primitivos o salvajes estaban totalmente desprovistos de sentimiento moral. Los consideraba inmorales, incluso cuando obedecían a su religión. Este planteamiento cae, en efecto, en un etnocentrismo epistemológico, puesto que los miembros de las sociedades primitivas se comportaban de modo “moral” desde el punto de vista de sus propias sociedades, y únicamente se podrían considerar “inmorales” desde nuestro punto de vista moderno⁸⁷. En cambio, a través de la moralidad de las costumbres, Nietzsche interpreta como una forma de la moral aquello que los antropólogos evolucionistas solían considerar como un vacío o ausencia de moral.

En *Aurora*, esta perspectiva hereditaria prosigue. Por ejemplo, en un aforismo dedicado a la proveniencia (*Herkunft*) de los juicios y los sentimientos en que éstos se basan, nos dice que «los sentimientos no son lo último, lo originario; detrás de los sentimientos hay juicios (*Urtheilen*) y valoraciones que se nos han transmitido por herencia en forma de sentimientos (inclinaciones, aversiones)»⁸⁸. El juicio que se funda en esos sentimientos es heredado en forma de afecto. Por ello, no es «tuyo», no responde a «la razón y la experiencia propia», sino que pertenece a toda la línea evolutiva, el linaje, que ha recorrido hasta llegar a una persona. Mediante ese sentimiento se obedece a los antepasados⁸⁹. Unos cuantos aforismos antes, ya se había apuntado que:

cuando se *hereda* el hábito de cualquier acción que nos distinga no se está heredando con ella lo que hay detrás (sólo se heredan sensaciones o sentimientos, mas no pensamientos (*Gedanken*)): y suponiendo que por medio de la educación no se reintroduzca eso que hay detrás, no habrá ya en la segunda generación el gusto por la crueldad: sino únicamente el

⁸⁴ MA-111, OC III p. 125.

⁸⁵ M-42, OC III p. 512.

⁸⁶ MA-111, OC III p. 126. Thatcher, David S., “Nietzsche’s Debt to Lubbock”, op. cit., pp. 303-306.

⁸⁷ Salanskis, Emmanuel, *Nietzsche*, op. cit., pp. 127-129.

⁸⁸ M-35, OC III p. 508.

⁸⁹ *Ibid.*

gusto por el hábito en cuanto tal. *Este* gusto, sin embargo, es el primer grado de lo “bueno”⁹⁰.

Esta es la misma tesis que se clarificará y reformulará a partir de *Más allá del bien y del mal*, y sobre todo, de *De la genealogía de la moral*. El vínculo entre sentimiento y juicio se estrechará y matizará a través del concepto de valor, junto a la hipótesis de la voluntad de poder⁹¹. Se heredan los afectos, como una constitución psico-fisiológica, en cambio, cualquier racionalización o conceptualización moral es añadida socialmente a través de la educación y la socialización.

A partir de *La gaya ciencia* aparece como elemento innovador la incorporación (*Einverleibung*) en la obra publicada: «la fuerza de los conocimientos no reside en su grado de verdad sino en su antigüedad, en el hecho de estar incorporados, en su carácter de condiciones de vida»⁹². La incorporación es el proceso por el que una práctica, una costumbre, una interpretación del mundo, es asimilada en el cuerpo. «Al principio la obligación obliga a hacer algo a menudo, luego, una vez que la obligación ha sido incorporada, nace la necesidad»⁹³. Por ello la herencia es un parámetro que favorece la eficacia de estas regulaciones instintivas, que se vuelven inconscientes y obtienen así un funcionamiento automático muy seguro. Un instinto se transmite a lo largo de las generaciones hasta devenir autónomo, es decir, hasta que el recuerdo de su motivo o razón desaparece⁹⁴. La incorporación es el proceso a través del cual los juicios se transforman en afectos. Cuando un juicio, un “error”, es incorporado, deviene un afecto y gobierna nuestro pensamiento incluso más allá de la motivación consciente. Por tanto, incluso cuando tomamos conciencia del “error”, o de la posibilidad de instaurar otros modos de pensar, otras costumbres, será necesario una escala de tiempo superior a una vida individual. La fuerza de los conocimientos no reside en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en el hecho de que mediante la herencia han sido incorporados y devenido condiciones de vida⁹⁵. El grado de incorporación será, por tanto, inversamente proporcional a la posibilidad de su reversión a corto plazo. Las herencias morales pueden ser superadas intelectualmente, pero sobre todo, deben ser superadas afectivamente, a largo plazo⁹⁶.

De modo que es posible apreciar aquí un movimiento dialéctico: se puede problematizar en qué medida estamos influidos por la herencia biológico-cultural, y al mismo tiempo, elucidar mecanismos para la transvaloración, qué espacio se abre para la libertad y la creación, para acuñar nuevos valores. Desde el punto de vista de una filosofía que acepta la realidad del devenir y que atiende a las enseñanzas de la historia, la antropología y la teoría de la evolución, no hay valores eternos. En este contexto nace la

⁹⁰ M-30, OC III p. 506.

⁹¹ Salanskis, Emmanuel, “Nietzsche et ‘la grande préhistoire de l’humanité’ : l’anthropologie d’Aurore comme renversement de perspective”, en Céline Denat y Patrick Wotling (eds.), *Aurore, tournant dans l’oeuvre de Nietzsche?*, Reims, Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2015, pp. 135-161, p. 160.

⁹² FW-110, OC III p. 795.

⁹³ NF-1881,11[289], FP II p. 822.

⁹⁴ WS-41, OC III p. 390. Cf. NF-1889,3[85], FP II p. 528.

⁹⁵ FW-110, OC III pp. 795-796.

⁹⁶ Salanskis, Emmanuel, *Nietzsche*, op. cit., pp. 124-125.

genealogía nietzscheana, que oponiéndose a la búsqueda tradicional de la esencia y a toda noción de “lo dado”, representa un método de cuestionamiento propio de una filosofía de la interpretación. Es posible intervenir sobre la herencia, siguiendo los mecanismos de incorporación, no sólo a través de la educación y formación. La cuestión es que esta herencia no se puede borrar, se debe trabajar sobre ella para superarla. Además, la constitución heredada, fruto de las prácticas de sus antepasados, no debe abandonarse al azar ni ser desatendida, sino que debe ser cultivada. Ello será analizado, en el siguiente capítulo, en relación con la cuestión del genio.

Pero esta “mirada hacia atrás” conecta con su “mirada hacia adelante”, que también es una perspectiva a muy largo plazo. Stegmaier ha destacado la importante orientación de la filosofía de Nietzsche hacia el futuro, a lo largo de todo su itinerario filosófico⁹⁷. Desde su juventud, la reflexión sobre el futuro en Nietzsche es persistente: sobre el futuro de la música y del arte a través de Wagner, de las instituciones educativas a través de Schopenhauer, del futuro de la cultura a través de Burckhardt, etc. En la década de 1880, la idea de la filosofía del futuro y de la humanidad superior, estrechamente conectadas la una con la otra, cobran una importancia superlativa. En lo que sigue, destacaré cómo esta orientación hacia el futuro atañe también su percepción y concepción del matrimonio como una institución para la cría. La de Nietzsche es una obra abundante que ciertamente apenas deja sin tratar ninguna dimensión de la vida y la cultura humanas, incluido el matrimonio y los hijos. El léxico de la transformación de la humanidad del que nos ocupamos en esta tesis alcanza y afecta incluso al matrimonio, considerado como institución de «cría» (*Züchtung*) o crianza de los seres humanos, desde la perspectiva de la procreación y la descendencia⁹⁸. De hecho, esta faceta aristocrática del matrimonio, como cuidado del linaje, es la única que interesa a Nietzsche: «El matrimonio vale exactamente tanto como aquellos que lo contraen; tiene por lo tanto, en término medio, poco valor — ; el “matrimonio en sí” no tiene además ningún valor, — como por otra parte ninguna institución»⁹⁹.

En una gran variedad de textos, Nietzsche aboga por prestar atención y cuidado a los matrimonios. De hecho, a su juicio, las familias nobles se conservan bien a lo largo de las épocas porque «tenían que pensar más en la familia que en sí mismos. Soy partidario de volver a cultivar (*züchten*) una aristocracia moral y de dejar cierta libertad fuera del matrimonio»¹⁰⁰. Otro póstumo importante sobre la cuestión, en relación con la cría, es el siguiente:

En el matrimonio en el sentido de la nobleza, de la vieja nobleza, se trata de la *cría* de una raza (¿hay aún hoy nobleza? *Quaeritur*), — es decir, del mantenimiento de un tipo fijo, determinado de ser humano: a este punto de vista se sacrificaba el hombre y la mujer. Se entiende que aquí el amor no era el primer requisito, ¡al contrario!, y ni siquiera esa

⁹⁷ Stegmaier, Werner, “Nietzsche’s Orientation toward the Future”, *Journal of Nietzsche Studies*, 47(3), 2016, 384-401.

⁹⁸ NF-1881,11[179], FP II p. 796.

⁹⁹ NF-1887,10[76], FP IV p. 322 Cf. NF-1887,10[109], FP IV p. 333.

¹⁰⁰ NF-1880,4[81], FP II p. 559.

medida de buena voluntad mutua que condiciona el buen matrimonio burgués. El interés de una estirpe decidía en primer lugar, y por encima de él — el estamento. (...) ¹⁰¹.

Como ha mostrado Manuel Barrios, las importantes discrepancias en la concepción del amor entre Nietzsche y Schopenhauer aparecen en diversos momentos a lo largo de las obras de Nietzsche. Estas divergencias abarcan desde el nivel más primario, el del nivel fisiológico de la sexualidad como función reproductora de la especie, y también del amor como pieza de la voluntad de vivir o de poder, en el caso nietzscheano. A modo de ejemplo, en el capítulo dedicado a “El hijo y el matrimonio” de *Zarathustra* hay una discusión implícita de las tesis schopenhauerianas sobre el sentido último de la unión sexual entre un hombre y una mujer ¹⁰². Para Schopenhauer, el instinto de procreación de la especie hace que los sujetos tiendan a vincularse sexual y afectivamente, pero ello es sólo un reflejo condicionado de la voluntad de vivir, un deseo irracional e irrefrenable de perseverar en el ser, y nada más que eso. Nietzsche se percata de que la concepción schopenhaueriana del amor era la conclusión coherente de su metafísica del pesimismo y desapego de la vida. Así, contra la concepción de la voluntad de vivir como un mero principio de autoconservación, la concepción nietzscheana del matrimonio es una prolongación de la voluntad de poder como un principio de fertilidad, reproducción y recreación en la diferencia, en la que una persona busca prolongarse en alguien distinto de sí, con el ánimo añadido de que además le supere ¹⁰³. Contra la concepción reactiva y ascética del amor, Nietzsche apela al amor que quiere crear por encima de sí. El amor produce anhelo del superhombre, y despierta instintos creativos.

Eres joven y quieres para ti hijo y matrimonio. Pero yo te pregunto: ¿eres un hombre al que le esté *permitido* desear un hijo?

¿Eres tú el victorioso, el que se domina a sí mismo, el soberano de los sentidos, el señor de tus virtudes? Así te pregunto.

¿O a través de tu deseo hablan el animal y la necesidad? ¿O la soledad? ¿O la discordia contigo mismo?

Yo quiero que tu victoria y tu libertad anhelan un hijo. Debes construir monumentos vivientes a tu victoria y a tu liberación.

Debes construir más allá de ti mismo. Pero primero has de construirte a ti mismo, cuadrado en cuerpo y alma.

¡No solo debes enraizarte, sino también crecer hacia arriba! ¡Que para ello te sirva el jardín del matrimonio!

Debes crear un cuerpo más elevado, un primer movimiento, una rueda que se mueve por sí misma, — debes crear un creador.

Matrimonio: así llamo yo a la voluntad de crear, a partir de dos, uno que sea más que quienes lo crearon. Yo llamo matrimonio a la reverencia recíproca de quienes quieren con esa misma voluntad ¹⁰⁴.

¹⁰¹ NF-1886,4[6], FP IV p. 146.

¹⁰² Barrios, Manuel, *La voluntad de poder como amor*, op. cit., pp. 58-61.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 60.

¹⁰⁴ Za-I-Kind, OC IV p. 111.

No se trata de reproducirse o propagarse (*sich fort-pflanzen*) en el mismo plano de los valores sino de procrear (*sich hinauf-pflanzen*), una elevación. Cuando la preservación de la especie está asegurada, hace falta una elevación. Aunque no se apele explícitamente a voluntad de poder, Nietzsche parece reconsiderar la institución del matrimonio en el marco de esta hipótesis, por ejemplo en *El crepúsculo de los ídolos*, donde recibe un tratamiento bastante extenso, el matrimonio se funda en «una pulsión que *necesita* hijos y herederos para mantener incluso fisiológicamente una medida alcanzada de poder, influencia, riqueza, para preparar tareas de larga duración, una solidaridad instintiva entre siglos»¹⁰⁵. Vemos, de nuevo, un proyecto volcado completamente hacia el futuro, con marcado carácter aristocrático, y que adjudica gran importancia a la idea de la transmisión a lo largo de las generaciones.

Al igual que el superhombre, la hipótesis de la voluntad de poder es una enseñanza de *Así habló Zaratustra*. En *Así habló Zaratustra* es una concepción del mundo orgánico, se generaliza y amplía al conjunto de la realidad en *Más allá del bien y del mal*. Basándose en la correspondencia entre estados fisiológicos y estados interpretativos, la herencia que preocupa a Nietzsche es la del orden de los valores y la psicología. Este orden tiene repercusiones en aquellas características habitualmente consideradas físicas, dado que el cuerpo es una configuración pulsional en el marco de la hipótesis de la voluntad de poder¹⁰⁶. Las interpretaciones fijan preferencias en función de las cuales se organiza una determinada manera de vivir y de actuar, por ello, es tarea del filósofo pensar sobre qué ha logrado la humanidad, pensar «la historia como la gran *institución para hacer un ensayo*»¹⁰⁷ y prepararse «para ser los dueños de la tierra: el legislador del futuro. Al menos, a partir de nuestros hijos. Atención fundamental a los matrimonios»¹⁰⁸. Hay, por tanto, una insistencia repetitiva respecto de «cuestiones *de primera importancia*» como «la alimentación, el vestido, la dieta, la salud, la procreación»¹⁰⁹.

Más tarde, en *El crepúsculo de los ídolos*, conecta «el derecho a la procreación» y «el derecho al nacimiento» con «la vida *ascendente*»¹¹⁰. El sentido del matrimonio es «un hijo que represente un tipo *superior* que el de sus *padres*»¹¹¹. Nietzsche enaltece esta defensa del matrimonio como una fidelidad de espíritu a los antiguos griegos, que reconocieron las fuerzas activas y vitales de la sexualidad¹¹². Así se comprende, por ejemplo, que dedique a la procreación, la sexualidad y al parto en el capítulo “Lo que tengo que agradecer a los antiguos”¹¹³.

La cuestión del matrimonio contiene probablemente ecos que nos informan del pensamiento nietzscheano sobre la heredabilidad: «El que siembra en el espíritu, planta árboles de muy lento crecimiento. Lo que se transmite del padre al hijo son los hábitos

¹⁰⁵ GD-Streifzuege-39, OC IV p. 677.

¹⁰⁶ JGB-36, OC IV pp. 322-323.

¹⁰⁷ NF-1884,26[90], FP III p. 556.

¹⁰⁸ NF-1885,35[9], FP III p. 773.

¹⁰⁹ NF-1888,25[1], FP IV p. 774.

¹¹⁰ GD-Streifzuege-36, OC IV p. 672. Cf. AC-2, OC IV, p. 706.

¹¹¹ NF-1882,4 [232], FP III p. 131. Cf. NF-1882,5[1], FP III p. 143.

¹¹² *Ibid.*, p. 59.

¹¹³ GD-Alten-4, OC IV p. 690. El “dolor de la parturienta” ya se mencionó en Za-II-Inseln, OC IV p. 121. Véase también NF-1888,14[221], FP IV p. 616: «Se necesita un hijo, porque sólo un hijo *redime*... uno se casa “para pagar la deuda de los antepasados” ».

más *usuales* (¡no los más apreciados!). El hijo *delata* al padre»¹¹⁴. Esta anotación en concreto no sirve para sostener un lamarckismo en Nietzsche, al tratarse de un hábito cultural, la laboriosidad, y no especificarse cómo se transmite: si a través de la imitación y educación en vida, o de un patrimonio instintivo que sería transmitido como legado desde el nacimiento. En todo caso, como ya hemos señalando, esta teoría de inscripción hereditaria del hábito era muy extendida en la época. De hecho, en *Aurora* encontramos publicado un aforismo en el que se pone de relieve el papel de la imitación: los hijos son «monos de imitación» y calcan las inclinaciones y aversiones que perciben en sus padres¹¹⁵. Cuando crecen, se ven con la necesidad de encontrar una explicación, motivación o justificación a los «afectos en que se les ha adiestrado y que tan bien han practicado». Por tanto, los sentimientos morales tienen su influencia *antes* de la acción, en cambio los conceptos «*después*, en vista del imperativo de explayarse al respecto»¹¹⁶.

Como vemos, Nietzsche analiza la institución del matrimonio como psicólogo, moralista, analista de la cultura, o incluso como “eugenista”, según la interpretación de Blondel¹¹⁷. Sin duda, hay pasajes que contrastan con el carácter formal del liberalismo moderno, y que tras una lectura contextualizada, y como interpretación propia y extrínseca, nos llevan a apreciar que no hay distinción alguna en la filosofía (política) de Nietzsche entre lo público y lo privado, puesto que vincula sus propuestas de vida con unas virtudes y unos contenidos concretos. Por ejemplo, ya en *Humano, demasiado humano* presentaba una descripción idílica de los médicos del futuro, emancipados y depurados de ideales ascéticos, equipados con recursos y conocimientos de distintas profesiones, y a quienes proponía incluso la tarea de establecer «una aristocracia del cuerpo y del espíritu (en calidad de promotor o vetador de matrimonios)»¹¹⁸. Plantea asimismo el imperativo de despojar al sacerdote del poder del que goza como otorgador de matrimonios porque «se *degrada* la naturaleza en el matrimonio si se da al antinaturalista jurado el poder de contribuir en algo a [su] bendición»¹¹⁹.

Reconectamos ahora este análisis del matrimonio con la perspectiva de la corta y la larga escala. Especialmente a partir de *Zarathustra*, la perspectiva de corta escala es menospreciada: asemejarse a los padres es un «signo extremo de vulgaridad», en cambio, la larga escala es la propia de los «*grandes* individuos», «los más antiguos», para los cuales «ha sido necesario reunir, ahorrar, acumular durante el más largo tiempo»¹²⁰. La imagen de la larga escala va asociada, por supuesto, con la idea de un linaje de carácter aristocrático. Se presenta así una clara interacción entre dos progresiones distintas: la estrecha similitud entre generaciones cercanas, por ejemplo, entre abuelos, padres e hijos,

¹¹⁴ NF-1881,11[168], FP II p. 795.

¹¹⁵ M-34, OC III p. 508.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Blondel, Éric, “Mariage (*Ehe*)”, en Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, op. cit., pp. 546-547, p. 546.

¹¹⁸ MA-243, OC III p. 178. NF-1881,1[179], FP II p. 796: «En muchos casos el primer hijo de un matrimonio es razón suficiente para que no se traigan más hijos al mundo: y sin embargo, no se disuelve el matrimonio, sino que se *mantiene*, a pesar del previsible inconveniente de tener más hijos ¡(para perjuicio de los siguientes)! ¡Cuánta ceguera! ¡Mas el Estado no quiere ni ha querido calidad, sino *masa*! ¡Por eso le importa un comino la *cría de los seres humanos!*» (trad. ligeramente modificada, énfasis corregidos).

¹¹⁹ NF-1887,10[156], FP IV p. 348.

¹²⁰ EH-Weise-3, OC IV p. 789. Énfasis corregido según eKWGB.

y en cambio, una plasticidad a largo plazo¹²¹. La posibilidad de cambio entre generaciones es marginal, pero ello no supone un inconveniente para pensar en aquello que está en juego a largo plazo en los valores, hábitos, comportamientos, que al mismo tiempo expresan y despiertan afectos, los refuerzan o los modifican. Así,

puesto que la duración de la vida de un hombre no significa casi nada en relación a la realización de tareas y propósitos de tan largo alcance, antes que nada tiene que criarse primero una especie nueva con la que se garantice a la misma voluntad al mismo instinto, la duración a través de muchas generaciones: una nueva especie y casta de señores¹²².

Este interés de Nietzsche por la transmisión hereditaria surge en primer lugar de la crítica cultural que enmarca su propia filosofía, pero está fuertemente influida por el contexto histórico-científico: es en el comienzo del siglo XIX cuando comienza la noción de herencia natural. Anteriormente, la transmisión hereditaria de caracteres individuales no era concebida como una causa normal de fenómenos biológicos, pero el lamarckismo combinó el tiempo histórico de la cultura con el tiempo biológico de la herencia¹²³. Esta tesis puede encontrarse también en Herbert Spencer y en muchos otros contemporáneos de Nietzsche. Spencer postuló categorías híbridas, al mismo tiempo fisiológicas y mentales, y desdibujó intencionalmente la demarcación entre herencia biológica y herencia social, cultural y psicológica. Para Spencer, el mecanismo de la selección natural haría una labor propiamente “negativa”, mientras que la habituación sería el mecanismo positivo responsable de la formación de caracteres, con un claro sentido lamarckista. La habituación, es decir, el hábito formado a través de la repetición, se automatiza e incorpora como patrimonio orgánico. Así, las etapas del proceso mental se fusionan y hunden en el inconsciente. Habría así una amalgama de principios de las teorías mentales y fisiológicas de la psicología en ese momento¹²⁴.

De hecho, Nietzsche leyó sobre esta teoría de la inscripción hereditaria en su ejemplar de *Die Tatsachen der Ethik*. De acuerdo con esta teoría, las preferencias y las aversiones devienen orgánicas mediante la herencia y la acumulación de las experiencias placenteras y dolorosas de los progenitores, pasaje que señaló con una línea al margen¹²⁵. La consideración de la herencia, o al menos la posibilidad de una incorporación de los instintos como resultado del camino evolutivo, es una idea que Nietzsche encuentra en Spencer y spencerianos como Espinas. Aunque desde el punto de vista científico Nietzsche se mantenga en ocasiones escéptico con respecto al recurso a la herencia, sí

¹²¹ Schacht, Richard, “Nietzsche and Lamarckism”, *Journal of Nietzsche Studies*, 44(2), 2013, 264-281, p. 266.

¹²² NF-1885,37[8], FP III p. 814.

¹²³ Salanskis, Emmanuel, “Nietzsche, or Culture Put to the Test at the Timescale of Heredity”, en Niklas Bender y Gisèle Séginger (eds.), *Biological Time, Historical Time. Transfers and Transformations in 19th Century Literature*, Leiden, The Netherlands, Brill, 2018, pp. 111-122, p. 112.

¹²⁴ Gissis, Snait, “Herbert Spencer’s Two Editions of the Principles of Psychology: 1855 and 1870/72. Biological Heredity and Cultural Inheritance.”, en Staffan Mueller-Wille and Hans-Jörg Rheinberger (eds.), *A Cultural History of Heredity III. 19th Century and Early 20th Century*, Berlin, Max Planck Institute for the History of Science, pp. 137-151, aquí p. 144 y p. 151.

¹²⁵ Spencer, Herbert, *Die Tatsachen der Ethik*, op. cit., p. 113, Fornari, Maria Cristina, *La morale evolutiva del gregge*, op. cit., p. 154.

que concebirá la moral como un patrimonio antiguo de valoraciones sutiles que es asimilado orgánicamente, como se aprecia con claridad en *Aurora* y *Más allá del bien y del mal*¹²⁶.

Comentaremos a continuación algunos elementos del párrafo §47 de las “IncurSIONES de un intempestivo”, que nos proporciona numerosas claves de la comprensión nietzscheana de la heredabilidad. El pasaje comienza expresando cómo, a juicio de Nietzsche, no hay una distinción clara entre herencia física y psíquica, por ejemplo, «la belleza de una raza o de una familia, su gracia y su bondad en todos los gestos, son fruto del trabajo: son, al igual que el genio, el resultado final del trabajo acumulado de generaciones»¹²⁷. Este trabajo se caracteriza por «haber tenido en el buen gusto un principio de elección para la compañía, el lugar, el vestuario, la satisfacción sexual, se ha de haber preferido la belleza a la ventaja, la costumbre, a la opinión, a la pereza». De este sumo cuidado en las pequeñas acciones cotidianas, tradicionalmente apartadas de la filosofía, Nietzsche deduce la «norma suprema: no hay que “dejarse ir” ni siquiera ante uno mismo»¹²⁸, porque el cuidado o descuido de uno mismo tendrá consecuencias en el resto del linaje. Quien «posee» las cosas buenas «es distinto de quien las adquiere, porque «todo lo bueno es herencia (*Erbschaft*), lo no heredado es imperfecto, es inicio...»¹²⁹, y por tanto, si se descuida, no se transmite. Lo que no es heredado es imperfecto porque únicamente representa un comienzo, queda pendiente toda la capitalización de fuerzas.

Acto seguido, si bien no utiliza el término “cría”, a mi juicio expresa con claridad el contraste metodológico de la cría con respecto a la educación o la formación. La perspectiva de la cría arroja luz sobre un conjunto de condiciones necesarias que permiten una incorporación o encarnación de valores nobles a lo largo de las generaciones, proceso que escapa a la educación clásica cuyo alcance no es transformador, sino superficial. Así lo expresa en este párrafo al afirmar que «una mera disciplina (*Zucht*) de los sentimientos y pensamientos es prácticamente igual a cero (— aquí se halla el gran malentendido de la formación alemana, que es totalmente ilusoria): hay que persuadir primero al *cuerpo*»¹³⁰. Por tanto, la transformación que Nietzsche tiene en mente va mucho más allá de la comprensión tradicional de la educación, al poner en el centro «el cuerpo, el gesto, la dieta, la fisiología, el *resto* se deriva de ello...»¹³¹. No falta además el elemento claramente selectivo, frente al “*laissez aller*” de la selección natural o del adaptacionismo, hay una apelación a una estricta disciplina en lo más íntimo:

¹²⁶ Fornari, Maria Cristina, “‘Ein Kampf, der nicht der Kampf der Motive ist’...”, op. cit., p. 61. En concreto, en NF-1881,4[38] presenta la herencia en perspectiva crítica como «un refugio de la vaguedad y el mito» (FP II p. 553).

¹²⁷ GD-Streifzuege-47, OC IV p. 682.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ GD-Streifzuege-47, OC IV p. 682.

¹³¹ Ibid., p. 683.

La conservación estricta de gestos significativos y selectos, un compromiso de vivir con seres humanos que no se “dejan ir”, basta por completo para llegar a ser significativo y selecto: en dos, en tres generaciones está ya todo *interiorizado*¹³².

Por tanto, el buen gusto pasa a formar parte de la configuración de la persona, la familia o la raza — en este caso, en un sentido muy próximo al linaje—. La excelencia cultural de los griegos se adjudica en este pasaje a esta suma custodia del cuerpo, a diferencia del cristianismo que, como ya expresó en el *Zaratustra*, ha despreciado el cuerpo.

4. Nietzsche y el lamarckismo. Historia de una contienda.

Este interés de Nietzsche por la transmisión hereditaria se comprende como parte de la problemática cultural que protagoniza su filosofía, pero está fuertemente enmarcada en un contexto histórico-científico: es al comienzo del siglo XIX cuando comienza la noción de herencia natural. Anteriormente, la transmisión hereditaria de caracteres individuales no era concebida como un fenómeno biológico. A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, el lamarckismo y el darwinismo no eran percibidos como incompatibles, ni como teorías opuestas, e incluso Darwin era en gran medida un lamarckista¹³³. Con anterioridad al descubrimiento de la genética, y a falta de una intervención supernatural, la teoría de Jean-Baptiste Lamarck era la explicación más plausible de los cambios en el desarrollo evolutivo y la adquisición de rasgos distintivos. La transmisión de las características dentro de una familia, tribu o especie podía ser observada, pero no explicada científicamente. La idea de la heredabilidad de los caracteres adquiridos era empleada como hipótesis explicativa de las diferencias de rasgos entre grupos humanos, y también en su seno, por ejemplo, en tendencias, predisposiciones, habilidades, talentos y atributos físicos. Las leyes de la genética no habían sido aún establecidas: los genes no habían sido identificados como el mecanismo de transmisión de los caracteres biológicos. Tampoco había una comprensión de lo que requiere y lo que implica modificar un gen o un carácter en una especie biológica. La síntesis “neo-darwinista” que integró la selección natural de Darwin con la genética de Mendel, llevada a cabo por genetistas poblacionales como Ronald Fisher, J. B. Haldane y Sewall Wright, no tuvo lugar hasta la década de 1920¹³⁴. El principio de la herencia de los caracteres adquiridos fue, por tanto, refutado en gran medida por la biología post-mendeliana.

Pero lo que interesa aquí es cómo Nietzsche incorpora estas tesis en su concepción del cuerpo, de la cultura e incluso de la política. Nietzsche adoptó una idea que parecía

¹³² Ibid., pp. 682-683.

¹³³ También Darwin creía en la idea de una herencia o capitalización de experiencias, incluso de caracteres o tendencias morales, como facultades de una “intuición moral”, y al respecto se refería explícitamente a Spencer. Darwin reconocía la falta de evidencia científica al respecto, pero señalaba aún así que “Salvo por el principio de la transmisión de las tendencias morales, no podemos comprender las diferencias que se cree que existen a este respecto entre las diversas razas de la humanidad”. Darwin, Charles, *The Descent of Man*, op. cit., cap. 4 “Moral Sense”, pp. 101-102.

¹³⁴ Beer, Gillian, “Introduction”, en Darwin, Charles, *On the Origin of Species*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. vii-xxv.

científicamente cierta en su época y que finalmente resultó no serlo. Pero la cuestión radica en que hermenéuticamente esta cuestión posee un lugar no menor en su filosofía y como, hijo de su tiempo, teoriza sobre sus implicaciones culturales, políticas y sociales. Este es un problema que alcanza una de las preocupaciones más nucleares de la filosofía de Nietzsche: el desarrollo de los seres humanos y la posibilidad de su cambio¹³⁵. En lo que sigue, recogeremos y analizaremos los principales argumentos que se han presentado por parte de los estudios nietzscheanos a la hora de defender o rechazar que Nietzsche incorporara la tesis lamarckista de la heredabilidad de los caracteres adquiridos, siendo el trabajo de Schacht el más representativo de su defensa y el de Clark el de su rechazo.

De acuerdo con la postura de Schacht, en los escritos de Nietzsche se aprecia, sin lugar a dudas, la incorporación de la tesis lamarckista según la cual las características adquiridas por ejemplares de un tipo, son transmitidas biológicamente a su progenie, y este proceso, cuando es repetido durante muchas generaciones, acaba resultando en la aparición de cambios significativos en los descendientes. Así se explicaba el desarrollo de muchas características observadas. Esta tesis se denomina como la heredabilidad de los caracteres adquiridos, desarrollada y promovida por Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), motivo por el cual se conoce como lamarckismo. De acuerdo con el lamarckismo, era posible, en cierto grado, que características adquiridas en vida por ejemplares individuales de un tipo fueran transmitidas a la progenie, ya sea espontáneamente o a través de una aplicación intensiva provocada artificialmente —por ejemplo, en la ganadería.

El lamarckismo gozaba de gran popularidad en los círculos ilustrados durante la expansión de las teorías evolucionistas, puesto que frente a la idea de una “herencia dura”, abría un espacio de ilustración y mejora de la humanidad a través del influjo de la educación y la cultura. De hecho, posteriormente, en el siglo XX, el currículo de biología del régimen nazi se adhería al darwinismo, rechazaba el lamarckismo y empleaba como conceptos clave la herencia dura y la desigualdad racial¹³⁶. De acuerdo con la “herencia dura”, idea promulgada por el biólogo alemán August Weismann, los individuos no transmiten sus características adquiridas, sino únicamente la línea germinal de sus progenitores, por tanto, los influjos ambientales no podrían afectar los caracteres hereditarios. Weismann rechazó la idea lamarckista según la cual los organismos se desarrollan transmitiendo características adquiridas a su progenie. De acuerdo con la ideología nazi, la herencia no podía ser afectada por la educación y el entorno, y de hecho, acusaban al lamarckismo de ser una doctrina marxista¹³⁷.

En ningún lugar se denomina Nietzsche a sí mismo como lamarckista, pero hay un importante influjo, sobre todo, en su aplicación a las características humanas. Nietzsche nombra a Lamarck en tres ocasiones. En primer lugar, en una anotación póstuma de 1880 sobre Haeckel de difícil interpretación, pero de la que podemos suponer

¹³⁵ Schacht, Richard, “Nietzsche and Lamarckism”, op. cit., p. 266.

¹³⁶ Weikar, Richard, “The Role of Darwinism in Nazi Racial Thought”, *German Studies Review*, 36(3), 2013, 537-556.

¹³⁷ Ibid, en especial pp. 539-542.

que reprocha al evolucionista alemán la mayor atención prestada a los ingleses, a diferencia de los franceses, como Lamarck y Comte¹³⁸.

En segundo lugar, en el aforismo §99 de *La gaya ciencia* se expone una larga crítica de Schopenhauer como seguidor de Wagner y se señala su rechazo de las ideas de Lamarck en el marco de la desestimación schopenhaueriana del desarrollo como mera apariencia. Ahí, Nietzsche critica las insuficiencias de las explicaciones a partir de una voluntad metafísica, que no tienen en cuenta la complejidad e historicidad de nuestros instintos. Tal y como interpreta Schacht, este aforismo cobra sentido por representar una enumeración de los errores de Schopenhauer que Nietzsche está decidido a no repetir¹³⁹. En cambio, Clark advierte que no se puede concluir que esta invectiva a Schopenhauer suponga una aceptación de la transmisión biológica de los caracteres adquiridos, puesto que lo que Schopenhauer criticaba a Lamarck era el evolucionismo en general, sin entrar en el modo en concreto de cómo surgen y se transmiten las modificaciones en el desarrollo de las especies¹⁴⁰.

Por último, Nietzsche nombra a Lamarck en otra anotación en la que se contrapone el filosofar histórico de Lamarck y Hegel —la primacía del devenir y la historicidad— frente a Platón, Kant y Leibniz. Allí expresa de nuevo: «Lamarck y Hegel — Darwin es sólo un efecto ulterior. El modo de pensar de Heráclito y de Empédocles ha resurgido de nuevo»¹⁴¹. Sin duda estos fragmentos poseen una importancia secundaria, o por lo menos, han recibido menor atención que los canónicos “Anti-Darwin”, pero se puede apreciar que, frente a la habitual querrela contra el darwinismo, las menciones al lamarckismo son más amables.

En este contexto se inscribe la atención prestada a los atavismos (*Atavismus*), a la pervivencia de ideas y formas de vida propias de los antepasados. La cuestión del atavismo estaba presente en las discusiones de la literatura evolucionista del siglo XIX, por ejemplo en Haeckel, especialmente como indicio del parentesco lejano de las especies domésticas con otras especies salvajes¹⁴². Un atavismo es la reaparición, en un organismo, de un carácter ancestral que había desaparecido durante varias generaciones. En el atavismo, los infantes pueden no parecerse a sus progenitores, ya que algunas cualidades desaparecen durante una o varias generaciones para reaparecer posteriormente, son «vástagos de culturas pasadas y de su fuerza que han surgido repentinamente: algo así como el atavismo de un pueblo y sus costumbres»¹⁴³. En el cuerpo humano «revive y se encarna el entero pasado más lejano y más próximo del devenir orgánico»¹⁴⁴. Del mismo modo, la memoria «es el conjunto de todas las vivencias de toda la vida orgánica, que

¹³⁸ NF-1880,8[68], FP II p. 732.

¹³⁹ FW-99, OC III pp. 786-789. Schacht, Richard, “Nietzsche and Lamarckism”, op. cit., p. 266.

¹⁴⁰ Clark, Maudemarie, “Nietzsche Was No Lamarckian”, op. cit., p. 284.

¹⁴¹ NF-1885,34[73], FP III p. 730. Oñate y Zubia, Teresa, “Nietzsche y los griegos. Genealogías de la hermenéutica y la postmodernidad hasta nosotros”, *Estudios Nietzsche*, 9, 2009, 91-104.

¹⁴² Al comienzo del siglo XX, gracias a las leyes de Mendel, se pudo explicar fácilmente el atavismo de los caracteres visibles o aparición de caracteres no presentes en generaciones recientes: la combinación de los genes oculta o afecta la expresión fenotípica de los genes responsables del rasgo desaparecido. Los rasgos recesivos pueden permanecer ocultos varias generaciones. Su reaparición es el resultado de recombinaciones de genes, que ya estaban presentes en la generación anterior.

¹⁴³ FW-10, OC III p. 746.

¹⁴⁴ NF-1885,36[35], FP III p. 804

viven, que se ordenan, que se forman en interdependencia»¹⁴⁵. A juicio de Nietzsche, los individuos “nobles” superiores están menos emparentados con sus padres, de los que son descendencia directa, que con su linaje más antiguo, porque han acumulado la fuerza a través de las generaciones. De hecho, en *Ecce Homo*, Nietzsche se presenta como «un atavismo formidable» de sangre mixta, para desligarse de su madre y de su hermana, y en general de los alemanes, y asociarse, en cambio, a presuntos ancestros de la aristocracia polaca¹⁴⁶. Particularmente, en *Más allá del bien y del mal*, el problema adquiere un tono aristocrático, porque se interpreta como la recuperación de un ideal más elevado que se ha perdido en el tiempo: «Lo que una época siente como malo es habitualmente una resonancia intempestiva de lo que en el pasado fue sentido como bueno, — el atavismo de un ideal más antiguo»¹⁴⁷.

Una vez analizada la cuestión del atavismo, procederemos, como de costumbre, diacrónicamente, para plasmar la evolución de la cuestión en el itinerario intelectual de Nietzsche. Comenzaremos con el §250 de *Más allá del bien y del mal*. Expresa Nietzsche en este párrafo que la mezcla de razas tiene como resultado una herencia de una procedencia múltiple, es decir, instintos y criterios de valor antitéticos. “Raza”, aquí, no tiene meramente un significado fisiológico, sino que equivale a pueblos, comunidades o “tipos”. Esta idea se fundamenta en la suposición de la disparidad interior de las personas en tiempos de “disolución” o “desintegración”. La apertura al cambio y los nuevos influjos provocan una contradicción entre los instintos y las orientaciones morales de una misma persona. Por tanto, Nietzsche lleva a cabo un análisis histórico en un esquema de estímulo y reacción biológica que categoriza (jerarquiza) a las personas según cómo responden y dominan el estímulo constante de la falta de armonía interior. Quienes sepan dominar esta disgregación, sacar el momento fructífero de este patrimonio de procedencia múltiple, serán grandes individuos, naturalezas superiores:

Ahora bien, si la oposición y la guerra actúan en semejante naturaleza como un estimulante y un prurito más para la vida —, y si, por otro lado, además de sus poderosas e irreconciliables pulsiones ha heredado y cultivado (*hinzuvererbt und angezuchtet*) también la verdadera maestría y sutileza en el arte de la guerra, es decir, el dominio de sí mismo y el engaño sobre sí mismo: entonces surgen aquellos hombres maravillosamente increíbles e inimaginables, aquellos hombres predestinados a la victoria y a la seducción, cuya más bella expresión han sido Alcibíades y César (— a los cuales me gustaría añadir el que para mi gusto fue el primer europeo, Federico II Hohenstaufen) y entre los artistas quizá Leonardo da Vinci¹⁴⁸.

Vemos, por tanto, que Nietzsche asocia el “cruce” entre pueblo, la combinación de sus patrimonios instintivos y culturales, con el surgimiento de grandes personalidades y figuras notorias de la historia de la humanidad, lo cual, como poco, nos lleva a concluir

¹⁴⁵ NF-1884,26[94], FP III p. 557.

¹⁴⁶ EH-Klug-3, OC IV p. 788.

¹⁴⁷ JGB-149, OC IV p. 349.

¹⁴⁸ JGB-200, OC IV p. 364. Este es un párrafo extremadamente complejo y lleno de referencias que no es posible desarrollar aquí sin abandonar el tema que nos ocupa. cf. Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche-Kommentar. Jenseits von Gut und Böse*, op. cit., pp. 539-543.

una posición favorable a dicho cruce, frente a cualquier concepción autoritaria de pureza racial. Además, podemos destacar que Nietzsche añade como requisito para este desarrollo de individualidades superiores el que se herede y cultive: no basta con heredar, también se han de inculcar las cualidades mentadas. Como veremos a lo largo de esta sección, no hay ningún determinismo biológico en la concepción nietzscheana de la herencia, sino que en la mayoría de las ocasiones se apela a la necesidad de unión del don con el desarrollo, de la herencia de patrimonio con su puesta en práctica. De hecho, como ya hemos señalado, la propia genealogía excluye la filiación linear y el determinismo. Lo importante es el modo en que una comunidad asimila los influjos que recibe y a los que está expuesta. Es un medio para transformar el ser humano, y permite comprender que esta será una tarea a muy largo plazo.

Acto seguido, en el párrafo siguiente, el §251 de *Más allá del bien y del mal*, que se sitúa en el capítulo “Pueblos y patrias”, encontramos un texto que muy probablemente proporciona soporte a la tesis según la cual Nietzsche incorporó un marco de pensamiento lamarckista. En el marco de sus pensamientos sobre la cría de una humanidad superior, fantasea con los resultados de un cruce entre el oficial aristócrata de la Marca de Brandenburgo y los judíos: un cruce entre «el arte hereditario del mando y la obediencia» y «el genio del dinero y la paciencia (y sobre todo algo de espíritu y espiritualidad (...))»¹⁴⁹. Esta reflexión se inspira en el método de superposición ya sugerido por Francis Galton, y efectivamente, Nietzsche demuestra ser un hijo de su tiempo y responde a un clima intelectual en el que el lamarckismo es hegemónico¹⁵⁰. Además, añade en la conclusión del párrafo, que con este punto se toca «lo que para mí es serio, el “problema europeo”, tal como yo lo entiendo, la cría de una nueva casta que gobierne sobre Europa»¹⁵¹. De nuevo, no cabe duda de que se está hablando de valores y cualidades culturales, y no de caracteres físicos. No queda claro si Nietzsche creía que dichos caracteres culturales se transmitían biológicamente, o si sencillamente se transmitían a la progenie dentro del proceso tradicional de educación y socialización de los niños y niñas. Con todo, el hecho de que Nietzsche nombre y se refiera específicamente a esos tipos de personas y fantasee con su aparejamiento —en lugar de sencillamente generalizar esos valores y recomendar la educación en el mando, la obediencia, la gestión del dinero y la paciencia—, sí que podría designar una confianza mucho mayor en la heredabilidad de los caracteres adquiridos. Parecería como si Nietzsche confiara en que la conformación fisiológica, el “tipo”, de esas personas o pueblos, fuera más adecuada o tuviera mayor probabilidad de éxito en el cultivo y práctica de las virtudes mencionadas. Y probablemente ése sea el caso.

A mi juicio, otro párrafo con tintes marcadamente lamarckistas es el §262 de *Más allá del bien y del mal*. En él se narra el proceso de formación de las especies y los tipos, de grupos humanos que comparten un conjunto de rasgos adquiridos.

¹⁴⁹ JGB-251, OC IV p. 407.

¹⁵⁰ Espinas, Alfred, *Die thierischen Gessellschaften*, Braunschweig, F. Vieweg und Sohn, 1879 (BN, p. 220-221).

¹⁵¹ JGB-251, OC IV p. 407. Se ha sustituido “crianza” por “cría”.

Una *especie* surge, un tipo se estabiliza y se hace fuerte en una larga lucha bajo condiciones *desfavorables* sustancialmente idénticas. A la inversa, sabemos por las experiencias de los criadores que las especies que reciben una alimentación superabundante y, en general, un suplemento de protección y cuidado tienden rápidamente, de un modo muy pronunciado, hacia la variación del tipo y son ricas en portentos y monstruosidades (también en vicios monstruosos). Ahora considérese una comunidad aristocrática, por ejemplo una vieja *polis* griega o Venecia, como una institución, ya sea voluntaria o involuntaria, cuya finalidad es la *cría*, allí se encuentran, mano a mano, contando unos con otros, hombres que quieren imponer su especie, en la mayoría de los casos porque tienen que imponerse o de lo contrario corren el terrible peligro de ser exterminados¹⁵².

Schacht interpreta que el tipo en Nietzsche tiene un poder de fijación en el que un carácter adquirido se mantiene a lo largo de las generaciones. La *cría* es una institución que puede ser voluntaria o involuntaria. Un ejemplo de *cría* involuntaria o inconsciente es la que llevamos a cabo través nuestra experiencia milenaria, que es un legado lamarckista, el ser humano ha aprendido qué cualidades debemos nuestra supervivencia frente a los enemigos, y «a esas cualidades las llama virtudes, solo ellas engrandecen su *cría*»¹⁵³. Otras *crías* en cambio son voluntarias, como las que se ejercen en las comunidades aristocráticas, o las que se practican a través de las religiones. Asimismo, la analogía con los criadores (*Züchter*) nos induce a pensar que está conceptualizando la modificación de características humanas como algo que de hecho sucede, con consecuencias biológicas y ramificaciones hereditarias.

Otro de los párrafos que más ha servido para argumentar la presencia de un pensamiento de corte lamarckista en Nietzsche es el §264. Este párrafo comienza con una enumeración de hábitos y virtudes del carácter, por ejemplo, ser ahorrador, modesto, o burgués, o haber cultivado una tendencia a la obediencia. Estos hábitos se inscriben en el alma del ser humano, es decir, de su constitución, sus inclinaciones y tendencias, y se transmiten a lo largo de las generaciones:

No se puede borrar del alma de un hombre aquello que sus antepasados hicieron de manera más gustosa y constante. (...) No es posible en modo alguno que una persona *no* tenga en su cuerpo las cualidades y las preferencias de sus padres y antepasados: digan lo que digan las apariencias. Este es el problema de la raza. Suponiendo que se conozcan algunas cosas de sus padres, entonces es lícito concluir las en el hijo: cierta repugnante incontinencia, cierta envidia mezquina, una tosca necesidad de tener razón —tres rasgos que han caracterizado en todas las épocas al auténtico tipo plebeyo—, cosas así se transmiten al hijo con la misma seguridad que la sangre viciada; y con ayuda de la mejor educación y cultura (*Erziehung und Bildung*) lo único que se conseguirá cabalmente es

¹⁵² JGB-262, OC IV p. 419. En todo el párrafo se ha sustituido “crianza” por “*cría*”. Similar a este párrafo es el póstumo NF-1885,35[22], FP III pp. 775-776: «Gracias a las experiencias de los criadores (*Züchter*), se sabe que las especies a las que se les depara un exceso de alimento y toda clase de cuidados y protección propenden de la manera más fuerte a la variación del tipo y son ricas en maravillas y monstruosidades. Ahora considérese una aristocracia como una organización con el fin de la crianza». Más allá de la cuestión del lamarckismo, es evidente que el empleo de la imagen de los “criadores” va unida a una aristocracia, al nacimiento y mantenimiento de la nobleza, también en Za-III-Tafeln-12, OC IV p. 198.

¹⁵³ *Ibid.*

engañar con respecto a esa herencia (*Vererbung*). — ¡Y qué otra cosa quieren hoy la educación y la cultura! En nuestra época muy popular, vale decir plebeya, la educación y la cultura tienen que ser esencialmente el arte de disimular, — disimular el origen, la plebe transmitida en cuerpo y alma¹⁵⁴.

Este párrafo confirma nuestra interpretación de la educación y la formación como una perspectiva de la corta escala o duración, mientras que el linaje, la raza (el tipo) y la herencia son fenómenos que se forjan a larga escala, sobre la base de una perspectiva informada por el evolucionismo contemporáneo, y por ello, la posibilidad de modificar en el curso de una vida o en un par de generaciones la constitución, el “cuerpo” de un linaje es mínima, comparado con el influjo y la experiencia recibida y acumulada durante siglos, o incluso, milenios. Schacht aprecia en este párrafo una idea de heredabilidad de las características disposicionales adquiridas a través de lo que uno hace con mayor frecuencia, es inducido a hacer o está habituado a hacer. En cambio, especialistas como Maudemarie Clark han cuestionado la tesis del lamarckismo de Nietzsche y proponen, en su lugar, que Nietzsche tenía en mente una transmisión social de los caracteres culturales. Los especialistas que argumentan contra la consideración de Nietzsche como un lamarckista reconocen que hay ciertamente pasajes en las obras publicadas en los que Nietzsche afirma o sugiere que los seres humanos han adquirido ciertos rasgos bajo el influjo social y que estos rasgos persisten, se refuerzan e intensifican a lo largo de las generaciones, pero ello sucede a través de transmisión social, y así deberían entenderse los pasajes citados por Schacht. Por ejemplo, respecto al §264 de *Más allá del bien y del mal* que acabamos de citar, Clark propone que aquí también estamos hablando de una herencia cultural, por ejemplo la de las prácticas y modelos que nuestros ancestros han ido colocando en nuestra genealogía familiar, y aprecia el reconocimiento de una profundidad mucho mayor que la conciencia inmediata, y que tiene por supuesto influjo en nuestra disposiciones¹⁵⁵.

Según Clark, Nietzsche creería en la heredabilidad de los caracteres adquiridos, pero sería una transmisión cultural, puesto que en ningún momento afirma Nietzsche que estas características sean transmitidas biológicamente, del mismo modo en que se transmiten los rasgos físicos como el color de los ojos sí que lo son, y no habría en Nietzsche, —según Clark— ninguna analogía similar al célebre ejemplo lamarckista según el cual la jirafa desarrolló su cuello largo como resultado de extenderlo en el proceso de procurarse de alimento a lo largo de las generaciones¹⁵⁶. Como mucho, sugiere Clark, podría concederse que Nietzsche fuera un «lamarckista cultural»¹⁵⁷. No obstante, tal pensamiento, como responde Salanskis, sería anacrónico, dado que el propio Nietzsche no distingue entre una transmisión o heredabilidad biológica y otra social, y esto no es una mera ambigüedad, sino síntoma de que ni para él ni para su contexto

¹⁵⁴ JGB-264, OC IV pp. 421-422.

¹⁵⁵ Schacht, Richard, “Nietzsche and Lamarckism”, op. cit., 270. Clark, Maudemarie, “Nietzsche was No Lamarckian”, op. cit., p. 292-293.

¹⁵⁶ Clark, Maudemarie, “Nietzsche Was No Lamarckian”, op. cit., p. 284.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 290.

científico-cultural existía tal distinción, lo cual es de hecho coherente con la perspectiva lamarckista¹⁵⁸.

Clark tiene razón, a mi modo de ver, cuando señala la cuestión de los «criadores de las especies» citados por Nietzsche en el párrafo §262 de *Más allá del bien y del mal*. Los criadores o ganaderos producen variaciones en un tipo al aparejar durante una serie de generaciones de ejemplares que tienen el rasgo que buscan asegurar o potenciar en un grado más alto de lo habitual en su tipo. No dejan las cosas en manos de la naturaleza, sino que establecen variaciones que la naturaleza misma no habría producido seleccionando ciertos rasgos y haciendo los arreglos necesarios para la conservación, reproducción y fortalecimiento de los mismos, y todo ello es plausiblemente análogo a lo que practican las comunidades —aristocráticas o no— a través de procesos culturales de reconocimiento de quienes desarrollan tales rasgos o modos de vida valorados socialmente¹⁵⁹.

En un aforismo del quinto libro de *La gaya ciencia*, partiendo de la conjetura según la cual la conciencia se ha desarrollado bajo la presión de la necesidad de comunicación, presenta Nietzsche la conciencia como «una red de enlaces entre hombre y hombre», «algo así como un patrimonio que se ha ido acumulando poco a poco y que espera ahora un heredero que lo gaste con prodigalidad»¹⁶⁰. Hay un claro sentido crítico cuando advierte que la conciencia no es ningún caso lo propiamente individual, sino lo que es «naturaleza comunitaria y gregaria», expresado mediante la imagen del “*genio de la especie*”. Pero al mismo tiempo, al presentarla como el «patrimonio» que deberá ser gastado por los herederos, de los cuales presenta como ejemplos a los artistas, predicadores, escritores, parece apreciarse un momento fructífero.

Aunque hay quienes ven en esta imagen del patrimonio un argumento lamarckista, no parece claro si ese patrimonio se transmite biológicamente o culturalmente, siendo lo primero el elemento necesario para considerar el argumento de corte lamarckista. Probablemente, a mi juicio, Nietzsche concebiría esta conciencia como una base, una estructura, que debería ser estimulada y desarrollada a lo largo de la vida. Quizás en esta línea se comprendería también la puntualización según la cual «el ermitaño y el depredador no la habrían necesitado»¹⁶¹.

Recurriremos, por último, al capítulo del *El crepúsculo de los ídolos* “Lo que les falta a los alemanes”. Aunque el conjunto del capítulo plantea una fuerte crítica a Alemania y sus instituciones, comienza primero con un elogio de los alemanes, que poseen un «tesoro acumulado de fuerza» compuesto por virtudes como el buen humor, respeto, seguridad en el trato, reciprocidad de los deberes, laboriosidad y perseverancia¹⁶². Aquí estaríamos hablando sobre todo de la transmisión social de una fuerza, un vigor y de valores. Nietzsche denomina todo este cúmulo de virtudes como la «destreza heredada y aprendida» de los alemanes, expresando de nuevo la tesis según la

¹⁵⁸ Salanskis, Emmanuel, “Nietzsche, or Culture Put to the Test at the Timescale of Heredity”, op. cit., p. 112.

¹⁵⁹ Clark, Maudemarie, “Nietzsche Was No Lamarckian”, op. cit., p. 287.

¹⁶⁰ FW-354, OC III pp. 868-369.

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² GD-Deutsche-1, OC IV p. 649.

cual una cualidad puede ser heredada, como un don, pero al mismo tiempo, debe ser aprendida, y dicho aprendizaje reforzará asimismo su heredabilidad. De nuevo encontramos la habitual reflexión que en esta tesis doctoral denominamos el pensamiento de la “cría”: en cada cultura se cultivan unas virtudes, que no son sólo tablas de valores, sino que al incorporarse devienen condiciones de vida y pasan a formar parte de la constitución afectiva, de la fisiología de sus miembros.

En último término, a mi modo de ver, la cuestión de si Nietzsche se adscribió o no al lamarckismo tiene poca importancia, del mismo modo en que no es imperativo dictaminar cuál era el juicio final de Nietzsche sobre el darwinismo, sino captar con rigor los matices del problema filosófico que nos plantea, en este caso, el de la transmisión de los caracteres culturales. De hecho, tanto Schacht como Clark coinciden en que las características adquiridas se afianzan, intensifican y transmiten a nivel cultural, mediante los medios de aculturación y educación que los seres humanos han ideado a lo largo de la historia, aunque no dejen la menor huella en los mecanismos responsables de la transmisión de las características a nivel biológico, y las cosas que se arraigan culturalmente con profundidad pueden adquirir algo similar al equivalente funcional de la fijación a nivel biológico¹⁶³. Ello es a mi juicio lo que Nietzsche expresa con la incorporación. La verdadera propuesta de Nietzsche consiste de hecho en una teoría de la herencia afectiva de los operaciones intelectuales¹⁶⁴.

Clark propone además que la interpretación más plausible de cómo las sociedades cultivan o crían unas características concretas, asegurando así su transmisión a lo largo de las generaciones, es a través de incentivos sociales como el prestigio y la recompensa. Estos procesos de selección integran y arraigan el rasgo con mayor profundidad en la cultura, en los modelos sociales en los que la persona se forma y se socializa. En gran medida, el argumento de Clark parece ser que las sociedades no promueven el desarrollo de unos rasgos a través de medios idénticos a los ganaderos —que sería a través de matrimonios concertados— ni tampoco a través de látigos y dolor físico inflingido por un domador. Más bien, como apunta Clark, la bestia rubia fue “seducida hacia el monasterio”, es decir, a través de hábitos culturales¹⁶⁵.

Es, a mi juicio, implausible que Nietzsche pensara que los rasgos persistieran a lo largo de las generaciones sin el refuerzo necesario por parte de la cultura. En Nietzsche todo es devenir, y la cría nos habla de las relaciones entre natura y cultura como parte de un único proceso reconciliado. Clark, de hecho, señala un argumento similar. A tenor del párrafo §262 de *Más allá del bien y del mal*, en el que Nietzsche plantea un escenario de abundancia en la naturaleza —con mayor espacio para la variación, la rareza o la individualidad—, Clark sugiere que Nietzsche no creería que el cuello de las jirafas fuese a acortarse si su nueva fuente de alimento fueran plantas bajas — en perspectiva darwiniana, lo que sucedería sería, en cambio, lo que expresa Nietzsche: surgirían variaciones, jirafas con cuello de distinta longitud, en lugar de transformarse las jirafas

¹⁶³ Schacht, Richard, “Nietzsche and Lamarckism”, op. cit., p. 277. Clark, Maudemarie, “Nietzsche Was No Lamarckian”, op. cit., p. 286.

¹⁶⁴ Salanskis, Emmanuel, “Nietzsche et ‘la grande préhistoire de l’humanité’ : l’anthropologie d’*Aurore* comme renversement de perspective”, op. cit., p. 159.

¹⁶⁵ Clark, Maudemarie, “Nietzsche Was No Lamarckian”, op. cit., p. 287-288.

en su conjunto como especie¹⁶⁶. Esto podría quizás completarse con el apunte 14[133] de 1888, en el que Nietzsche, contra la “escuela de Darwin”, pone en duda el poder de metamorfosis que se atribuye al medio y señala que aquellas características que no sean ventajosas para la vida en un medio no tienen por qué perecer: «seres que tienen signos externos que los protegen de ciertos peligros, no los pierden cuando se encuentran en condiciones en que viven sin peligro... Si habitan en lugares en que su aspecto externo deja de esconderlos, no se aproximan en modo alguno al *milieu*»¹⁶⁷.

Pero a Nietzsche le importa el orden de los valores, los fines, y también los medios, no la longitud de nuestros cuellos. Ello se muestra, de hecho, en el mismo párrafo más adelante, cuando queda patente que la condición de existencia de la que nos habla Nietzsche no es sólo el clima o la alimentación¹⁶⁸, sino sobre todo la moral que se ha acumulado: el influjo, aún pesado, de la moralidad de las costumbres que ha cultivado la tendencia a la obediencia, al ascetismo y a la colectividad. Pero el ejemplar afortunado de la evolución «*vive por encima* de esa vieja moral», es decir, la supera. Cuando se separa del rebaño, el individuo está «obligado a darse su propia legislación, sus propias técnicas y artificios de autoconservación, autoelevación y autorredención»¹⁶⁹. A tenor de este párrafo, Clark incide en que Nietzsche nos habla de fuerzas culturales, en concreto, de la moralidad. Su superación es la que nos abre el espacio para pensar qué podremos hacer con el ser humano, qué podremos criar de él. Clark reconoce incluso que, aunque las cualidades deseables para ser sacerdote, guerrero, comerciante, o agricultor, sean ciertamente producto de la enculturación, ello no implica negar que estos rasgos tengan algún tipo de base natural y que algunas personas sean más naturalmente aptas para desarrollar unas cualidades u otras. En la medida en que exista una base natural para desarrollar el rasgo, esta puede, por supuesto, heredarse¹⁷⁰.

Pero Nietzsche no reduce la historia de la cultura a una cuestión de transmisión biológica, sino que hay otros medios de transmisión. Su genealogía tiene en consideración otros medios de transmisión. Por ejemplo el sacerdote no tiene descendencia, pero sí que transmite su ideal ascético, hostil a la vida. En este sentido, menciona linajes espirituales, como los de Platón y Goethe, de los que se siente orgulloso de pertenecer:

Cuando hablo de Platón, de Pascal, de Spinoza o de Goethe, sé que su sangre retumba en la mía — me siento orgulloso cuando digo la verdad acerca de ellos — (...) y así es mi relación con todo lo sido, me *siento orgulloso de la humanidad*, y orgulloso justamente en la veracidad incondicional¹⁷¹

Aquí hay sin duda un sentido metafórico de herencia no-biológica que permite al espíritu libre situarse en otro linaje y escapar de determinismos y limitaciones socio-históricas de

¹⁶⁶ Ibid., p. 290.

¹⁶⁷ NF-1888,14[133], FP IV p. 568.

¹⁶⁸ También en NF-1888,14[133], FP IV p. 568: «Modificación por el clima y la alimentación. Pero en verdad absolutamente indiferente».

¹⁶⁹ JGB-262, OC IV pp. 419-420.

¹⁷⁰ Clark, Maudemarie, “Nietzsche Was No Lamarckian”, op. cit., p. 289.

¹⁷¹ NF-1881,12[52], FP II p. 843.

su sociedad o cultura¹⁷². Como sugiere poéticamente Kaufmann, en relación con la definición nietzscheana de “pueblo” (*Volk*), «Nietzsche no enfatiza la sangre, sino la experiencia compartida»¹⁷³. Aquí también, a mi juicio, el recurso metafórico de la sangre le sirve para subrayar una tradición de pensamiento, como si formaran parte de una misma familia. Sangre es un concepto más en que tiene lugar la simbiosis de fisiología y cultura. Por ello, desde este punto de vista, no hay ningún reduccionismo biológico en la transmisión hereditaria que Nietzsche contempla.

Nietzsche no piensa en la herencia como un simple proceso de donación de cualidades estables. Los padres y los ancestros no “dan” nada a sus descendientes, no transmiten características como quien transmite una posesión. Los afectos no son una casa o un dinero que pasa de unas manos a otras. Los descendientes no detentan nada, transmiten más bien disposiciones, fuerzas, que deben continuar siendo ejercitadas y desarrolladas por aquellos que las heredan. Hay un proceso indefinido de acumulación progresiva de fuerzas. Las dinámicas hereditarias son descritas en términos de transmisión del movimiento, de una cantidad de energía, y no de un don natural preexistente¹⁷⁴:

En general, *toda cosa tiene tanto valor como se ha pagado por ella*. Esto no vale, sin embargo, si se considera al individuo aisladamente; las grandes capacidades del individuo carecen de toda relación con lo que él ha hecho, sacrificado, sufrido por ellas. Pero si se observa la historia anterior de su estirpe, se descubre allí la historia de un enorme ahorro y acumulación de capital de fuerza, por medio de todo tipo de renunciaciones, luchas, trabajos, esfuerzos por imponerse. El gran hombre se convirtió en grande porque ha *costado* tanto y *no* porque esté allí como un milagro, don del cielo y del “azar”. “Herencia”, un falso concepto. Por lo que uno es, el coste lo han pagado los ancestros¹⁷⁵.

Este pasaje es, sin duda, aquel que proporciona a la herencia un carácter equívoco en la filosofía de Nietzsche. Se puede, no obstante, interpretar del siguiente modo. La herencia es un falso concepto porque su representación se elabora como un patrimonio que heredamos de antaño, como mera parte de una cadena, como una sucesión de una generación a otra. Este texto fue modificado y publicado en *El crepúsculo de los ídolos*, “Incursiones de un intempestivo” §33. El hecho de que precisamente la frase «“Herencia”, un falso concepto» fuera suprimida y reformulada clarifica aún más el mensaje que Nietzsche decidió publicar. Reproducimos a continuación la mayor parte del párrafo:

Valor natural del egoísmo. — El egoísmo vale tanto como vale fisiológicamente aquel que lo tiene: puede valer mucho, puede ser deleznable y despreciable. Todo individuo debe ser examinado para ver si representa la línea ascendente o descendente de la vida. Con una decisión sobre eso se tiene también un canon para saber lo que vale su egoísmo. Si representa el ascenso de la línea, entonces tiene, de hecho, un valor extraordinario, — y en favor de la vida entera,

¹⁷² Salanskis, Emmanuel, “Hérédité (*Erbschaft*)” en *Dictionnaire Nietzsche*, pp. 435-438, p. 437.

¹⁷³ Kaufmann, Walter, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, op. cit., p. 296.

¹⁷⁴ MA-272, OC III p. 190. En la misma línea, NF-1884,26[409], FP III pp. 607-608.

¹⁷⁵ NF-1887,9[45], FP IV p. 246.

que con él da un paso *adelante*, el cuidado en torno a la preservación, a la creación de su optimum de condiciones, debe ser incluso extremo. La persona individual, el “individuum”, tal como hasta ahora lo han entendido el pueblo y los filósofos, es, ciertamente, un error: no es nada por sí mismo, no es un átomo, no es un “eslabón de la cadena”, no es nada meramente heredado de antaño, es la entera línea *única* del ser humano hasta que esta llega directamente a él mismo...¹⁷⁶

La herencia es un falso concepto, porque sólo los linajes existen. Cada persona es, en realidad, todo el linaje hasta sí mismo incluido. Por ello, en este sentido, no habría realmente transmisión. Esta unidad profunda de cada linaje nos habla de una continuidad fundamental de toda la vida. En este sentido, los individuos y las generaciones que distinguimos en el proceso de la vida serían ficciones, los linajes serían más reales que los individuos. Son los linajes los responsables de la «buena constitución»¹⁷⁷. Nietzsche defiende incluso que este «modo de pensar respecto a la herencia y a lo “congénito”» ha de trasladarse también al pensamiento consciente y a la moral. Al igual que el acto de nacimiento no agota los procesos y desarrollos hereditarios, las evaluaciones son parte de amplios procesos regulativos de «conservación de seres como nosotros»¹⁷⁸: expresan las condiciones de vida de un linaje. En este sentido, las cualidades y preferencias culturalmente adquiridas, cuando devienen condiciones de vida, son heredadas por las siguientes generaciones. Incluso, como ya hemos visto, afirma Nietzsche en el párrafo §264 de *Más allá del bien y del mal*, aplicándolo a la relación entre padres e hijos, que es imposible que se dé el caso contrario: y con ayuda de la mejor educación y cultura [*Bildung*] lo único que se conseguirá cabalmente es *engañar* con respecto a esa herencia»¹⁷⁹.

En esta línea, a la diversidad de textos a los que aluden los especialistas, quisiera traer a colación el ejemplo del párrafo §199 de *Más allá del bien y del mal*, ejemplo que, a mi juicio, contribuye a reforzar la tesis de que Nietzsche habría aceptado e incorporado en su pensamiento la heredabilidad de los caracteres adquiridos. El párrafo en cuestión trata sobre la obediencia en el seno de los «rebaños humanos». Nietzsche cita como ejemplo de tales rebaños las «agrupaciones familiares, comunidades, clanes, pueblos, Estados, iglesias». Dado que la obediencia se ha «ejercitado y cultivado (*geübt und gezüchtet*)» con intensidad y durante todas las épocas, sostiene Nietzsche que «es razonable presuponer que toda persona nace con la necesidad de obedecer, con una especie de *conciencia formal* que ordena: “tú debes hacer tal o cual cosa incondicionalmente (...)”»¹⁸⁰.

Lo decisivo en este pasaje es que uno puede suponer fácilmente que se *nace* con dicha conciencia, y por tanto, necesita obedecer a un líder, ya sea a sus padres, maestros, las leyes o la opinión pública. Está situando la obediencia como parte del patrimonio instintivo de una comunidad, y no como algo que sencillamente se alecciona a través la educación y la enseñanza en el tramo temporal de la vida de las personas. La obediencia

¹⁷⁶ GD-Streifzuege-33, OC IV p. 670.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ JGB-3, OC IV pp. 298-299.

¹⁷⁹ JGB-264, OC IV p. 421.

¹⁸⁰ JGB-199, OC IV p. 362.

se ha inculcado tanto, a lo largo de los milenios y en el conjunto de los pueblos, que se ha enraizado con profundidad, transmitiéndose así como carácter adquirido: «el instinto gregario de obediencia es lo que mejor se hereda y a expensas del arte de mando». Nietzsche califica todo ello como una «limitación de la evolución humana», al ser esta el producto de milenios, la transformación de esta mentalidad de rebaño será del mismo modo «vacilante, lent[a], regresiv[a]»¹⁸¹. El empleo del verbo *züchten* para expresar el proceso mediante el cual la obediencia ha sido inculcada e incorporada en el patrimonio instintivo aduce asimismo esta perspectiva de larga duración, mientras que la educación o la formación alcanzan únicamente el tramo temporal de las vidas individuales, como hemos señalado en la tesis a tenor de otros pasajes.

Sobre la contienda entre Clark y Schacht, finalizaremos con un último comentario. Clark sugiere que uno de los intereses que empujan a Schacht a atribuir a Nietzsche un marco de pensamiento lamarckista sería que ello salvaría a Nietzsche de algo que «él [Schacht] considera mucho peor que el lamarckismo», algo que incluye la esperanza de Nietzsche en sus obras tardías de revertir la tendencia de la cultura humana hacia la decadencia¹⁸². Clark no lo nombra, pero se refiere sin duda al pensamiento de la cría, al que se alude indirectamente varias veces a lo largo del artículo, y que ella escoge interpretar como un pensamiento meramente cultural. Ello quiere decir que, a juicio de Clark, Schacht seguiría la siguiente estrategia interpretativa: si aceptamos que Nietzsche tiene motivos biológicos en mente, pero ellos son debidos a un marco de pensamiento lamarckista que en la actualidad ha sido abandonado por la ciencia, debería perdonarse a Nietzsche que cayera en este error como hijo de su tiempo.

Creo, aún así, que es posible elaborar una propuesta interpretativa que no caiga en estos derroteros, y esa es la que se consigue cuando se abandona el dualismo. Nietzsche abandona la oposición dualista de la naturaleza y la cultura, y tampoco hay una distinción clara entre herencia física y psíquica. Del mismo modo, la herencia que preocupa a Nietzsche no es una eugenesia en su sentido histórico-político, sino la del orden de los valores y los marcos psicológicos. Si partimos de la consideración del cuerpo como una configuración pulsional en el marco de la hipótesis de la voluntad de poder, la incorporación de estos elementos tiene repercusiones en aquellas características habitualmente consideradas físicas,.

A mi juicio, sí que se puede sostener y concluir que la reflexión filosófica de la cultura en Nietzsche está influida en gran medida por premisas lamarckistas. Con esto, como se ha visto, nos hemos referido a una concepción de la heredabilidad que incluye la posibilidad de la transmisión hereditaria de caracteres adquiridos. Es comprensible, además, el entusiasmo con el que Nietzsche acoge esta doctrina, dado su rechazo a cualquier división estricta entre carne y espíritu. Ningún proceso de la vida humana, incluida la herencia, podría entenderse completamente en términos exclusivamente físicos. La concepción del mundo y del cuerpo en Nietzsche es una visión monista, pero sin carácter eliminativo: cuerpo y espíritu están inextricablemente unidos y se influyen mutuamente. Esta es una «concepción adualista de la conexión entre lo orgánico,

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Clark, Maudemarie, “Nietzsche was no Lamarckian”, op. cit., p. 283.

consciente, físico y mental», de acuerdo con la propuesta de Günter Abel, o en líneas similares, «una concepción monista, continuista y no materialista», como sugiere Luca Lupo, y de carácter continuista, puesto que los procesos mentales se conectan con los procesos fisiológicos —biológicos—: no son autónomos los unos de los otros¹⁸³. Por ello, prosigue Lupo, no hay diferencia ontológica entre lo físico, lo fisiológico y lo psicológico, sino más bien diferencias morfológicas, de configuraciones y estructuras¹⁸⁴. Este esquema continuista afecta también a la transmisión por herencia (*Vererbung*). El cuerpo, concebido como complejo pulsional, hereda necesidades y deviene de este modo el depósito de unos valores particulares. Son esos valores los que inducen maneras de actuar, pensar y de juzgar particulares. Del mismo modo, se transmiten procesos y relaciones, y no tanto objetos o cosas. La herencia es «mucho más una forma de disciplina en el cumplimiento de ciertos tipos de acción que una serie de caracteres»¹⁸⁵.

5. Conclusiones.

Como se ha visto en este capítulo, la filosofía nietzscheana posee la originalidad añadida de tratar la cuestión de la herencia como un problema filosófico, en el marco de un pensamiento genealógico cuyo fin es pensar el desarrollo humano a larga escala. Este interés de Nietzsche surge como punto de encuentro entre su cuestionamiento filosófico de la cultura y una mutación epistemológica de las ciencias naturales. La transformación de la humanidad y la reforma de su cultura no puede consistir en una simple crítica discursiva, sino que Nietzsche reflexiona sobre premisas evolucionistas que tienen en cuenta la herencia y heredabilidad, de acuerdo con la ciencia de su época.

Dentro del proyecto filosófico que nos ayude a elucidar “lo que podríamos hacer con la humanidad mediante su cría”, Nietzsche dirige la mirada hacia el pasado prehistórico y el legado moral que nos ha dejado, pero también dirige la mirada hacia el futuro, prestando atención a problemas poco frecuentes en el canon filosófico, como el matrimonio, y planteando asimismo las posibilidades y los límites de una transformación de la humanidad y del mundo a corto y a largo plazo. Las cualidades y preferencias culturalmente adquiridas —lo que nuestros ancestros hacían con gusto y con frecuencia— son susceptibles de ser heredadas por las siguientes generaciones. Este marco lamarkista, trasladado a la filosofía de los valores en Nietzsche, obtiene la siguiente forma: la autoridad absoluta de las normas y los valores de una determinada comunidad, reforzadas por la educación y las costumbres, son lentamente asimilados por las generaciones sucesivas desde una perspectiva de larga duración. Ser heredero de algo implica formar parte y ser la continuación de un linaje en la humanidad. Así, Nietzsche plantea las

¹⁸³ Abel, Günter, “Bewusstsein - Sprache - Natur. Nietzsches Philosophie Des Geistes”, *Nietzsche-Studien*, 30, 2001, 1-43, p. 9 y 11. Lupo, Luca, *Le colombe dello scettico*, op. cit., pp. 39-40. Véase también Dries, Manuel, “Towards A dualism. Becoming and Nihilism in Nietzsche’s Philosophy”, en Manuel Dries (ed.), *Nietzsche on Time and History*, Berlin, De Gruyter, 2008, pp. 113-145.

¹⁸⁴ Lupo, Luca, *Le colombe dello scettico*, op. cit., pp. 40-41.

¹⁸⁵ Denat, Céline y Wotling, Patrick, “Hérédité (*Vererbung*)”, en *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2013, pp. 154-162, p. 156.

generaciones como una cadena que nunca se desprende, que comparte un patrimonio y capitaliza una fuerza que, llegado el momento, llegará a dar sus frutos¹⁸⁶.

Por este motivo, la cuestión de la herencia y la heredabilidad, en el contexto científico-cultural coetáneo, supone un elemento crucial para la transformación del ser humano y reforma de la cultura que Nietzsche tiene en mente, al mismo tiempo como condición de posibilidad y como marco limitante. Este capítulo posee una importancia especial dentro del problema que estudiamos en la tesis doctoral, porque las ciencias de la herencia son el suelo que sostiene la transformación consciente y metódica que Nietzsche propone. “Criar” el ser humano significa transformar sus cualidades y preferencias hereditarias. La investigación histórica proporciona el suelo para pensar las huellas que han dejado las culturas y las civilizaciones —los cultivos, las crías— en nosotros. A ello se suma el aspecto programático, que progresivamente se hace más y más rotundo a lo largo de los años. La arbitrariedad de los criterios ha gobernado las costumbres y las leyes, pero la humanidad, plantea Nietzsche, es capaz de controlar su herencia.

¹⁸⁶ JGB-213, OC IV p. 380: «Para acceder a cualquier mundo elevado uno tiene que haber nacido para él; dicho con mayor claridad, uno tiene que haber sido *criado* para él: derecho a la filosofía —tomando la palabra en su sentido amplio— solo se posee en virtud de su ascendencia, también aquí deciden los antepasados, la raza. Numerosas generaciones tienen que haber preparado el terreno para el surgimiento de los filósofos; cada una de sus virtudes tiene que haber sido adquirida, cultivada, transmitida, asimilada individualmente».

Tercera parte. Pensamiento y proyecto de “disciplina y cría” en la filosofía de Nietzsche.

Capítulo 7: Germen y desarrollo del pensamiento de la cría desde los inicios hasta los escritos aforísticos.

1. Introducción.

En este capítulo, investigaremos el despliegue del pensamiento de la cría, desde sus estados germinales y primeras apariciones esparcidas en los póstumos, hasta *La gaya ciencia*. Seguiremos, como se indicó en la introducción de la tesis, el método de la crítica genética, que se propone interpretar los escritos de Nietzsche en su forma filológica más fiable, sin perder de vista la evolución temporal y el contexto de su discurso. Como sugiere D'Iorio, la noción de “camino” genético, cronológico y temático es especialmente adecuada para comprender y analizar la filosofía en constante devenir de Nietzsche¹. Este tipo de análisis, basado en la génesis escritural, permite seguir la historia de las metamorfosis temáticas y de su manera de combinar un concepto con muchos otros temas. A lo largo del capítulo, veremos que, siendo joven, Nietzsche lleva a cabo diversas apropiaciones del vocabulario científico contemporáneo, que le colocan en la senda del proyecto de “disciplina y cría” de la humanidad, que en la tesis definimos como reflexión y reforma fisiológica de la moral y la cultura. Presenta así un híbrido superador de la metafísica idealista, con una dimensión histórico-evolucionista, que analizamos en la segunda parte de la tesis, y otra dimensión moral, política y estética, en la que nos concentramos de ahora en adelante.

Comenzamos concentrándonos en los escritos que van desde los inicios hasta *La gaya ciencia*, incluida. Más allá de la primera anotación de 1873 en la que se emplea *Züchtung*, que ya analizamos en detalle en el cuarto capítulo, las siguientes anotaciones que emplean el concepto de la cría surgen en el contexto de los fragmentos preparatorios de *Nosotros, filólogos* de 1875, escrito que Nietzsche se planteó publicar como *Intempestiva*, aunque finalmente redirigió sus esfuerzos hacia *Richard Wagner en Bayreuth* y *Nosotros, filólogos* no vio la luz². Estos fragmentos preparatorios son, por tanto, textos propiamente nietzscheanos, y no apuntes de lectura. En ellos, Nietzsche analiza la cultura griega como ejemplo de una cultura orientada a la cría del genio, o de “hombres relevantes”. Después, analizaremos en detalle las siguientes menciones del concepto, esparcidas en los póstumos y los escritos aforísticos. Como se apreciará, en este tramo temporal los usos de “cría” son menores y en la mayoría de los casos descriptivos, es decir, denominan diferencias entre culturas, en contraste con la clara presencia y el carácter programático que obtiene a partir de *Así habló Zaratustra* y *Más allá del bien y del mal*. Pero sí que comienza a emerger con claridad el camino, es decir, las distintas temáticas con las que converge, toda la arquitectónica que funciona como

¹ D'Iorio, Paolo, “Système, phases diachroniques, strates synchroniques, chemins thématiques”, op. cit.

² Sobre la historia de este escrito y los motivos por los que el proyecto de su redacción se abandonó: Cancik, Hubert, “Philologie als Beruf”. Zu Formengeschichte, Thema und Tradition der unvollendeten vierten Unzeitgemässen Friedrich Nietzsches, en Tilman Borsche, Federico Gerratana y Aldo Venturelli (eds.), ‘Centauren-Geburten’. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin, de Gruyter, 1994, pp. 81-98.

presupuesto de lo que más tarde se formulará con explicitud como el proyecto de “disciplina y cría”. Así, en este capítulo analizaremos las metamorfosis conceptuales y temáticas que permitirán que aparezca este tipo de pensamiento que pone el foco en la formación y transformación de los seres humanos: por ejemplo, el médico-filósofo que emerge en *Humano, demasiado humano*, el pensamiento de la gran salud, o la metáfora vegetal del jardín y el jardinero, cuyo sentido selectivo converge en gran medida con la *Züchtung* en su connotación botánica.

En algunos casos supondrá estudiar cuál es el lugar que el pensamiento de la cría pasa a ocupar, mejor dicho, qué es lo que reemplaza, por ejemplo, la metafísica del genio, cuestión de la que nos ocuparemos en este capítulo. Con ello no es mi intención expresar que la figura del genio desaparezca, sino que más bien se transfigura a la luz de su abandono de la metafísica, su lectura atenta de los darwinismos y su preocupación por el futuro de la humanidad, obteniendo así una lectura más política y menos mística o romántica.

2. La producción y la cría del genio.

El motivo del “genio” es sin duda un aspecto conocido dentro de la filosofía de Nietzsche. El público filosófico general, no sólo los especialistas, suelen conocer la existencia de esta temática, que se encuadra en un pensamiento más amplio y consistente sobre la individualidad, la excepcionalidad o incluso el heroísmo, como sugieren especialistas como Giuliano Campioni y Andreas Urs Sommer³. En realidad, el genio obtiene diversos nombres a lo largo de su trayectoria. Por ejemplo, Campioni interpreta “el individuo superior” del cuarto libro de *Así habló Zaratustra* como una transfiguración tardía de la figura del genio. Como de costumbre, Nietzsche forma parte de un diálogo cultural más amplio y presenta su propia propuesta como crítica o contrapunto frente a otras propuestas de “moral heroica” como las de Carlyle, Gobineau, Baudelaire, Michelet o Wagner⁴. Por motivos de concreción, y por su mayor conexión con el problema de nuestra tesis doctoral, nos focalizaremos en la cuestión del genio, y no tanto en el problema del héroe, al que únicamente aludiremos en algunos puntos.

En conexión con el núcleo temático de la tesis doctoral, la preocupación por el genio expresa la misma sensibilidad por la formación y transformación del ser humano que se mantendrá en sus escritos posteriores. En estos primeros escritos entra en juego el contexto social, movido por el proceso de industrialización de la sociedad, así como el clima político en Europa tras la guerra franco-prusiana, la Comuna de París y el auge del socialismo o comunismo. En el seno del problema de la educación, que surge desde sus primeros escritos, Nietzsche insiste repetidamente en la importancia de saber reconocer al genio entre la masa y allanar el camino mediante la cultura para su desarrollo. En

³ Campioni, Giuliano, *Nietzsche. La morale dell'eroe*, Pisa, ETS, 2009. Sommer, Andreas Urs, “Genie (Nietzsche)”, en Ronald G. Asch, Achim Aurnhammer, Georg Feitscher y Anna Schreurs-Morét (eds.), *Compendium heroicum*, Freiburg, Sonderforschungsbereich 948 „Helden – Heroisierungen – Heroismen“ der Universität Freiburg. doi: 10.6094/heroicum/gd1.0.20190909

⁴ Campioni, Giuliano, *Nietzsche. La morale dell'eroe*, op. cit., en especial pp. 61-69.

algunos fragmentos se correlaciona la fe en la masa con la falta de fe en el genio⁵. Aunque la huella del romanticismo es muy evidente, también hay tímidas menciones a los procesos evolutivos, reflejo de las primeras lecturas que lleva a cabo en esta época. De hecho, como veremos, en el posterior tratamiento de los “ejemplares afortunados” en el contexto de la especie, el plan de acción es en gran medida paralelo a aquel propuesto con el genio: favorecer su surgimiento, localizarlo, y hacer posible su supervivencia y desarrollo frente a los peligros del entorno y a pesar de su propia delicadeza.

Como señala Sánchez Meca, los años de formación de Nietzsche se caracterizan por una importante lectura y reinterpretación de los ideales clásico-románticos. El Nietzsche niño y adolescente siente fascinación por las leyendas germánicas, como el héroe Hermanarico, rey de los godos, así como las figuras heroicas y titánicas como Alejandro Magno. Este interés combinado por los temas y héroes de la mitología germánica y la griega influye sobremanera su actitud hacia el héroe como genio, entendido como la:

personificación de una fuerza sublimada de la naturaleza que es la que nos eleva y nos hace avanzar, pero que, perteneciendo a la naturaleza, constituye sin embargo una excepción de la misma. El genio es lo sobrehumano como lo que sobrepasa y supera victoriosamente lo que humano es y ha sido hasta el presente. Y en este sentido es un puente tendido hacia una nueva configuración de la humanidad⁶.

En sus textos dedicados a la educación y los análisis posteriores formulados en términos de cría hay un notable punto en común, que es la importancia otorgada a la disciplina, principalmente en términos de *Disciplin*⁷, *Zucht* o *Bändigung*, estas dos últimas ligadas también registro animal. El vocabulario de Nietzsche se va modificando a lo largo de los años hacia una insistencia creciente en el carácter animal del ser humano y el primado del cuerpo, contra todo tipo de idealismo —del alma, del espíritu, etc.—, con el objetivo de volver a situar el ser humano como parte de la naturaleza.

En un fragmento de 1870 se define la educación como la comprensión inmediata de lo vivido bajo representaciones ilusorias, cuyo valor repercute a su vez en el de las culturales y las educaciones⁸. Estas representaciones ilusorias «sólo se comunican por medio del ímpetu *de las personalidades*», por medio de una «influencia mágica de persona a persona», por ello «la educación depende de la grandeza moral y de carácter de los maestros»⁹. La anotación inmediatamente posterior se ocupa de la formación (*Bildung*), «según el carácter de las representaciones ilusorias», que se transmite «no por medio del conocimiento, sino por medio del poder de la personalidad», que reside «en su valor para la voluntad»¹⁰. En estrecha conexión con la nota anterior sobre la educación, se concluye: «Toda creación nueva de una cultura se lleva a cabo por medio de fuertes naturalezas ejemplares, en las que se producen nuevamente las representaciones

⁵ NF-1871,14[11], FP I p. 316.

⁶ Sánchez Meca, Diego, *El itinerario intelectual de Nietzsche*, op. cit., pp. 14-15.

⁷ Nietzsche escribe *Disciplin* con la grafía más próxima al latín y únicamente en una ocasión *Disziplin*.

⁸ NF-1870,5[106], FP I pp. 142-143.

⁹ *Ibid.*, p. 143.

¹⁰ NF-1870,5[107], FP I p. 143.

ilusorias»¹¹. Se aprecia con estas reflexiones cómo dentro de la cuestión social que representa la educación y la cultura, las figuras del maestro y del genio gozan de una importancia superlativa. La educación plantea en su horizonte la ilusión de la posibilidad del genio, y a su vez, la meta de la educación del pueblo «es la comprensión de la excepcionalidad de estos individuos»¹². De este modo, el genio arroja «una nueva red de ilusiones sobre una masa, bajo la cual ésta puede vivir»¹³, motivo por el cual, el esfuerzo político debe dirigirse a «la sucesión continua de los genios»¹⁴.

Los primeros escritos de Nietzsche constituyen un constante culto al genio. Este genio tiene un carácter marcadamente aristocrático y cuasi-divino, inspirado en Schopenhauer. De acuerdo con Schopenhauer, en el arte se da una liberación temporal de la servidumbre de la voluntad, que no se da en la ciencia, porque a través del arte se posibilita una visión intuitiva de la naturaleza de la voluntad. Nietzsche se apropia de esta tesis para su estudio, alejándose así del rigor de la disciplina filológica de su maestro Friedrich Ritschl. Así, la filología deviene arte, o por lo menos facilitadora del arte, y el filólogo un mediador entre los grandes genios y los nuevos genios emergentes, entre el pasado y el futuro¹⁵. Wagner, por su parte, deviene el artista que completa y personifica el genio. En una carta a Carl von Gersdorff de agosto de 1869 expresa que Richard Wagner «me ha manifestado como ningún otro la imagen de lo que Schopenhauer llama “el genio” y que está completamente imbuido de esa filosofía maravillosamente interior»¹⁶. Esta idolatría de Wagner se conjuga con la metafísica schopenhaueriana para producir la metafísica del genio.

Los antiguos griegos en *El nacimiento de la tragedia*, y en general en los escritos de juventud, ejercen una función modélica de sociedad orientada colectivamente a la producción del genio. Según narra Nietzsche en esta obra, el arte aporta el consuelo metafísico necesario no sólo para el individuo, sino también para el sujeto creador: el genio es un gran artista que en sí mismo es una obra de arte de la naturaleza misma, su máxima realización y justificación. La creación artística surge de la unidad inconsciente con lo “primordial”, que como creador y espectador de la obra de arte es al mismo tiempo capaz de goce eterno. La perspectiva cultural experimentada instintivamente por los griegos incorpora como fin fundamental la producción y el culto del genio. El genio emerge de lo colectivo, es su máximo representante, quien le otorga un sentido superior al curso de la historia¹⁷. El genio otorga sentido a la naturaleza y la historia, mientras que en la masa sólo hay absurdidad.

Como narra Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, los griegos supieron desarrollar una actitud afirmativa ante la vida, sin apartar la mirada del sufrimiento y de la muerte, adoptaron una visión trágica del mundo, pero dotada de fuerza plástica. La

¹¹ Ibid.

¹² NF-1870,7[121], FP I p. 177.

¹³ NF-1870,6[3], FP I p. 150.

¹⁴ NF-1870,7[121], FP I p. 177.

¹⁵ Nietzsche, Friedrich, “Encyclopädie der klassischen Philologie”, en KGW II/3, pp. 342-437 (OC II pp. 297-313). Sommer, Andreas Urs, “Genie (Nietzsche)”, op. cit., p. 2.

¹⁶ BVN-1869,19, CO II p. 77. Reitera esta misma idea en su siguiente carta a Gersdorff donde le reitera que Wagner es «la ilustración viva de lo que Schopenhauer llama un “genio”» (BVN-1869,32, CO II p. 96).

¹⁷ Campioni, Giuliano, “Genie”, en Henning Ottmann (ed.), *Nietzsche-Handbuch*. Stuttgart, Metzler, 2000, pp. 239-241, p. 240.

belleza, la medida y la claridad de lo apolíneo es el anverso de la profundidad de lo dionisiaco¹⁸. Lo apolíneo encuentra su justificación en lo dionisiaco y gracias a su síntesis se alcanza una experiencia sublimada. Lo apolíneo y lo dionisiaco son impulsos artísticos que brotan de la naturaleza misma y despliegan la dinámica misma del ser, sobre la base de la metafísica de la voluntad schopenhaueriana, pero Nietzsche va más allá de Schopenhauer al plantear la experiencia del artista, y no sólo del receptor¹⁹. Frente a lo físico de lo apolíneo, lo dionisiaco representa lo metafísico²⁰. Asimismo, el genio, durante los escritos de juventud, es entendido bajo la hipótesis metafísica de la Unidad primordial, que plantea Nietzsche como conjetura para «pensar un origen y un sentido unificados de todos los procesos de producción de formas (natural, estética, social, política, intelectual, etc.)»²¹. Una de las principales características del genio lírico es que goza de un acceso privilegiado a un estado místico, a la experiencia dionisiaca originaria del mundo y sabe dar forma artística a esta visión²². Estos escritos se enmarcan aún en la terminología de la representación de la voluntad schopenhaueriana: «en los griegos la “voluntad” quiso contemplarse a sí misma en la transfiguración del genio y del mundo del arte»²³. Así, la obra de arte considerada históricamente es un medio para perpetuar el genio y la educación se debe fundar sobre ello²⁴. Como ya señalamos en el primer capítulo de la tesis, en *Ecce Homo*, Nietzsche relaciona la «inmensa esperanza» que habla en su primera obra con «la mayor de todas las tareas, la cría superior de la humanidad»²⁵. Esto nos informa de que aunque no se emplearan en esa obra los términos de la cría como tarea consciente, sí que reconoce una orientación, una preocupación y un deseo de reforma de la humanidad, que en ese momento se expresaba en la metafísica del genio bajo la égida del proyecto wagneriano y la metafísica schopenhaueriana. La retrospectiva de *Ecce Homo* le permite cerrar el círculo de la tarea que engloba su pensamiento, que puede ser formulada en términos generales como crítica de la cultura, o adoptando los términos fisiológicos como la cría.

En lo que sigue, nos concentraremos en los escritos de juventud en los que se tratan de forma especial las cuestiones sociales y políticas. Uno de los textos más significativos sobre esta problemática es sin duda *El Estado griego*, de 1872, considerado una prueba temprana de su “radicalismo aristocrático”²⁶. Pese a ser un escrito póstumo posee una redacción cuidada, puesto que forma parte de los *Cinco prólogos para cinco*

¹⁸ GT-4, OC I pp. 348-351.

¹⁹ GT-5, OC I p. 355: «El genio sabe algo del eterno ser del arte tan sólo en la medida en que, en el actus de procreación artística (*künstlerischen Zeugung*), se fusiona con aquel artista primordial el mundo; pues en aquel estado él es, de manera maravillosa, igual que la inquietante imagen del cuento, la cual puedes darles la vuelta a sus ojos y examinarse a sí misma; ahora él es a la vez sujeto y objeto, a la vez poeta, actor y espectador». Véase Sánchez Meca, Diego, *El itinerario intelectual de Nietzsche*, op. cit., pp. 38-39.

²⁰ GT-16, OC I pp. 399-400.

²¹ Sánchez Meca, Diego, *El itinerario intelectual de Nietzsche*, op. cit., p. 37.

²² GT-5, OC I p. 354: «las imágenes del lírico no son, por el contrario, otra cosa que él mismo».

²³ GT-3, OC I p. 347.

²⁴ NF-1870,7[139], FP I p. 193.

²⁵ EH-GT-4, OC IV p. 819.

²⁶ CV-CV3, OC I pp. 551-558. Arenas-Dolz, Francisco, “Nietzsche y *El Estado griego*: Un estudio contextualista, en particular sobre la recepción de Jacob Burckhardt”, en Patrici Calvo y María Medina-Vicent (eds.), *Mirades intersubjectives en la filosofia actual*, Valencia, Societat de Filosofia del País Valencià, 2017, pp. 208-220.

libros no escritos que Nietzsche ofreció como regalo de cumpleaños a Cosima Wagner en diciembre de 1872, un manuscrito encuadernado en piel y redactado con su mejor caligrafía²⁷.

El Estado griego es un texto sobre los fundamentos políticos, tras la teoría del arte y la cultura expuestas en *El nacimiento de la tragedia*. A diferencia de quienes, como Nikola Regent, ven en este texto una hipotética presentación del Estado griego como un ejemplo a seguir²⁸, nos parece más convincente la lectura contextual e interpretativa que lleva a cabo Francisco Arenas-Dolz, de acuerdo con la cual Nietzsche no plantearía en ningún caso un retorno al Estado griego, sino que plantea «enfrentar las tendencias revolucionarias del momento con el ejemplo griego renovado». No defiende la esclavitud o el retorno de la política griega, sino que más bien sugiere la posibilidad de «otros medios institucionales para promover esta perspectiva en el mundo moderno»²⁹. El escrito no critica las instituciones liberales, sino su cultura, y propone alternativas modernas en sustitución de las antiguas prácticas de la esclavitud y la guerra, únicamente aptas en el contexto griego. Es más, varias menciones de la esclavitud tienen como objetivo señalar que también el mundo moderno «se comporta de un modo completamente digno de esclavos», frente a la supuesta autonomía de la Modernidad³⁰. El texto fue redactado tras el impacto de la Comuna de París. Es por ello que hay un tono anti-igualitarista y anti-demócrata, y muchas de sus ideas se expresan en explícita reacción frente a las ideas de la Ilustración, por ejemplo, su rechazo de la noción de dignidad como una cualidad intrínseca de las personas:

cada hombre, con toda su actividad, tiene dignidad sólo en cuanto instrumento consciente del genio; de lo cual se ha de deducir inmediatamente la consecuencia ética de que el “hombre en sí”, el hombre absoluto, no tiene ni dignidad, ni derechos, ni deberes; sólo como un ser completamente determinado al servicio de fines inconscientes puede el hombre justificar su existencia³¹.

Es decir, los trabajadores no se dignifican como fines en sí mismos, sino por su labor para la producción del genio. Una de las ideas principales que Nietzsche plantea como crítica en este escrito es que, una vez despojada de la meta de la producción del genio, la esclavitud moderna de la masa pierde sentido, y es entonces cuando surge su descontento. Como ya mencionamos en el segundo capítulo de la tesis, Nietzsche es antirrealista con respecto al valor: no existen valores objetivos e independientes del sujeto, y el valor de

²⁷ Arenas-Dolz, Francisco, “Nietzsche y *El Estado griego*: Un estudio contextualista, en particular sobre la recepción de Jacob Burckhardt”, op. cit., p. 211.

²⁸ Regent, Nikola, “Nietzsche, the Greeks and the Production of the Genius”, *History of Political Thought*, 37/4, 2016, 686-727, p. 698.

²⁹ Arenas-Dolz, Francisco, “Nietzsche y *El Estado griego*: Un estudio contextualista, en particular sobre la recepción de Jacob Burckhardt”, op. cit., pp. 210-211.

³⁰ CV-CV3, OC I p. 551.

³¹ CV-CV3, OC I p. 558. Una crítica similar contra la democratización del “genio” se encuentra en HL-7, OC I p. 729: «Los jornaleros han llevado a cabo entre sí un convenio de trabajo y decretado que el genio está de más, en virtud de que cada jornalero ha sido clasificado como si fuese un genio: probablemente la posterioridad, al examinar sus obras, notará que son el resultado del común esfuerzo, el resultado, no de constructores, sino de jornaleros». Encontramos aquí la clásica devaluación nietzscheana de lo común, frente a la dignidad del genio por la pervivencia de su obra. Véase también HL-9, OC I p. 737.

cada acción depende de las respuestas afectivas que desarrolle cada ser humano de cara al mundo. Por ello, en perspectiva nietzscheana, “el hombre en sí”, abstracto y absoluto, no tiene dignidad intrínseca, ni derechos, ni deberes³². Obtiene esa dignidad, esos derechos y esos deberes en el seno de una sociedad concreta y de su función, en este contexto, el de la producción del genio. La idea de “dignidad del trabajo” es, a juicio de Nietzsche en este escrito, una esclavitud que quiere ocultarse a sí misma, porque un esclavo es, de acuerdo con su definición extensa, un individuo que dedica su vida a la “lucha por la existencia”: los seres humanos están sometidos a la necesidad del trabajo para su «supervivencia individual»³³. Así, el ejemplo griego sirve para señalar la pervivencia de estos mismos resortes de esclavitud, que permanecen bajo otras formas, y denunciar la hipocresía de pretender liberarse de estos modos de relación cuando «*la esclavitud pertenece a la esencia de una cultura*»³⁴. Nietzsche plantea, por tanto, que en las sociedades contemporáneas se da una esclavitud general culturalmente estéril y sin sentido, sin un propósito más elevado como el que proporcionaba la producción del genio en el contexto griego. Esta función redentora no se da en la edad contemporánea, motivo por el cual los dominados encuentran su situación insoportable e inaceptable³⁵.

Los dos últimos párrafos de este breve escrito están destinados a tratar «*la conexión entre el Estado y el genio*», a través del recurso al arquetipo de Estado perfecto de Platón. Su estructura social es la de una pirámide, en cuya cima se colocó al genio de la sabiduría y del conocimiento. Nietzsche parece reprocharle a Platón que la influencia socrática sobre el arte le llevara a excluir a “los artistas geniales” de dicha cúspide de la pirámide. En todo caso, sí que concuerda y reivindica como «auténtica meta del Estado, la existencia olímpica y la producción (*Zeugung*) y preparación (*Vorbereitung*) siempre renovada del genio»³⁶. De manera análoga, el objetivo del Estado de Esparta sería «la producción del genio militar», del cual el guerrero sería meramente un instrumento³⁷. Nietzsche parece dejar espacio a distintas interpretaciones o modelos de cuál será el genio de cada pueblo, es decir, que cada comunidad fomente la cultura y su genio en diferentes circunstancias, pero siempre asegurando de manera fructífera la conexión entre el Estado y el genio³⁸. Todo se somete al servicio de la producción del genio. Por ejemplo, en el prólogo a la primera redacción de *El nacimiento de la tragedia*,

el genio no existe para la humanidad: siendo este, sin embargo, su cima y su meta última. No hay tendencia cultural más elevada que la preparación y creación del genio. También

³² Sánchez Meca, Diego, *El itinerario intelectual de Nietzsche*, op. cit., p. 49.

³³ CV-CV3, OC I p. 552. Esta concepción amplia de la esclavitud, ligada a la ausencia de actividad intelectual o de individualidad, se expresa en el aforismo §283 de *Humano, demasiado humano*, del cual la frase más significativa es sin duda la siguiente: «Todos los hombres se distinguen, hoy como en todas las épocas, en esclavos y libres; pues quien no tiene para sí los dos tercios del día es un esclavo, sea lo que quiera ser: hombre de Estado, comerciante, funcionario o estudioso» (MA-283, OC III p. 194).

³⁴ CV-CV3, OC I p. 553.

³⁵ Sánchez Meca, Diego, *El itinerario intelectual de Nietzsche*, op. cit., pp. 48-49.

³⁶ CV-CV-3, OC I p. 558.

³⁷ Ibid., pp. 557-558.

³⁸ Arenas-Dolz, Francisco, “Nietzsche y *El Estado griego*: Un estudio contextualista, en particular sobre la recepción de Jacob Burckhardt”, op. cit., p. 216.

el *Estado*, a pesar de su origen bárbaro y de sus gestos despóticos, es sólo un medio para este fin³⁹.

En el seno de los estudios nietzscheanos, *El Estado griego* ha servido como argumento para defender la continuidad del pensamiento político de Nietzsche a lo largo de su trayectoria, localizando estrechos lazos argumentativos con las ideas que se publicaron posteriormente en *Más allá del bien y del mal* o *El Anticristo*⁴⁰. Las ideas de la existencia olímpica y del genio se transfiguran a lo largo de la obra bajo distintas formas, por ejemplo, en *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche continúa sosteniendo que la idea de que cualquier elevación del tipo humano «ha sido hasta ahora la obra de una sociedad aristocrática», como la griega⁴¹.

Como vemos, de acuerdo con la doctrina del genio, la humanidad «no existe por sí misma», sino que se plantea como su fin el nacimiento y la preparación continua del genio⁴². Estas ideas no permanecen ocultas en las anotaciones y escritos póstumos sino que se trasladan con claridad a la obra publicada, tanto en *El nacimiento de la tragedia* como en las *Consideraciones intempestivas*. Así, la tercera *Consideración intempestiva*, en la que se elogia a *Schopenhauer como educador* (1874), formula un imperativo antropológico según el cual «la humanidad debe trabajar continuamente para procrear grandes seres humanos únicos — y ésta, y sólo ésta, es su tarea»⁴³. Nietzsche recurre incluso a la doctrina evolutiva como argumento para ofrecer soporte a esta proposición:

En realidad, es fácil entender el hecho de que la meta de la evolución de una especie se encuentra allí donde esa especie alcanza su límite y su tránsito hacia una especie superior, pero no en la masa de los ejemplares y en el bienestar de éstos, ni menos aún en los ejemplares que son, cronológicamente, los últimos de esa especie, más bien la meta se encuentra precisamente en las existencias aparentemente fortuitas que se dan aquí y allá en condiciones favorables; y en efecto, debería ser igual de fácil de entender que la exigencia de que la humanidad, puesto que puede llegar a tener conciencia de su finalidad, haya de buscar y producir esas condiciones favorables en que pueden surgir esos grandes seres humanos redentores⁴⁴.

En este pasaje encontramos importantes similitudes, pero también diferencias, con el posterior tratamiento del evolucionismo. En primer lugar, se aprecia el clásico juego entre la masa y los individuos excepcionales, que más tarde se formulará también en términos de “los débiles” y “los fuertes”. De acuerdo con esta contraposición, los individuos elevados son ejemplares afortunados de la evolución, excepciones fortuitas, esparcidas aquí y allá, frente a una mayoría homogénea. Además, se apela a asegurar y producir las condiciones bajo las cuales esos ejemplares pueden surgir y desarrollarse. Esta es la idea

³⁹ NF-1871,11[1], FP I p. 299.

⁴⁰ Knoll, Manuel, “The ‘Übermensch’ as a Social and Political Task: A Study in the Continuity of Nietzsche’s Political Thought”, op. cit.

⁴¹ JGB-257, OC IV pp. 413-414.

⁴² NF-1870,7[100], FP I p. 171. Cf. NF-1871,10[1], FP I pp. 287-296.

⁴³ SE-6, OC I p. 790.

⁴⁴ Ibid., p. 780.

clave que Nietzsche expresará a partir de *Más allá del bien y del mal* con los términos de “cría”, en su propia propuesta de selección artificial.

Por otro lado, llama la atención el marcado teleologismo que se aprecia en este pasaje, contrario a la posterior crítica de estos esquemas de pensamiento por su carácter antropocéntrico. La teleología considera la naturaleza como si estuviera de hecho regida por fines y ello es lo que se expresa aquí cuando se apela a “la meta de la evolución”. Este es el optimismo ingenuo que Nietzsche reprobará más tarde a Spencer y al darwinismo social. Tras el abandono de la metafísica schopenhaueriana y el mito romántico wagneriano, Nietzsche va desarrollando paulatinamente un filosofar perspectivista, y como es sabido, una de las tesis clave es que no hay sentido alguno en el mundo más allá del que nosotros queramos introducirle, tal y como se expuso en el segundo capítulo de la tesis. Ciertamente en estos años Nietzsche está llevando a cabo sus primeras lecturas evolucionistas y, como ya sabemos, hay una primera lectura entusiasta y algo ingenua que más tarde le encaminará al desencanto y a la crítica del darwinismo en perspectiva axiológica.

En la obra se elogia a *Schopenhauer como filósofo*, frente a los círculos de doctos y los profesores de filosofía tales como Kant. Por ejemplo, en la tercera sección se compagina la crítica de la “filosofía de profesores” con la defensa de la verdadera labor del filósofo y del genio: los círculos de doctos presuntamente formados «no fomentan sino que impiden una cultura en ciernes y la procreación (*Erzeugung*) del genio — que es la meta de toda cultura»⁴⁵. No hay aquí, en absoluto, una visión atomista de la sociedad, ni tampoco una visión del filósofo como eremita solitario. El aislamiento puede ser tentador, pero los filósofos «también tienen que vivir exteriormente, han de hacerse visibles, han de dejarse ver»⁴⁶. Apelando a la autonomía y a la individualidad, al llegar a ser uno mismo, una de las principales responsabilidades que Nietzsche otorga tanto al genio como al filósofo es la ejemplaridad: «[p]ara mí un filósofo es importante en la justa medida en que esté en condiciones de dar ejemplo»⁴⁷. El ejemplo muestra, con su existencia, que alcanzar un cierto nivel de grandeza es posible. Nietzsche expresa que el genio es incomprendido por sus contemporáneos —al igual que lo será más tarde el espíritu libre. Su singularidad, frente a la hegemonía del filisteo en el ámbito cultural, viene acompañada de una inevitable soledad. Una de las características clave de los filisteos es su uso instrumental de los clásicos, acorde con su distorsión de la cultura a lo egoísta y materialista. Los filisteos dan por finalizada la construcción del edificio de la cultura, erigir estatuas y rendirles homenaje ordenando su estudio mandatorio en las instituciones académicas. Nietzsche plantea en cambio que «sólo hay una manera de honrarlos, que consiste en seguir buscando con el mismo espíritu y el mismo ánimo que ellos, sin cansarse nunca de buscar». El filisteo no se propone la tarea de seguir sus huellas, sino que juzga que «ya no hay por qué seguir buscando; éste es el nuevo lema

⁴⁵ SE-3, OC I p. 773.

⁴⁶ SE-3, OC I p. 770.

⁴⁷ SE-3, OC I p. 768. Véase p. 776: «de su época él combate aquello que le impide ser grande, lo cual en su caso sólo significa esto: ser libre y ser plenamente él mismo». También la nota de la nota 43 de Joan B. Llinares: «lucha contra la propia época (*gegen die Zeit*) a favor de un tiempo futuro».

del filisteo»⁴⁸. Esta actitud general para con la cultura y el saber representa un obstáculo de la producción del genio. Sólo un genio que revitalice el pesimismo heroico frente al optimismo científico-socrático imperante puede remediar dicha situación y liderar una renovación cultural.

El tono de este escrito es sin duda más amable que *El Estado griego*, pero del mismo modo, se invita a una correcta articulación de las instituciones para favorecer la producción del genio. Rechazando la traslación de la doctrina económica del *laissez faire* a la moral de pueblos enteros, Nietzsche fantasea con maestros que sean «médicos de la humanidad moderna», que dotados de salud «puedan sostener a otro y guiarle de la mano», como concedores del camino (*Wegweiser*) y maestros de la disciplina (*Zuchtmeister*)⁴⁹. El filósofo educador tiene así como principal tarea: «transformar el ser humano entero en un sistema solar y en un sistema planetario dotados de vivos movimientos, y en conocer la ley de su mecánica superior»⁵⁰. Hay, por tanto, en la obra, una detallada provisión de los modos de actuación para favorecer su producción, tanto desde el punto de vista del genio, como desde el del «no-genio», que ha de «aprender a obedecer y ser modesto», conocer «los límites de cada profesión» y «reunir material para el genio»⁵¹.

Las reflexiones maduras de Nietzsche sobre las organizaciones o reformas socio-políticas necesarias para criar estos tipos superiores de seres humanos encuentran su origen en su temprano acercamiento a los griegos, no sólo en *El nacimiento de la tragedia*, sino también, y especialmente, en escritos póstumos como *El estado griego* y las anotaciones de lo que habría sido una quinta Intempestiva, *Nosotros, filólogos*⁵². Este texto, o mejor dicho, el conjunto de notas que lo habría formado, merece discusión atenta puesto que en él encontramos reflexiones formuladas ya en términos de *Züchtung*. Incluso la palabra *Erziehung*, a diferencia de *Bildung*, contiene una connotación de levantar, de elevar. *Erziehen* posee además una acepción botánica, referente a sembrar y cultivar las plantas. Por su parte, *Erzeugung*, empleada por Nietzsche en el contexto de la producción del genio, poseía antiguamente un sentido tradicional de “concebir (un hijo)”⁵³. Todos estos términos aparecen y entran en relación en la variedad de notas que habrían formado parte de *Nosotros, filólogos*.

En el contexto de los apuntes tomados para *Nosotros, filólogos*, hay una importante reflexión sobre los griegos como modelo para la reforma de la cultura. En dicho escrito, Nietzsche examina los usos de la filología para la vida y la producción del genio, combinando así, en gran medida, las dos anteriores *Consideraciones intempestivas*. Frente a los usos academicistas de la filología, Nietzsche aboga por

⁴⁸ DS-2, OC I p. 657.

⁴⁹ SE-2, OC I p. 765. Schank explica recurriendo al *Etymologische Wörterbuch des Deutschen* que antes del siglo XIX, *Züchter* era un maestro o educador (*Lehrer, Erzieher*) y el empleo de *Zuchtmeister* tendría como objetivo alabar la severidad y rigor de una educación estricta. Schank señala, además, que Nietzsche hace un uso de estos sentidos antiguos del lenguaje cuando se refiere a los discípulos como *Züchtlinge* (Schank, Gerd, *Rasse und Züchtung bei Nietzsche*, op. cit., pp. 336-339).

⁵⁰ SE-2, OC I p. 763.

⁵¹ NF-1872,14[13], FP I pp. 316-317.

⁵² Regent, Nikola, “Nietzsche, the Greeks and the Production of the Genius”, op. cit.

⁵³ *Ibid.*, pp. 695-696.

aproximarse a ella como una tarea educativa, de emulación de la cultura griega, con el objetivo de «crear un suelo fértil en el cual el genio pudiera florecer»⁵⁴.

Dentro de una reflexión más amplia sobre la filología, Nietzsche reflexiona sobre el prestigio de la misma, que en realidad proviene del simple hecho de que en la época los estudiantes de filología provenían de familias acomodadas que podían permitirse el tiempo y el dinero necesario para la formación universitaria, además de haber sido educados en el aprecio de la cultura. Así, la juventud de los clases altas desarrollaría, simplemente por imitación y hábito, una preferencia por la Antigüedad⁵⁵. En último término, también ellos quieren ganarse la vida como filólogos, pero son incapaces de «educar con ayuda de los antiguos»⁵⁶. Nietzsche critica que sus colegas filólogos diseccionan la Antigüedad como si fuera un corpus de material inerte, y que falta un verdadero gusto y atracción por los impulsos de la Antigüedad, y que si se desconecta esta tarea educativa de la filología, su auténtica meta se aniquila. La Antigüedad griega es «un medio *para comprendernos*, para orientar nuestra época y de ese modo superarla»⁵⁷.

Sólo uno de cada cien filólogos tiene, según Nietzsche, conciencia de esta tarea educativa, sólo uno aspira aprender de los griegos para alcanzar una cultura superior. Nietzsche reflexiona que la Antigüedad ha quedado superada en los ámbitos del conocimiento histórico y natural, por el arte, la ciencia y la filosofía modernas, sin embargo, su valor para la vida continúa vigente puesto que «para la producción de espíritus superiores, la Antigüedad es *más poderosa que nunca*»⁵⁸. Hay una clara invitación de aprender de los griegos para fomentar el nacimiento y la vida de individualidades superiores, de producir grandes hombres en un modo más sistemático y elevarlos a un nivel superior⁵⁹. *Nosotros, filólogos* explora así la política educativa mediante la que se alcanzaron las condiciones en las que el surgimiento del genio no se abandonaba a la mera suerte, sino que formaba parte de sus metas. El genio se produce, se cría. Por otro lado, *El Estado griego* complementa este escrito con un análisis minucioso de las instituciones políticas.

Ahí donde surge algo grande, con una duración algo más prolongada, ahí podemos percibir previamente una cría esmerada, v.g., entre los griegos. ¿Cómo consiguieron la libertad tantos hombres entre ellos?

*¡Educar a los educadores! ¡Pero los primeros tienen que educarse a sí mismos! Y para ellos escribo*⁶⁰.

La insistencia en “educar a los educadores” tiene como fin señalar que la instrucción (*Unterricht*) no basta para formar, educar, a unos educadores, que a su vez sean capaces

⁵⁴ Ibid., p. 690.

⁵⁵ NF-1875,5[142], FP II p. 89: «Los filólogos son esa clase de personas que aprovecha el confuso sentimiento de su propia insuficiencia que tienen los hombres modernos para ganarse así el pan y el salario. Los conozco, soy uno de ellos».

⁵⁶ NF-1875,3[20] y 3[21], FP II p. 50.

⁵⁷ NF-1875,6[2], FP II p. 105.

⁵⁸ NF-1875,5[109], FP II p. 84.

⁵⁹ Ibid., p. 695.

⁶⁰ NF-1875,5[25], FP II p. 69. Véase también NF-1875,5[160], FP II p. 95.

de guiar e inculcar una férrea disciplina de espíritu a sus educandos. En estos escritos hay una importante esperanza en la renovación de la educación, es decir, se combina la crítica de las instituciones educativas contemporáneas con el deseo de que su reforma permita recuperar los ideales que en la cultura griega permitieron tal constelación de filósofos, que hoy representan algunas de las más grandes figuras de la Historia de Filosofía, y por tanto, producir el genio⁶¹. Todo ello, señala Nietzsche, no fue fruto del azar sino de las propias instituciones griegas, como se expresa también en *El Estado griego*.

En muchas de estas anotaciones, tal y como queda documentado en el aparato crítico del segundo volumen de los *Fragmentos Póstumos*, el influjo de Burckhardt es importante, por ejemplo, respecto a la consideración de los griegos como un pueblo genial⁶². Curiosamente, Nietzsche parece apuntar todo este proceso como inconsciente, por ejemplo, los griegos «[v]iven inconscientemente para la producción del genio»⁶³. Hay en estos fragmentos una notable polisemia que muestra la riqueza de este pensamiento y que nos permite conectar las distintas facetas o elementos del mismo, por ejemplo, se pregunta «¿Cómo cabe producir las inteligencias más elevadas?»⁶⁴, o incluso empleando el concepto de “tipo”, que ganará gran presencia en la madurez, escribe también «[l]a mayor pérdida que puede sufrir la humanidad es el no llegar a realizar los tipos supremos de vida»⁶⁵.

Ya hemos apuntado anteriormente que hay un compromiso y vinculación por los detalles más minuciosos de la vida privada, por el matrimonio, por la crianza de los hijos, cuestiones que son analizadas junto con una propuesta de virtudes concretas. Del mismo modo, en los escritos aforísticos, se preocupará por la vestimenta, la alimentación y el clima. Todo ello será una constante en el desarrollo del pensamiento de la cría que se caracteriza por una conciencia e intervención de uno mismo sobre sí mismo, orientada a dicha elevación y transformación de la humanidad. Así, como elementos necesarios para la producción (*Erzeugung*) y la formación (*Bildung*) de estas individualidades selectas enumera como requisitos:

Una coalición de un gran centro de hombres para la producción de mejores hombres es la tarea del futuro. El individuo debe acostumbrarse a tales exigencias, de modo que, afirmándose a sí mismo, afirme también la voluntad de dicho centro, v.g., respecto a la elección que haga entre las mujeres, o respecto a la manera de educar a su hijo. (...) Organización de los propósitos individuales⁶⁶.

No parece haber un elemento autoritario sino más bien una libre alianza con un fin compartido, de acuerdo con el carácter de la polis griega. En la siguiente nota se

⁶¹ NF-1875,5[22], FP II p. 68.

⁶² NF-1875,5[70], FP II p. 77-78, véanse las notas del traductor Manuel Barrios.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ NF-1875,5[188], FP II p. 101.

⁶⁵ NF-1875,6[31], FP II p. 113: «Mi religión, si todavía hay algo a lo que puedo denominar así, consiste en el trabajo para la producción del genio; educación es todo cuanto hay de esperanzador, todo cuanto hay de consolador se llama arte».

⁶⁶ NF-1875,3[75], FP II p. 61. Véase también NF-1875,5[191], FP II p. 102.

expresa que, en el caso de los griegos, la relación entre el pueblo con la educación del individuo era la correcta y propicia para el desarrollo de dichas individualidades.

Únicamente me interesa la relación del pueblo con la educación del individuo (*Erziehung des Einzelnen*); y es sin duda entre los griegos donde existe algo muy favorable para el desarrollo (*Entwicklung*) del individuo, aunque no debido a la bondad del pueblo, sino a la lucha de los malos impulsos.

*Aún sería posible, mediante las oportunas intervenciones, educar al gran individuo de modo completamente distinto y más elevado de cómo lo ha sido hasta ahora a través de las casualidades. Ahí residen mis esperanzas: en la cría de hombres relevantes (Züchtung der bedeutenden Menschen)*⁶⁷.

Este empeño por la cultura griega cobra sentido por el hecho de que fue la época histórica en la que, a juicio de Nietzsche, la filosofía cobró mayor esplendor, y sobre todo, en la que se concentró el mayor número de grandes filósofos: «[l]os griegos son interesantes, total y endiabladamente importantes, por haber tenido semejante cantidad de grandes individuos. ¿Cómo fue esto posible? Es lo que hay que estudiar»⁶⁸. Nietzsche relaciona este fenómeno con la salud de los griegos: ellos son el pueblo verdaderamente sano, y gracias a esa salud pudieron permitirse otorgar al filósofo el pleno derecho de existir, como señala en *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Pero no sólo se acogió al filósofo, sino que se le colocó en el centro de la cultura y de la sociedad. En el resto de épocas, el filósofo es un accidente, aleatorio, es un cometa inesperado que despierta desconfianza. En cambio, sólo entre los griegos no es el filósofo una casualidad, ni tampoco un inadaptado que viva al margen de la sociedad, sino que «resplandece en el sistema solar de la cultura como un astro principal»⁶⁹. Todo ello influirá enormemente la consideración y la figura de los “nuevos filósofos” que Nietzsche enarbolará más adelante a partir de *Más allá del bien y del mal* en el seno de la Gran Política, destinada, al igual que la cultura griega, a amar y venerar el gran hombre⁷⁰.

Concluimos, por tanto, que el núcleo de la crítica que Nietzsche presenta en *Nosotros, filólogos* a sus colegas de profesión es la desconexión entre la filología y la tarea de la producción del genio. Esta temática de la producción del genio —en las obras publicadas— y su cría —en los escritos póstumos—, representa la clara semilla del pensamiento de la cría, anticipándose ya en gran medida muchas de las características principales que irá adquiriendo en su itinerario intelectual: la comparación de las cualidades de distintos pueblos, una perspectiva fisiológica en la que se asocian las virtudes a una determinada constitución (y no a cualidades del alma), e incluso una invitación a imitar esa tarea, o a trasladar sus presupuestos y sus ideales adaptándolos a

⁶⁷ NF-1875,5[11], FP II p. 66.

⁶⁸ NF-1875,5[14], FP II p. 66. Sobre Grecia como época esplendorosa y fructífera, véase NF-1875,6[48], FP II pp. 117-118, donde hay también una metáfora botánica de la capacidad inventiva del filósofo como una planta que trepa.

⁶⁹ PHG-1, OC I p. 578.

⁷⁰ Una importante anticipación de la Gran Política se encuentra en este pasaje: «Porvenir en unos siglos. Economía de la Tierra, permitir al extinción de las malas razas, cría selectiva de los mejores, un idioma. ¿Condiciones completamente nuevas para los seres humanos, incluso para un ser superior (*sogar für ein höheres Wesen*)?» (NF-1876,19[79], FP II p. 281, trad. ligeramente modificada)

las sociedades modernas. Además, fruto de su idolatría hacia Wagner, en 1875, Nietzsche reflexiona sobre su figura en estos mismos términos: Wagner «cría» a su público⁷¹. A mi juicio, ello quiere expresar que el arte de Wagner ejerce un influjo mucho más potente que la educación en su sentido convencional, un efecto formador en la constitución fisiológica de sus espectadores. Analizamos en lo que sigue la continuación del desarrollo de este complejo conceptual en los escritos aforísticos.

3. Cría, terapia y cultivo de la humanidad en los escritos aforísticos.

A diferencia de la concepción romántica del genio, mayoritaria en los escritos de la fase wagneriana, el genio recibe una valoración mucho más ponderada a partir de *Humano, demasiado humano*, y en especial en el capítulo “Del alma de los artistas y los escritores”. A partir de esta obra, la fuente del poder creativo del genio no es una visión intuitiva de la verdadera naturaleza del mundo, sino un proceso prolongado de cultivo intelectual⁷². Además, probablemente como consecuencia de su emancipación del proyecto artístico wagneriano, la figura representativa del genio ya no es el artista, sino que los protagonistas son los pensadores, los filósofos o los intelectuales en general⁷³. El arte ya no goza de mayores privilegios que, por ejemplo, el conocimiento científico, sino que cada esfera cumple una función dentro de la reforma de la cultura: «la actividad del genio no se revela básicamente diferente a la del inventor de mecanismos, del astrónomo, del historiador o del maestro de táctica»⁷⁴. Aunque no desaparece del todo la idea del talento excepcional, se subraya el matiz de la potencialidad de unas cualidades que es necesario desarrollar para que no se desperdicien o se atrofien. Así, aquello que llamamos genio es el producto del concurso de afortunado de varias circunstancias, incluidos los maestros, los modelos y la enseñanza según los mejores métodos. El contrapunto con Schopenhauer es directo: mientras que Schopenhauer minusvaloraba la maestría (*Meisterschaft*) como un simple talento que no alcanza el estatuto del genio, Nietzsche en este capítulo de *Humano, demasiado humano* se niega a distinguir entre ambas cosas⁷⁵.

La crítica más importante reside en que el genio es reinterpretado como un mito y una superstición de raíces religiosas: la «creencia en el milagro del genio» es uno de los «presupuestos *más efectivos*» del arte, es decir, cumple una función interesada dentro de la valoración y admiración que éste recibe en el seno de la sociedad, pues el genio es considerado como alguien cuyos talentos parecen tener un «origen sobrehumano (*übermenschlichen*) y dotes milagrosas»⁷⁶. De este modo se sitúa a una parte de la humanidad en un más allá metafísico, quimérico, que redime al resto y disimula el verdadero origen animal de la especie humana. Además, sólo así la persona —el

⁷¹ NF-1875,5[134], FP II p. 88. Se ha cambiado “educa” por “cría”.

⁷² Sommer, Andreas Urs, “Genie (Nietzsche)”, op. cit., p. 3.

⁷³ Schmidt, Jochen, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik*, vol. 2: 1750-1945: Von der Romantik bis zum Ende des Dritten Reichs, Heidelberg, Winter, 2004, p. 164.

⁷⁴ MA-162, OC III p. 148.

⁷⁵ Kessler, Mathieu, “Le concept de *Meisterschaft* dans la philosophie de Nietzsche”, en Gilbert Merlio (ed.), *Lectures d'une oeuvre. Also sprach Zarathustra*, Paris, Éditions du Temps, 2000, pp. 155-188.

⁷⁶ MA-142, OC III p. 142 y MA-164, OC III p. 149.

espectador, el lector, la audiencia— preserva su amor propio o vanidad y no se siente ofendida por hacer imposible la comparación con el genio, supuestamente dotado de una intuición privilegiada. Parece, además, suplir la necesidad de admirar una intuición divina que nos supera. Dentro de este marco, a lo largo de una instrucción o formación cultural se fomenta la sensibilidad ante las grandes obras de los genios y su culto, pero dicho culto tiene peligros y ganancias, porque convertido en mitología relega a un segundo plano la conciencia de todo el proceso necesario para su producción. Así, la perspectiva deviene mucho más crítica: el culto del genio puede provocar pereza, apatía y resignación frente a las grandes tareas, porque «llamar a alguien divino es como decir: “Aquí no hay nada con que competir”»⁷⁷.

Nietzsche presenta entonces la alternativa de una noción de vida agonista, deportiva y ascendente, como camino más seguro para la producción del genio, quien «no hace otra cosa que aprender primero a colocar sus piedras y luego a construir, a buscar siempre material nuevo y a plasmarlo sin cesar»⁷⁸. Tanto el genio como su obra han devenido, gracias a la laboriosidad, el ejercicio y la seriedad del oficio: así es como las grandes figuras de la cultura «adquirieron grandeza, llegaron a ser “genios” (como se dice)»⁷⁹. Existe un prejuicio mitológico de acuerdo con el cual lo perfecto parece algo que no ha devenido, sino que siempre ha gozado de la forma presente, pero ello no es cierto, «como si hubiera emergido de la tierra por un arte de magia»⁸⁰. En concreto, Nietzsche se refiere muy poéticamente a «un templo griego como el de Paestum», nos parece como si una mañana un dios, por juego, hubiera construido con esos enormes bloques su vivienda», cuando, evidentemente, fue el fruto de un trabajo humano colectivo. Además, apunta que el artista saca provecho de esta ilusión porque le exime de cualquier autocrítica y es consciente de que su figura recibirá más admiración si es interpretada bajo la imagen de la inspiración espontánea del genio, y no como el fruto de un esfuerzo continuado⁸¹. Vemos, por tanto, que gran parte de los aforismos comparten la tarea de desmitificación y ponen de relieve, en cambio, la laboriosidad.

Por ello, a juicio de Nietzsche, la tarea de ampliar unas bases de información es mucho más productiva que la admiración: «para los espíritus grandes es probablemente más útil tomar clara conciencia de su propia fuerza y de su origen, es decir, entender qué cualidades estrictamente humanas han confluído en ellos, y qué circunstancias favorables han contribuido»⁸². En consonancia con lo que se expresa en el título de la obra, el genio es en sí mismo humano, puramente humano, y el énfasis en las circunstancias pone de relieve el elemento de acción, necesario para que el talento se desarrolle. Estas cualidades a cultivar serían «la persistente energía, la entrega absoluta a fines particulares, una gran valentía personal, y luego la suerte de una educación que contó a tiempo con los maestros,

⁷⁷ MA-162, OC III p. 148.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ MA-163, OC III p. 149. Cf. MA-155, OC III p. 145: a través del ejemplo de Beethoven, concluye que «también los grandes fueron grandes trabajadores, incansables no sólo en el inventar, sino también en el desechar, vislumbrar, transformar y ordenar».

⁸⁰ MA-141, OC III p. 142.

⁸¹ Ibid.

⁸² MA-164, OC III p. 150.

los modelos y los métodos mejores»⁸³. Del mismo modo, en el segundo tomo de *Humano, demasiado humano* expresará la fórmula conjunta según la cual el genio es «tener una meta alta y los medios para alcanzarla»⁸⁴.

Además, el hecho de elevar ciertos individuos a lo sobrehumano —noción que en estos textos tiene un sentido claramente peyorativo— tiene como efecto indeseable «la tendencia a retratar estratos completos de poblaciones como mucho más toscos y bajos de lo que son en realidad»⁸⁵, es decir, se pierde toda una potencial demografía que probablemente está en posesión de una pluralidad de talentos, distintos de aquellos que se enarbolan en la figura del genio de una determinada cultura, pero no por ello carentes de valor y potencialidad para el desarrollo humano. El riesgo de divinizar los genios es que no se logren construir relaciones y fomentar más líderes, por lo que el trabajo o el avance realizado hasta entonces se detiene, al no haber nadie más que tome el relevo y continúe a desarrollarlo.

La perspectiva científico-evolucionista está presente en esta nueva representación del genio, por ejemplo, al plantear las condiciones socio-políticas para su génesis en términos de energía⁸⁶, y también la educación, por ejemplo, en el célebre aforismo “Ennoblecimiento a través de la degeneración”. La educación inculca las costumbres que la estirpe considera buenas y honestas, y se aprende la subordinación del individuo. El peligro reside en «la progresiva idiotización, aumentada poco a poco por la herencia»⁸⁷. La imagen de la inoculación es empleada en este aforismo para caracterizar una educación que sirva tanto para el conjunto del pueblo como para «el fortalecimiento de un hombre o una raza». Contra la tesis de la lucha por la existencia como motor de la evolución, Nietzsche propone la inoculación ennobecedora: mientras que las naturalezas fuertes—resistentes— preservan la especie, las débiles —delicadas— le permiten progresar, si bien son estas últimas las que a menudo son interpretadas como enfermizas⁸⁸. Las delicadas son más moldeables y abiertas al cambio y a la innovación. Se ha de combinar el elemento de la comunidad estable y la aparición de «naturalezas degeneradas», que al ser más libres y delicadas, hacen posible el progreso. El pueblo que absorbe la infección de la novedad y consigue incorporarla en su provecho alcanza el progreso:

Para el hombre particular, la tarea de la educación suena así: volverlo tan estable y seguro que en conjunto ya no pueda ser desviado de su camino. Pero para ello el educador debe infligirle heridas o utilizar el destino que le inflige, una vez que aparecen el dolor y la necesidad, en los puntos heridos puede inocularse algo nuevo y noble⁸⁹.

La idea de que una contaminación o introducción de los gérmenes de una enfermedad es un motor para el progreso recalca además la valoración nietzscheana de la salud, que no

⁸³ MA-164, OC III p. 150.

⁸⁴ VM-378, OC III p. 366. Cf. NF-1883,12[1] (29), FP III p. 270: «¿Qué es el genio? Querer una meta elevada y los medios para ello».

⁸⁵ MA-461, OC III p. 233.

⁸⁶ Cf. MA-235, OC III p. 174-175.

⁸⁷ MA-224, OC III p. 169.

⁸⁸ Skowron, Michael, “Nietzsches ‘Anti-Darwinismus’”, *Nietzsche-Studien*, 37, 2008, 160-194.

⁸⁹ MA-224, OC III p. 170.

posee valor en sí misma. De hecho, «si se quisiera la *salud*, se suprimiría asimismo el genio»⁹⁰. De acuerdo con Haase, este póstumo, de acuerdo con el cual la salud suprime tanto al genio como al hombre religioso, parece ser otro fruto de su lectura de Galton, en concreto de la relación entre el genio y la locura. Sabemos por la correspondencia con Joseph Paneth, que Nietzsche comentó que «muchos espíritus de primer rango» habrían sufrido epilepsia, como César, Napoleón, Mohama y Byron⁹¹.

Lubbock sería, también, otra posible influencia con respecto a cuál es el mecanismo o el modo en que las ideas innovadoras o divergentes se abren paso en las sociedades. Para ambos, una de las posibles respuestas es mediante la locura, ya sea real o fingida. Nietzsche expresa esta idea en el aforismo §14 de *Aurora*, y el estudio de fuentes llevado a cabo por Thatcher muestra que incluso los ejemplos son calcados de Lubbock: los curanderos indios, los pajé brasileros y los *angecok* (chamanes) groenlandeses⁹². Esta cuestión está estrechamente conectada con la concepción nietzscheana del genio, que en esta época ya había sido despojada de toda metafísica:

Así como hoy en día aún nos sigue pareciendo que al genio, en vez de una pizca de sal, se le añadió una brizna de locura, a las gentes de antaño les resultaba mucho más claro que allí donde había locura, había también una pizca de genio y de sabiduría, — algo “divino”, como se susurraba. O mejor dicho: claramente se manifestaba. “A través de la locura le han llegado a Grecia los bienes más grandes”, decía Platón junto con toda la Antigüedad. Avancemos un paso más: a todos esos hombres superiores que se veían irresistiblemente llamados a romper el yugo de cualesquiera costumbres y establecer leyes nuevas no les quedó otra opción, *si no estaban locos de verdad*, que hacerse los locos o volverse locos — y esto vale para los innovadores en todos los ámbitos, no sólo en el de la normativa política o la religiosa: — hasta el innovador del metro poético debía estar acreditado por la locura⁹³.

La valoración de la locura es, a mi juicio, ambivalente. Por un lado, se señala que los elementos innovadores, pioneros, son valorados como heréticos, como frutos de la locura, pero el argumento va más allá. Hay incluso un interés en “aparentar locura” para poder permitirse quebrantar la rigidez de las normas, para obtener legitimidad para ello. Pero Nietzsche está, en realidad, señalando que esta locura está sobrevalorada, casi como una capacidad religiosa o sobrehumana para tener visiones. Y ello conecta con la superstición del genio, más adelante en la misma obra, escribe Nietzsche, que como fruto de la historia de la moralidad de las costumbres y de la Edad Media: «nos encontramos con que se sigue valorando en exceso a esas personas medio trastornadas, fantasiosas, fanáticas, a las que se llama “genios”: “han visto cosas que los demás no ven”. — ¡sin duda! ¡Y eso es lo que debería llevarnos a ser prudentes con ellos, mas no crédulos!»⁹⁴. Hay aquí por tanto una llamada a la moderación, o incluso al escepticismo, frente a la sobrevaloración de

⁹⁰ NF-1884,25[35], FP III p. 462.

⁹¹ Haase, Marie-Luise, “Nietzsche liest Francis Galton”, op. cit., p. 641.

⁹² Lubbock, John, *Die Entstehung der Civilisation...*, op. cit., p. 211, señalado por Thatcher, David S., “Nietzsche’s Debt to Lubbock”, op. cit., p. 305.

⁹³ M-14, OC III p. 497.

⁹⁴ M-66, OC III p. 522.

cualidades de personas que no necesariamente conducen o trabajan por el desarrollo humano.

Estas deudas muestran el importante papel que las teorías antropológicas, las estadísticas, anécdotas, para apuntalar sus propias tesis filosóficas. Los términos mutan y cobran presencia conceptos más afines al evolucionismo, o que funcionan sobre su trasfondo, como las naturalezas más elevadas y los caracteres excepcionales, que parecen a través de la selección natural. La figura del maestro también pierde protagonismo, dejando lugar a la distancia crítica del espíritu libre. Los aforismos §230 y §231 expresan la proximidad entre el espíritu libre y el genio, si bien este es resignificado «sin ninguna connotación mitológica o religiosa»⁹⁵. En ellos se traslada la pregunta del nacimiento y producción del genio a la del espíritu libre. El origen del genio y los talentos brillantes ya no es metafísico, sino que se plantea como conjetura, en perspectiva evolucionista, la posibilidad de que «una mutilación, una atrofia, un grave defecto en un órgano dan ocasión a otro órgano de desarrollarse extraordinariamente bien, al tener que cumplir con su función y además con otra»⁹⁶. El privilegio de maestría del espíritu libre es vivir en la tentativa y ofrecerse a la aventura.

El planteamiento de la educación se enmarca dentro de una reflexión de la moral sin metafísica, ni schopenhaueriana ni religiosa. En el mismo capítulo de *Humano, demasiado humano*, la reflexión sobre la educación continúa en este hilo argumental, como crítica de una «[e]ducación milagrosa»⁹⁷. La reflexión sobre la educación debe, según Nietzsche, abandonar el presupuesto de la providencia de Dios y tener en cuenta «cuánta energía se hereda», «de qué manera puede encenderse nueva energía» y «de qué manera el individuo puede responder a las múltiples exigencias de la cultura sin que lo confundan y despedacen en su unicidad»⁹⁸. Sobre la base de las teorías evolucionistas, la reflexión versa en torno a la tensión entre la colectividad de la especie, que puede desembocar en un indeseable estancamiento y gregarismo si se promueve la adaptación, y a la vez, la apertura del espíritu libre, superior, que aporta consigo mismo el germen de la novedad y la variabilidad. No se trata de una oposición a la biología, de hecho la herencia funciona aquí como presupuesto y condición de posibilidad, como «melodía»⁹⁹, pero se plantea al mismo tiempo la posibilidad de superarla y de añadir un espacio de libertad respecto a la especie. De hecho, frente a cualquier mistificación, “espíritu libre” es un «concepto relativo»: se llama «espíritu libre» a quien piensa de manera distinta a lo que se esperaría atendiendo a sus orígenes, su entorno, su posición social y su profesión, o a las opiniones dominantes de la época. Él es la excepción»¹⁰⁰.

En *Aurora*, el problema de la moralidad de los costumbres enmarca gran parte de la campaña contra la moral, entendiendo “moral” como la camisa de fuerza de las costumbres, que ya hemos analizado en detalle en varios momentos de la tesis. En relación con la cuestión del genio, en su aforismo §195, Nietzsche critica la pedagogía de

⁹⁵ MA-230 y MA-231, OC III pp. 172-173.

⁹⁶ MA-321, OC III p. 173.

⁹⁷ MA-242, OC III p. 177.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibid. También en MA-186, OC III p. 327 se expresaba que no se puede «prescindir del común, profundo, a menudo inquietante bajo continuo, sin el cual la melodía no podría ser precisamente melodía».

¹⁰⁰ MA-225, OC III p. 170.

la «así llamada “educación clásica”» y el modo erróneo en que se lleva a cabo el cultivo de las sensibilidades, en continuidad con su etapa de profesor de filología en la universidad¹⁰¹. La perfectibilidad del ser humano reside en su capacidad de singularizarse y de convertirse cada uno en una excepción con respecto a su especie. Así, una educación elevada será aquella que proporcione una red de referencias que colaboren a forjar la personalidad, incluso oponiéndose a lo mediano y a lo común, puesto que lo común, en perspectiva nietzscheana, es lo vulgar. Por tanto, no se trata de asimilar o absorber el individuo dentro de grupo, sino de abrir un espacio de libertad para su producción y desarrollo. Del mismo modo, ya no se trata de un proyecto de reforma cultural bajo la égida de la causa wagneriana, sino de una ética de la singularidad que anima a construirse a sí mismo y conquistar la propia libertad, a reconocerse entre pares. Asimismo el aforismo §540 continúa con la crítica del talento o del don (*Begabung*), definido de nuevo como capitalización de fuerzas, como algo que se adquiere y se acumula mediante el aprendizaje. El don es «otra manera de llamar a una parte *más antigua* del aprendizaje, experiencia, práctica, apropiación, asimilación (*Einverleibung*), aun cuando sea del tiempo de nuestros padres o anterior»¹⁰². Hay así una crítica pragmática del genio, que emplea como trasfondo el debate evolucionista sobre la herencia.

Por último, dentro de las anotaciones póstumas sobre la “nueva Ilustración”, a las que aludimos en el quinto capítulo en el contexto del análisis sobre el progreso en perspectiva nietzscheana, el filósofo alemán distingue entre varias etapas. La primera de ellas consiste en desvelar los «errores fundamentales (tras los cuales están la cobardía, la negligencia y la vanidad del hombre)». Dentro de estos errores, Nietzsche incluye «“el genio”», con un entrecomillado que denota escepticismo¹⁰³. Estos son los errores que sostienen la cultura moderna y que han formado un determinado tipo de ser humano, en detrimento de otros posibles. En concreto, el del error del genio parece haber contribuido, como venimos argumentando a lo largo del capítulo, a una conciencia indebida de superioridad. Por tanto, a partir de *Humano, demasiado humano* se plantea seguir formando y transformado al ser humanos, pero bajo distintas premisas.

Como mostramos en la tesis, progresivamente a lo largo de la década de 1880, toda la metafísica del genio, ya abandonada en *Humano, demasiado humano*, se sustituye por la idea de que la persona extraordinaria y sobresaliente, puede ser criada. De hecho, más tarde, en *El crepúsculo de los ídolos*, la figura del genio es recuperada de nuevo bajo la lente del evolucionismo, en relación con sus lecturas de Henri Joly, Francis Galton, y su crítica de Taine y de la teoría del *milieu*. No obstante, para no descentrarnos del momento concreto que analizamos en este capítulo, reservaremos su análisis para el capítulo siguiente.

En último término, la figura del genio han solido trasladarse o personalizarse a través del propio Nietzsche, en su imagen como filósofo, en parte, aunque no sólo, por su vida de filósofo errante y su muerte trágica. Este es un aspecto que ha marcado huella en su recepción, como narra en detalle Andreas Urs Sommer, tanto en su presentación como genio trágico por parte de su hermana y Heinrich Köselitz, y en su conversión en figura

¹⁰¹ M-195, OC III pp. 590-591.

¹⁰² M-540, OC III p. 680.

¹⁰³ NF-1884,27[79], FP III pp. 630-631.

intelectual notoria del III Reich. Por todo ello, después de 1875, se esfumaron los intereses en el “Nietzsche genio” o “heroico” y los estudios sobre esta cuestión concreta han sido esporádicos y distanciados en el tiempo¹⁰⁴.

En *Humano, demasiado humano*, hay tres aforismos en los que se anticipa, mediante el empleo del verbo *züchten*, importantes tesis que se desarrollarán después. Por ejemplo, en el aforismo §130 se expresa cómo el culto religioso antiguo —a mi juicio, dentro del cual probablemente incluya Nietzsche al politeísmo griego— era el encargado de elevar al ser humano a «estados de ánimo excepcionales». Ante la pérdida de la fe y de la confianza en los presupuesto del culto religioso, Nietzsche plantea que así los resultados de ese culto no se han perdido:

el mundo interior de los estados de ánimo sublimes, emocionados, llenos de presentimientos, profundamente compungidos, dichosos de esperanza, se ha enraizado en los hombres principalmente a través del culto; lo que existe de él en el alma de hoy fue cultivado (*gezüchtet*) entonces, cuando germinó, creció y floreció¹⁰⁵.

Vemos en este aforismo una combinación de vocabulario fisiológico, como el caso de la cría, junto con léxico vegetal —al cual como argumentaré más adelante está intrínsecamente unido—, y al mismo tiempo, una mención al alma (*Seele*), expresiva del dualismo continuista. Vemos también que expresa que los estados de ánimo se han enraizado (*eingeboren worden*), y pocos años más tarde, en *La gaya ciencia*, preferirá como concepto, para referirse a este fenómeno, decir que se “incorporan” (*einverleiben*). Lo que fue criado mediante el culto religioso se inscribió en la constitución de los seres humanos, o al menos de algunos de sus pueblos, y por ello, las tendencias, los valores, o las necesidades de dicho culto, persisten.

El segundo empleo de *züchten* como verbo en *Humano, demasiado humano* se encuentra en el aforismo §234, que concierne la producción del genio¹⁰⁶. La redacción previa de este aforismo se encuentra en los borradores de *Nosotros, filólogos*, en el que también se empleaba “*gezüchtet*”¹⁰⁷. La producción del genio se relaciona con unas «muy concretas relaciones de algún pasado», de lo que su tiempo fue capaz de crear. Frente a la inferioridad de los tiempos contemporáneos:

Y así, quizá el culmen de la inteligencia sólo haya sido reservado a una época de la humanidad: se ha manifestado —y se manifiesta, porque seguimos viviendo en ella— cuando una energía extraordinaria de la voluntad, acumulada durante mucho tiempo, se invirtió de manera excepcional, a través de la herencia, en fines *intelectuales*. Ese culmen desaparecerá cuando ese furor y energía ya no sean cultivados en grande (*gross gezüchtet werden*). Quizá la humanidad se esté acercando más a sus verdaderos fines hacia la mitad de su camino, en la edad media de su existencia, más que en el final¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Sommer, Andreas Urs, “Genie (Nietzsche)”, op. cit., pp. 7-9.

¹⁰⁵ MA-130, OC III p. 131.

¹⁰⁶ MA-234, OC II pp. 173-174.

¹⁰⁷ NF-1875,5[185], FP II p. 100.

¹⁰⁸ MA-234, OC III pp. 173-174.

Aquí también hay una crítica de la noción de vida subyacente en la que se expresa que las condiciones e ideales hedonistas contemporáneos no son propicios para dichos fines intelectuales que sí que se dieron en la cultura griega caracterizada por el agonismo. Además, conecta con la tesis evolucionista de la capitalización de las fuerzas, que mencionamos en varios puntos de la segunda parte de la tesis. Cuando la energía del genio ya no se cultiva, ya no se cría, entonces su apogeo llega a su fin¹⁰⁹. Por tanto, la trayectoria del genio no está predefinida por ningún *fatum*, ningún destino, sino que necesita desarrollarse y un suelo que le acoja debidamente. Finalmente, la última cita en la que se emplea el concepto señala la exaltación del aprecio por las pasiones por parte de los artistas, escribe Nietzsche que «ellos alimentan (*züchten*) el aprecio por las pasiones» y siempre lo han hecho¹¹⁰. No hay mayor desarrollo ni justificación explícita sobre por qué Nietzsche emplea este verbo, de cariz fisiológico y animal, y no cualquier otro de uso más cotidiano o ligado a la educación. Pero si se sigue el aforismo, vemos que la tesis que expresa es que los artistas *inculcan* el aprecio de las pasiones como condición de vida: «como si quisieran decir: sin pasiones no habéis vivido prácticamente nada»¹¹¹. Por tanto, con mirada retrospectiva, ya podemos intuir la representación de los valores, no sólo como ideales de vida, sino sobre todo como condiciones, cuyo nexos será precisamente la noción de cría.

Como ya estudiamos en el quinto capítulo de la tesis, la concepción nietzscheana del desarrollo o progreso no es lineal ni cumulativa, sino cíclica¹¹². Nietzsche propone claramente un proceso de “inoculación” de la novedad que aportan los organismos más complejos y delicados, dentro de una masa ya establecida de organismos fuertes y resistentes, que aseguran la costumbre y la tradición. Pero nos reservamos para este capítulo, la siguiente cita del aforismo “*Posibilidad de progreso*”, en el que, con el recurso de la filosofía histórica y las ciencias naturales, adelanta una de las tesis clave del pensamiento de la cría. No hay ningún Dios, providencia o fuerza externa que nos encamine a un tólos inevitable. En realidad, los seres humanos debe tomar las riendas del gobierno de la Tierra, sobre la base de los conocimientos adquiridos que le permiten buscar y decidir conscientemente su propio desarrollo:

Pero el ser humano puede decidirse conscientemente a seguir evolucionando hacia una nueva cultura, mientras que antes lo hacía de manera inconsciente y casual: hoy puede crear condiciones mejores para el nacimiento de los hombres, para su alimentación, educación e instrucción, puede administrar económicamente la Tierra como un todo, medir comparativamente las fuerzas humanas y emplearlas. Esta nueva cultura consciente mata a la antigua, que, vista en conjunto, llevaba una existencia inconsciente de animal o planta; mata también la desconfianza hacia el progreso, — éste es *posible*. Quiero decir:

¹⁰⁹ Frezzati, Wilson, “Le développement de la culture dans *Humain, trop humain*”, en Céline Denat y Patrick Wotling (dir.), *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*, Reims, Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2017, pp. 179-196, p. 189.

¹¹⁰ MA-629, OC III p. 626.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Frezzati, Wilson, “Le développement de la culture dans *Humain, trop humain*”, op. cit., p. 185. Véase MA-239, OC III p. 176.

es prematuro y casi un absurdo creer que el progreso se seguirá *necesariamente*, ¿pero cómo podríamos negar que es posible?(...) ¹¹³

En el aforismo siguiente insiste en la necesidad de un gobierno conjunto (*Gesamttregierung*). Por ejemplo, en el contexto de los distintos hábitos que componen la cultura, se pregunta Nietzsche si para discernir las distintas cuestiones del orden cultural, como «los impulsos buenos y útiles» o «los hábitos del alma noble», si ya no es necesario «apoyarse en la metafísica y en los errores de la religión». En realidad, «ya no tenemos la ayuda de la señal de un dios: tiene que decidir nuestro discernimiento. El hombre mismo debe tomar en sus manos el gobierno terrenal del hombre en su conjunto, su “omnisciencia” debe vigilar con ojos atentos los distintos futuros de la cultura» ¹¹⁴. Una vez agotada la fe en un Dios que gobierna el destino global del mundo, y desde la convicción de que no existen leyes naturales de perfeccionamiento, los seres humanos «no tienen más remedio que ponerse a sí mismos los fines ecuménicos que abrazan toda la Tierra», y la visión de conjunto, según Nietzsche, mostrará que no es en absoluto deseable que todos ellos actúen igual, sino que habrá una diversidad de fines especiales: «hace falta ante todo encontrar un *conocimiento de las condiciones de la cultura*, superior a todos los grados alcanzados hasta ahora, que sirva de metro científico para los fines ecuménicos. Aquí está la inmensa tarea para los grandes espíritus del próximo siglo» ¹¹⁵. Estas reflexiones sobre el dominio o gobierno de la Tierra representan una antesala de la perspectiva de la cría, de la invitación a tomar las riendas de la humanidad teniendo en cuenta hasta los detalles más minuciosos de la vida cotidiana y el estudio de sus consecuencias a largo plazo, por ejemplo, en este póstumo de 1881:

Todos los hábitos (p. ej. de un alimento determinado, como el café, o de una determinada distribución del tiempo) tienen a la larga el efecto de criar hombres de cierto tipo. ¡Así que obsérvate! ¡Comprueba lo más nimio! ¿Adónde te lleva? ¿Cómo corresponde a tu tipo, a tu meta? ¹¹⁶

Por tanto, en los escritos aforísticos, y en las anotaciones póstumas de la época, ya se plantea el estudio sobre las condiciones de desarrollo de la cultura a gran escala y en orden global, una tarea política que excede con claridad aquella que se otorgaba a la educación y la cultura en los escritos anteriores. Con todo, en comparación con la posterior Gran Política, aquí encontramos sin duda un discurso no tan prescriptivo, más del orden de la sugerencia, de la tentativa, en el que Nietzsche se muestra menos seguro de sí mismo ¹¹⁷.

El conjunto de la reflexión en estos años parte de la conciencia de que tanto individualmente como colectivamente somos seres modificables, somos el fruto de un desarrollo que sigue en marcha, pero este desarrollo se ve obstaculizado por la moralidad de las costumbres, que ha asociado todo cambio, todo reaprendizaje, toda transformación,

¹¹³ MA-24, OC III p. 87.

¹¹⁴ MA-245, OC III pp. 178-179.

¹¹⁵ MA-26, OC III p. 88.

¹¹⁶ NF-1881,11[216], FP II p. 806. Cf. NF-1881,11[167], FP II p. 795.

¹¹⁷ Salanskis, Emmanuel, “La question du progrès dans *Humain, trop humain*”, op. cit., p. 173.

con la mala reputación¹¹⁸. En esta línea, el aforismo con el que se cierra *El caminante y su sombra*, redactado en 1880, presenta una hipótesis explicativa de cómo hemos llegado a ser el modo en que somos, seres distintos del resto de especies animales. Contiene un símil de inspiración casi rousseauiana sobre las cadenas de las ideas morales, religiosas y metafísicas con las que se asegura el comportamiento diferenciado entre el ser humano y los seres humanos. Estas cadenas vienen con el precio del enorme sufrimiento que causan. Tras siglos de moralidad de las costumbres, la tarea ahora es liberarnos de las cadenas, y sólo cuando estas cadenas se hayan superado, es decir, cuando ya no sean necesarias, se habrá alcanzado completamente la separación del ser humano sobre los animales. Pero esta tarea requiere máxima prudencia, pues no toda la humanidad está preparada para incorporar el lema «paz a mi alrededor y el disfrute de todas las cosas más cercanas», sólo a algunos «individuos (*Einzelnen*)» les puede ser dada esa libertad de espíritu¹¹⁹.

Las obras intermedias o aforísticas se caracterizan en gran medida por el léxico médico, es la época del médico-filósofo. Aunque Nietzsche no emplee la palabra “terapia” (*Therapie*) ni sus derivados en ningún texto, es frecuente entre los especialistas el reconocer la presencia de una terapéutica filosófica, o de su “enseñanza terapéutica”, respetando, eso sí, la especificidad y las diferencias entre cada uno de los escritos aforísticos¹²⁰. Este es un pensamiento poético y amable que ha recibido bastante interés dentro de los estudios nietzscheanos¹²¹.

Sin duda la noción de la filosofía como terapia tiene inspiración y raíces griegas, especialmente estoica y epicúrea, pero en esta cuestión Nietzsche muestra una postura ambivalente ante las terapias del alma helenas. Aunque adopta esta misma perspectiva e imagen con el objetivo de sanar la cultura de su tiempo, critica que las terapias filosóficas han solido articularse sobre la base de dualismos metafísicos y de un desprecio del cuerpo, recomendando modos de vida ascéticos y el control de los deseos y pasiones. En Heráclito, Protágoras y en los sofistas ya se encontraba una noción de bien relacional, de la cualidad de lo bueno como relativa a un tipo particular de criatura, a diferencia de lo universalmente bueno para el ser humano. El giro se situaría, como han popularizado los trabajos de Pierre Hadot y Michel Foucault, en Sócrates: mientras que los presocráticos representan «la más alta autoridad en términos la salud cultural», todas las comunidades filosóficas desde Platón en adelante fueron «sectas» organizadas con el objetivo de purificar, salvar el alma y alcanzar una tranquilidad máxima sin ningún tipo de dolor o

¹¹⁸ FW-296, OC III p. 838.

¹¹⁹ WS-350, OC III pp. 464-465.

¹²⁰ Sólo en una anotación póstuma, apunte de lectura de Lüdemann, recoge algunos conceptos paulinos y datos sobre terapeutas judíos. Véase NF-1880,4[164], FP II p. 573, cf. las notas de los editores.

¹²¹ Además de los estudios ya citados, véase Ahern, Daniel, *Nietzsche as Cultural Physician*, Pennsylvania, The Pennsylvania University Press, 1995; Stegmaier, Werner, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buches der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2012; Wotling, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, op. cit., Ure, Michael, *Nietzsche's Therapy. Self-Cultivation in the Middle Works*, New York, Lexington Books, 2008; Hutter, Horst y Friedland, Eli (eds.), *Nietzsche's Therapeutic Teaching for Individuals and Culture*, London/New York, Bloomsbury, 2013; Faustino, Marta, “The Great Noon of Humanity. Breeding, Revaluation, and Therapy in Nietzsche's Daybreak”, en Céline Denat y Patrick Wotling (eds.), *Aurora, tournant dans l'oeuvre de Nietzsche?*, Reims, Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2015, pp. 99-119.

tormento (*ataraxia* en el caso de los epicúreos, y *apatheia* para los estoicos)¹²². Por todo ello, Nietzsche señala la continuidad entre estas escuelas y el cristianismo, sosteniendo incluso que prepararon la emergencia y el triunfo del cristianismo¹²³. En todas ellas, se encuentra una noción de vida nihilista, de acuerdo con la cual, la vida, tal y como es, es una enfermedad que necesita ser remediada. Así, Nietzsche contempla su terapia para las enfermedades del alma específicamente bajo las condiciones modernas de control social y disciplina ejercidas por las morales y las religiones¹²⁴. Esta idea del médico filósofo tiene tanto una tarea crítica como constructiva, por ejemplo, debe luchar contra la creencia extendida según la cual la forma habitual de pensamiento moral constituye el criterio para determinar la salud mental. Al mismo tiempo, los médicos deben incorporar la «moral práctica» como «parte de su arte y su ciencia de la curación», idea que manifiesta el pensamiento monista o adualista de Nietzsche, en especial, su intención de valorar la salud de una sociedad y de los individuos que la componen según sus ideas y valores¹²⁵.

Schank interpreta la totalidad del programa o pensamiento fisiológico de Nietzsche como una propuesta de terapia moral y cultural, de la cura de enfermedades, bajo la égida del concepto del médico filósofo. Dicho médico es, según Schank, un sanador (*Heiler*) y no un criador (*Züchter*)¹²⁶, pese a que, como ya hemos mencionado en algunos puntos de la tesis, Nietzsche juega en varias ocasiones con la figura de los criadores. De acuerdo con Schank, el sanador y el criador están basados en premisas completamente distintas, y las premisas para una cría en Nietzsche están, según él, ausentes. Así, el “Partido de la Vida” se propone curar los pueblos con medios educativos que apuntan al alma, a la moralidad y la fisiología, y de esta manera promover su desarrollo¹²⁷. Incluso la Gran Política es interpretada, no desde la figura del filósofo legislador, sino del médico filósofo: la gran política busca, según Schank, la sanación de los procesos fisiológicos de la humanidad al incorporar como problemas centrales la alimentación, el vestido, etc.¹²⁸. Excepto cuando transcribe las citas textuales del propio Nietzsche, Schank emplea el término *Züchtung* de manera crítica como sinónimo de programa eugenésico, desde su perspectiva moderna de académico de los siglos XX-XXI. Se esfuerza en desligar a Nietzsche del camino y el uso que ha recorrido el concepto, notablemente de los programas eugenésicos occidentales del siglo XX y del III Reich. Frente a Schank, argumentamos que hay un sentido propiamente nietzscheano de la “cría”, anterior por supuesto a la historia del siglo XX, y que no puede pasarse por alto. Dicho concepto sigue el mismo camino genético que el médico filósofo, cuestión que a

¹²² PHG-1, OC I, p. 573. Sobre las similitudes y diferencias con las anteriores escuelas filosóficas que también articularon su doctrina en términos de terapia, véanse Denat, Céline, “‘Être son propre médecin’: des sources antiques de l’image nietzschéenne du ‘médecin philosophe’”, en Isabelle Wienand y Patrick Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie*, Basel, Schwabe, 2020, pp. 29-48, y Faustino, Marta, “Philosophy as therapy: Nietzsche’s reevaluation of hellenistic *therapeia*”, en Isabelle Wienand y Patrick Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie*, Basel, Schwabe, 2020, pp. 71-90.

¹²³ NF-1887,11[375]

¹²⁴ Ansell-Pearson, Keith, *Nietzsche’s Search for Philosophy*, op. cit., p. 110.

¹²⁵ M-202, OC III pp. 595-596.

¹²⁶ Schank, Gerd, *Rasse und Züchtung bei Nietzsche*, op. cit., p. 360.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ibid., p. 235 y p. 359, a tenor de los elementos enumerados en NF-1888,25[1], FP IV pp. 773-774.

mi juicio se hace clara si atendemos al itinerario intelectual de Nietzsche. No obstante, la “cría” va ocupando un papel y un rol cada vez mayor, mientras que el médico filosófico sería únicamente una figura restringida, dentro de una pluralidad de figuras y personajes, como, por ejemplo, los “filósofos del futuro”, legisladores, de *Más allá del bien y del mal*.

El cultivo del experimento tiene entre sus fines una pluralización de lo humano, contra su reducción o empobrecimiento. Frente a la cerrazón hermética de un pueblo y el miedo de incorporar lo extranjero, el experimento va asociado con la independencia, coraje, y el provecho de la vida terrenal. Las fórmulas médicas son tanto fisiológicas, por ejemplo, la “trasplante física y espiritual”, como axiológicas¹²⁹. Todos los fenómenos morales son pensados metafóricamente como farmacología, por ejemplo, las religiones proporcionan diferentes «recetas» para sentir el poder, para quienes saben dominarse a sí mismos, y otras para quienes carecen de él¹³⁰. Cualquier filosofía hasta ahora ha traducido «a la razón una pulsión fuerte y permanente», es decir, ha sido el fruto de una constitución fisiológica particular. Así, cualquier filosofía «en el fondo es el instinto de una dieta personal», la teorización de un «tipo de salud» que se transforma en interpretaciones¹³¹.

Aurora es una obra de la historia de la moralidad, de las costumbres, del pensamiento y del conocimiento, sobre los prejuicios cristianos (libro I), sobre la naturaleza e historia de los sentimientos morales, prejuicios filosóficos sobre el sujeto y de la moral altruista (libro II), reflexiones socio-económicas y políticas (libro III), las relaciones sociales (libro IV) y consideraciones epistemológicas (libro V)¹³². Compartimos la caracterización de Montinari según la cual, a diferencia de *Humano, demasiado humano*, *Aurora* no se ocupa de la historia de las ideas, sino más bien de la de los sentimientos morales, reflexión que en gran medida está estimulada por John Stuart Mill, August Comte, Herbert Spencer, Littré, Julius Baumann y biólogos como Semper. *Aurora* representa además una investigación crítica con las propuestas de fundamentación tradicionales, basadas en el deber (Kant), la utilidad (Spencer) o la compasión (Schopenhauer)¹³³. Además, añade Fornari, en *Aurora* incorpora un nuevo punto de vista sobre el origen y la naturaleza de la moral, que encauza la reflexión hacia el cuestionamiento del valor de los valores, es decir, hacia lo que posteriormente elaborará en *De la genealogía de la moral*¹³⁴. A juicio de Ansell-Pearson, *Aurora* es una obra en la que entra en juego la emancipación moderna frente al miedo, la superstición, el odio hacia sí mismo, y el desprecio del cuerpo, y las presunciones de la moralidad. Hay en esta obra una propuesta de terapia contra las enfermedades del espíritu bajo las condiciones modernas de control social y disciplina ascética. En comparación con *Humano*,

¹²⁹ WS-188, OC II p. 425: «Las diferentes culturales son diferentes climas espirituales, y cada uno es particularmente dañino para este o aquel organismo. La historia en su conjunto, como ciencia de las diferentes civilizaciones, es la *teoría de los remedios*». Sobre las metáforas climáticas véase Wotling, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, op. cit., pp. 245-272.

¹³⁰ M-65, OC III p. 522.

¹³¹ M-553, OC III p. 689.

¹³² Simonin, David, “*Aurore*”, *Les Œuvres de Nietzsche: Séminaire en marge de l’agrégation de philosophie*, ponencia presentada el 22 de noviembre de 2019 en la École Normale Supérieure de París.

¹³³ Montinari, Mazzino, “‘*Aurora*’ nell’opera di Nietzsche”, op. cit., p. 628.

¹³⁴ Fornari, Maria Cristina, “‘Ein Kampf, der nicht der Kampf der Motive ist’. *Aurora* como reale punto di svolta nella riflessione nietzscheana”, en Céline Denat y Patrick Wotling (eds.), *Aurore, tournant dans l’oeuvre de Nietzsche?*, Reims, Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2015, pp. 54-63.

demasiado humano, Nietzsche parece ser más asertivo en relación con los derechos de las individualidades, más exuberante en sus metáforas y más esperanzado por los horizontes que se abren en las sociedades en devenir ante una posible reforma de la cultura¹³⁵. Es un libro que se caracteriza por la sobriedad y serenidad, a diferencia de la radicalidad del pensamiento político posterior. Nietzsche aboga por una filosofía basada en curas «*lentas* y minuciosas» y «dosis pequeñas» administradas «de manera ininterrumpida a lo largo de un dilatado espacio de tiempo» como medios para producir el cambio, frente a la revolución política¹³⁶. Insiste en la importancia de los hábitos, incluso de aquellos que por minúsculos o imperceptibles pueden pasar desapercibidos, a través de la repetición tienen un impacto en el cuerpo. Así, la transformación ha de pasar por la «transformación de los hábitos más nimios»¹³⁷. El trabajo intelectual expuesto en *Aurora* concierne problemas que son tanto individuales como sociales, y que requieren transformaciones que tendrían lugar a largo plazo. Así, Nietzsche invita a la experimentación tanto a nivel individual como social, como medios para obtener «conocimiento genuino sobre quienes somos, qué podemos devenir y de qué podemos ser capaces». Hay además algunos elementos inspirados en el epicureísmo, por ejemplo, su invitación a que cada persona pueda disfrutar de un jardín privado y resguardado, aunque se mantenga «una puerta abierta a la hospitalidad»¹³⁸.

Ansell-Pearson aprecia asimismo una concepción de la autonomía centrada en el cuidado de sí. Parte de esta apreciación se basa en la crítica de las pretensiones del ego de ser una fuente auto-originada de poderosa agencia, que encontramos por ejemplo en el aforismo §128 en el que Nietzsche sugiere que el deseo de ser nuestro propio autor tiene sus raíces psicológicas en un deseo narcisista de omnipotencia. A través de la figura de Edipo, expresa Nietzsche que pese a que los sueños son enteramente fruto de nuestra autoría, no nos consideramos responsables de ellos. Por supuesto, el giro que Nietzsche agrega es que tampoco somos responsables de nuestra vigilia, y que «la doctrina de la voluntad libre es hija del orgullo y del sentimiento de poder»¹³⁹. Así, Nietzsche busca señalar la arrogancia involucrada en buscar atribuirnos el poder de la autogénesis, del sujeto que se autoconcibe como autosuficiente, libre del destino y rigiendo su propia autoría. De este y otros aforismos del segundo libro de *Aurora*, Ansell-Pearson extrae dos conclusiones sobre la comprensión del “yo” de Nietzsche: (1) la fantasía de la autogénesis como sintomática de un deseo de plenitud narcisista y (2) la idea de que el autocultivo cuidadoso es la única respuesta terapéutica que puede funcionar tras la toma de conciencia de estos afectos patológicos¹⁴⁰.

Aurora posee una importancia destacable dentro de la problemática que nos ocupa en esta tesis, ya que el análisis de las estructuras primordiales de la sociedad, bajo la óptica del miedo, la crueldad y la intensificación del sentimiento de poder (*Machtgefühl*),

¹³⁵ Ansell-Pearson, Keith, *Nietzsche's Search for Philosophy. On the Middle Writings*, London/New York, Bloombury, 2018, p. 10.

¹³⁶ M-462, OC III p. 660, M-534, OC III p. 678. Ansell-Pearson, Keith, *Nietzsche's Search for Philosophy*, op. cit., p. 54.

¹³⁷ M-462, OC III p. 660.

¹³⁸ M-174, OC III pp. 580-581. Ansell-Pearson, Keith, *Nietzsche's Search for Philosophy*, op. cit., p. 42.

¹³⁹ M-128, OC III p. 558.

¹⁴⁰ Ansell-Pearson, Keith, *Nietzsche's Search for Philosophy*, op. cit., p. 101.

permiten pensar el estrecho condicionamiento recíproco entre individuo y sociedad, especialmente de cara a descubrir cuáles son las lógicas que mueven la obediencia de los seres humanos dentro de una sociedad. Al igual que con el genio en *Humano, demasiado humano*, en *Aurora* continúa la tarea de desmitificación, en especial de la moral y de las costumbres morales. Las preferencias y las aversiones son interpretadas como hechos orgánicos a través de la heredabilidad de los afectos como «mecanismo» y la imitación de los progenitores¹⁴¹. Por ejemplo, la «neutralidad del sentimiento, esto es, la “objetividad”» es admirada «como si de un milagro se tratara, como cosa del genio o de la más extraña moralidad», cuando en realidad, esta rectitud intelectual «es hija de la crianza (*Zucht*) y el hábito»¹⁴². La convicción es un obstáculo de la «disciplina (*Zucht*) del espíritu científico», «para que esa disciplina pueda comenzar no tiene que existir ya una convicción». Hay por tanto una gran polisemia en el empleo de términos que poseen sin duda matices animales¹⁴³.

La moralidad de las costumbres consiste en actuar de acuerdo con un orden sancionado por normas, que sólo es posible cuando los miembros comparten un orden pulsional específico. En la moralidad de las costumbres, el Estado no oprime a los individuos porque «¡éstos no existen todavía!», sino que hace posible su coexistencia como animales gregarios: «Es la sociedad la que educa al ser individual, la que lo conforma en cuanto individuo a medias o completo»¹⁴⁴. Más tarde, aquellos individuos que presentan una configuración pulsional distinta de la que resulta ventajosa para el grupo, disonante y en contraste con las exigencias adaptativas del mundo externo, corre el riesgo de perecer¹⁴⁵. Por tanto, las morales no alcanzan la hegemonía a través de la razón, sino a través de la asociación, la educación y el hábito¹⁴⁶. El automatismo instintivo es incorporado a través del ejercicio de la costumbre, por ello sólo será posible una profunda modificación de las costumbres dominantes a largo plazo: en palabras de Fornari, «[l]os impulsos son transformados (reconfigurados: *umgestaltet*) por el juicio moral; el juicio moral, a su vez, es indicador de la señoría del impulso dominante»¹⁴⁷.

Este análisis sirve a Nietzsche como argumento para sostener que la moral no es la consecuencia de la elección de acciones utilitarias y buenas, sino de procesos inconscientes e invisibles: la moral «*llega cuando la pulsión y cierto juicio de valor ya están presentes*»¹⁴⁸. Dichos impulsos no poseen en sí carácter o denominación moral, tampoco una sensación concomitante de placer o displacer, sino que esto lo adquieren como una segunda naturaleza. El sentimiento de placer es la traducción sensible en la variación del sentimiento de poder, en concreto de su intensificación lograda. Por ejemplo, una misma pulsión puede ser placentera o desagradable según la valoración que

¹⁴¹ M-104, OC III p. 542, M-310, OC III p. 626.

¹⁴² M-111, OC III p. 547.

¹⁴³ De hecho, en WS-57 se emplea *Zucht* en el contexto del «cuidado (*Pflege*) y la cría (*Zucht*)» de animales, en un aforismo que versa sobre el trato humano de los animales, tanto salvajes como domésticos (OC III pp. 393-394).

¹⁴⁴ NF-1881,11[182], FP II pp. 797-798.

¹⁴⁵ Lupo, Luca, *Le colombe dello scettico*, op. cit., p. 65.

¹⁴⁶ Fornari, Maria Cristina, “‘Ein Kampf, der nicht der Kampf der Motive ist’...”, op. cit., p. 59.

¹⁴⁷ Fornari, Maria Cristina, “‘Ein Kampf, der nicht der Kampf der Motive ist’...”, op. cit., p. 60.

¹⁴⁸ NF-1880,6[123], FP II p. 625.

reciba en una determinada sociedad, es decir, dependiendo de si se le añade buena o mala conciencia¹⁴⁹.

La crueldad juega un papel no menor en la filosofía moral de Nietzsche, ya que representa un importante disenso frente al darwinismo, y además, es una tesis que se mantiene intacta en sus términos esenciales a lo largo de su trayectoria intelectual. Ya vimos que Nietzsche coincide con los evolucionistas en entender la vida como un juego de instintos, afectos y sentimientos. Pero mientras la escuela darwinista ensalza el instinto social y el amor del prójimo, Nietzsche pone de relieve el miedo al prójimo y la crueldad. Incluso los comportamientos que se consideran virtuosos tienen como origen una aspiración a distinguirse del prójimo, imponiéndole el sentimiento de su inferioridad y de «dejar su impronta en el alma del otro»¹⁵⁰. Por ejemplo, el placer ante la envidia es un ejercicio de crueldad refinada¹⁵¹. A mi juicio, esta idea se expresaba ya en el ensayo sobre *David Strauss* cuando Nietzsche apelaba a la coherencia del darwinismo, a que aceptaran el *bellum omnium contra omnes* como consecuencia lógica de la lucha contra la existencia, y se expresará también posteriormente, en el seno de la hipótesis de la voluntad de poder. En general, en las obras aforísticas, Nietzsche arguye la imposibilidad de vivir sin evaluar, ligando los conceptos de vida y evaluación, e incluso con el sentimiento de poder¹⁵². Por ejemplo, las leyes penales no expresan el carácter propio de un pueblo, sino aquello a lo que le tiene miedo, aquello que considera raro, monstruoso y foráneo, en especial, las costumbres del pueblo vecino¹⁵³. La autoridad de la moral y la ley impide que se piense y se actué de modo “erróneo”, que quiere decir “peligroso”.

[La pulsión social del miedo] desea, como cosa primera, principal e inmediata, que desaparezca de la vida *toda la peligrosidad* que antes había y que *todos y cada uno* contribuyan a ello con todas sus fuerzas: ¡por eso sólo se permiten y reciben el predicado de «buenas» las acciones que tengan por objetivo la seguridad general y la sensación de seguridad de la sociedad! ¡Qué poca alegría deben tener hoy en día los hombres consigo mismos cuando lo que les prescribe la ley moral suprema es esa tiranía del miedo, y permiten sin rechistar que se les ordene apartar la mirada de sí mismos, de lo suyo propio, pero tener vista de lince para las necesidades y el sufrimiento de cualquier otro! Esa pretensión desmedida de limar todas las aristas y asperezas de la vida, ¿no es la mejor manera de convertir a toda la humanidad en *arena*? ¡Arena! ¡Arena pequeña, blanda, redonda, infinita! ¿Es ése vuestro ideal, heraldos de las afecciones simpáticas?¹⁵⁴

Fornari localizó la fuente de la metáfora de los granos de arena en una recensión que J.S. Mill redactó de *La democracia en América* de Tocqueville y que Nietzsche leyó y anotó en su edición alemana de las obras completas de Mill¹⁵⁵. Como recuerda Fornari, a Tocqueville le preocupó que la democracia propiciara la docilidad voluntaria, el servilismo y el entumecimiento. La imagen de la arena expresa, evidentemente, algo

¹⁴⁹ M-38, OC III p. 509.

¹⁵⁰ M-113, OC III p. 548.

¹⁵¹ M-30, OC III p. 506.

¹⁵² MA-32, OC III pp. 90-91, M-189, OC III pp. 585-587.

¹⁵³ FW-43, OC III p. 762.

¹⁵⁴ M-174, OC III pp. 580-581.

¹⁵⁵ Fornari, Maria Cristina, “Die Spur Spencers in Nietzsches ‘Moralischem Bergwerke’”, op. cit., p. 326.

minúsculo, algo nimio, pero también uniformidad, homogeneidad e incluso la despersonalización a la que aboca la ausencia de distinción. En los cuadernos encontramos también anotaciones en las que se reflexiona sobre hábitos que han sido inculcados (*groß gezüchtet*) «en el seno de la comunidad para producir la igualdad»¹⁵⁶.

Todo ello hace necesario proteger y auspiciar la excentricidad del individuo y su débil complexión fisiológica frente a la fortaleza de la masa. La fuerza plasmadora de la política y su crucial importancia a la hora de determinar los rangos aceptables de individualidad y diferencia, frente al poder del que ha gozado el cristianismo y la democracia a la hora de convertir la humanidad en arena, todo ello a cambio de un sentimiento de bienestar mínimo. Nietzsche parece plantear este proceso como una herencia de la moralidad de las costumbres al apuntar que «no queremos seguir viviendo bajo el régimen del miedo a los animales salvajes»: «uno como todos, uno para todos»¹⁵⁷.

Esta es la misma preocupación que encontramos en su crítica de la noción de vida darwinista, de la escuela de Spencer, Fouillée y Espinas, en las que el individuo se funde en un sistema colectivo. Fundirse y adaptarse en el sentido moral es sinónimo de adoptar un punto de vista general, y precisamente por eso inadecuado y estéril, que libera al individuo de la responsabilidad de su propio patrón de valor¹⁵⁸. En la cultura aristocrática se respira poder y distinción, sin embargo, se considera indecoroso ocuparse de la política¹⁵⁹. Se trata de un poder apartado y alejado de los aparatos de la política y el Estado. Nietzsche critica además la heteronomía de la axiología evolucionista que plantea la felicidad como meta universal e inconsciente: «la felicidad individual mana de leyes propias, desconocidas de todo el mundo, y las prescripciones externas sólo la dificultan, la coartan. (...) El desarrollo (*Entwicklung*) no pretende la felicidad sino el desarrollo y nada más»¹⁶⁰. Hay un importante reconocimiento del pluralismo de los ideales de felicidad: el elemento indispensable de toda felicidad es que sea propia, «especial e incomparable, ni más alta ni más baja»: es decir, que exprese y contenga lo que cada uno de nosotros tiene el deber de hacer de sí mismo¹⁶¹.

En los escritos aforísticos encontramos una importante reflexión sobre los resortes de funcionamiento de una sociedad, tanto para su formación como para su posterior transformación. Proporcionarán bases de información para su propuesta de reforma del mundo en los años siguientes. Ya hemos visto que en estos años la lectura de estudios

¹⁵⁶ NF-1880,3[145], FP II p. 543.

¹⁵⁷ NF-1880,3[98], FP II pp. 531.

¹⁵⁸ Ibid., p. 326. MA-482, OC III p. 242: «Opiniones públicas — perezas privadas».

¹⁵⁹ M-201, OC III pp. 594-595.

¹⁶⁰ M-108, OC III pp. 544-545. Destacamos el original alemán *Entwicklung* por su connotación marcadamente evolucionista, frente a la polisemia del español “desarrollo”. Estas críticas persisten en pasajes de obras más maduras, como JGB-260, OC IV pp. 415-417 y GD-Streifzuege-14, OC IV p. 662. Véase también NF-1880,6[158], FP II pp. 631-632: «En cuanto pretendemos determinar cuál es el fin del hombre, estamos asumiendo un concepto de hombre. Mas solo hay individuos, de lo *hasta ahora* conocido sólo obtenemos un concepto a cambio de *desentendernos* de lo individual, — por eso, establecer el fin del hombre significaría impedir que los individuos lleguen a ser individuales, conminándoles a ser *universales*. ¿No debería ser al revés, que todo individuo supusiera la tentativa de lograr, gracias a lo que de individual tuviera, una *especie superior a la del hombre*? Mi moral estaría en ir suprimiendo en los hombres lo que de universal tienen, en ir especializándolos, hacerlos hasta cierto punto incomprensibles para los demás (y, así, objeto para ellos de vivencias, de asombro, de enseñanza».

¹⁶¹ Ibid.

evolucionistas y antropológicos es muy intensa, y así, la huella es visible. Nietzsche se propone argumentar contra el empleo ingenuo de la categoría de utilidad por parte de los evolucionistas y sus prejuicios teleológicos. Frente a ellos, propone análisis meticulosos, diferenciados por épocas y culturas, de los modos de vida y las condiciones vitales que a lo largo de la historia han permitido el crecimiento y la salud o en cambio han provocado declive y enfermedad. El evolucionismo, pese a su supuesta neutralidad axiológica, define metas morales sobre la base de una noción de “felicidad suma”¹⁶². En concreto, juega un papel importante la noción de satisfacción, de contento, ligada a una adaptación social que ha sido alcanzada hasta el hedonismo. En su lugar, en *Aurora* se reivindica el «derecho a hacer locuras»¹⁶³. Como sabemos, Nietzsche rechaza la idea de que el progreso esté encaminado hacia un fin universalmente reconocido, pero no rechaza otro tipo de desarrollo cultural, articulado en otros términos, como la maduración progresiva o la autosuperación. Esta cuestión es analizada en detalle por Richardson, que expresa dicho desarrollo en términos de “self selection’s ethics”, por ejemplo, la selección de virtudes sociales o la necesidad de apartarse de valores en los que hemos sido criados¹⁶⁴.

En *Aurora*, Nietzsche analiza los procesos de desarrollo de una cultura y sus productos, pero también presenta su propio programa de rehabilitación de la cultura occidental. Propone una filosofía experimental, orientada a la experiencia, pero sin estar gobernada por el canon de las ciencias naturales: un modo nuevo de filosofar —de pensar y de expresar el pensamiento—, una voluntad de devolver la vida a la filosofía. La filosofía experimental acepta el riesgo que la moralidad de las costumbres inhibía. La moralidad de las costumbres permitía un rango muy limitado de experiencias e investigaciones posibles. El experimento no era posible en ella porque cualquier innovación es interpretada como un riesgo para la seguridad del pueblo o como ofensa a la divinidad¹⁶⁵. Pero una vez superada, se abre un espacio de posibilidad para la filosofía experimental, que tiene como objetivo paliar el dogmatismo y la ausencia de compromiso crítico con los fenómenos morales. Esta apertura al experimento es al mismo tiempo una estrategia y una virtud, porque está vinculada con el recurso del espíritu crítico, la reflexión, la creatividad y la imaginación en nuestra adquisición de conocimiento sobre el mundo y nuestra evaluación de los valores morales que otorgamos a nuestras acciones y comportamientos¹⁶⁶. Un detalle importante es que esta evaluación no atañe simplemente

¹⁶² M-106, OC III p. 543.

¹⁶³ M-107 OC III, p. 544: «Dicha autoridad de la moral impide que se piense en aquellos asuntos en los que el pensar *erróneo* resultaría peligroso (...) “Erróneo”; quiere decir aquí «peligroso», mas peligroso ¿para quién?».

¹⁶⁴ Richardson, John, *Nietzsche’s New Darwinism*, op. cit., pp. 171-186. Richardson suele emplear el término más amplio de “selection”, o en algunas ocasiones “discipline”, para referirse a lo que en esta tesis analizamos como el complejo temático de la cría, y suele reservar “breeding” para las connotaciones negativas o para la cuestión de si habría o no una eugenesia en Nietzsche (en concreto, en las pp. 190-200).

¹⁶⁵ M-501, OC III pp. 670-671: «Hemos reconquistado el buen humor para errar, tantear, aceptar de modo provisional —¡nada es tan importante— y por eso mismo pueden proponerse los individuos y las generaciones hacer cosas de una grandiosidad tal que en épocas pasadas hubiesen parecido locuras o que se estaba jugando al tejo con el cielo y el infierno de verdad. ¡Nosotros podemos hacer experimentos con nosotros mismos! ¡La propia humanidad puede hacerlo!»

¹⁶⁶ Bamford, Rebecca, “The Ethos of Inquiry: Nietzsche on Experience, Naturalism, and Experimentalism”, *Journal of Nietzsche Studies*, 47(1), 2016, 9-29. Véase también para una reconstrucción de Nietzsche como “filósofo experimental”: Gerhardt, Volker, “‘Experimental-Philosophie’. Versuch einer Rekonstruktion”

el orden cultural, no se restringe a jugar con distintas perspectivas o modos de vida. De acuerdo con su filosofía, cualquier reforma cultural debía tomar seguir el hilo conductor del cuerpo, por ello esta invitación a la experimentación alcanza la misma humanidad y su transfiguración, por ello escribe en *La gaya ciencia* que «[n]osotros mismos queremos ser nuestros experimentos y nuestros conejillos de indias»¹⁶⁷.

El capítulo que Nietzsche dedica a *Aurora* en *Ecce Homo* merece discusión aparte. En la presentación retrospectiva de *Aurora* en *Ecce Homo* obtiene un importante papel todo el pensamiento del futuro de la humanidad como la aurora de un nuevo día. En primer lugar, en él cambia el subtítulo de la obra, pues el capítulo se denomina “Aurora. Pensamientos sobre la moral como prejuicio (*Vorurtheil*)”¹⁶⁸, y no sobre los prejuicios morales. Fornari aprecia este cambio de título como «el signo de una renovada perspectiva». Sabemos por una diversidad de textos, especialmente desde *Aurora* hasta *De la genealogía de la moral*, que cuando Nietzsche habla de *la moral* en singular, suele referirse a «lo que hoy en Europa se denomina» como tal, es decir la moral del animal de rebaño, «que persigue con todas sus fuerzas la felicidad-pasto verde universal sobre la Tierra, a saber, la seguridad la ausencia de riesgo, el bienestar, la levedad de la vida»¹⁶⁹. Un presupuesto evidente de la crítica nietzscheana es que no hay una moral eterna, y Nietzsche es perfectamente consciente, desde un enfoque histórico y antropológico, que la moral judeocristiana es sólo una entre muchas, pero su ideal ascético es tan potente y hegemónico que Nietzsche se refiere a él como “la moral” para destacar la extraordinaria permanencia de su autoridad, al menos en las culturas europeas como si no hubiera y no debiera haber otra. Pero esa moral del animal del rebaño «no es más que una única especie de moral humana, junto a la cual, frente la cual o tras la cual son posibles o deberían ser posibles otras muchas morales, sobre todo morales *superiores*»¹⁷⁰.

Nietzsche no renuncia a una exigencia de tipo moral, más concretamente, no renuncia a las valoraciones morales. La transvaloración muestra un antagonismo explícito, pero no una anulación. Ya en 1936, Karl Jaspers argumentó que el ataque de Nietzsche a “la moral” no era equivalente a abolirla, sino la validez universal y atemporal de determinados contenidos. Nietzsche ataca la moral en sus formas contemporáneas, pero lo hace para impulsar a las personas, mediante una carga más pesada, a que «lleguen a una jerarquía superior»¹⁷¹. La ética es entonces concebida como la práctica del «dominio de sí» y «auto-superación en lo grande y en lo pequeño»¹⁷². En esta línea, la moral mantiene su vigor y vigencia como técnica de «disciplina corporal y espiritual», con sus «instintos inconscientes de educación y cría», que impulsan a la soberanía y la libertad¹⁷³.

en *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart, Reclam, 1989, pp. 163-187.

¹⁶⁷ FW-319, OC III p. 846.

¹⁶⁸ EH-M, OC IV p. 830.

¹⁶⁹ NF-1885,37[8], FP III p. 814. Cf. JGB-202, OC IV p. 366: «*La moral en Europa es hoy la moral del animal de rebaño*».

¹⁷⁰ JGB-202, OC IV p. 366.

¹⁷¹ Jaspers, Karl, *Nietzsche*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003, pp. 159-160, trad. de Emilio Estiú.

¹⁷² WS-45, OC III p. 391.

¹⁷³ NF-1887,10[68], FP IV p. 320, y NF-1885,1[33], FP IV p. 48. Acampora, Christa Davis, y Ansell Pearson, Keith, *Nietzsche's Beyond Good and Evil. A Reader's Guide*, London/New York, Continuum, 2011, p. 125.

Cuando Nietzsche declara en *Ecce Homo* «soy el primer *inmoralista*», ello se comprende, a mi juicio, que es inmoral en el sentido de opuesto a la costumbre de la moral ascética predominante, del mismo modo en que la persona libre, que desea ser independiente de la moralidad de las costumbres, es inmoral¹⁷⁴. Nietzsche lamenta el modo en que se ha practicado la filosofía moral, pero plantea su modelo alternativo de “moralista” como «lo opuesto a un puritano», «un pensador que asume la moral como algo cuestionable, digno de ser interrogado, en definitiva, como un pueblo», siendo uno de sus presupuestos que existe una jerarquía entre moral y moral¹⁷⁵. Combina, así, la negación con la afirmación, de acuerdo con la necesidad de liberarse de las valoraciones ascéticas y, al mismo tiempo, el vacío provocado por la muerte de Dios.

Pasamos finalmente a señalar algunas ideas clave de *La gaya ciencia* en relación el núcleo temático de la tesis. Las menciones de *Züchtung* en esta obra son mínimas. Encontramos, por ejemplo, el ya citado aforismo §111 “Proveniencia de lo lógico”, en el que se reflexiona sobre cómo se han inculcado (*angezüchtet*) los hábitos y juicios de valor que favorecen la conservación o supervivencia¹⁷⁶. En el quinto libro de la obra, añadido en 1887, encontramos el aforismo §361 en el que menciona la “la cría del actor”, en referencia a los judíos, que como pueblo nómada se vio obligado a desarrollar un “exceso de adaptabilidad” a lo largo de su historia¹⁷⁷. En cualquier caso, como venimos argumentando, sí que hay expresiones de ideas que pocos años después formarían parte del mapa conceptual de la cría.

En *La gaya ciencia* podemos señalar al menos las siguientes líneas temáticas: la transfiguración del saber y de la ciencia, desde valores afirmativos y vitales, la crítica de las morales idealistas y sus prejuicios ascéticos, el anuncio del nihilismo y del eterno retorno, el imperativo de autonomía y la creación de uno mismo¹⁷⁸. En el rico aforismo §335, de los últimos de la primera edición, entran en relación la filogénesis de la moralidad, con las posibilidades de autoconocimiento y de autonomía. Dirigiéndose en segunda persona al lector comienza con un tímido cuestionamiento del «¿Por qué consideras justo esto y precisamente esto?», a lo que el hipotético lector contestaría remitiéndose a su conciencia, así como cualquier kantiano que apelaría al paradigma de la conciencia expresado por el imperativo categórico. Nietzsche replica entonces, en una

¹⁷⁴ EH-Schicksal-2, OC IV p. 854.

¹⁷⁵ JGB-228, OC IV pp. 388-389.

¹⁷⁶ FW-111, OC III pp. 796-797. Sí que hay bastantes empleos de *Züchtung* en los cuadernos de la época, por ejemplo NF-1881,12[10], FP II p. 838 respecto de la «cría» y la «creación de una raza superior» y también en NF-1881,12[183], FP II p. 857: «La crianza (*Züchtung*) de los griegos», que por su parte testimonia que la reflexión inaugurada en 1875, en el contexto de los borradores para *Nosotros, filólogos* usando el ejemplo de los griegos, perdura seis años después. También respecto de la cría de la “raza” de los griegos, NF-1882,21[3], FP II p. 910.

¹⁷⁷ FW-361, OC III pp. 878. Sobre esta cuestión, Stegmaier, Werner, “Nietzsche, die Juden und Europa”, en *Europa im Geisterkrieg. Studien zu Nietzsche*, Cambridge, Open Book Publishers, 2018, pp. 421-447, en especial pp. 439-440 y Chaves, Ernani, “Considerações sobre o ator: uma introdução ao projeto nietzschiano da fisiologia da arte”, *Trans/Form/Ação*, 30(1), 2007, 51-63.

¹⁷⁸ El número 26 (1997) de *Nietzsche-Studien* contiene una sección monográfica de cinco artículos dedicados específicamente a *La gaya ciencia*, redactados por notables figuras de los estudios nietzscheanos. Destacamos especialmente en relación con la tesis, Salaquarda, Jörg, “Die fröhliche Wissenschaft zwischen Freigeisterei und neuer ‘Lehre’”, *Nietzsche-Studien*, 26, 1996, 165-183. Véase también Campioni, Giuliano, “‘Gaya ciencia’ y ‘gay saber’ en la filosofía de Nietzsche”, en Jesús Conill-Sancho y Diego Sánchez Meca (ed.), *Guía Comares de Nietzsche*, Granada, Comares, 2014, pp. 71-91.

línea argumentativa de inspiración evolutiva, que esa conciencia o consideración de lo justo no hace más que expresar «tu “condición de existencia”», y que es el resultado de una larga prehistoria de la humanidad, que ha tenido como producto contingente unos impulsos, inclinaciones y aversiones, frente a otros. Ello tiene como consecuencia que aquello que se considera propio, como el juicio moral, es en gran medida impropio, que posee un gran influjo que nos excede con creces. Así pues, la firmeza de la moralidad y de la conciencia nos conecta con el atavismo, con lo igual, con la falta de personalidad. Por un lado, sentir el propio juicio como ley universal es egoísta, por otro lado, plantearse la ley universal como juicio propio delata a juicio de Nietzsche que «aún no te has descubierto a ti mismo, no has creado para ti mismo un ideal propio, absolutamente propio»¹⁷⁹. Este aforismo anticipa en gran medida algunos elementos del *Zarathustra*, y en especial, las tablas de valores. Ahí Nietzsche presenta como uno de los pasos necesarios para el conocimiento de sí:

que nuestras opiniones, valoraciones y tablas de valores forman parte con seguridad de las palancas más poderosas en el engranaje de nuestras acciones, pero que la ley de su mecánica es indemostrable en cada caso particular. ¡Limitémonos por lo tanto a la depuración de nuestras opiniones y valoraciones y a la *creación de nuevas tablas de valores*: — pero no demos más vueltas sobre el «valor moral de nuestras acciones»! ¡Sí, amigos míos! ¡Ha llegado la hora del hastío ante toda la charlatanería moral de unos respecto de otros! ¡Convertirnos en jueces morales debe ir en contra de nuestro gusto! ¡Dejemos esta charlatanería y ese mal gusto a aquellos que no tienen otra cosa que hacer más que seguir arrastrando un poco más el pasado y que jamás son, ellos mismos, el presente, — es decir, a la multitud, a la gran mayoría! ¡Nosotros, en cambio, *queremos llegar a ser los que somos*, — los nuevos, los únicos, los incomparables, los que se dan a sí mismos la ley (*Sich-selbster-Gesetzgebenden*), los que se crean a sí mismos (*Sich-selber-Schaffenden*)!¹⁸⁰

Se expresan aquí varias ideas: las tablas de valores ejercen un importante influjo en nuestras acciones precisamente porque son incorporadas como condiciones de vida. Por ese motivo, es necesario prestar atención y “depurarlas”, escoger conscientemente y selectivamente cuáles son los valores según los cuales deseamos actuar y constituirnos como individuos frente a la multitud uniforme. Hay además un importante mensaje de immanencia, de empleo fructífero del presente y de la vida terrenal para desarrollar nuestro potencial, expresado como imperativo de autonomía: seguir la ley que uno se ha dado a sí mismo equivale a crearse a sí mismo, por tanto, cultivar la propia individualidad frente a la heteronomía de la moralidad de las costumbres o de la moral ascética contemporánea.

En *La gaya ciencia* encontramos una serie de aforismos en los que continúa la preocupación de emancipación del espíritu libre frente a la moralidad de las costumbres y al instinto del rebaño. El instinto de rebaño tiene repercusiones superlativas en el modo de auto-concebirse de un pueblo, por ejemplo, cuando presenta su carácter y su ocupación como algo inalterable. Un pueblo valora aquellas cualidades que son instrumentales para

¹⁷⁹ FW-335, OC III pp. 851-853.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 853.

su permanencia, por ejemplo, «la inmutabilidad de las opiniones, las aspiraciones y los vicios». Así, un pueblo «educa “caracteres” y hace caer en descrédito todo cambio, toda alteración de perspectivas, toda transformación de sí», pero este modo de ser condena y hacer caer en descrédito la voluntad del hombre de conocimiento, la libertad de pensamiento y la honestidad intelectual, el derecho de protesta, de expresar una opinión contraria, de rectificar frente a un juicio anterior¹⁸¹.

Uno de los temas y conceptos clave de *La gaya ciencia* es el problema de la salud. Su interés por la fórmula médica “la virtud es la salud del alma” se comprende en esta misma línea de pensamiento que conecta la salud —la fuerza, el vigor— con las valoraciones y las comprensiones del bien y la bondad. Pero modifica la fórmula médica: «Tu virtud es la salud de tu alma», porque «no hay una salud en sí», —como tampoco hay una sola virtud— y dirigiéndose a su lector en segunda persona, añade que «de tu finalidad, de tu horizonte, de tus fuerzas, de tu impulso, de tus errores y especialmente de los ideales y los fantasmas de tu alma depende la determinación de qué habrá de significar salud, incluso para tu *cuerpo*»¹⁸². Así, el empleo del vocabulario “médico” en *La gaya ciencia* le ayuda para desarrollar cuestiones que no atañen exclusivamente a la medicina, sino la ética de la singularidad, el dogma de la salud “normal”, la autonomía, la íntima relación entre cuerpo y alma, el poder de las pasiones y su condición posibilitante, pero también limitante, de la existencia humana¹⁸³. La virtud propia de cada uno, es decir, su excelencia, determinará qué es para una persona su salud. Al mismo tiempo, insiste en que esta problematicidad no debe asimilarse a una búsqueda patológica de la salud, hasta el punto de practicar un modo de vida adaptativo como el que expresa mediante la figura del último hombre en *Así habló Zaratustra*. Con esta intención, plantea la pregunta de «si la voluntad exclusiva de salud no es un prejuicio, una cobardía y quizás un resto de atraso y de la más sutil barbarie»¹⁸⁴.

Esta idea se enfatiza a posterioridad en el prefacio añadido en 1887 donde Nietzsche expresa gratitud por sus enfermedades. Al convertir la vida en un problema, se abre un nuevo espacio de experimentación¹⁸⁵. En esta concepción de la salud funciona como presupuesto, de nuevo, la interdependencia entre procesos fisiológicos y procesos interpretativos. Se pregunta Nietzsche «¿qué ocurrirá con el pensamiento mismo que está sometido a la *presión* de la enfermedad? Esta es la cuestión que importa al psicólogo: y aquí es posible el experimento»¹⁸⁶, invitando a que sea esta una pregunta que la filosofía se tome en serio y proponiendo, a través del ensayo, ampliar las bases de información para su proyecto de transvaloración de los valores y transformación del ser humano. Del mismo modo, los filósofos «si caemos enfermos nos entregamos temporalmente a la enfermedad en cuerpo y alma», y experimentar diversas «saludes», en plural, tiene como consecuencia conocer también sus correlativas «filosofías».

¹⁸¹ FW-296, OC III p. 839.

¹⁸² FW-120, OC III p. 800.

¹⁸³ Wienand, Isabelle, “L’usage du vocabulaire médical dans *Le gai savoir*”, en Isabelle Wienand y Patrick Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie*, Basel, Schwabe, 2020, pp. 127-137.

¹⁸⁴ FW-120, OC III p. 800.

¹⁸⁵ FW-Vorrede-3, OC III pp. 719-720.

¹⁸⁶ FW-Vorrede-2, OC III p. 718.

Detrás de los juicios de valor supremos por los que ha sido guiada hasta ahora la historia del pensamiento están escondidas malas comprensiones de la constitución corporal, ya sea de individuos, de clases o de razas enteras. Es lícito considerar siempre todas las temerarias insensateces de la metafísica, especialmente sus respuestas a la pregunta por el valor de la existencia, ante todo como síntomas de determinados cuerpos¹⁸⁷.

Encontramos de nuevo su esencial interés por el filósofo como persona, en algunos casos mayor que por su doctrina filosófica, puesto que la constitución del pensador es la fuente más radical de la que emana su pensamiento. La filosofía es «el producto de la conversión de un “estado” (*Zustand*) en la forma más espiritual». Un cuerpo decadente creará obras de arte decadentes, como Wagner, o una filosofía o religión de corte ascético. Pero quien tiene un fondo típicamente sano, es decir, quien «está sano en el fondo», puede, como Nietzsche, volver a sí mismo¹⁸⁸. La experiencia de la enfermedad hace que planteemos la vida como problema, y nos hace recuperar con radicalidad el amor por la vida, como algo que no se puede dar por sentado.

En esta nueva edición, también se presenta el concepto de gran salud, la ambición de no querer satisfacerse «*con el hombre actual*»¹⁸⁹. En este aforismo se define la gran salud, que Nietzsche reivindicará más tarde en *Ecce Homo* como la condición fisiológica del tipo Zaratustra¹⁹⁰. La gran salud es la salud propia del experimentador, que se expone a la enfermedad para obtener nuevas perspectivas sobre la vida y ampliar su horizonte de valores. La gran salud representa un medio, porque la experiencia de la enfermedad puede ser indispensable para el desarrollo de la virtud propia. La gran salud es un medio en el seno de la perspectividad, porque sirve como uno de los criterios para establecer la jerarquía de valores en la vertiente axiológica del proyecto de la “cría”.

La gran salud abre un espacio de experimentación filosófica, sobre la base y la comprensión de que nosotros mismos no somos más que experimentaciones. Es una salud que no se puede poseer, sino que debe ser conquistada y reconquistada: «¡una salud que no sólo se tiene sino que también se adquiere y tiene que adquirirse constantemente, porque se vuelve siempre a entregar, a tener que entregar!...»¹⁹¹. Por tanto, es diametralmente opuesta al «RÉGIMEN DE PROTECCIÓN»¹⁹² (*Schutzdiät*). Partiendo de que no existe la salud normal o en sí misma, “gran salud” no es el contrario de la enfermedad, sino que significa la capacidad de superarla, la voluntad de salud¹⁹³. Gran salud puede ser la de una persona enferma que aún tiene la fuerza y la seguridad en su instinto para hacerse cargo de su régimen vital¹⁹⁴. No se puede asimilar a la clásica distinción entre salud y enfermedad, pero tampoco la suprime. La diferencia es que el énfasis se sitúa en la capacidad de curarse después de haberse enfrentado a la enfermedad. Para esta concepción, una salud que es expuesta a la experiencia de la enfermedad es más valiosa

¹⁸⁷ Ibid., p. 719.

¹⁸⁸ EH-Weise-2, OC IV p. 787.

¹⁸⁹ FW-382, OC III p. 893..

¹⁹⁰ EH-Za-2, OC IV p. 835.

¹⁹¹ FW-382, OC III p. 893.

¹⁹² NF-1888,14[65], FP IV p. 528.

¹⁹³ MA-I-Vorrede-4, OC III P. 72

¹⁹⁴ Salanskis, Emmanuel, “La psycho-diététique de Nietzsche”, en Isabelle Wienand y Patrick Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie*, Basel, Schwabe, 2020, pp. 172-184, p. 183.

y fuerte. En este sentido se relaciona con el sentimiento de poder, que exige superar resistencias necesariamente desagradables, pero estos sufrimientos le permitirán crecer como parte de una superación¹⁹⁵. En el prólogo añadido a *Humano, demasiado humano*, se incluye como característica de la gran salud la madura libertad de espíritu que se expresa en el gobierno de sí como disciplina y la capacidad de adoptar una pluralidad de perspectivas¹⁹⁶. Es una transformación de uno mismo y condición de libertad de espíritu. Esta idea encaja a la perfección con su concepción del placer y el displacer: «dado que el poder sólo puede hacerse consciente de sí en inhibiciones, entonces el displacer es un *ingrediente necesario en toda actividad* (toda actividad está dirigida *contra* algo que debe ser superado)». Por tanto, no se trata de querer de manera cobarde la salud a toda costa, sino de aceptar el sufrimiento como un estímulo para recuperar o incluso fortalecer la vida, porque el dolor «nos *profundiza*»¹⁹⁷. La voluntad de poder aspira, por tanto, a superar las resistencias, al displacer, impulsada por unos instintos que tienden a lo saludable, así la enfermedad es un estimulante para que uno mismo se restablezca. Contra los regímenes culturales ascéticos que según Nietzsche no hacen otra cosa que retrasar la muerte, el ideal de la gran salud saca ventaja de las contrariedades, en lugar de desarrollar dependencia¹⁹⁸.

La misma tesis se reitera en el segundo tratado de la *Genealogía*. Reconociendo como premisa que «[n]osotros, los hombres modernos, somos los herederos de la vivisección de la conciencia y de la tortura del animal que nosotros mismos somos, llevadas a cabo durante siglos», se plantea el sentido contrario de la gran salud, como la redención de la realidad y de liberación de la mala conciencia mediante la práctica de una noción de vida abierta a «la conquista, la aventura, el peligro y el dolor»¹⁹⁹. Gran salud, por tanto, significa conocer el mayor espectro posible de valores para poder seleccionar aquellos más propicios a nuestro florecer. Finalmente, en el capítulo “Por qué soy tan sabio” de *Ecce Homo*, expone de nuevo, aunque sin nombrarla, el mensaje mismo de la gran salud al definir la buena constitución como un «principio selectivo» que «desecha muchas cosas» y que honra al escoger, admitir y confiar²⁰⁰.

En esta sección hemos analizado algunas de las nociones e ideas clave de los escritos aforísticos mostrando su orientación común y su entrelazamiento como parte del camino genético del pensamiento de la cría. Pasamos ahora a analizar el léxico vegetal, que merece análisis detallado por expresar con claridad el estudio y el futuro de la humanidad.

¹⁹⁵ Así se seguirá formulando más tarde en una anotación póstuma de 1885: «Salud y enfermedad: ¡hay que andar con cuidado! La medida sigue siendo el florecimiento del cuerpo, la elasticidad, el valor y la alegría del espíritu — pero por supuesto también *la cantidad de enfermedad que pueda asumir y superar* — que pueda *transformar* en salud. Aquello ante lo que sucumben los hombres frágiles forma parte de los medios estimulantes de la *gran salud*» (NF-1885,2[97], FP IV pp. 104-105).

¹⁹⁶ MA-I-Vorrede-4, OC III p. 72.

¹⁹⁷ FW-Vorrede-3, OC III pp. 719-720.

¹⁹⁸ GD-Streifzuege-36, OC IV p. 672.

¹⁹⁹ GM-II-24, OC III pp. 511-512.

²⁰⁰ EH-Weise-2, OC IV p. 787.

4. El cultivo de la humanidad: análisis e interpretación del léxico vegetal.

Una de las ideas más llamativas dentro del planteamiento de la tarea de *Más allá del bien y del mal* es la pregunta de cuáles han sido las condiciones culturales en las que la “planta hombre” ha crecido más vigorosamente y hacia lo más alto²⁰¹. No obstante, este léxico vegetal aparece muy pronto, y posee gran importancia puesto que en él se intuye con claridad la connotación vegetal del concepto *Züchtung*, que en el registro botánico significa cultivo.

No pretendemos hacer un análisis exhaustivo de todas los usos de esta metáfora, pero sí señalar algunos de los hitos y empleos más representativos. Desde los primeros escritos, la tarea de la procreación del genio es planteada en numerosas ocasiones de forma paralela al cultivo de una planta de la cual se desea que prospere y germine su fruto más bello. En la anotación 7[121] de 1870-1871, ello se expresa en el contexto de la lucha por la existencia. La planta, cuando se encuentra sometida a la constante lucha por la existencia, «consigue sólo dar flores marchitas». Su impulso se ve frustrado. Nietzsche emplea este argumento metafórico para expresar la meta del Estado:

la naturaleza necesita un mecanismo sumamente artificial entre el mundo animal y el vegetal, cuando se trata de perpetuar la bella flor individual. Yo reconozco un mecanismo semejante, todavía mucho más artificial, en la esencia del Estado, que me parece ser, en cuanto a su fin supremo, una institución de defensa y de cuidado de los individuos, o sea para el genio (...) ²⁰².

Se plantea ya aquí un mecanismo artificial que asegure no sólo la producción, sino sobre todo, la supervivencia, el cuidado y la “buena vida” del genio, que como sabemos luego transmutará en una pluralidad de figuras de individualidades superiores y de humanidad del futuro, como el espíritu libre o el superhombre²⁰³. El hecho de que Nietzsche reconozca aquí que el Estado actúa como mecanismo artificial, podría decirse como selección, a la hora de favorecer unos tipos de vida frente a otros, representa un gran anticipo de la idea nuclear que se expresará más tarde con el concepto de “cría”. En *Schopenhauer como educador*, hay al menos cuatro empleos de esta metáfora vegetal, pero destacaremos únicamente la primera, que se emplea para definir el fin ético de la educación:

Porque la educación es liberación, limpieza de todas las malas hierbas, de los escombros, de los gusanos que quieren atacar los tiernos gérmenes de las plantas, es irradiación de

²⁰¹ JGB-44, OC IV p. 326.

²⁰² NF-1870,7[121], FP I p. 176. También en línea con la noción de vida: NF-1870,7[27]: «Objetivamente: lo bello es una sonrisa de la naturaleza, un exceso de fuerza y de sentimiento de placer de existencia: piénsese en las plantas».

²⁰³ Sobre la diversidad de figuras empleadas en este “camino hacia el superhombre”, véase Müller-Lauter, Wolfgang, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin, de Gruyter, 1971, cap. 7.

luz y calor, amoroso murmullo de lluvia nocturna, es imitación y adoración de la naturaleza (...) ²⁰⁴.

Vemos por tanto cómo se expresa con una imagen naturalista el propósito de la educación, de sembrar y brotar aquello que es propio de la naturaleza de cada uno, así como también *seleccionar* y apartar las “malas hierbas”, los obstáculos. La imagen de la planta apela también a alcanzar el punto culmen del florecimiento, que en estas obras, como sabemos, esta personificada por el genio, meta colectiva de la educación y la sociedad.

En línea con las metáforas climáticas que mencionamos en la sección anterior, el léxico vegetal le sirve para llamar la atención sobre las condiciones inorgánicas: «Lo inorgánico nos *determina* por completo: agua, aire, suelo, forma del suelo, electricidad, etc. En tales condiciones somos plantas» ²⁰⁵. Ello le permite resituar la cultura en sus condiciones materiales, teniendo en cuenta el influjo del medio. Pero no sólo hay un condicionamiento del entorno, sino también una capacidad de resistencia: por ejemplo, compara el crecimiento de la planta con el del pensador que necesita abandonar su suelo y penetrar en lo desconocido.

A través de la metáfora vegetal con la que se presenta a la humanidad como un árbol, Nietzsche plantea la gran tarea de preparar a la Tierra para extraer su fruto colectivo, en unos términos programáticos y en gran medida anticipatorios de los que, como venimos argumentando, encontraremos pocos años más tarde con el proyecto de la Gran Política y, sobre todo, mediante la figura de los señores de la Tierra. La plantita de la humanidad es pequeña, pero se puede cultivar.

Que la plantita [de la humanidad], hoy *aún pequeña*, adquiera linfa y vigor, que la linfa fluya por innumerables canales para alimentar el conjunto y las partes — de éste y parecidos cometidos hay que sacar el *criterio* según el cual un hombre de hoy es útil o inútil. La tarea es indeciblemente grande y audaz: ¡contribuyamos todos a que el árbol no se marchite antes de tiempo! (...) En un examen más riguroso constatamos cómo pueblos enteros, siglos enteros se esfuerzan en descubrir y probar nuevos medios que puedan beneficiar al gran conjunto humano y finalmente a todo el gran árbol de la humanidad; y por mucho daño que hayan sufrido en este probar individuos, pueblos y épocas, gracias a este daño en cada ocasión algunos individuos se han vuelto sabios, y desde ellos la sabiduría se ha difundido lentamente en las medidas adoptadas por pueblos enteros, épocas enteras. También las hormigas se equivocan y se confunden; la humanidad puede perfectamente, a causa de la necesidad de los medios, estropearse y secarse antes de tiempo; ni para ésta ni para aquellas existe un instinto que guíe con seguridad. Tenemos más bien que mirar a la cara a la gran tarea de *preparar* la Tierra para una planta de la mayor y más gozosa fecundidad, — ¡una tarea de la razón para la razón! ²⁰⁶.

Vemos en este aforismo un claro mensaje y llamamiento a la transformación, tanto individual como del conjunto de la humanidad. Cada planta, cada cultura, ha desarrollado

²⁰⁴ SE-1, OC I p. 762. Más usos de metáforas vegetales en: SE-4, SE- 6 y SE-7, OC I p. 779, p. 790, p. 803, respectivamente.

²⁰⁵ NF-1881,11[210], FP II p. 806.

²⁰⁶ WS-189, OC II p. 426.

distintas ramas, distintos canales: es posible comparar y aprender de estas experiencias. No hay en absoluto un ánimo de homogeneización, sino de estudiar y favorecer el desarrollo de los distintos pueblos. Estas analogías se expresan tanto en las obras publicadas como en los póstumos: «Hemos de aprender de los animales y de las plantas lo que es *floreecer*: y aplicarlo luego al hombre. Ese hombre pálido, esmirriado, estéril, que sufre por sus ideas no puede ser ya el ideal»²⁰⁷. La metáfora vegetal trabaja también desde una perspectiva de larga escala temporal, porque «todo crecimiento es tan largo y el suelo mismo tan raramente propicio para las plantas. ¡*Desviar* las fuerzas existentes hacia otros resultados!»²⁰⁸. Del mismo modo en que una planta crece muy lentamente, se necesitará unas bases de información extensas, así como paciencia para aplicar y apreciar los frutos de esta tarea.

En *Aurora* el léxico vegetal se materializa de una manera particular en la figura del jardinero. El pensador, el filósofo, debe aspirar a ser algo más que «el suelo de sus plantas», es decir, el producto necesario de su época, de su entorno, de su cultura. El filósofo debe aspirar a ser «el jardinero», el cultivador de dicha época, el promotor de su cultura²⁰⁹. Aún más explícito es el aforismo §560, que ya aludimos en el contexto de la crítica a la doctrina de la inmutabilidad del carácter de Schopenhauer, y del que ahora nos ocuparemos del principio:

Puede uno manejarse con sus pulsiones como hace un jardinero y, cosa que pocos saben, criar (*ziehen*) las semillas de la ira, la compasión, el cavilar, la vanidad de manera tan fructífera y tan beneficiosa como si se tratara de hermosos frutales cultivados en espaldera; eso se puede hacer con el buen o con el mal gusto de un jardinero y a la manera, digamos, francesa o inglesa u holandesa o china²¹⁰.

En lo que sigue del aforismo, Nietzsche plantea varias alternativas a la hora de cultivar las pulsiones de distintas culturas. Nótese que hay una clara intención comparativa al enumerar a modo de ejemplo el gusto francés, con el inglés, el holandés o el chino, reconociendo, por tanto, que hay distintas maneras de cultivar dichas pulsiones, y que cada cultura selecciona, ya sea consciente o inconscientemente, un conjunto de pulsiones como las más características de la misma. Plantea, además, distintas modalidades o intensidades en la intervención a la hora de cuidar un jardín: desde un “*laissez faire*” que equivaldría a dar rienda suelta a la selección natural darwinista —«que libren entre sí sus luchas»—, una intervención mínima y meramente negativa que sería aquella que «se ocupa únicamente de limpiar entre aquí y allá» o la intervención programática que plantea al principio del aforismo: la que cría las semillas «de manera tan fructífera y tan beneficiosa como si se tratara de hermosos árboles cultivados en espaldera»²¹¹. Como plantea el título del aforismo, contra el prejuicio de ser un hecho consumado, somos libres de escoger el curso de acción.

²⁰⁷ NF-1880,7[49], FP II p. 687.

²⁰⁸ NF-1880,4[64], FP II p. 556.

²⁰⁹ M-382, OC III p. 641.

²¹⁰ M-560, OC III p. 691.

²¹¹ Ibid.

La metáfora de la planta lleva inscrita un importante mensaje de individualidad. De la misma manera en que cada tipo de planta tiene necesidades distintas (de suelo, de sol y de agua) para su desarrollo y florecimiento, también son plurales los modos de desarrollo del ser humano. La comparación sirve para aprender, pero no para imponer. Asimismo, Nietzsche la emplea en ocasiones para su usual crítica de la noción de vida basada en la mera subsistencia. En este sentido, anima a «cosechar de nosotros los frutos de *todas* las estaciones del año»²¹². La idea clave de esta anotación es que el sustento vital no debe restringirse a la subsistencia, sino que ha de ser intenso y jovial, como el cuidado que un jardinero que cultiva su jardín. La imagen del jardín lleva asimismo inscrita una noción clara de selección: «Está en nuestras manos cultivar el temperamento como un jardín. Plantar ciertas vivencias, arrancar otras»²¹³. Uno puede tratarse a sí mismo con sumo cuidado, «exactamente igual que un jardinero cuida sus plantas», y ello engloba también los motivos morales, las costumbres y las tendencias: puede plantarse su semilla, cultivarse o dejar que se seque²¹⁴.

En *La gaya ciencia*, el léxico vegetal se materializa de múltiples maneras. Por ejemplo, los filósofos y los educadores se ven representados como jardineros, así, «[l]os hombres buenos de cualquier época son aquellos que entierran en la profundidad los viejos pensamientos y los hacen dar frutos, los agricultores del espíritu»²¹⁵. En el noveno aforismo, sobre la base de la concepción de la herencia basada en la capitalización de fuerzas, expresa Nietzsche como el germen de innumerables aptitudes es apropiado e incorporado por los seres humanos, pero la aptitud no se materializa, es decir, no sale a la luz, hasta varios siglos después. De todo ello concluye que «[t]odos tenemos en nosotros jardines y plantaciones ocultos; y, usando otro símil, todos somos volcanes en formación que tendrán su hora de erupción»²¹⁶. Del mismo modo, refiriéndose a la «*“humanidad” futura*» y a los efectos que el sentido histórico tiene en ella, afirma que «concédasele a este germen algunos siglos y más, y de él podría surgir finalmente una planta maravillosa»²¹⁷. Todos estos aforismos comparten un mensaje de esperanza en el desarrollo de la humanidad, que pese a ser lento y requerir además la aceptación de los sucesos más atroces de la historia, posee la potencialidad de dar frutos maravillosos. El cultivo del individuo superior es un medio para la elevación del conjunto de la humanidad. Enfatizando el estatuto del ser humano como parte de la naturaleza, el léxico vegetal permite reflexionar sobre cuáles son las condiciones biológico-culturales para que las distintas “plantas hombre” crezcan más vigorosamente, y así dar respuestas creativas según las formas de vida: pensar las condiciones de posibilidad y también los obstáculos para su desarrollo.

Que la imagen de la planta “hombre” forma parte del aparato conceptual del pensamiento de la cría se confirma por ejemplo en los fragmentos 34[176] y 37[8] de 1885, altamente similares. Seguimos el ejemplo del 37[8], que se inaugura con la pregunta

²¹² NF-1881,11[2], FP II p. 759.

²¹³ NF-1880,7[211], FP II p. 708.

²¹⁴ NF-1880,7[30], FP II p. 685.

²¹⁵ FW-4, OC III p. 743.

²¹⁶ FW-9, OC III pp. 795-796.

²¹⁷ FW-337, OC IV pp. 853-854. Véase sobre este aforismo, en relación con el eterno retorno, D'Iorio, Paolo, “El eterno retorno: génesis e interpretación”, op. cit., pp. 173-176.

de «para qué debe educarse y criarse “al hombre” —y ya no a un pueblo, una raza— como un todo», y tras elaborar una crítica de la moral europea, plantea que el estudio comparado de la historia «sobre dónde y cómo hasta ahora la planta hombre ha crecido más robustamente» muestra que ello ha sucedido donde las condiciones de vida eran agonistas, y no en el contexto de la seguridad del animal de rebaño. Esa es la moral que se propone «criar el hombre hacia arriba», como la planta que crece, «en vez de hacia lo cómodo». En esta nota, de nuevo, el mundo antiguo es el ejemplo privilegiado, «el hombre antiguo, bajo el influjo educativo de su moral, era un hombre más fuerte y profundo que el hombre de hoy, hasta ahora sólo él ha sido “el hombre bien logrado”»²¹⁸. Ello reitera, además, que existe un espacio de transfiguración de la moral en Nietzsche, y que su proyecto de reforma de la humanidad y del mundo no implica la anulación de la moral, sino su transvaloración, como se expresa aquí, en una moral señorial. En esta rica anotación de 1881 entran en conexión el concepto de “cría” y el léxico vegetal:

La transformación del hombre necesita de milenios para que se forme el tipo; luego generaciones: en definitiva a lo largo de su vida *un* hombre pasa por *varios* individuos.

¿Por qué no vamos a ser capaces de realizar con el hombre lo que los chinos saben hacer con un árbol —que dé por un lado rosas, por el otro peras?

Los procesos naturales de *cría del ser humano*, p.ej., que hasta ahora se han practicado de manera extraordinariamente lenta y torpe, podría tomarlos el hombre en sus manos: y esa torpeza antigua de las razas y de las luchas entre razas, la fiebre patriótica y los celos entre personas podría, al menos experimentalmente, concentrarse en épocas breves. ¡Se podrían *consagrar zonas enteras* de la Tierra a *dicha experimentación!*²¹⁹.

Observamos, como es habitual, los elementos clave: la perspectiva a larga escala, la afirmación de una pluralidad de tipos de seres humanos, frente a la homogeneización de la moralidad de las costumbres, y un análisis de los “frutos” de los seres humanos, es decir, sus creaciones culturales, sobre la base de su constitución. Además encontramos una crítica de la comprensión esencialista de la raza, concepto al que dedicaremos un capítulo más adelante en la tesis. Finalmente, encontramos la crítica del azar que ha dominado el cultivo y la cría de los seres humanos y la usual invitación a tomar las riendas de dicho azar y experimentar con los distintos procesos de formación de la humanidad, a escala global, como se expresa en la Gran Política.

Según la interpretación de Brian Leiter, las metáforas botánicas expresan la causalidad mediante la cual un cierto tipo de persona llega a defender ciertos valores e ideas, también conocemos y distinguimos los árboles por los frutos que dan, por ejemplo, cuando expresa Nietzsche en la *Genealogía* que «[n]uestros pensamientos, nuestros valores, nuestros “síes” y nuestros “noes”, nuestras condiciones y reservas crecen, más bien, de nosotros con la necesidad con que un árbol produce sus frutos»²²⁰. El fruto que da un árbol es el producto necesario de sus procesos naturales: cada árbol tiene su fruto particular, y ello es así necesariamente. Leiter deduce de este paralelismo un cierto

²¹⁸ NF-1885,37[8], FP III pp. 814-815. Cf. NF-1885,34[176], FP III pp. 752-753.

²¹⁹ NF-1881,11[276], FP II p. 819. Trad. muy ligeramente modificada. Se han corregido los énfasis según eKGBW.

²²⁰ GM-Vorrede-2, OC IV p. 454.

fatalismo y determinismo de acuerdo con el cual la libertad y la creatividad serían una ilusión. Al igual que una planta, cada persona daría sus frutos, y así, uno llega a ser el que es necesariamente. En cambio, Vanessa Lemm propone una interpretación contraria: más allá de cualquier determinismo, el léxico vegetal aparece en la gran mayoría de los casos en relación con la pregunta del cultivo de los seres humanos, y la cuestión de cuáles son las condiciones bajo las cuales estos han florecido con mayor fuerza²²¹. El párrafo que lleva a Leiter a apreciar un hipotético determinismo no apoya, a mi juicio, dicha tesis, si tenemos en cuenta que la fisiología del ser humano —y de todo organismo, incluidas las plantas— es cambiante, y si bien, como hemos visto en la tesis, en perspectiva evolucionista, hay muy poco margen de transformación en una vida individual, sí que lo hay a largo plazo. Transformando los valores, cambiarían asimismo los frutos, es decir, las creaciones culturales, artísticas y filosóficas. Además, en *Más allá del bien y del mal*, escribe Nietzsche que «hemos abierto nuestros ojos y nuestra conciencia para ver dónde y cómo ha crecido la planta “hombre” con mayor vigor hacia las alturas»²²². No hay ningún determinismo, porque si lo hubiera no tendría sentido alguno toda su propuesta de comparación y de estudio. Por tanto, al plantear la metáfora vegetal, se enfatiza la necesidad de atender las condiciones de vida, las propias necesidades, como una liberación y se abre un espacio de comparación que lleva consigo un poder configurador: crear y recrear las condiciones de existencia de allí dónde el florecimiento de las personas y las culturas han sido más esplendorosos. La metáfora vegetal se mantiene hasta los últimos años, por ejemplo, en una anotación en la que, en relación con la promoción de la “raza de señores” y sus condiciones de producción, sugiere asegurar sus condiciones de producción y desarrollo como «un invernadero para plantas raras y escogidas»²²³.

5. Conclusiones.

En este capítulo hemos analizado las semillas del pensamiento de la cría, su camino genético desde los primeros escritos de Nietzsche hasta los escritos aforísticos, con el objetivo de mostrar que el pensamiento de la cría no es una idea súbita de Nietzsche en los conocidos como escritos de madurez, ni siquiera en *Más allá del bien y del mal*, sino que mucho antes ya había empleos más o menos discretos, tanto en los escritos publicados como en los cuadernos privados.

Hemos dedicado la primera parte del capítulo a la producción del genio. Nietzsche empleaba términos como *Erzeugung* en las obras publicadas para designar la producción del genio como la meta más alta de la educación, como es evidente en *Schopenhauer como educador*. Mientras tanto, en sus cuadernos privados encontramos ya anotaciones en 1875 en las que aplica el vocabulario que ha absorbido del clima evolucionista, y se decide a emplear *Züchtung* para designar el ejemplo de una sociedad orientada en su

²²¹ Lemm, Vanessa, “Is Nietzsche a Naturalist? Or How to Become a Responsible Plant”, *Journal of Nietzsche Studies*, 47(1), 2016, 61-80, p. 72.

²²² JGB-44, OC IV p. 326, metáfora que recoge de Stendhal: «Il faut toujours répéter: La Pianta uomo nasce più robusta qui che altrove» (Stendhal, *Rome, Naples et Florence*, Paris, M. Levy Frères, 1854, p. 383, BN pp. 586-587). Véase la nota nº 47 del traductor Kilian Lavernia en OC IV p. 326.

²²³ NF-1887,9[153], FP IV p. 283.

conjunto a la preparar, acoger y desarrollar el genio. Los griegos inauguran la reflexión de la “cría de seres humanos relevantes”, en fragmentos preparatorios de *Nosotros, filólogos*, en los que se examina la política educativa que hizo posible la cultura griega. El mensaje que se articula especialmente en *Nosotros, filólogos* y *El Estado griego* es que el esplendor de la filosofía griega se debió a que la educación, la política y la cultura giraban en torno a la promoción del genio filosófico, es decir, se estableció conscientemente un marco socio-político propicio para su cría y desarrollo. Por dicho motivo, en la actualidad, la filología como disciplina debía, según Nietzsche, incluir en su currículo el estudio de este fenómeno para transportarlo al presente, no como burda imitación, sino adaptado, por supuesto, a las circunstancias contemporáneas. En el mundo antiguo, Nietzsche encontró una nueva perspectiva, «un nuevo acceso»²²⁴. El ejemplo de los griegos será clave, no sólo en el inicio y en los primeros usos de *Züchtung*, a la hora de proporcionar inspiración para la producción del genio, sino que permanece presente a lo largo del itinerario intelectual: por ejemplo, los griegos siguen siendo el ejemplo privilegiado del cultivo de la planta “ser humano”, momento en que el léxico vegetal y la cría se unen, mostrando su íntima conexión. A partir de la fase wagneriana, el genio deja de tener un carácter metafísico y transcendental, y en cambio su mención va frecuentemente acompañada del tratamiento de las condiciones socio-culturales de su emergencia. El genio de las primeras obras se transfigura y prolifera como una constelación de figuras, en el espíritu libre, en el superhombre, el individuo superior, los señores de la Tierra, cada uno de ellos equipado con distintos matices.

La crítica general de las obras aforísticas es que los grandes filósofos, desde el platonismo hasta el idealismo alemán, han servido para reafirmar los valores morales y religiosos ya establecidos, en lugar de trabajar por otro mundo posible. La historia de la moral y de las culturas permite reflexionar sobre su diversidad y también sobre las múltiples maneras de reformarla, las posibles condiciones de advenimiento de una cultura que podría ser superior. En los escritos aforísticos, se emplea de vez en cuando el verbo *züchten* en el sentido de inculcar o alimentar unos instintos frente a otros, unas pasiones, unos hábitos, unas energías o incluso juicios de valor, frente a otros. Al ser usos esparcidos pasan más desapercibidos que, por ejemplo, en las obras posteriores como *Más allá del bien y del mal* en las que su uso es sistemático. Pero vemos que el verbo sí que transmite ya un arraigo fisiológico, mucho más profundo que aquel que emanaría de haberse escogido otro verbo de uso corriente como “educar”, y apunta unas lógicas sociales por las que se favorece cierto tipo de instintos y valores en detrimento de otros, por intereses comunitarios o de mera supervivencia. Sabemos que Nietzsche llevaba ya muchos años leyendo estudios evolucionistas en los que se empleaba este concepto, y aunque sea minoritario, su empleo no es ni azaroso ni inocente.

En cualquier caso, en estos escritos hay una polifonía de tesis y conceptos, como el médico filósofo o la reflexión en torno a la salud, que son premisas y anticipos del pensamiento de la cría e incluso de la Gran Política. Todos ellos expresan la promoción de la vida, el vigor, la autonomía y el poder en una perspectiva global y a larga escala temporal. La crítica en estos escritos va acompañada de la sugerencia de investigar otras

²²⁴ GD-Altén-1, OC IV p. 686.

posibles culturas, de experimentar otros modos de vivir la moral, más dinámicas, anti-dogmáticas, desde la conciencia de que no hay ningún *telos* determinado ni universal, sino fines y tareas variadas. Por tanto, se propone el remplazo de la moral ascética por una ética del cultivo de sí mismo.

Finalmente el léxico vegetal anticipa con claridad el sentido selectivo de *Züchtung*. Tanto en las metáforas del jardín y del jardinero como la figura de la “planta hombre” contienen una intención comparativa y una invitación a cultivar(se) con cuidado atendiendo a las distintas condiciones orgánicas que influirán de una manera o de otra el desarrollo de los seres humanos. Concluimos por tanto que en los escritos aforísticos, Nietzsche encarga a los filósofos el descubrimiento de otros mundos y de otras formas de desarrollar la humanidad²²⁵. Frente a la tiranía del azar y el sacerdote, plantea el horizonte de una cultura querida conscientemente e intencionadamente.

²²⁵ FW-289, OC III p. 834.

Capítulo 8: Zaratustra y el eterno retorno: “el gran pensamiento criador”

En el capítulo anterior, hemos tratado de mostrar cómo en las obras aforísticas ya hay un horizonte práctico de transformación de la humanidad y de sus culturas. La inquietud por la historia natural de la humanidad y su moral posee una aspiración terapéutica. Con todo, es a partir de *Así habló Zaratustra* cuando la tarea de la filosofía de Nietzsche adquiere su máxima explicitud y un momento productivo: trabajar el ser humano, transformar los modos de su existencia en la cultura contemporánea y promover el advenimiento de nuevos tipos de seres humanos. No es nuestra intención plantear este momento como un corte, pero sí señalar una clara intensificación gradual con respecto a las obras aforísticas. Así, coincidimos con Sánchez Meca en que esta obra tiene una significación fundamental en el conjunto de la obra de Nietzsche. Mientras que las obras anteriores se habían dedicado principalmente a la crítica de la cultura europea, es a partir del *Zaratustra* cuando se aprecia con rotundidad la voluntad de ejercer como impulsor de una transformación de la cultura hacia la superación del nihilismo¹.

El capítulo se propone dos objetivos. El primero es analizar la obra *Así habló Zaratustra* desde la perspectiva del pensamiento de la cría, señalando aquellos capítulos en que el superhombre y lo sobrehumano se plantean como un horizonte de transformación de la humanidad. El segundo es situar la doctrina (*Lehre*) del eterno retorno dentro de la tarea de la filosofía nietzscheana, en particular, dentro del pensamiento de la cría (*Züchtung*) de tipos superiores de seres humanos, mediante la transvaloración de los valores. El pensamiento de la cría es una fisiología de la moral, una teoría de los efectos selectivos inducidos en el ser humano a través de la cultura, la moral y la educación, y dentro de este pensamiento, analizaré el eterno retorno como «el gran pensamiento criador» (*den großen züchtenden Gedanke*)². Argumentaremos que el eterno retorno es, efectivamente, un pensamiento selectivo, y al mismo tiempo, que la cría busca favorecer la emergencia de individuos capaces de superar el desafío del eterno retorno. Dentro de este análisis será primordial destacar cómo las reflexiones del eterno retorno van efectivamente acompañadas del vocabulario fisiológico que tanto gusta a Nietzsche, por ejemplo, la incorporación y los tipos. La cosmología del eterno retorno tiene como corolario una ética del tiempo destinada a favorecer una cultura que no desposea de las fuerzas vitales, sino que impulse a desarrollarlas en la Tierra del modo más amplio posible.

1. Zaratustra: “un cultivador, un criador, un disciplinario”.

La figura del superhombre aparece por primera vez en el fragmento 4[81] del cuaderno N V 9c de 1882-1883, donde se alude a la visión del superhombre que afirma la vida, como inspiración para soportar «la vida *de nuevo*», en clara referencia al desafío

¹ Sánchez Meca, Diego, *El itinerario intelectual de Nietzsche*, op. cit., pp. 217-218.

² NF-1884,25[227], FP III p. 496.

ético que plantea la doctrina del eterno retorno³. Con anterioridad a Nietzsche, el término aparece, de forma literal o mediante construcciones análogas, en Carlyle, Emerson, Herder, Hegel, Goethe y Jean Paul, además de tener vínculos o influjos, mayores o menores, con el romanticismo, el idealismo, el darwinismo y el concepto de “genio” en la estética⁴. Aunque sólo se pueda especular respecto al origen o la inspiración primaria, Ottmann plantea la posibilidad de su relación con el “*hyperanthropos*” de los héroes griegos y los humanos divinos⁵. En cualquier caso, la figura del superhombre es, sin duda, uno de los múltiples frutos de su continuo interés por la relación entre el conjunto de la humanidad y los individuos superiores, que se expresa a lo largo de su itinerario intelectual mediante distintas figuras como el genio, el espíritu libre, el superhombre o los señores de la Tierra.

Esencialmente, con el término *Übermensch*, Nietzsche designa un nuevo tipo de hombre forjado sobre la base de un nuevo ideal moral, y que sería el resultado de una superación del ideal del ser humano expresado en el “humanismo” de las religiones y la moral ascética. La misión de Zaratustra, en la narrativa filosófica que lleva su nombre, es incitar a sus lectores a comprometerse con la tarea de su advenimiento: que sus lectores, herederos de la Modernidad del espíritu libre, den el paso a la creación. Por ello, les describe al «último hombre», el individuo gregario y nivelado por los fatales procesos de racionalización, homogeneización y organización, propios de las sociedades democráticas avanzadas y tecnificadas. Ya hemos analizado la relación entre superhombre y el último hombre desde el trasfondo del evolucionismo en el quinto capítulo, en el que concluimos que la comparación entre ambas figuras proporciona criterios y estándares para medir el rango de los seres humanos, de acuerdo con sus nociones e ideales de vida.

El sustantivo *Übermensch* se compone del prefijo *über*, que en Nietzsche siempre indica una elevación del grado de valor en el seno de la jerarquía de la que es susceptible el sistema pulsional del ser humano. Ese “sobre” no es ningún absoluto, sino que se establece en relación o en comparación con el conjunto de la humanidad⁶. El término ‘superhombre’ subraya la idea de superación del tipo de vida predominante en la cultura europea contemporánea. El superhombre se define, sobre todo, por su tarea de naturaleza axiológica: la transfiguración de la existencia. No es un problema de la evolución de la especie, sino moral y cultural. Desde el punto de vista de una filosofía que acepta la realidad del devenir y que atiende las enseñanzas de la historia, la antropología y la teoría de la evolución, no hay valores eternos. En este aspecto, reside asimismo la clave hermenéutica.

Por tanto, el superhombre debe comprenderse como parte del diálogo con los estudios evolucionistas y como contrapunto crítico del darwinismo social, pero también del ascetismo socrático, cristiano y schopenhaueriano, en relación con la crítica

³ NF-1882,4[81], FP II p. 109.

⁴ Knoll, Manuel, “The ‘Übermensch’ as a Social and Political Task: A Study in the Continuity of Nietzsche’s Political Thought”, op. cit., p. 239. Benz, Ernst (ed.), *Der Übermensch. Eine Diskussion*, Zürich/Stuttgart, Rhein Verlag, 1961.

⁵ Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, op. cit., p. 383.

⁶ Wotling, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, op. cit., p. 338.

nietzscheana de la moral y de la democracia. El superhombre, tal como Nietzsche lo concibe, no representa una «meta» como adquisición teleológica automática de un estado superior por parte de la humanidad, ni desde el punto de vista biológico ni histórico. Nietzsche lo plantea como autosuperación (*Selbstüberwindung*) en tanto que transformación de cada individuo, como logro de una mayor elevación, distancia y magnanimidad, gracias a la experiencia de perspectivas originales y plurales.

Tras el prólogo, que ya analizamos en detalle en el quinto capítulo, el primer libro de *Zarathustra* se abre con el simbolismo de las tres metamorfosis. De acuerdo con las tres transformaciones del espíritu, el camello representa el ganado instruido, la apariencia de la humanidad con un barniz de cultura, pero mantiene el instinto gregario del rebaño y su carácter devoto. Es un animal de carga, imagen con la que se expresa la pesadez del eterno retorno para quien no es capaz de soportar el pensamiento. El león, en cambio, conquista la independencia, la libertad y el derecho a crear nuevos valores. Por ello, se le presenta como un animal depredador frente al camello. La última metamorfosis es la del niño, que representa «inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma». Frente a la estabilidad del camello, el león conquista la libertad y finalmente el niño desarrolla su creatividad⁷. Estas metamorfosis expresan un itinerario de liberación del individuo de los viejos valores gregarios a través de una profunda transformación de la estructura instintiva.

Una de las ideas claves del superhombre es su inmanencia terrenal. Ello ya se expresó en el prólogo en el momento en que Zarathustra anuncia su advenimiento: el superhombre es «el sentido de la tierra (*Sinn der Erde*)», «permaneced fieles a la tierra y no creáis a aquellos que os hablan de esperanzas ultraterrenas»⁸. La gravedad terrenal está estrechamente vinculada con el eterno retorno, que sustituye la escatología cristiana. Frente a los despreciadores del cuerpo, Zarathustra promete, mediante la imagen del superhombre, un ideal de fidelidad y vivir en armonía con el cuerpo, con la vida y la Tierra. Este uso de *Erde*, en lugar de *Welt*, tendría el fin manifiesto de impedir su traslación a otro mundo que no sea la Tierra, por ejemplo, el mundo celestial (*Hinterwelt*) o un supuesto ‘mundo verdadero’ en sentido metafísico⁹. Ello funciona como contrapunto de la imagen sacerdotal de lo divino como algo completamente inalcanzable. Con el uso de *Erde* se evita también el «malentendido» de quienes «quisieron refugiarse en el más allá: en vez de construir el futuro»¹⁰. Los discípulos del superhombre quieren construir y no huir. El superhombre es una donación de sentido terrenal, de fidelidad a la Tierra, frente a quienes hablan de creencias sobrenaturales o de otro mundo, como los sacerdotes, cuyas interpretaciones, a juicio de Nietzsche, son fruto de cuerpos enfermos y cansados que desean escapar de la realidad. La idea del sentido de la Tierra es una invitación a sentirse como en casa en todos los lugares donde haya recursos apropiados para la creación. El superhombre no desea vivir en otro lugar, otro mundo u otra tierra, sino que

⁷ Za-I-Verwandlungen, OC IV pp. 83-84.

⁸ Za-I-Vorrede-3, OC IV p. 73.

⁹ Haase, Marie-Luise, “Der Übermensch in *Also sprach Zarathustra* und in *Zarathustra-Nachlaß 1882-1885*”, op. cit., p. 235.

¹⁰ NF-1884,27[74], FP III p. 630. NF-1882,4[84], FP III p. 109.

su imagen expresa una relación con el mundo que fomente la emergencia de los valores y de condiciones de vida florecientes, acordes con dicho mundo.

Traed de nuevo a la tierra, como hago yo, a la virtud que se escapó volando — sí, de vuelta al cuerpo y a la vida: ¡para que dé a la tierra su sentido, un sentido humano!

Hasta ahora, tanto el espíritu como la virtud se han perdido volando y se han extraviado de cien formas distintas. Ay, en nuestro cuerpo habita ahora toda esa locura y error: en cuerpo y voluntad se han convertido.

El espíritu y la virtud ensayaron y erraron, hasta ahora, de cien formas distintas. Sí, un ensayo fue el hombre. ¡Ay, mucha ignorancia y error se han hecho cuerpo en nosotros!

No solo la razón de milenios — también su locura irrumpe en nosotros. Es peligroso ser heredero (*Erbe*). (...)

Hay miles de senderos que aún no han sido recorridos; mil formas de salud y de islas ocultas de la vida. El hombre y la tierra del hombre siguen siendo inagotables e incógnitos¹¹.

Este pasaje nos proporciona varias claves interpretativas, y sobre todo, nos muestra cómo confluyen y conectan varios temas. En primer lugar, contra el ideal ascético y su estructura nihilista, Zaratustra avala la sensibilidad de la razón situada en el cuerpo y se sitúa el sentido humano *en* la Tierra. Nos presenta la conjunción entre la mirada histórico-evolucionista de nuestra historia como especie, al expresar que somos el producto de la razón y la locura de milenios, y la mirada no resignada hacia el futuro, que visualiza los múltiples caminos que quedan por explorar, como posibilidades de formar y transformar la humanidad. El ser humano es un ensayo, una tentativa, no es la encarnación de una esencia estable. Su forma es variable y siempre estará en proceso de metamorfosis. A lo largo de la historia y de las culturas sólo hemos visto formas particulares: por ejemplo, el griego de la época trágica, el florentino del Renacimiento y el Europeo contemporáneo¹².

La pregunta sobre si ya han existido o no superhombres se plantea como criterio para determinar el valor de nuestra cultura¹³. Como es sabido, esta pregunta se responde negativamente en el segundo libro de *Zaratustra*¹⁴. Hay un tipo que falta (*fehlender Typus*) y que aparecerá sólo cuando haya un gobierno sobre la Tierra:

el hombre que con más fuerza manda, conduce, establece nuevos valores, juzga del modo más amplio sobre la humanidad entera y conoce medios para su configuración — en ciertas circunstancias *sacrificándola* por una configuración superior. Sólo cuando haya un gobierno de la Tierra surgirán tales seres, probablemente durante largo tiempo *malográndose en máxima medida*¹⁵.

¹¹ Za-I-Tugend-2, OC IV pp. 116-117.

¹² Wotling, Patrick, “*Oui, l’homme fut un essai*”. *La philosophie de l’avenir selon Nietzsche*, op. cit., pp. 268-269.

¹³ NF-1882,4[254], FP III p. 134. cf. NF-1883,13[26], FP III p. 324: «¡Todavía no ha habido ningún superhombre!»

¹⁴ Za-II-Priester, OC IV p. 125: «Nunca existió un superhombre. Yo vi desnudos a ambos, al hombre más grande y al más pequeño: — Se parecen demasiado unos a otros. En verdad, incluso al más grande lo encontré — ¡demasiado humano!»

¹⁵ NF-1884,26[243], FP III p. 580.

Haase interpreta el tema de la cría en directa relación con la cuestión del gobierno de la Tierra, como el fortalecimiento de un individuo soberano que se arroja la tarea de único gobernante de su moral¹⁶. Y aunque, como ella misma reconoce, la visión de Zaratustra del superhombre, o de la humanidad superior, sigue siendo un rompecabezas, ello no impide que se pueda emplear como una fructífera perspectiva filosófica, a la hora de criticar la cultura, y, como sugerimos en esta tesis, pensar la cría como una fisiología de la moral.

El *Zaratustra* en su conjunto gira en torno a la imagen del creador: el creador compite con la moral religiosa y se erige a sí mismo tras la “muerte de Dios” en lugar de buscar un sustituto entre sus sombras. Al final de la primera parte, Zaratustra declara «*Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre*»¹⁷. Se enfrenta a la tarea de creación puramente autónoma de su ley: una determinación del valor autónoma, y no heterónoma, como es aquella que emana de la tradición, la religión o la naturaleza: «lo bueno y lo malo aún no lo sabe nadie: —¡salvo el hombre creador! — Pero este es el que crea la meta del hombre y da a la tierra su sentido y su futuro: este es el que hace por primera vez *que* algo sea bueno y malo»¹⁸.

Es necesario interpretar el superhombre en relación con el nihilismo y la pérdida de valor de las verdades, las normas, ideales, fines y valores en los que se asienta el mundo moderno. El superhombre es la figura hipotética de un modo alternativo de existencia más allá del nihilismo y de las sombras de Dios, es decir, no intenta reintroducir la idea de salvación y veneración teológicamente fundada en otras estructuras como el Estado, la ciencia o la nación. Como superador del nihilismo, es también alguien que ha conquistado la gran salud del cuerpo. La figura del superhombre sitúa al individuo como centro de fuerza en un modo distinto de organización social. El superhombre ha experimentado en sí mismo el nihilismo consumado, no cree en ninguna verdad trascendental y no impone los caracteres del ser al devenir. Como figura, incorpora también una idea articuladora de la filosofía nietzscheana: la unidad indisoluble de lo sensible y lo inteligible, lo natural y lo cultural. El ideal del superhombre propone sustituir el Dios cristiano y el ideal ascético por una perspectiva de autosuperación que juega el papel de un horizonte axiológico, no asimilable a términos darwinistas.

En la segunda parte, Zaratustra no plantea a los discípulos la posibilidad de transformarse ellos mismos en superhombres. Quienes se supone que deben crearlo, probablemente ni siquiera lleguen a conocerlo. Pero sí que les se plantea la posibilidad de jugar un rol activo en la transformación de la humanidad. En lugar de adorar a los dioses, les propone hacerse responsables del futuro de la humanidad, incluso teniendo en cuenta que no personificarán ellos mismos, pero sí podrían transformarse en «padres y antepasados del superhombre: ¡y que esta sea su mejor creación!»¹⁹. Por tanto, les

¹⁶ Haase, Marie-Luise, “Der Übermensch in *Also sprach Zarathustra* und in *Zarathustra-Nachlaß 1882-1885*”, op. cit., pp. 242-244.

¹⁷ Za-I-Tugend-3, OC IV p. 118.

¹⁸ Za-III-Tafeln-2, OC IV p. 193. Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, op. cit., p. 48.

¹⁹ Za-II-Inseln, OC IV p. 120. NF-1882,4[74], FP III p. 107: «“Queremos crear un ser”, todos queremos participar en ello, todos queremos estar embarazados — y respetarnos y honrarnos *por eso*».

propone *querer crear* el superhombre, engendrarlo, transformarse en sus ancestros y así formar parte de su linaje. Por sí solo, el querer, como afectividad, tiene grandes implicaciones afectivas e interpretativas, porque instaura un cambio en el orden del sentimiento²⁰.

La segunda idea clave que destacamos en relación con el tema de la tesis doctoral es la referencia al azar y a la falta de sentido en el desarrollo de la humanidad. Este azar se ha debido a la ausencia de meta. Nietzsche fue siempre muy precavido en señalar que no hay metas inscritas en la naturaleza, sólo las metas que los seres humanos deciden darse a sí mismos. El problema es que dichas metas han sido establecidas de manera inconsciente, por intereses espurios de control de grupos sociales, o por aspiraciones mínimas de supervivencia e ideales toscos de vida, y no con el objetivo consciente de favorecer el desarrollo humano. Esta idea se va expresando en distintas ocasiones a lo largo de los libros del *Zarathustra*, por ejemplo, en el primer libro: «Hubo mil metas hasta ahora, pero todavía falta *Una* meta. Aún no tiene meta la humanidad»²¹. Esa meta es el superhombre. En el capítulo que cierra el primer libro esta idea se reitera:

Vosotros, los solitarios de hoy, vosotros los apartados, debéis llegar a ser pueblo algún día. A partir de vosotros, los que os habéis elegido (*auswähltet*) a vosotros mismos, debe crecer un pueblo elegido (*auserwähltes*): — y de él, el superhombre.

¡En verdad, la tierra aún debe llegar a ser un lugar de sanación! ¡Y ya hay un nuevo aroma envolviéndola, un aroma que trae la salud, — y una nueva esperanza!²²

Aquí ya se plantea una selección individual y grupal basada en el autoescrutinio, de quienes se reconocen y se unen para llegar a ser pueblo y compartir la tarea de favorecer el advenimiento del superhombre. Existe, por supuesto, un vínculo fundamental entre el superhombre y la cuestión de los valores, y que se expresa especialmente mediante la imagen de la “tabla de valores”, ya analizada en profundidad en el marco teórico de la tesis en relación con el perspectivismo. Insistiremos, únicamente, en que la idea de la tabla de valores refuerza varias ideas: que los valores son ante todo condiciones de vida que han sido incorporadas, y por ello, varían entre un pueblo y otro, y por ende, distintos pueblos siguen distintas tablas de valores. Ello abre un espacio a la comparación y a la experimentación con el objetivo de elucidar cuáles son los valores más propicios para preparar de la tierra para el advenimiento del superhombre.

En el mismo párrafo, esta tarea se plantea como una lucha «con el gigante Azar, y sobre la humanidad entera ha dominado hasta hoy el sinsentido, el sin-sentido (*der Unsinn, der Ohne-Sinn*)»²³. Las metas no existen por sí mismas ni están inscritas en la naturaleza humana, sino que han de establecerse por el conjunto de la humanidad, o por las distintas culturas, para que deje de dominar la casualidad²⁴. Sabemos por las

²⁰ Wotling, Patrick, “*Oui, l’homme fut un essai*”. *La philosophie de l’avenir selon Nietzsche*, op. cit., p. 275.

²¹ Za-I-Ziel, OC IV p. 105.

²² Za-I-Tugend-2, OC IV p. 117.

²³ Ibid.

²⁴ NF-1880,25[136], FP III p. 481, y NF-1884,25[308], FP III p. 506: «hasta ahora ha *dominado* la casualidad»

anotaciones póstumas de entre 1880 y 1884 que Nietzsche reflexiona intensamente sobre el dominio del azar como norma:

Postulado: en toda la historia de la humanidad hasta ahora, ni fin alguno, ni dirección oculta y racional, ni instinto alguno, sólo azar, azar y azar — y alguno de ellos, propicio. Éstos hay que favorecerlos. No podemos tener una falsa confianza ni, mucho menos, abandonarnos al azar. El azar es en la mayoría de los casos un destructor sin sentido²⁵.

Pese a haber tenido muy poco éxito al pronunciar sus discursos, y pese a haber contemplado los ideales de humanidad más mezquinos, como los del último hombre, el personaje Zaratustra no se rinde en su misión de propiciar el desarrollo de la humanidad y el advenimiento de otra cultura vitalista, expresada con el símil del superhombre²⁶. De hecho, Zaratustra comienza su discurso en la plaza del mercado anunciando que ama a los hombres²⁷. Más tarde, la voluntad de Zaratustra se aferra a los hombres porque quiere el superhombre: «me ato con cadenas a los hombres porque me siento arrastrado hacia arriba, hacia el superhombre»²⁸. El querer «libera» y la redención consiste en «hacer que todo “fue” se transforme en un “así lo quise”»²⁹. Aquí el eterno retorno se insinúa al abogarse por una voluntad que «quiere hacia atrás»³⁰. El compromiso ético con el que Nietzsche resuelve desde *La gaya ciencia* la aceptación del eterno retorno en toda su gravedad es la fórmula de «un amor que es, a la vez, amor propio y amor a la vida»³¹. El amor es el móvil que debe impulsar a los discípulos de Zaratustra a ser engendradores, cultivadores y sembradores de una humanidad futura más elevada que la presente:

Oh, hermanos míos, yo os consagro a una nueva nobleza, y os la muestro: debéis ser para mí engendradores (*Zeuger*) y cultivadores (*Züchter*) y sembradores (*Säemänner*) del futuro, —

— en verdad, no una nobleza que pudierais comprar como los mercaderes y con el oro de los mercaderes: pues poco valor tiene todo lo que tiene su precio.

¡Que en adelante sea vuestro honor, no el lugar del que procedéis, sino el lugar al que os dirigís! ¡Que vuestra voluntad y vuestro pie, que quieren ir más allá de vosotros mismos, — ¡sean vuestro nuevo honor! (...)

¡Oh, hermanos míos, vuestra nobleza no debe mirar atrás, sino *adelante*! ¡Habéis de ser expulsados de la tierra de vuestros padres y de vuestros antepasados!

Debéis amar *la tierra de vuestros hijos*: que ese amor sea vuestra nueva nobleza, — ¡el país aún no descubierto, en mares lejanos! ¡A vuestras velas ordeno que lo busquen y lo busquen!

²⁵ NF-1880,1[63], FP II p. 497. Véase también NF-1880,1[67], FP II p. 498.

²⁶ NF-1887,10[17], FP IV p. 302: «debe salir a la luz una especie *más fuerte*, un tipo superior, que tiene condiciones de surgimiento y de conservación diferentes que el hombre medio. Mi concepto, mi *símil* para este tipo es, como se sabe, el término “superhombre”»

²⁷ ZA-I-Vorrede-2, OC IV p. 72.

²⁸ Za-II-Klugheit, OC IV p. 159.

²⁹ Za-II-Erloesung, OC IV p. 157.

³⁰ D'Iorio, Paolo, “El eterno retorno: génesis e interpretación”, op. cit. p. 164.

³¹ Barrios, Manuel, *La voluntad de poder como amor*, op. cit., p. 44.

Debéis *reparar* en vuestros hijos el hecho de que vosotros seáis hijos de vuestros padres: ¡*así* habéis de redimir todo lo pasado! ¡Estas nuevas tablas pongo sobre vosotros!³²

De nuevo, vemos que frente al léxico habitual de la filosofía moral, Zaratustra no apela a los “educadores” o los “sabios”, sino que habiendo absorbido las premisas evolucionistas, escoge figuras polisémicas que contienen una base fisiológica. Con ello, expresa que la misión del advenimiento del superhombre requerirá una ética hermenéutica desde el cuerpo, que haya superado los dualismos metafísicos del ascetismo.

Estas dos últimas ideas analizadas, el dominio del azar y la figura del “criador”, ganarán presencia en la cuarta parte del *Zaratustra*. Tras una serie de problemas surgidos con su editor Schmeitzer, la cuarta parte de *Así habló Zaratustra* fue editada por el propio Nietzsche en 1885, con posterioridad a los tres otros libros. Nietzsche ordenó imprimir cuarenta copias que pagó de su propio bolsillo y que distribuyó entre sus amigos³³. A tenor de la correspondencia de Nietzsche con sus allegados sobre la cuarta parte del *Zaratustra*, observa Luis de Santiago un máximo cuidado y exigencia que podrían señalar que Nietzsche no se atreviera a confiar al público esta parte, por miedo a que fuera difícil de digerir por sus lectores y que su contenido les escandalizara³⁴. Ni siquiera menciona esta cuarta parte en su retrospectiva en *Ecce Homo*. La cuarta parte fue unida a las otras tres partes en 1892, por tanto, tras su pérdida de conciencia. Por todo ello, es considerada una publicación privada, y no una obra publicada³⁵. Varios fragmentos póstumos apuntan que Nietzsche en algunos momentos se planteó redactar una quinta y sexta parte del *Zaratustra*, pero estos planes no se llevaron a cabo. Más bien, como puede apreciarse de la lectura de estos fragmentos, muchos de los temas enumerados se desarrollan en *Más allá del bien y del mal*, por ejemplo, el problema de la jerarquía o el filósofo legislador³⁶.

Siendo conscientes de estos detalles, analizaremos aún así varios pasajes importantes en los que se muestra el desarrollo del pensamiento de la cría. En la época de redacción de la cuarta parte del *Zaratustra*, Nietzsche está leyendo las *Inquiries* de Galton, motivo añadido para que este arco temático tenga especial presencia³⁷. Comenzaremos mostrando que Nietzsche plantea la tarea del advenimiento del superhombre con la misma perspectiva temporal a larga escala con la que funciona la cría, frente al cortoplacismo de la educación o la formación clásica. La referencia al largo plazo ya estaba presente en los anteriores libros del *Zaratustra*, por ejemplo, en el primero, cuando se planteaba el advenimiento del superhombre en un horizonte muy lejano, al cual los discípulos sólo podían coadyuvar convirtiéndose en sus “antepasados”. Del mismo modo, se expresaba la máxima ética de «[q]ue el futuro y la lejanía sean para

³² Za-III-Tafeln-12, OC IV p. 198. Se puede apreciar cómo Nietzsche meditó sobre el par “Zeuger und Züchter” al aparecer este en dos anotaciones distintas en sus cuaderno 22 Za III (NF-1883,17[5], NF-1883,22[1], FP III p. 420 y 368).

³³ Martín Navarro, Alejandro, “Prefacio a *Así habló Zaratustra*”, en OC IV pp. 65-70.

³⁴ De Santiago Guervós, Luis, “Génesis y contexto psico-biográfico de *Así habló Zaratustra*”, *Estudios Nietzsche*, 16, 2016, 107-128, pp. 123-127.

³⁵ Véase, por ejemplo, la distribución de los escritos en *Nietzsche Source*.

³⁶ Véase NF-1884,31[3, 19, 27], FP III pp. 675-680, NF-1885,35[74], FP III p. 790.

³⁷ Haase, Marie-Luise, “Friedrich Nietzsche liest Francis Galton”, op. cit., p. 649.

ti la causa de tu hoy»³⁸. Esta idea continúa en el cuarto libro en relación con el azar y desde la conciencia de ser una tarea planteada desde la intempestividad, es decir, que no será bien recibida por el público general.

Pero yo y mi destino — no hablamos para el Hoy. Tampoco hablamos para el Nunca: tenemos paciencia para hablar, y tiempo, más que tiempo. Pues un día él no habrá de venir y no le estará permitido pasar de largo.

¿Quién tiene que venir un día y no tendrá permitido pasar de largo? Nuestro gran Hazar, esto es, nuestro gran y lejano reino de los hombres, el reino de los mil años de Zaratustra — —

¿Cómo de lejana es esa lejanía? ¡Qué más da! No por ello es para mí menos firme — , con ambos pies me yergo, seguro, sobre ese fundamento,

—sobre un fundamento eterno, sobre una dura piedra primigenia, en estas montañas primigenias, las más altas y duras de todas, a las que acuden todos los vientos como a una división meteorológica, preguntando dónde, desde dónde y hacia dónde³⁹.

La imagen del milenio expresa una duración extensa y un proyecto a muy largo plazo. Como hemos estudiado en el sexto capítulo, esta perspectiva a gran escala es una lección que Nietzsche incorpora de sus lecturas evolucionistas y antropológicas. En cualquier caso, en el *Zaratustra* advierte que la lejanía del objetivo no debe ser pretexto para el desánimo, porque la transformación de la humanidad a través de la superación de la moral ascética se plantea como una exigencia del noble para consigo mismo. Como señala Wotling, la imagen del querer (*wollen*) en esta obra es complementaria a la imagen de la cría (*Züchtung*) en el resto, porque en el *Zaratustra* se invita, en primer lugar, a querer el superhombre y a imponer su ideal contra la tiranía del azar, y además, se plantea que el superhombre no surgirá espontáneamente (evolutivamente) en tanto que tipo, por lo que debe ser querido y favorecido a través de procesos de cría que favorecerán las formas particulares de vida expresadas con su imagen⁴⁰.

Nietzsche quiso expresar en este poema filosófico la dureza y la dificultad de este fomento de una humanidad superior, por ejemplo, a través de los apuros e infortunios del personaje de Zaratustra: la soledad, la incompreensión, la inseguridad e incerteza de la experimentación, etc.⁴¹. En tres ocasiones, en los cuatro libros de *Zaratustra*, se usa el verbo “castigar” (*züchtigen*) de la misma raíz que *züchten* y con una marcada connotación física, a diferencia del más amplio y común *bestrafen* que se usa, por ejemplo, respecto a los niños. La sentencia en cuestión es una alteración del sentido de Hebreos, 12, 6: «Porque el Señor al que ama castiga, y azota a todo el que recibe por hijo». Nietzsche invierte el sujeto y dice en cambio «quien ama a su Dios, lo castiga (*wer seinen Gott liebt*,

³⁸ Za-I-Naechstenliebe, OC IV p. 106.

³⁹ Za-IV-Honig, OC IV p. 220.

⁴⁰ Wotling, Patrick, “*Oui, l’homme fut un essai*”. *La philosophie de l’avenir selon Nietzsche*, op. cit., p. 284.

⁴¹ NF-1883,16[24], FP III p. 350: «¡NB! HISTORIA DEL HOMBRE SUPERIOR. La cría de los hombres mejores es enormemente más dolorosa. *Demostrar el ideal de los sacrificios necesarios a este objetivo en el caso de Zaratustra*: abandonar la casa, la familia, la patria. Vivir en el desprecio de la ética dominante (*der herrschenden Sittlichkeit*) (*despreciados*). Tormento de los ensayos y errores. (...)».

der züchtigt ihn)»⁴². Del mismo modo, *Zuchthaus* es una prisión⁴³. Aunque esto no nos informa de gran cosa en lo que respecta a la concepción de la *Züchtung* en Nietzsche, sí que refleja la amplitud del léxico empleado en relación con el pensamiento que nos ocupa en esta tesis, y las duras connotaciones que la raíz “*Zucht*” posee en todas sus variantes⁴⁴.

Más allá de estas meras afinidades etimológicas, hay en *Así habló Zaratustra* dos pasajes representativos en los que se expresa lo que consideramos que es el núcleo del pensamiento de la cría. En ellos no se habla de la cría en tanto que la producción del genio en la antigua Grecia ni como una lógica fisio-cultural inconsciente, como había sido frecuente en las obras anteriores en el seno del análisis histórico de la moral. La novedad importante reside en que hay una evidente llamada a la acción, especialmente cuando Zaratustra se presenta a sí mismo y a sus súbditos como criadores (*Züchter*), maestros que no se contentan con instruir las conciencias, sino que aspiran a cultivar otros instintos.

Ése soy yo, en efecto, desde el fondo y desde el principio, atrayendo, levantando, elevando, tirando; un cultivador, un criador y un disciplinario (*ein Zieher, ein Züchter, ein Zuchtmeister*), que no en vano se dijo una vez a sí mismo: “¡Llega a ser quien eres!”⁴⁵.

Zaratustra se presenta como una figura con un poder activo de selección. Este poder sobre los demás sirve como catalizador de las individualidades. En cierto modo, esta es una proclamación de su autoridad para dirigir el curso de la humanidad. Utilizando un término que empleará en la obra inmediatamente posterior, podemos afirmar que Zaratustra se erige como legislador (*Gesetzgeber*). No sólo comunica la novedad de su doctrina, sino que la ordena como una nueva regulación que debe ser incorporada hasta que devenga inconsciente⁴⁶. Según una anotación de 1885, Nietzsche proyecta un quinto libro para el cual considera como ideas y posibles temas: «los hombres señoriales como tentativas de la cría», y «la tierra se presenta ahora como un taller de mármol: es necesaria una raza dominante, con una fuerza [*Gewalt*] incondicionada»⁴⁷. Aunque no redactara dicho

⁴² Za-IV-Erweckung-2, OC IV p. 269 Cf. Za-I-Vorrede-4, OC IV p. 75: «Amo a aquel que castiga a su Dios porque ama a su Dios»; Za-II-Tanzlied, OC IV p. 135: «¡No os enojéis conmigo, bellas bailarinas, si hostigo un poco al Dios pequeño (*wenn ich den kleinen Gott ein Wenig züchtige*)».

⁴³ Za-IV-Menschen-13, OC IV p. 254.

⁴⁴ Toda la cuestión de las etimologías y la semántica de *Züchtung* y *züchten* es ampliamente tratada en Schank, Gerd, *Rasse und Züchtung bei Nietzsche*, op. cit., pp. 336-337, siguiendo el *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* (M-Z, Berlin, Akademie Verlag, 1993, Zweite Auflage von W. Pfeifer).

⁴⁵ Za-IV-Honig, OC IV p. 219. Traducción modificada. Nos hemos permitido sustituir “que tira” por “cultivador”, sobre la base de que “ziehen” aplicado a las plantas significa “cultivar” y aplicado a los animales significa “criar”. Hemos optado por “cultivador” para no duplicar el “criador” (*Züchter*), que ya representaría la connotación animal. De hecho el verbo “ziehen” es traducido por “criar” en varios puntos de las *Obras Completas*, por ejemplo, en DS-7, OC I p. 666 cuando Nietzsche sostiene que Strauss y sus círculos «han sido criados (*gezogen*) en esa adoración hegeliana de lo real en cuanto racional», o en el fragmento “El nihilismo europeo” (Lenzer Heide): «entre las fuerzas que crió (*großzog*) la moral estaba la veracidad» (NF-1886,5[71], FP IV p. 165).

⁴⁶ Wotling, Patrick, “L’idée même de Dyonisos”. Sur quoi porte *Ainsi parlait Zarathoustra*?, en Clément Bertot, Jean Leclercq, Nicholas Monseu et Patrick Wotling (dir.), *Nietzsche, penseur de l’affirmation. Relecture d’Ainsi parlait Zarathoustra*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2019, pp. 53-72.

⁴⁷ NF-1885,35[74], FP III p. 790. NF-1883,9[34], FP III p. 248: «Sois para mí la piedra en la que duerme la más sublime de las esculturas. Y así como os golpea mi martillo, así tenéis que golpearos por mí: la llamada del martillo debe despertar a la figura dormida». Véase también NF-1883,13[3], FP III p. 309.

quinto libro, estas ideas se plasmaron en *Más allá del bien y del mal*, y se insinuaron en *Ecce Homo*. Los hilos conductores de la visión retrospectiva que Nietzsche lleva a cabo en *Ecce Homo* sobre *Así habló Zaratustra* son la tarea de dar nuevas formas a los seres humanos y la explicitación del sentido de querer el eterno retorno. El tipo ‘Zaratustra’ es quien, pese a haber alcanzado la visión más dura y terrible de la humanidad, a través del sentido histórico, dice ‘sí’ a todas las cosas, de manera ilimitada⁴⁸. Asimismo, Nietzsche presenta el ser humano como una materia bruta, como una piedra que espera al tipo ‘Zaratustra’ como escultor, porque la humanidad a nivel común no es algo bien definido: «el hombre es algo informe (*eine Unform*) para él, una materia, una piedra en basto que necesita del escultor»⁴⁹.

2. El eterno retorno: un pensamiento transformador.

Pasamos ahora a analizar la doctrina del eterno retorno. Como se apreciará, la mayor parte de textos que apoyarán nuestro análisis provendrán de los fragmentos póstumos. Ciertamente, la coherencia de los fragmentos póstumos no puede asimilarse a la de un libro redactado y estructurado argumentativamente para su publicación deliberada. En los fragmentos póstumos encontramos la coherencia inestable de la tentativa (*Versuch*) típicamente nietzscheana. Pero ya Colli y Montinari avisaron de que algunos cuadernos, como el M III 1, son materiales aún no utilizados, son cuadernos independientes que realmente nos proporcionan elementos que no encontramos en la obra publicada⁵⁰. Si Nietzsche publicó poco sobre el eterno retorno, fue porque su análisis le parecía insuficiente y se lo reservaba para una futura publicación, como atestiguan numerosos planos y posibles índices en las páginas liminares de sus cuadernos⁵¹. Por otro lado, el contenido de la doctrina no sufre ninguna alteración y no hay contradicción alguna entre los fragmentos póstumos y los pocos textos publicados en que la expone. En todos ellos se habla del eterno retorno como una repetición de los mismos eventos en el interior de un ciclo que se repite eternamente.

Tradicionalmente, se ha dividido la interpretación de la doctrina del eterno retorno en Nietzsche en dos dimensiones distintas: o bien como tesis cosmológica o como imperativo ético. Otros, como Deleuze, lo han interpretado de ambas formas, como una doctrina de carácter dual —dualismo que, por otro lado, no existe en Nietzsche. Deleuze interpreta el eterno retorno como una rueda, como un movimiento centrífugo que opera una “selección creativa”. De acuerdo con Deleuze, el secreto de Nietzsche es que el eterno retorno es selectivo, porque sólo vuelve lo que puede ser afirmado: sólo la alegría regresa. Todo lo que puede ser negado es expulsado por el movimiento mismo del eterno retorno⁵². Deleuze interpreta el eterno retorno como una selección ontológica, de acuerdo con la cual el hombre pequeño y reactivo no regresaría. Ello entra en clara contradicción

⁴⁸ EH-Za-6, OC IV p. 839.

⁴⁹ EH-Za-8, OC IV p. 841.

⁵⁰ Colli, Giorgio y Montinari, Mazzino, “Stato dei testi di Nietzsche”, *Il Verri*, 39-40, 1972, 58-68.

⁵¹ A modo de ejemplo, NF-1888,20[167], FP IV p. 736.

⁵² Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 80, y en la misma línea argumentativa, pp. 32-33, p. 205, pp. 217-218.

con el la doctrina expuesta por Zaratustra, quien de hecho se lamenta de que el hombre mezquino volverá eternamente⁵³. Como ha mostrado Paolo D'Iorio, el problema de la interpretación de Deleuze es que se fundamenta en la lectura de esa obra falsa que es *La voluntad de poder*, y en ediciones y traducciones de mala calidad de la obra de Nietzsche, todas ellas anteriores a la edición crítica de Colli y Montinari. En concreto, Deleuze se apoya en el supuesto “aforismo” §334 del segundo libro de *La voluntad de poder*, que fue en realidad compuesto a través de la síntesis de dos fragmentos póstumos de 1881, en los que Nietzsche comparaba su propia concepción del eterno retorno de lo mismo, en tanto que ciclo en el tiempo, con la concepción mecanicista de Johannes Gustav Vogt, quien, además del eterno retorno, postulaba la eterna simultaneidad de lo mismo en el espacio⁵⁴. En realidad, como muestra D'Iorio, Nietzsche no criticaba la hipótesis cíclica, sino la forma particular que dicha hipótesis obtenía en la obra de Vogt. Por tanto, siguiendo a D'Iorio, definiremos el eterno retorno como la repetición de los mismos acontecimientos en el interior de un ciclo que se repite eternamente. El eterno retorno:

a partir de una perspectiva rigurosamente no teleológica, consiste en la culminación de una filosofía que tiene la fuerza de aceptar todos los aspectos de la existencia, incluso los más negativos, sin tener necesidad de dialectizarlos, sin tener necesidad de excluirlos mediante ningún movimiento centrífugo o rechazo⁵⁵.

Como es sabido, el cuaderno M III 1 de 1881 contiene el conjunto de argumentos que Nietzsche pretendía utilizar para demostrar el eterno retorno y nos permite situar su doctrina en el contexto de las teorías filosóficas y científicas de la época, además de contener indicaciones precisas sobre la génesis de *Así habló Zaratustra* y la relación entre esta figura paródica y el eterno retorno⁵⁶. Antes de la publicación de este cuaderno en 1973 en la edición de Colli y Montinari, no era posible entender la formulación teórica de esta doctrina, su surgimiento, las tentativas de su demostración, y los vínculos que la unen con las líneas temáticas desarrolladas en dichos años y el conjunto de la obra nietzscheana⁵⁷.

Por evidentes motivos de concreción y espacio contextualizaremos en líneas generales la doctrina del eterno retorno en relación con la ciencia de su tiempo⁵⁸. Nietzsche concibió la doctrina como una hipótesis coherente con el contexto científico de la época, por ello, escribió en un póstumo que se trataba de «la más científica de todas las

⁵³ Reboul, Olivier, *Nietzsche, crítico de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1993, pp. 120-121.

⁵⁴ D'Iorio, Paolo, “El eterno retorno: génesis e interpretación”, op. cit., pp. 157-162. Vogt, Johannes Gustav, *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung. Erstes Buch. Die Contraktionsenergie, die letztursächliche einheitliche mechanische Wirkungsform des Weltsubstrates*, Leipzig, Haupt & Tischler, 1878, 655 p. (BN, p. 646).

⁵⁵ D'Iorio, Paolo, “El eterno retorno: génesis e interpretación”, op. cit., p. 162-163. La referencia a lo centrífugo en esta cita se justifica dentro de la detallada refutación que D'Iorio lleva a cabo, al comienzo de su trabajo, de la interpretación libre del eterno retorno según Deleuze como el movimiento centrífugo de una rueda, imagen que no aparece en ninguna parte de los textos de Nietzsche.

⁵⁶ D'Iorio, Paolo, “Génesis, parodia y modernidad en *Así habló Zaratustra*”, *Estudios Nietzsche*, 16, 2016, 27-40.

⁵⁷ D'Iorio, Paolo, “El eterno retorno: génesis e interpretación”, op. cit., p. 178.

⁵⁸ Sobre las fuentes científicas del eterno retorno, D'Iorio, Paolo, *La línea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, op. cit.

hipótesis posibles»⁵⁹. Se nutrió de lecturas de científicos como William Thomson, Hermann von Helmholtz y Rudolf Clausius, así como filósofos con inquietudes científicas y cosmológicas como Ernest Dühring y Otto Caspari, que participaron en el debate sobre la disipación de la energía y la muerte térmica del universo, inaugurado en Europa tras el descubrimiento de los dos principios de la termodinámica y la posibilidad de su extensión al conjunto del cosmos⁶⁰. Dentro de este marco teórico-científico, cobra fuerza los debates sobre las concepciones lineares o circulares del tiempo. Como ha señalado D'Iorio, el físico austríaco Ludwig Boltzmann, contemporáneo a Nietzsche, aceptó la paradoja de la “recurrencia” como una consecuencia legítima de la concepción probabilista de la termodinámica⁶¹. Por tanto, se ha de tener en cuenta el grado de plausibilidad del eterno retorno en su contexto científico-cultural.

En el caso de Nietzsche, la doctrina del eterno retorno parte de dos premisas. La primera premisa es que la cantidad de fuerza del universo es limitada y finita. Las fuerzas son finitas, el mundo ni aumenta ni disminuye. Una vez se agotan las fuerzas, la cantidad de combinaciones o estados posibles llega a su fin. La segunda de ellas es que el tiempo en que el universo ejerce su fuerza es infinito⁶². La temporalidad linear presupone un comienzo de la actividad, pero también un final. No obstante, es evidente que el mundo sigue existiendo. Tampoco se ha dado el equilibrio de fuerzas o muerte térmica, y Nietzsche supone que, en caso de ser posible, tendría que haberse dado ya dicho equilibrio entre las posibilidades de fuerzas, pero el estado actual desmiente la suposición⁶³. La aclaración de D'Iorio nos ayuda a comprender por qué: «si un mundo gobernado por el azar hubiera logrado evitar hasta ahora el estado de máximo equilibrio, no podríamos decir que es realmente ciego; debería haber estado regido por alguna forma de teleología», y del mismo modo, «si no estuviera guiado por ningún principio teleológico, debería haber alcanzado *ya* el estado de máximo equilibrio y la cesación del movimiento»⁶⁴. Por tanto, si el mundo tuviera un fin, ya lo habría alcanzado. Frente a la concepción linear del tiempo, el eterno retorno es la única alternativa. En la concepción circular, el tiempo no ha tenido ni comienzo ni fin. Imaginar un comienzo del tiempo implicaría concebirlo como el producto de un poder que lo habría hecho surgir *ex nihilo*. Imaginar un fin implicaría o bien una teleología que gobernaría nuestra existencia o bien la muerte entrópica o térmica del universo, fundamentada en la segunda ley de la termodinámica. Es suficiente presuponer la finitud de la materia para concluir la necesidad del eterno retorno de lo idéntico, porque, siendo finita, la materia es incapaz de producir infinitos

⁵⁹ NF-1886,5[71], FP IV p. 165.

⁶⁰ FW-109, OC III pp. 794-795. Sobre la parodia comprendida en este “Guardémonos” (*Hütten wir uns*) que Nietzsche recoge de Dühring para emplearla contra el organicismo de Caspari, el mecanicismo de Thomson y el proceso del mundo de Hartmann y de Dühring, véase D'Iorio, Paolo, *El eterno retorno: génesis e interpretación*, op. cit., pp. 177-200.

⁶¹ D'Iorio, Paolo, “Le temps cyclique chez Nietzsche et Boltzmann”, en Bertrand Binoche y Arnaud Sorosina (eds.), *Les historicités de Nietzsche*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, pp. 127-146.

⁶² NF-1881,11[202], FP II p. 805, y NF-1881,11[345], FP II p. 835. Véase también la formulación recapituladora en NF-1888,14[188], FP IV pp. 604-605, íntegramente derivada de los argumentos esbozados en el cuaderno M III 1. Para un comentario detallado y contextual de dicho fragmento, D'Iorio, Paolo, *La línea e il circolo*, op. cit., pp. 323-369.

⁶³ NF-1881,11[245], FP II p. 811.

⁶⁴ D'Iorio, Paolo, “El eterno retorno: génesis e interpretación”, op. cit., p. 194.

casos. Por tanto, estos han de repetirse⁶⁵. Sólo una intencionalidad podría evitar que el mundo no retornara igual. Nietzsche se ocupa de desmentir esta posibilidad en sus cuadernos:

El eterno devenir *nuevo* presupone: que la fuerza se reproduzca a voluntad, que tenga no sólo el propósito sino también los medios para guardarse de la repetición, de recaer en una forma antigua, por consiguiente, de controlar en todo momento cada movimiento para evitarlo⁶⁶.

Esta última opción requiere alguna forma de intencionalidad o providencia, ya sea teológica o interna a las fuerzas, que Nietzsche considera impensable. El eterno retorno de lo idéntico es la única concepción del tiempo que escapa del creacionismo y del carácter teísta⁶⁷. El principio de conservación de la energía exige entonces la posibilidad del eterno retorno: «[s]uponiendo que es eterna, el que una fuerza *determinada* tenga *infinitas* transformaciones y situaciones nuevas es una contradicción, por más grande que se la piense y por más exiguas que sean las transformaciones»⁶⁸. Por ello, la hipótesis más plausible es «que *no* hay infinitas transformaciones nuevas, sino que tiene lugar una y otra vez un ciclo de determinado número de ellas: la actividad es eterna, el número de productos y situaciones de fuerza, *finito*»⁶⁹. Son los eventos reales los que vuelven, y no los lógicamente posibles. Nietzsche pretendía dedicar diez años de su vida al estudio de la física, en Viena, en Múnich o París, para completar su formación y adquirir los recursos y argumentos intelectuales que le permitiesen sentar las bases científicas de su doctrina, pero perdió de vista este proyecto a causa de las vicisitudes de la trinidad formada con Paul Rée y Lou von Salomé⁷⁰.

Así, Nietzsche se une a un debate cosmológico de la época para crear un concepto filosófico que es la antítesis radical de toda teleología filosófica o científica, incluida la temporalidad lineal de la tradición cristiana. Con lo analizado hasta ahora es suficiente para señalar que cualquier intento de comprender el eterno retorno *únicamente* como una ética del tiempo será necesariamente anacrónico. En esta línea, ya Salaquarda argumentó que Nietzsche no quiso presentar *sólo* una teoría cosmológica o natural-filosófica con la doctrina del retorno, sino, *también*, una teoría ética y antropológica⁷¹. Nietzsche consideró como inseparables la doctrina cosmológica y su fuerza persuasiva como imperativo ético, hasta tal punto que apuntó que era el pensamiento que corta en dos la historia de la humanidad: «*Si es verdadero*, o mejor, creído verdadero — entonces *todo* cambia y se da la vuelta, y *todos* los valores habidos hasta ahora habrán perdido su valor.

⁶⁵ NF-1881,11[268], FP II p. 817.

⁶⁶ NF-1881,11[292], FP II pp. 822-823. El mismo argumento contra la “eterna novedad” se expresa en NF-1885,36[15], FP III p. 799.

⁶⁷ NF-1881,11[292], FP II pp. 822-823. NF-1881,11[312], FP II p. 827.

⁶⁸ NF-1881,11[305], FP II p. 825 y NF-1886,5[54], FP IV p. 161.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 825-826.

⁷⁰ D’Iorio, Paolo, “El eterno retorno: génesis e interpretación”, *op. cit.*, p. 201. A modo de ejemplos de cartas en los que se anuncian estas decisiones: BVN-1882, 244, CO IV p. 222, BVN-1882,264, CO IV p. 234, BVN-1882,267, CO IV p. 237 y BVN-1882,278, CO IV, p. 244.

⁷¹ Salaquarda, Jörg, “Nietzsche und Lange”, *op. cit.*, p. 249

—»⁷². Nos concentraremos en esta cuestión en lo que queda de capítulo: en el poder transformador y configurador del eterno retorno.

Lo que nos interesa ahora es esta segunda vertiente ética del pensamiento, que se desarrolla sobre todo en el cuaderno M III 1, en *Así habló Zaratustra* y en los fragmentos más tardíos. Como ya hemos apuntado, al igual que el pensamiento de la cría, Nietzsche se alimenta intelectualmente de un contexto y se apropia de esos conceptos para sus propias doctrinas filosóficas, proporcionándoles un sentido nuevo. Los pensamientos éticos y cosmológicos en torno a una repetición eterna de lo idéntico habían sido tratados ya en la filosofía, pero en una perspectiva pesimista como un “nada nuevo bajo el sol”, especialmente en Schopenhauer y Leopardi⁷³. Pero a diferencia de Schopenhauer y Leopardi, Nietzsche no interpreta esta doctrina como una devaluación nihilista de la existencia transitoria, sino como una afirmación: el retorno devuelve el valor a lo que de otro modo parece efímero⁷⁴. La transvaloración propiamente nietzscheana del retorno reside en que se percata de que el eterno retorno puede servir tanto para devaluar la existencia terrenal, como para culminar una cosmodicea. Quien soporta la radical inmanencia, puede incluso encontrar otro tipo de consolación. No es que por ser transitoria, nuestra vida no importe, en comparación con un más allá eterno, sino que precisamente como es nuestra única vida, y se repetirá eternamente, es necesario cuidarla y cultivarla.

Una vez sustituida la escatología cristiana por la inmanencia del mundo, las energías y los esfuerzos deben redirigirse. Nietzsche interpreta la religión y la metafísica como «síntomas de un deseo de crear el superhombre», es decir, observa un deseo compartido de elevar la humanidad por encima de sí misma, o al menos de su estado actual, por el conjunto de la sociedad y la cultura occidental⁷⁵. Pero la estrategia empleada hasta el momento es errónea. Las religiones desprecian la vida por ser algo pasajero y enseñan a poner la mirada en otra vida. En lugar de refugiarse en la contemplación de un Más Allá, la propuesta de Nietzsche consiste en canalizar la insatisfacción de la humanidad como impulso hacia un futuro superior o sobrehumano:

Considero todos los modos de pensar metafísicos y religiosos como consecuencia de una insatisfacción *en el hombre*, de un impulso [*Trieb*] hacia un futuro superior, sobrehumano — sólo que los hombres quisieron refugiarse en el más allá: en vez de construir el futuro. *Un malentendido de las naturalezas superiores, que sufren por la fea imagen del hombre*⁷⁶.

El eterno retorno se sitúa en una preocupación más amplia sobre la experiencia de la temporalidad y sus distintas formas a lo largo de la trayectoria intelectual de Nietzsche, desde *Fatum e historia* y la segunda *Intempestiva*, hasta *El crepúsculo de los ídolos*, pero además hay una ética del tiempo en la medida en que se preocupa por los efectos de las

⁷² BVN-1884,494, CO IV pp. 442-443.

⁷³ NF-1885,36[49], FP III pp. 807-808. Sobre la gnoseología evolutiva, D'Iorio, Paolo, *La linea e il circolo*, op. cit., quinta sección, cap. 1, pp. 233-289.

⁷⁴ JGB-56, OC IV p. 334. NF-1887,11[94], FP IV p. 393.

⁷⁵ NF-1882,4[214], FP III p. 128.

⁷⁶ NF-1884,27[74], FP III p. 630.

concepciones, percepciones y sensaciones del tiempo en nosotros como seres humanos y en nuestras formas de vida⁷⁷. Por ejemplo, la temporalidad lineal auspicia una visión peyorativa de uno mismo, porque resalta «la diferencia esencial entre el ser que en cada momento se es, deficitario y siempre imperfecto, y un deber-ser como modelo y meta ideal que nunca se alcanza»⁷⁸.

La primera mención explícita del eterno retorno en *La gaya ciencia* va ligada a la noción de vida típicamente nietzscheana y a la renuncia a la seguridad de la religión y la providencia divina: «a tu corazón ya no le está abierto un sitio de reposo en el que sólo tenga algo que encontrar y ya nada que buscar, te defiendes contra cualquier paz última, quieres el eterno retorno de guerra y paz»⁷⁹. Frente a la certeza del creyente, se presenta la actividad propiamente filosófica de la búsqueda, junto con la afirmación de la vida tanto en las condiciones más agradables como en las más duras. En el segundo texto sobre el eterno retorno, se profundiza en las consecuencias éticas de esta visión de la temporalidad, presentada aún como una hipótesis tentativa.

El peso más grave. — Qué pasaría si un día o una noche un demonio se deslizara furtivo en tu más solitaria soledad y te dijera: «Esta vida, tal como la vives ahora y tal como la has vivido, la tendrás que vivir una vez más e incontables veces más; y no habrá nada nuevo en ella, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que retornar a ti, y todo en la misma serie y la misma sucesión — e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia será girado siempre de nuevo — ¡y tú con él, mota de polvo del polvo!» — ¿No te echarías al suelo y castañetearías los dientes y maldecirías al demonio que así hablaba? ¿O has vivido alguna vez un instante formidable en el que le hubieras respondido: «¡eres un dios y nunca escuché algo más divino!» Si ese pensamiento adquiriera poder (*Gewalt*) sobre ti, te transformaría, tal como eres, y quizás te destruiría; ¡la pregunta, a propósito de todo y de cada cosa, «¿quieres esto otra vez e innumerables veces más?» estaría en tus manos como el peso más grave! O bien, ¿cómo tendrías que quererte a ti y a la vida para no *pretender nada más* que esta confirmación última, que este último sello? —⁸⁰

Frente a la temporalidad lineal, el eterno retorno va acompañado de otra ética del tiempo, la de la afirmación del retorno, que Nietzsche presenta como una promoción de la autonomía y creación: «éste es mi mundo dionisiaco del eterno crearse-a-sí-mismo, del eterno destruirse a sí mismo, el mundo del misterio de la doble voluptuosidad», un mundo «sin meta, a no ser que la meta consista en la felicidad del círculo»⁸¹. Esta ética del tiempo es la que personifica el hombre más feo en *Zaratustra*. Este personaje se percató de que

⁷⁷ Lupo, Luca, *Forme ed etica del tempo in Nietzsche*, Milano, Mimesis, 2018.

⁷⁸ Sánchez Meca, Diego, “Zaratustra ‘profeta’ del eterno retorno”, en Clément Bertot, Jean Leclercq, Nicholas Monseu et Patrick Wotling (dir.), *Nietzsche, penseur de l’affirmation. Relecture d’Ainsi parlait Zarathoustra*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2019, pp. 243-254, p. 246.

⁷⁹ FW-285, OC III p. 833.

⁸⁰ FW-341, OC III p. 858. La misma imagen del reloj de arena también aparece en Za-III-Genesende-2, OC IV pp. 209-210. Hay en todo este aforismo un importante juego de intertextualidad y parodia de Schopenhauer, Eduardo von Hartmann y del pesimismo de Leopardi. Al respecto, véase, D’Iorio, Paolo, “El eterno retorno: génesis e interpretación”, op. cit., pp. 170-173.

⁸¹ NF-1885,38[12], FP III p. 831.

si hemos querido y deseado un sólo instante de nuestra existencia, entonces queremos la cadena entera de los eventos que han hecho de nosotros quienes somos⁸².

Así habló Zaratustra no es un tratado, es una novela filosófica, en la que su protagonista pronuncia discursos ante distintos públicos y presenta figuras, doctrinas o ideas. Como apunta D'Iorio, en este aspecto reside la originalidad de la novela: su estructura dramática y dialógica expresa el proceso de maduración de Zaratustra en el que él mismo asimila la doctrina, desafío existencial en el cual el lector le acompaña⁸³. Por ejemplo, ya en el prólogo se anuncia el advenimiento del superhombre, mientras que la voluntad de poder no aparece hasta el decimocuarto capítulo. El eterno retorno se insinúa en múltiples momentos a lo largo de la obra, pero no es pronunciado como doctrina hasta que Zaratustra se siente listo para ello. La acción dramática muestra así la larga preparación del personaje Zaratustra para incorporar el eterno retorno y aceptar sus consecuencias⁸⁴. La exposición dramática del eterno retorno explora los efectos de esta doctrina en los distintos tipos de seres, tanto humanos como animales. Ello hace necesario prestar atención a los personajes con los que Zaratustra dialoga y qué (o cuánto) transmite a cada uno de ellos: por ejemplo, el jorobado, el enano, el pastor y su serpiente, los animales, el bufón, el adivino, y finalmente, el hombre más feo que supera el disgusto y soporta la doctrina⁸⁵. Todos estos interlocutores representan distintos grados de sentido histórico, que explican la facilidad o la dificultad con la que aceptan el eterno retorno. Los animales, por ejemplo, no tienen sentido histórico, viven siempre en el instante presente. Así, los efectos de una temporalidad o de otra les son indiferentes, y por ello, aceptan la doctrina del eterno retorno de buen grado. De hecho, en una anotación póstuma, la comparación con los animales funciona como recurso para plantear la disyuntiva entre distintos modos de sentir y asimilar el eterno retorno: «Según la lógica de Zaratustra, el hombre debe *volverse* animal para no sentir el pensamiento. O bien un superhombre (cría a través de la elección del *lugar*, del linaje, del alimento, etc.)»⁸⁶. Se expresa así que frente a la indiferencia de los animales, la incorporación del eterno retorno por parte de las individualidades superiores con sentido histórico tiene un impulso selectivo. El enano, por su parte, encarna la moral gregaria de la virtud empequeñecedora, y al igual que los animales, acepta la doctrina con facilidad porque no tiene grandes aspiraciones vitales⁸⁷.

Lo que nos enseña el libro es cómo Zaratustra conquista la doctrina erigiéndose como maestro del eterno retorno: «Zaratustra revela, *sobre la base de la felicidad del superhombre*, el SECRETO de que todo retorna»⁸⁸. La idea del eterno retorno es soportable únicamente después de la lección y perspectiva del superhombre, incluso gracias a ella es

⁸² Lupo, Luca, *Forme ed etica del tempo in Nietzsche*, op. cit., p. 118.

⁸³ D'Iorio, Paolo, "El eterno retorno: génesis e interpretación", op. cit., p. 164.

⁸⁴ Una presentación progresiva de este avance a lo largo de los libros del *Zaratustra* puede encontrarse en Brusotti, Marco, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, op. cit., D'Iorio, Paolo, "El eterno retorno: génesis e interpretación", op. cit., Marton, Scarlett, "El eterno retorno de lo mismo, 'el pensamiento fundamental de Zaratustra'", *Estudios Nietzsche*, 16, 2016, 129-150.

⁸⁵ Za-III-Gesicht-2, Za-III-Genesende-2, OC IV pp. 166-168 y pp. 209-210. D'Iorio, Paolo, "Le temps cyclique chez Nietzsche et Boltzmann", op. cit.

⁸⁶ NF-1883,15[4], FP III p. 331.

⁸⁷ D'Iorio, Paolo, "El eterno retorno: génesis e interpretación", op. cit., p. 166.

⁸⁸ NF-1883,20[10], FP III p. 407[10]

posible el engendramiento o producción (*Erzeugung*) del superhombre⁸⁹. El eterno retorno y el superhombre se acercan cada vez más hasta que la visión del superhombre se deviene un requisito previo. Para soportar la enseñanza del retorno, son indispensables, entre otros elementos, la «máxima elevación de la conciencia de fuerza del hombre, como aquel que crea el superhombre»⁹⁰. En relación con la crítica de la moral y la posterior transvaloración de los valores, conviene resaltar que otro requisito para soportar el pensamiento del eterno retorno son los valores de experimento, ensayo y riesgo, típicamente nietzscheanos, los mismos que se presentan como contrapropuesta al darwinismo social⁹¹. Zaratustra «enseña, DESDE EL superhombre, el retorno: el superhombre *soporta esta doctrina y cría gracias a ella*»⁹².

Por tanto, Nietzsche no parece sentir ninguna contradicción entre el eterno retorno y la transformación del ser humano. De hecho, anuncia primero el advenimiento del superhombre para que sus oyentes puedan después soportar la doctrina del eterno retorno⁹³. La doctrina de que todo retorna de manera idéntica e infinitas veces tiene efectos desoladores. Por ello, Zaratustra inventa al superhombre para que puedan aceptar la enseñanza en toda su severidad⁹⁴. La figura del superhombre expresa una transformación de la humanidad, que no sólo es compatible con el eterno retorno, sino que lo hace soportable. Nietzsche es consciente de que el eterno retorno no es la consideración del mundo mejor demostrada, pero sí que es «la que hace necesario el rigor y disciplina (*Strenge und Zucht*) y deja de lado todo sentimentalismo»⁹⁵.

El hombre más feo representa el grado más elevado del sentido histórico: sabe hasta qué punto la historia es horrible y por ello es consciente de lo difícil que será soportar la repetición eterna de sus momentos más horribles⁹⁶. Su fealdad representa la conciencia suprema de los actos y productos más horrorosos de la humanidad, por ello «*se avergüenza de sí*» y «tiene que adornarse»⁹⁷. Sólo después de la fiesta del asno, el hombre más feo aprende a amar la vida: se da cuenta de que, a pesar de todo, merece la pena vivir en la tierra y acepta revivir toda su vida innumerables veces más:

¿Dijisteis alguna vez sí a *un solo* placer? Oh, amigos míos, entonces dijisteis sí también a *todo* dolor. Todas las cosas están encadenadas, entrelazadas, enamoradas, —
— ¿quisisteis dos veces *una misma* ocasión, habéis dicho “tú me gustas, felicidad, zas, espera un instante”? ¡Entonces quisisteis que *todo* vuelva!⁹⁸

⁸⁹ NF-1883,15[10], FP III p. 333 y NF-1883,16[86], FP III p. 363.

⁹⁰ NF-1884,26[283], FP III p. 586.

⁹¹ Ibid.

⁹² NF-1883,10[47], FP III p. 263.

⁹³ NF-1883,16[54], FP III p. 356.

⁹⁴ Haase, Marie Luise, “Der Übermensch in *Also sprach Zarathustra* und in *Zarathustra-Nachlaß 1882-1885*”, *Nietzsche-Studien*, 13, 1984, 228-244, p. 231. NF-1884,25[290], FP III p. 503: «Yo hago la gran prueba: ¿quién soporta el pensamiento del eterno retorno?»

⁹⁵ NF-1885,34[76], FP III p. 731.

⁹⁶ D'Iorio, Paolo, “El eterno retorno: génesis e interpretación”, op. cit., p. 173.

⁹⁷ NF-1884,31[10], FP III p. 677.

⁹⁸ Za-IV-Nachtwandler-10, OC IV p. 276. cf. Za-IV-Nachtwandler-1, OC IV p. 273.

Esto es lo que significa amar el mundo. En el universo del eterno retorno, cada punto del círculo está condicionado, y al mismo tiempo, es condicionante de la historia y del porvenir. Por ello, el “nuevo centro de gravedad” se encuentra en el mundo terrenal, y no en el más allá. Mediante esta doctrina, se otorga importancia y peso a cada instante, en lugar de considerar cada segundo como un momento evanescente y fugitivo. Además, como ha argumentado Paolo D’Iorio, la doctrina conecta con toda una serie de postulados que Nietzsche ya había presentado en sus libros de aforismos: el rechazo de la metafísica, del libre arbitrio y de la teleología junto con la defensa de la inocencia del devenir y el amor por las cosas más próximas⁹⁹. Si todo es necesidad, todo es inocencia. La inocencia del devenir exige evaluaciones morales despojadas de culpa y extirpar del mundo la noción de castigo. Los conceptos de responsabilidad y voluntad libre fueron creados, a ojos de Nietzsche, con el objetivo de poder juzgar, controlar y castigar las acciones de las personas: «la doctrina de la responsabilidad se ha inventado esencialmente con la finalidad del castigo, es decir, del *querer encontrar culpables*»¹⁰⁰. A través de estos conceptos, el sacerdote se arrojó el derecho de infligir castigos legitimado por el poder de Dios. Por ello, anuncia Nietzsche, si negamos a Dios, o mejor dicho, los conceptos morales asociados a él, negamos también la responsabilidad, y «sólo así redimimos el mundo», restaurando la inocencia del devenir a su casualidad pura y plena¹⁰¹. El mismo mensaje se reitera con claridad en una anotación póstuma de 1886-1887:

La cuestión primera no es de ningún modo si estamos satisfechos con nosotros, sino si en general estamos satisfechos con algo. Suponiendo que digamos sí a un único instante, con ello hemos dicho sí no sólo a nosotros mismos sino a toda existencia. Pues nada se basta a sí mismo, ni en nosotros ni en las cosas: y si nuestra alma sólo ha vibrado y resonado de felicidad como una cuerda una única vez, toda la eternidad ha sido necesaria para ocasionar ese acontecimiento uno — y en ese instante único de nuestro decir sí toda la eternidad estaba aprobada, redimida, justificada y afirmada¹⁰².

Uno debe de haber experimentado al menos una vez un momento extraordinario, gracias al cual acepta e incluso desea que ese momento, junto con todos los demás, regrese nuevamente y de manera idéntica. Cuando se descubre que todos los eventos de la vida están encadenados a ese instante formidable, se acepta jovialmente el retorno. Así es cómo el eterno retorno, incorporado de manera fructífera, impulsa a la persona a aprobar cada instante de su existencia universal¹⁰³. Querer algo implica quererlo en su totalidad, incluso con sus aspectos negativos. En el caso de la vida, significa querer revivirla incluso en sus momentos más crueles. Esta afirmación plena de la vida representa una conversión afectiva y es por ello que el eterno retorno es una doctrina transformadora. Esta afirmación poética de la vida, el sí dionisiaco, se expresa en la fórmula del *amor fati*: «Mi

⁹⁹ D’Iorio, Paolo, “Le temps cyclique chez Nietzsche et Boltzmann”, op. cit., p. 146.

¹⁰⁰ GD-Irrthumer-7, OC IV p. 644.

¹⁰¹ GD-Irrthumer-7 y 8, OC IV pp. 644-645. M-13, OC III p. 496.

¹⁰² NF-1886,7[38], FP IV p. 218.

¹⁰³ NF-1886,5[71] “El nihilismo europeo”, FP IV p. 166. Asimismo, el propio Nietzsche sobre su vida: «Inmortal es el instante en el que engendré el retorno. Por amor de este instante *soporto* el retorno» (NF-1882,5[1]205, FP III p. 155).

fórmula para la grandeza en el hombre es *amor fati*: no querer que nada sea distinto, ni en adelante, ni en el pasado, ni por toda la eternidad. No solo soportar lo necesario, menos aún disimularlo (...) sino *amarlo...*»¹⁰⁴. *Amor fati* es autonomía y realización consciente de la vocación propia, una voluntad de no desperdiciarse a uno mismo, y por tanto, llegar a ser el que se es. El eterno retorno es una noción terapéutica y meditativa, que renuncia a cualquier venganza o compensación en el más allá o en la vida después de la muerte¹⁰⁵.

Fue Karl Löwith quien primero destacó que el eterno retorno significa primordialmente decir “sí” a este mundo¹⁰⁶. Este decir sí al mundo no sustrae nada, porque nada es superfluo. No es una afirmación parcial, sino comprensiva. Es la suprema afirmación llena de vida y totalmente afirmadora: «esa filosofía quiere llegar hasta lo opuesto — hasta el *dionisiaco* decir sí al mundo tal como es, sin excepción, descuento ni selección (*Auswahl*) — quiere el ciclo eterno, — las mismas cosas, la misma lógica e ilógica de los nudos. El estado más alto que un filósofo puede alcanzar: tener una actitud dionisiaca con la existencia — : mi fórmula para ello es amor fati»¹⁰⁷. Este amor a la vida incluye el sufrimiento. Por ello, descubre una conciencia trágica a través de la experiencia vital¹⁰⁸. Esta afirmación representa una elección, a través de la cual coinciden destino y voluntad. La noción de destino no tiene por qué hacer vana la construcción consciente de la propia forma de vida, sino que es compatible con la psicología del creador. Nietzsche escribe en *El caminante y su sombra*: «cada hombre es un fragmento de hado», también se cumple el hado cuando cree oponerse a él, «esa lucha es un producto de la imaginación, pero también lo es esa resignación al hado; todos estos productos de la imaginación están incluidos en el hado»¹⁰⁹. A tener de este y otros textos, apunta Fornari que «reconocer la propia, fatal configuración es lo que guiará proficuamente nuestro destino (...): no dejarse perder frente a tal conciencia, sino, más bien, trabajar para favorecer su realización, es según mi opinión el signo de una cultura superior»¹¹⁰.

Nietzsche emplea con respecto al eterno retorno su habitual vocabulario fisiológico y corporal. El eterno retorno contiene una evaluación selectiva, no sólo como ética del tiempo, sino también en el sentido fisio-psicológico con el que Nietzsche entiende la cría (*Züchtung*). Son numerosas las anotaciones póstumas que apoyan el contacto entre ambos pensamientos: «Se necesita una doctrina (*Lehre*) lo bastante fuerte para que sea eficaz *la cría*: que fortalezca a los fuertes, que paralice y quebrante a los cansados del mundo»¹¹¹. En otro póstumo, propone la siguiente sustitución: «En lugar de

¹⁰⁴ EH-Klug-10, OC IV pp. 807-808. FW-276, OC III pp. 829-830.

¹⁰⁵ Parra, José Daniel, “‘Who Educates the Educators?’ Nietzsche’s Philosophical Therapy in the Age of Nihilism”, op. cit., p. 52

¹⁰⁶ Löwith, Karl, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg, Meiner, 1987, p. 355.

¹⁰⁷ NF-1888,16[32], FP IV p. 677.

¹⁰⁸ Conill, Jesús, “La afirmación poética y trágica de la vida”, en Clément Bertot, Jean Leclercq, Nicholas Monseu et Patrick Wotling (dir.), *Nietzsche, penseur de l’affirmation. Relecture d’Ainsi parlait Zarathoustra*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2019, pp. 171-183.

¹⁰⁹ WS-61, OC III pp. 394-395. Cf. NF-1884,26[442], FP III p. 613: «El fatum es un pensamiento sublime para aquel que comprende que él forma parte *del mismo*».

¹¹⁰ Fornari, Maria Cristina, “Talis hominibus fuit oratis qualis vita. Nietzsche y la narración de sí”, op. cit., p. 36, nota 42.

¹¹¹ NF-1884,25[211], FP III p. 493. Trad. modificada: se ha sustituido “crianza” por “cría” para asegurar la constancia y uniformidad en la traducción de *Züchtung* y sus derivados —en este caso *züchtend*.

metafísica y religión, *la doctrina del eterno retorno* (ésta como medio de cría y selección (*Züchtung und Auswahl*))»¹¹². De este modo, Nietzsche plantea la doctrina del eterno retorno como un principio selectivo porque saca a la luz la fuerza de las personas, según si son capaces de aceptar la doctrina o no¹¹³. Ordena querer plenamente aquello que se quiere, en este caso, la vida: «Mi doctrina dice: vivir *de tal modo* que tengas que *desear* volver a vivir, ésa es la labor — ¡lo harás *en cualquier caso!*»¹¹⁴. Esta lección conlleva una transformación en el orden de la afectividad y supone, además, superar el dualismo entre inmutabilidad y transformación, eternidad y cambio¹¹⁵. La educación de los hombres superiores culmina con «el pensamiento más grave», una perspectiva de la propia existencia como un desafío. La transformación profunda y radical en dirección del superhombre se manifiesta en la capacidad de asimilar tal pensamiento sin colapsar. El eterno retorno es un gran pensamiento selectivo, con grandes efectos políticos, culturales y existenciales, porque algunos tipos humanos lo soportarán, mientras que otros no, según si poseen el grado de fuerza necesario para aceptar la idea de que todo vuelve. Quienes superen el desafío del eterno retorno, el «gran pensamiento criador» y disciplinario, quienes consigan dar sentido a la existencia incluso aceptando el retorno como doctrina, deberán gobernar, es decir, serán seleccionados para gobernar¹¹⁶.

Sólo en el ejercicio de creación de este nuevo mundo, con nuevos valores, el hombre superior podrá soportar la repetición del eterno retorno. El eterno retorno de lo idéntico es también el eterno retorno de lo desigual: tanto lo más elevado de la humanidad como lo más horroroso regresará¹¹⁷. Este es precisamente uno de los obstáculos más difíciles para Zaratustra, uno de los factores que más le dificultaban asimilar la doctrina en el segundo libro:

— «¡Ay, el hombre regresa eternamente! ¡El hombre pequeño regresa eternamente!»

—

Una vez vi a ambos desnudos, al hombre más grande y al hombre más pequeño: demasiado parecidos el uno al otro, — ¡demasiado humano incluso el más grande de ellos!

¡Demasiado pequeño el más grande! — ¡Este era mi hastío del hombre! ¡Y eterno retorno incluso del más pequeño! — ¡Este era mi hastío de toda existencia!¹¹⁸

El eterno retorno es un pensamiento selectivo porque actúa como “prueba suprema”, porque empuja a los débiles al nihilismo, y al mismo tiempo, confirma a los fuertes y los prepara para el advenimiento del superhombre. Sánchez Meca interpreta que el eterno

¹¹² NF-1887,9[8], FP IV p. 237. cf. NF-1887,9[1], FP IV p. 235.

¹¹³ NF-1883,24[7], FP III p. 443: «el pensamiento del retorno como principio *selectivo* (*auswählendes Princip*), al servicio de la fuerza (y de la barbarie!)».

¹¹⁴ NF-1881,11[163], FP II p. 794.

¹¹⁵ Marton, Scarlett, “El eterno retorno de lo mismo, ‘el pensamiento fundamental de Zaratustra’”, op. cit., p. 150.

¹¹⁶ NF-1884,26[376], FP III p. 601. Skirl aprecia un carácter “racista” en este póstumo. A mi juicio, ello se debe a no tener en cuenta el sentido nietzscheano de “raza”, que estudiaremos en el undécimo capítulo. (Skirl, Miguel, “La politización del eterno retorno a la sombra del nihilismo”, *Res Publica*, 7, 2001, p. 141).

¹¹⁷ NF-1883,10[3], FP III p. 255. Skowron, Michael, “Evolution und Wiederkunft. Nietzsche und Darwin zwischen Natur und Kultur”, *Nietzscheforschung*, 17, 45-64.

¹¹⁸ Za-III-Genesende-2, OC IV pp. 209-210.

retorno es un pensamiento selectivo en el sentido axiológico porque «muestra la mentira de la metafísica y de la moral platónico-cristiana al destruir las distinciones mundo verdadero-mundo aparente, ser y deber ser, y hace imposible así el modo de vivir del hombre nihilista»¹¹⁹. El eterno retorno «es la forma más extrema de nihilismo»¹²⁰ porque destruye la autoridad de los valores cristianos, pero también representa un instrumento para su superación, puesto que la norma indiscutible y sacralizada de una existencia dedicada al sacrificio no posee sentido alguno con la concepción circular¹²¹. Frente a la visión cristiana del tiempo como salvación (creación, redención, escatología), el eterno retorno es la alternativa de Nietzsche a la concepción metafísica de la temporalidad cristiana, que concibe el tiempo «como encadenamiento de momentos puntuales cada uno de los cuales mata al anterior y hace depender su propio momento de conexión con el pasado, que ya no existe, y del futuro, que aún no ha llegado a ser»¹²². De hecho, argumenta Sánchez Meca, del mismo modo que no ha sido necesario demostrar la verdad teórica del cristianismo para que los valores de la cristiandad hayan sido incorporados en la cultura occidental, tampoco sería necesario exigirle verdad teórica al eterno retorno, sino que bastaría con asumirlo y que la voluntad lo eligiera como «instrumento de transformación y de educación», o de cría¹²³. El pensamiento del retorno romperá a los débiles y fortalecerá solo a los fuertes, robando a los primeros el control que tenían sobre el significado platónico-cristiano de la existencia, y otorgando a los segundos una nueva oportunidad para dar un nuevo significado a la existencia. Aunque sea un pensamiento duro, Zarathustra lo prefiere frente a la consolación de la temporalidad lineal¹²⁴. Pese a que no haya podido ser probado, la posibilidad del eterno retorno puede «conmovernos y transfigurarnos», o en cambio, percibirse como «la condenación eterna»¹²⁵.

El valor del eterno retorno se revela dentro del proceso de incorporación o encarnación que constituye el mecanismo profundo de funcionamiento de toda cultura, y de los procesos de la cría. A través de la incorporación (*Einverleibung*), término que empieza a emplear en su forma sustantivada precisamente en el cuaderno M III 1 de 1881, Nietzsche expresa cómo una tendencia consciente y voluntaria, frecuentemente impuesta a través de la moralidad de las costumbres, llega a ser instintiva, inconsciente e involuntaria¹²⁶. Este proceso de incorporación es, a mi juicio, el punto de conexión entre el eterno retorno y el pensamiento sobre la “cría”. No basta con repetir los discursos, es necesario incorporarlos¹²⁷. Esa es la dirección para llevar a buen término el proyecto de

¹¹⁹ Sánchez Meca, Diego, “Zarathustra ‘profeta’ del eterno retorno”, op. cit., p. 246.

¹²⁰ NF-1886,5[71], FP IV p. 165.

¹²¹ NF-1881,11[161], FP II p. 793: «No estar a la espera de dichas ni bendiciones ni perdones desconocidos y lejanos, sino vivir de tal modo que queramos vivir otra vez y queramos vivir eternamente de ese modo».

¹²² Sánchez Meca, Diego, *El nihilismo*, op. cit., p. 110.

¹²³ Sánchez Meca, Diego, “Zarathustra ‘profeta’ del eterno retorno”, op. cit., p. 246.

¹²⁴ Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, op. cit., p. 240

¹²⁵ NF-1881,11[203], FP II p. 805.

¹²⁶ NF-1881,11[289], FP II p. 822: «Al principio la obligación obliga a hacer algo a menudo, luego, una vez que la obligación ha sido incorporada, nace la necesidad».

¹²⁷ NF-1881,11[141], FP II p. 789: «Enseñamos la doctrina — es el medio más fuerte de incorporar la (*einzuverleiben*) nosotros mismos. Nuestro modo de ser dichosos, enseñar la más grande de las doctrinas». Trad. ligeramente modificada.

la transvaloración de los valores, proyectado en una perspectiva temporal a muy largo plazo.

¡Guardémonos de enseñar dicha doctrina como si fuera una religión inesperada! Tiene que ir infiltrándose lentamente, generaciones enteras deben laborar en ella y reproducirse, — para que se convierta en un gran árbol que dé sombra a la humanidad que está por venir. ¡Qué son ese par de milenios que ha durado el cristianismo! Para el pensamiento más poderoso hacen falta muchos milenios — ¡*largo, largo tiempo* será todavía pequeño e inconsistente!¹²⁸.

La afirmación del eterno retorno requiere tiempo: la propia transformación de nuestro modo de pensar y vivir el tiempo necesita numerosas generaciones para calar en la cultura, dejar de ser una mera representación y devenir una condición de vida¹²⁹.

Como ya se expresó en los escritos aforísticos a través del ideal de la gran salud, el dolor y el sufrimiento son parte integrante de la vida. La doctrina de Zaratustra es como una medicina amarga, cuyo trago es desagradable, pero necesario para sanar. La doctrina introduce «el diablo en el cuerpo», imagen que refuerza el contraste y la oposición a la escatología cristiana¹³⁰. En perspectiva nietzscheana, ser capaz de decir “sí” al mundo, incluso al sufrimiento, es síntoma de una buena constitución fisiológica.

Del mismo modo, los conceptos son medios de supervivencia, son esencias ficticias que permiten ordenar y dominar la realidad, inmutable y atemporal. Los conceptos no son criterios de realidad de un mundo verdadero, sino que nos proporcionan un modelo de inteligibilidad con el que organizar las experiencias. Nietzsche reniega de todo dualismo ontológico entre mundo inteligible y sensible y emplea los conceptos de modo estratégico, es decir, como herramientas de diagnóstico y de crítica de lo único que existe: el mundo de los sentidos, en continuo devenir, contradictorio, histórico. Es en este mismo sentido con el que Nietzsche emplea el concepto de cría en un primer momento, como herramienta para describir las dinámicas de aculturación y su alcance fisiológico, para describir una realidad. No se trata de librarse de las mentiras del mundo sensible, como ha hecho la filosofía desde Platón hasta Descartes, sino captar la facticidad de sus fenómenos.

Así, el eterno retorno como doctrina cosmológica permite desacralizar la naturaleza y liberar la humanidad: «reclamar de la naturaleza y de la divinidad todas las cualidades que el ser humano ha enajenado de sí mismo, y recuperar la conciencia de la propia fuerza creadora», es decir, reclamar la vida como creación propia¹³¹. El dualismo creado por algunos intérpretes entre doctrina cosmológica e imperativo ético merece ser matizado: no es que el eterno retorno sea o bien doctrina cosmológica o bien un imperativo ético, y no podemos desarrollar una interpretación únicamente cosmológica o

¹²⁸ NF-1881,11[158], FP II p. 793.

¹²⁹ Lupo, Luca, *Forme ed etica del tempo in Nietzsche*, op. cit., p. 52.

¹³⁰ NF-1881,15[50], FP II p. 885, variante en NF-1882,16[10], FP II p. 892. cf. NF-1882,4[132], FP III p. 117: «Punto culminante: el asesinato sagrado. Inventa la doctrina del superhombre. (...) Dios ha muerto: y ha llegado la hora de que viva el superhombre».

¹³¹ D'Iorio, Paolo, *La linea e il circolo*, op. cit., p. 228. Cf. NF-1881,12[26], FP II p. 840 y NF-1881,12[34], FP II pp. 840-841.

únicamente ética. Más bien, el eterno retorno es una doctrina cosmológica con directas consecuencias éticas: esta nueva temporalidad circular, liberada del cristianismo, nos impele a «utilizar la fuerza creadora en una dirección terrenal así liberada en una dirección terrenal estudiando las condiciones en las que la “planta hombre” (según la expresión de Stendhal) crece al máximo hasta superarse»¹³². El substrato cosmológico que expresa la doctrina del eterno retorno constituye en sí mismo el esbozo de una nueva forma de vida, centrada en el desarrollo del ser humano *en la tierra*¹³³. La «deshumanización de la naturaleza», unida a la «incorporación de las experiencias» permite el paso «de la “pertenencia” al más alto grado de “posesión de sí” (*Selbsteignen*)»¹³⁴. El ser humano debe reclamar como propia la creación de todo lo que ha dado a la naturaleza, es decir, las valoraciones que han antropomorfizado y divinizado nuestra percepción de la misma, pero también debe resituar y naturalizar el ser humano, en su existencia terrenal. El pensamiento del eterno retorno transforma porque redefine y reordena los afectos particulares, por ejemplo, mediante la enseñanza de que ningún dios cuida de nosotros. Así es como el eterno retorno deviene un catalizador para el desarrollo: querer conformar su vida como una obra de arte que siempre quiere volver a experimentar, es por ello que la vida «al sol de esta doctrina podrá *floreecer* cien veces más fuerte»¹³⁵.

Como ha apuntado D'Iorio, en el cuaderno M III 1 hay numerosos fragmentos dedicados a esbozar una gnoseología evolutiva, una visión del mundo como flujo continuado desprovisto de objetivo, de leyes, o reglas del devenir, «un *chaos sive natura* des-divinizado y des-antropomorfo que constituye el sustrato ontológico»¹³⁶. Estas dos líneas temáticas constituyen una misma tarea: «mi cometido (*Aufgabe*): deshumanizar la naturaleza y luego naturalizar al ser humano, una vez que haya logrado el concepto puro de “naturaleza”»¹³⁷. Es también el cuaderno en el que Nietzsche anota sus reflexiones sobre la filosofía de Spencer. Así, las anotaciones sobre el eterno retorno entran en contacto con su crítica de los valores gregarios, de las representaciones teleológicas del mundo y del carácter finalista de la selección natural y de la moral. No puede obviarse, por tanto, que el eterno retorno coincide en el tiempo con su reflexión de la moral desde una perspectiva histórico-evolucionista. Las menciones explícitas a Spencer se encuentran tanto al principio del cuaderno, es decir, antes de la formulación del eterno retorno, como al final, por tanto, arrojan la reflexión¹³⁸. En efecto, nos encontramos poco después de la redacción y última corrección de *Aurora. Pensamientos acerca de los prejuicios morales*, que fue publicado en el principio de julio 1881. En este aspecto, como viene siendo usual, los elementos de relación entre los escritos nos proporcionan virtualidades hermenéuticas dentro del itinerario coherente que es la trayectoria intelectual de Nietzsche. La concepción linear del tiempo es propicia para la «tiranía de la *finalidad de la especie*». Quien se emancipa de la “finalidad de la especie”, que presupone una gran semejanza entre los seres humanos, consigue otro grado de autonomía

¹³² D'Iorio, Paolo, “Génesis, parodia y modernidad en *Así habló Zaratustra*”, op. cit., p. 29.

¹³³ NF-1881,11[197], FP II p. 803.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ NF-1881,11[165], FP II pp. 794-795.

¹³⁶ D'Iorio, Paolo, “El eterno retorno: génesis e interpretación”, op. cit., p. 180.

¹³⁷ NF-1881,11[211], FP II p. 806. D'Iorio, Paolo, *La línea e il circolo*, op. cit., pp. 233-276.

¹³⁸ Véase NF-1881,11[343], FP II p. 834.

y soberanía. Esta confluencia nos sirve para contextualizar las reflexiones que ocupaban a Nietzsche en el momento de concepción del eterno retorno. La percepción del mundo, incluida la percepción del tiempo, es posible gracias a un conjunto de costumbres heredadas de la sensación¹³⁹. Las anotaciones de carácter antropológico trazan un recorrido de liberación, que se logra a través de la profunda transformación de su estructura pulsional lograda por la incorporación fructífera de la doctrina.

Así, junto a los argumentos científicos sobre el eterno retorno, hay también anotaciones de carácter antropológico-sociológico, mayoritariamente ligadas al evolucionismo. En muchas de ellas se emplea el verbo *züchten*: «[n]uestras pulsiones y pasiones han sido criadas (*gezüchtet*) en los grupos *familiares* y *sociales* a lo largo de períodos extensísimos de tiempo (antes probablemente en los *grupos* de monos): por eso son más fuertes cuando son sociales que individuales, aún hoy en día»¹⁴⁰. Esta emancipación de las antiguas representaciones del mundo incluye, por supuesto, el abandono de la concepción linear del tiempo y la incorporación de la doctrina del eterno retorno¹⁴¹. En cuanto parte de una sociedad o una cultura concreta, «participamos de sus condiciones de existencia y sus funciones e *incorporamos en nosotros las experiencias y los juicios así habidos*»¹⁴². Esta es la misma transformación expresada en *Así habló Zaratustra* tras la fiesta del asno.

«(...) Gracias a este día — estoy por primera vez feliz de haber vivido mi entera vida.

Y no basta con que lo atestigüe así, no es suficiente para mí. Merece la pena vivir en la tierra: *un solo día, una sola fiesta* con Zaratustra me enseñó a amar la tierra.

“¿Era *esto* la vida?”, me gustaría decir a la muerte. “¡Pues bien! ¡*Otra vez!*”

Amigos míos, ¿qué os parece? ¿No queréis, igual que yo, decirle esto a la muerte? ¿Era *esto* la vida? Gracias a Zaratustra, ¡bien! ¡*Otra vez!*» — —

Así habló el más feo de los hombres. Y no faltaba mucho para la medianoche. ¿Y qué creéis que sucedió después? Tan pronto como los hombres superiores escucharon su pregunta, fueron *repentinamente* conscientes de su transformación y de su sanación y de quién se la había proporcionado¹⁴³.

Schank argumenta en su libro *Rasse und Züchtung bei Nietzsche* que la elevación del ser humano que proporciona la doctrina del eterno retorno se lleva a cabo a través de una enseñanza educativa, y no con arreglo a ideas de cría con base biológica. A juicio de Schank, la doctrina tiene un efecto educativo, restaura a la persona cuando incorpora el pensamiento porque transforma sus afectos, al promover fuerzas e instintos afirmativos. Quienes consiguen soportar e incorporar el eterno retorno, ven sus afectos vitalistas fortalecidos. Tiene además un sentido aristocrático en el que el imperativo ético de vivir de tal modo que quisieras su retorno implica no descuidarse a uno mismo, no abandonarse. El eterno retorno es selectivo, porque en su afirmación de la totalidad del mundo y de la vida eleva al ser humano por encima de las categorías del resentimiento.

¹³⁹ D'Iorio, Paolo, *La línea e il circolo*, op. cit., pp. 246.

¹⁴⁰ NF-1881,11[130], FP II p. 785.

¹⁴¹ D'Iorio, Paolo, *La línea e il circolo*, op. cit., pp. 233-322.

¹⁴² NF-1881,11[182], FP II p. 798

¹⁴³ Za-IV-Nachtwandler-1, OC IV 273.

Schank argumenta que se necesita un médico filosófico que restaure la salud, pero en ningún caso una reconstrucción de los humanos a través de la cría. El eterno retorno, a juicio de Schank, es un pensamiento duro, pero que no tiene que ver con una cría en un sentido moderno, es decir, eugenésico¹⁴⁴.

De hecho, el conjunto del libro de Schank se dedica a argumentar que “cría” en Nietzsche, así como conceptos polémicos como el “partido de la vida”, deben entenderse a través de la figura del “médico filosófico” que cura las enfermedades del alma, y no criar pueblos y gentes a través de programas biológicos, puesto que las premisas para un programa de cría biológica (por ejemplo, un uso racista del concepto de raza y jerarquía entre las mismas) no se dan en la obra de Nietzsche¹⁴⁵. Ya hemos señalado en otros puntos nuestro desacuerdo parcial con esta tesis. Schank argumenta, y en eso sí que coincidimos, que los usos de “cría” en Nietzsche tienen como fin promover y exaltar valores aristocráticos como la autonomía, la disciplina y el dominio de uno mismo, en lugar de los valores que Nietzsche asocia a la moral de esclavos, pero su objetivo implícito de salvaguardar a Nietzsche de cualquier lectura totalitaria o filo-fascista le conduce a una lectura parcial de la cría. El hecho de que no haya una “cría” en sentido eugenésico o racista no es razón suficiente para ignorar o camuflar el sentido propio que obtiene este término en Nietzsche y que no es equiparable a ‘educación’.

La transformación de la afectividad, operada a partir de la doctrina del eterno retorno, sustituye la aversión y el desprecio por el amor, se manifiesta en la aprobación de aquello que ya ha pasado, y que regresará eternamente, en lugar de padecer. Así, el sujeto creador se concibe a sí mismo como parte del conjunto del proceso. Su existencia y vida misma ha sido también posible gracias a la cadena de todo lo que ha ocurrido. En su autocomprensión, el sujeto ha de incluirse a sí mismo en el juego de la realidad y la puesta en marcha de valores (emancipados de la escatología cristiana) susceptibles de favorecer el nacimiento de tipos afirmativos.

Ahora bien, es evidente la tensión entre la visión cosmológica y el impacto que, según Nietzsche, debe provocar este pensamiento abismal. Por ejemplo, argumenta Scarlett Marton que si aceptamos la hipótesis científica, no hay transformación posible, la doctrina tiene únicamente carácter descriptivo. En cambio, si nos concentramos en las consecuencias psicológicas, su carácter de exhortación ética o existencial, entonces nos vemos obligados a descartar su dimensión cosmológica¹⁴⁶. Partiendo de la concepción nietzscheana de la ciencia, se ha propuesto también que, al igual que cualquier ley científica, el eterno retorno no es más que una convención, una doctrina provisoria, experimental, hipotética y ficticia¹⁴⁷. Sánchez Meca renuncia a interpretar el eterno retorno como una verdad ontológica sobre el ser en el tiempo, y propone, en su lugar, interpretar el eterno retorno como una interpretación que se adopta y se afirma. En contraste con las concepciones ontológicas, el eterno retorno sí que nos colocaría, según esta interpretación, «en la dirección de una libre creación del destino de la humanidad, al

¹⁴⁴ Schank, Gerd, *Rasse und Züchtung bei Nietzsche*, op. cit., p. 337.

¹⁴⁵ Ibid., p. 383.

¹⁴⁶ Marton, Scarlett, “L’éternel retour du même: thèse cosmologique ou impératif éthique ?”, *Nietzsche-Studien*, 25, 1996, 42-63, 52-53.

¹⁴⁷ Stack, George, *Nietzsche und Lange*, op. cit.

convencer a esta de la ausencia de leyes internas ocultas»¹⁴⁸. Si el eterno retorno representa la consumación del nihilismo en nuestra forma de concebir el tiempo, ello es incompatible con una teleología catastrófica caracterizada por el destino de una “necesidad superior”¹⁴⁹. Sobre la base de esta interpretación, «el futuro tampoco es algo situado al margen de la libertad, de la capacidad de control y de la decisión de la voluntad. Se lo puede anticipar en cierta medida y construir libremente desde el presente en función del sentido que se quiera proyectar en él»¹⁵⁰. Por tanto, interpreta Sánchez Meca, sigue habiendo un espacio para las metas y para el impulso de autosuperación. En el eterno retorno, pasado, presente y futuro no son pensados como momentos irreconciliables e inconexos.

Sigue abierta la pregunta de si el eterno retorno implica o no un determinismo, si el eterno retorno supone alguna contradicción con las nociones de liberación, creación humana o voluntad de poder¹⁵¹. Probablemente este dilema no pueda solucionarse ateniendo a los escasos textos nietzscheanos. Como sabemos, hubo en Nietzsche una seria preocupación por encontrar una explicación coherente de entender el tiempo como eterno retorno, en su diálogo con las teorías científicas de su tiempo. Podemos simplemente plantear la hipótesis de que si Nietzsche no llegó a publicar una teoría del eterno retorno, ello pudo deberse a que quizás fue consciente de este y otros problemas pendientes.

3. Conclusiones.

En la primera sección del capítulo hemos destacado tres ideas clave de *Así habló Zaratustra* en relación con la temática de la tesis. La primera ha sido cómo el superhombre representa un horizonte ético terrenal, opuesto a cualquier dualismo metafísico y que plantea una tarea a largo plazo en sucesivas generaciones. En segundo lugar, se ha analizado la crítica del imperio del azar y la mera casualidad en el desarrollo de la humanidad y la llamada a unificarse bajo una única meta: el advenimiento del superhombre. En tercer lugar, se ha mostrado la presencia del pensamiento de la cría en la representación de Zaratustra y sus discípulos como “criadores” (*Züchter*). Más allá de este enaltecimiento de la figura del criador, no hay en *Zaratustra* un desarrollo programático de la posible relación entre el superhombre y los mecanismos de cría. No hay un desarrollo de cuál será el trabajo de cría necesario para el advenimiento del superhombre, sólo se expresa la ambición de ser capaces de sujetar el azar.

Lo sobrehumano es un modo de selección de los valores, que se expresa sobre todo en el orden de la libertad y la autonomía¹⁵². El sentido cultural y cultivador del eterno retorno expresa la consumación de la vida a través de la reconciliación con el mundo: una idea de superación de la humanidad pero no divina, sino fundamentada en lo terrenal.

¹⁴⁸ Sánchez Meca, Diego, “Zaratustra ‘profeta’ del eterno retorno”, op. cit., p. 252.

¹⁴⁹ Ibid., p. 253.

¹⁵⁰ Ibid., p. 251.

¹⁵¹ Reboul, Olivier, *Nietzsche, crítico de Kant*, op. cit., pp. 114-122. Coincidimos por tanto con Reboul respecto al sentido de la dimensión selectiva del eterno retorno, si bien Reboul no reconoce ninguna pretensión de científicidad al eterno retorno y lo interpreta como un «mito “neoarcaico” que, tomado al pie de la letra, aniquila toda razón crítica» (p. 123).

¹⁵² Richardson, John, *Nietzsche’s New Darwinism*, op. cit., p. 78.

Zaratustra presenta doctrinas —como el eterno retorno—, propone distintos cauces para el desarrollo de la humanidad —el superhombre o el último hombre—, la alabanza de la creación, una noción de vida afirmativa y la experiencia del sí mismo. En algunos discursos, propone concepciones afines a la elevación o desarrollo humano, pero la «eficacia formadora» de sus prescripciones dependerá de que estas propuestas sean incorporadas¹⁵³. Estas cuestiones, necesarias para comprender el sentido y la totalidad del proyecto que Nietzsche expresa con la *Züchtung* —por ejemplo en su relación con la política o las condiciones efectivas de esta elevación—, se desarrollan debidamente en obras posteriores. Dicho de otro modo, las obras posteriores se ocupan de esclarecer su traslación a la realidad, la realización efectiva del tipo humano soñado por Zaratustra. Por todo ello, a mi juicio, podría decirse que *Zaratustra* tiene un cierto carácter de manifiesto: presenta la ambición de transformar los seres humanos e inculcar en ellos el amor al superhombre, como tarea propia de Zaratustra y sus discípulos —misma tarea que en *Más allá del bien y del mal* será definida como propia de los filósofos—, pero no tanto los mecanismos que permitirán esta transformación. El propio Nietzsche expresa en *Ecce Homo* que *Así habló Zaratustra* se caracteriza por «una enorme presión de mirar a lo lejos», mientras que la crítica de la modernidad de *Más allá del bien y del mal* obligaba a «percibir con agudeza lo más cercano, la época, lo que nos rodea»¹⁵⁴.

El eterno retorno no es sólo una doctrina teórico-contemplativa, es también un dispositivo destinado a crear y transformar, por ejemplo, la creación de nuevas tablas de valores en nuestro modo de relación con el tiempo. La autosuperación está estrechamente vinculada con la creación de otra imagen de la humanidad. La doctrina del eterno retorno contribuirá a cambiar la imagen del hombre gregario, del último hombre, que ha de ser superado, por la del superhombre. El eterno retorno es selectivo por su conexión con la transvaloración de los valores y su sentido aristocrático que expresa un acontecer liberador. La doctrina se materializa en valores independientes de las validaciones metafísicas y de las ilusiones de la religión y la moral ascética que Nietzsche criticó en relación con el espíritu gregario. Ante la revelación de la doctrina, la voluntad puede o bien aceptar afirmativamente la repetición eterna de todos los eventos o bien sentir rechazo ante tal posibilidad. Por tanto, el sentido selectivo del eterno retorno reside en la transformación afectiva de una voluntad, que se demuestra capaz de aceptar el eterno retorno de aquellos momentos más maravillosos de nuestra vida, junto con nuestras vivencias más terribles y problemáticas¹⁵⁵.

¹⁵³ Wotling, Patrick, “Oui, l’homme fut un essai”. *La philosophie de l’avenir selon Nietzsche*, op. cit., p. 288.

¹⁵⁴ EH-JGB-2, OC IV p. 843.

¹⁵⁵ Rubira, Luís, “Zarathoustra et l’incorporation de sa ‘pensée abyssale’”, en Clément Bertot, Jean Leclercq, Nicholas Monseu et Patrick Wotling (dir.), *Nietzsche, penseur de l’affirmation. Relecture d’Ainsi parlait Zarathoustra*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2019, pp. 273-283.

Capítulo 9: Desarrollo del complejo temático de la “cría” a partir de *Más allá del bien y del mal*.

En el presente capítulo nos ocuparemos del núcleo duro del concepto de cría en los escritos en los que alcanza mayor protagonismo: desde *Más allá de bien y del mal* hasta los últimos escritos de 1888. Hasta ahora ya hemos podido entrever que en desde los escritos aforísticos, Nietzsche va desarrollando una perspectiva de análisis de la cultura partiendo de la premisa de que la cultura orienta el desarrollo humano en modo selectivo, por ejemplo, al delimitar lo lícito y lo prohibido. En estas obras encontramos la culminación del enfoque comparativo de los escritos aforísticos cuando Nietzsche propone insistentemente controlar conscientemente las tendencias ciegas de la cultura. Ya hemos visto también que con la perspectiva de la cría, Nietzsche se propone superar los límites restringidos de una existencia individual y orientar el desarrollo de manera consciente a través de varias generaciones.

Si en la anterior parte de la tesis nos concentramos en el diálogo con la escuela darwinista, en esta ocasión analizaremos las dimensiones más propiamente éticas y políticas, así como las innovaciones conceptuales propiamente nietzscheanas, como la distinción entre cría y doma. Los análisis servirán además para reiterar y reforzar los contenidos ya estudiados y argumentados en la segunda parte de la tesis dedicada al diálogo con el evolucionismo. En esta ocasión se destacará la vertiente filosófica más propiamente moral, política, social y cultural, y para evitar redundancias, se priorizarán los textos de Nietzsche que no se han citado hasta ahora.

Como sabemos, una de las propuestas interpretativas más hegemónicas entre los intérpretes consiste en argumentar que la cría sería una metáfora sobre la educación y la formación, a través de la cual simplemente se pone en primer plano el carácter fisiológico de estos fenómenos. Por ejemplo, según Schank, la *Züchtung* es una educación selectiva en el sentido de que es extremadamente cuidadosa, por ejemplo, al seleccionar buenas lecturas y buenos amigos, o vivir en un clima favorable que encaje con nosotros, o a través de la tarea educativa de la doctrina del eterno retorno, que transforma la vivencia de la temporalidad¹.

Sin embargo, esta propuesta interpretativa es insuficiente puesto que omite numerosos matices, por ejemplo, la importante dimensión colectiva. La perspectiva de la cría expresa que la moral de cada cultura y pueblo nos informa de los afectos e instintos principales de sus miembros, es decir, de las condiciones de existencia bajo las cuales han vivido y se han desarrollado la mayor parte del tiempo. La cultura y la civilización son procesos de cría y disciplina: una imposición progresiva de ciertas normas sociales o costumbres, que funcionan por tanto como mecanismos de selección paralelos a la selección natural. En las obras que nos ocupan en este capítulo, el concepto de *Züchtung* se emplea en gran medida para articular una crítica del proceso civilizatorio en Occidente².

¹ Schank, Gerd, *Rasse und Züchtung bei Nietzsche*, op. cit., p. 284.

² Richardson sostiene que «in place of civilizing he [Nietzsche] preaches breeding», y que la cría es una eugenesia tanto negativa como positiva basándose en AC-3 (Richardson, John, *Nietzsche's New Darwinism*, op. cit., p. 146). En el capítulo argumentaremos que el proceso civilizatorio no se opone a la

Ya hemos mostrado extensamente que bajo el concepto de *Züchtung* hay un importante componente valorativo, porque señala un proceso de selección y desarrollo de características, virtudes y costumbres en detrimento de otras, que son eliminadas. En el anterior capítulo quisimos apuntar que a partir de *Así habló Zaratustra*, cobra protagonismo la perspectiva de la acción transformadora. Así, desde esa obra hasta los últimos escritos, la crítica del proceso civilizatorio se acompaña con claridad de una propuesta de transformación de la humanidad y reforma del mundo.

Comenzaremos el capítulo estudiando la crítica del proceso civilizatorio articulada a través del concepto de cría, así como de un léxico animal generalizado. Acto seguido, examinaremos la distinción entre “cría” y “doma” articulada en su crítica del Código de Manu y plantearemos una propuesta interpretativa respecto de la postura de Nietzsche sobre la sociedad de castas. Por último, retomaremos el análisis cronológico de la figura del genio elaborado en el séptimo capítulo, apuntalando unos párrafos sobre el problema del surgimiento del genio en el contexto de los últimos escritos. Todo ello nos proporcionará una panorámica del problema de la cría, que será perfilada y completada en el siguiente capítulo con la perspectiva política.

1. Crítica del proceso civilizatorio a través del concepto de “cría”.

Una de las principales diferencias entre la cría y la educación, que ya hemos señalado en algunos puntos de la tesis, es que la perspectiva de la educación es cortoplacista. La tarea educativa suele emplear como tramo temporal la vida de las personas o de una generación. Además, la educación contempla «no el mayor provecho posible del futuro sino el provecho de la sociedad ahora existente»³. En cambio, la cría es una tarea orientada hacia el futuro. La perspectiva de la cría se caracteriza por su gran escala temporal: se desarrolla durante varios estratos sucesivos y a lo largo de varias generaciones. Para que una cría tenga lugar, es necesario el mantenimiento de una misma política educativa, y en un contexto más general, unas mismas condiciones de vida socio-culturales, durante un largo tiempo.

Con todo, no hay que olvidar que Nietzsche emplea este término precisamente como crítica de la educación y la formación, es decir, para paliar las insuficiencias de estas, y abarcar un mayor alcance en el proceso de desarrollo humano. Nietzsche aprecia tanto en la educación como la formación mecanismos de homogeneización, paralelos al mismo proceso de homogeneización ejercido por la selección natural darwiniana. La propuesta nietzscheana se erige siempre contra las tendencias de homogeneización, partiendo de la premisa de que imponer un tipo a otros es un «espanto»⁴. Cuando Nietzsche incorpora la cría dentro de su propuesta, su objetivo es ejercer una contracorriente, un movimiento contrario:

cría, sino que la civilización es una cría en sí misma, especialmente en *De la genealogía de la moral*. La cuestión es que Nietzsche propone otra cría distinta.

³ NF-1887,9[153], FP IV pp. 282-283.

⁴ NF-1883,16[86], FP III p. 363.

Educación: un sistema de medios para arruinar las excepciones a favor de la regla.
Formación: un sistema de medios para dirigir el gusto *contra* la excepción a favor de los mediocres. Visto así, es duro; pero, considerado económicamente, es perfectamente razonable. Al menos para una larga época en la que una cultura todavía se mantiene con esfuerzo, y toda excepción representa una especie de derroche de fuerza (algo que desvía, seduce, causa enfermedades, aísla). Una cultura de la excepción, de la tentativa, del peligro, del matiz — una *cultura de invernáculo* para las plantas insólitas sólo tiene derecho a existir cuando hay fuerza suficiente para que en adelante incluso el derroche llegue a ser económico⁵.

Como hemos señalado en varios puntos de la tesis, la cría incorpora en su reflexión la condición hereditaria a través de la cual se transmite un cierto patrimonio o configuración biológico-instintiva, con su correspondiente manera de ver el mundo. El instinto asegura la acción, su eficacia y su efectividad. Los instintos son una memoria de evaluaciones vitales incorporada a los mecanismos de la acción. La conciencia en cambio es una superficie, es una construcción secundaria. Frente a la educación de la conciencia, criar el ser humano significa administrar y transformar sus cualidades y preferencias hereditarias atendiendo a la totalidad de su organismo. La perspectiva de la cría arroja luz sobre un conjunto de condiciones necesarias que permiten la incorporación de valores nobles a lo largo de las generaciones, proceso que escapa a la educación clásica cuyo alcance no es transformador, sino superficial. La cría que Nietzsche contempla tiene como fin la elevación del ser humano en su totalidad, partiendo del carácter monista de su cuerpo y espíritu.

Por estos motivos, la cría no es sinónimo de educación, sino un proceso paralelo y más englobante. Tampoco representa un fenómeno nuevo o que únicamente tenga lugar “a partir” de Nietzsche: las dinámicas de cría se han llevado a cabo siempre a lo largo de la historia de la humanidad y de sus culturas, de modo que la cría puede referirse tanto a las civilizaciones pasadas y sus logros, como al proyecto de la humanidad del porvenir. Las dinámicas de la cría siempre tienen lugar, la diferencia se encuentra en si se desarrollan como una lógica inconsciente, o si las distintas culturas y los distintos tipos toman las riendas de su propia cría, cuando deliberadamente se escoge como fin la voluntad de ennoblecer.

Es por ello que encontramos muchos usos meramente descriptivos de “criar”, que no expresan forzosamente la propuesta de Nietzsche, sino que meramente describen un “estado de hechos”. Repetidamente en los escritos del tramo temporal que nos ocupa, se reitera la cría como tarea intrínseca de la moral y de la religión, cuyo fin es ejercer un poder duradero sobre los seres humanos: «Criar una raza que tenga instintos poderosos — eso es lo que pretende cualquier moral»⁶. A través de la habituación, que a la larga se inscribe en el patrimonio instintivo, se privilegia un tipo particular de ser humano frente a otros posibles. En este fragmento, “criar” tiene un sentido claramente negativo que connotaba homogeneización, puesto que Nietzsche lo relaciona con el «*menoscabado del*

⁵ NF-1888,16[6], FP IV p. 672, cf. NF-1887,9[139], FP IV p. 277.

⁶ NF-1880,4[67], FP II p. 556-557.

individuo»⁷. Antaño, «cuando la gente de una raza eran iguales, bastaba una única moral»⁸. Así, la interpretación moral representa el más fuerte método de disciplina (*Zuchtmittel*)⁹. Una vez superada la moralidad de las costumbres, el pluralismo moral manifiesta y refleja la pluralidad y la diferencia entre los individuos incluso dentro de un mismo pueblo.

En el párrafo §201 de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche señala que las sociedades primitivas, en la Grecia clásica y en algunas comunidad aristocráticas, algunas pulsiones como el espíritu aventurero, la temeridad, la astucia o el anhelo de dominio fueron «criadas y cultivadas en un sentido comunitario (porque constantemente se precisaba de ellas en el peligro que la comunidad veía en los enemigos en conjunto)»¹⁰. A la larga, estas virtudes devienen un ideal de moral, que fue, evidentemente, modificado cuando las pulsiones opuestas alcanzaron su hegemonía en la inversión de los valores por parte del cristianismo. Al mismo tiempo, los valores se incorporan, es decir, son metidos en el cuerpo: los valores nos crían. Nietzsche proporciona algunos ejemplos en sus cuadernos: «la laboriosidad, la ambición de progresar, la responsabilidad burguesa» son «criadores inconscientes (*unbewußten Zuchtmeister*)»¹¹. El cuerpo siempre se encuentra en proceso de producción, es una superficie en la que los valores inscriben. Al inscribirse en nuestra constitución, los valores regulan nuestro comportamiento con una seguridad mucho mayor a la que podría darse con la razón¹².

En contraste con la Antigüedad griega, desde Sócrates y Platón, y especialmente desde el cristianismo, la historia de Occidente es la historia del desarrollo de los ideales ascéticos. La fuente y el fundamento de las normas se comprende en dicha tradición como una verdad que trasciende, no sólo al individuo, no sólo a la comunidad —que era el marco fronterizo de la moralidad de las costumbres—, sino al “mundo sensible”. El ideal ascético proporciona la ficción de una verdad, un propósito y una tarea propia de lo humano, universal e independiente de cualquier contexto histórico y social¹³. No obstante, la donación de sentido que proporciona este ideal ascético exige al mismo tiempo que cada ser humano renuncie, en esta vida, a su existencia animal como ser sensible, a su individualidad y su perspectiva única, y —siguiendo la hipótesis de la voluntad de poder— a su desarrollo como organismo que quiere su propio crecimiento¹⁴. A partir de una teoría de la moral según puntos de vista zoológicos y de su concepción organicista de la cultura, Nietzsche invita a pensar el ser humano fuera de los dualismos metafísicos que a lo largo de la historia han sido cultivados e incorporados a través de una variante espiritual como medio de desarrollo¹⁵.

En el primer tratado de *De la genealogía de la moral*, el tono crítico es protagonista. Lo que lleva a cabo Nietzsche en este primer tratado es una verdadera

⁷ Ibid.

⁸ NF-1880,4[100], FP II p. 562.

⁹ NF-1886,5[71] “El nihilismo europeo”, FP IV p. 165.

¹⁰ JGB-201, OC IV pp. 364-365.

¹¹ NF-1885,44[7], FP III p. 892.

¹² Sánchez Meca, Diego, “¿Qué son y cómo se forman los valores?”, op. cit., p. 82.

¹³ Constâncio, João, “Darwin, Nietzsche e as consequências do darwinismo”, op. cit., p. 140.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ NF-1884,27[71], FP III p. 629, GD-Moral-1 ss, OC IV p. 635-639. Parra, José Daniel, “‘Who Educates the Educators?’ Nietzsche’s Philosophical Therapy in the Age of Nihilism”, op. cit., p. 48.

recusación de los fines de la cultura: objeta la creencia según la cual «*el sentido de toda cultura es hacer del animal rapiña “hombre”, por medio de la cría, un animal manso y civilizado, un animal doméstico (Hausthier)*»¹⁶. Tendríamos aquí un uso meramente descriptivo o explicativo del proceso de cría (*herauszüchten*). Nietzsche reconoce que ello es lo que efectivamente sucede en los procesos civilizatorios, pero rechaza la validez de la premisa, porque de hacerlo, «habría que considerar que el instrumento de la cultura son aquellos instintos de reacción y resentimiento, con cuya ayuda se había logrado llevar al oprobio a los linajes nobles junto con sus ideales y vencerlos»¹⁷. En perspectiva nietzscheana, no puede aceptarse que el sentido de toda cultura sea la domesticación, es decir, la poda de sus instintos. La domesticación es un proceso que se incorpora y se transmite a la descendencia, como en el caso de los animales domésticos, a diferencia de la doma. Esa domesticación se caracteriza por unos atributos psicológicos adecuados para las exigencias de la vida en comunidad, que desplazan o sustituyen la constitución afectiva anterior, como en el caso del perro frente al lobo¹⁸.

La domesticación es una forma de cría que transforma las características hereditarias de una población de animales o plantas. Por otro lado, la doma de un animal de presa no puede ser una cría porque no es hereditaria, el proceso de la doma debe ser repetido con cada generación de progenie, por ejemplo con los leones o los elefantes del circo¹⁹. Sus instintos hereditarios no han sido transformados, por ello se mantendrán salvajes y cada nueva generación debe ser entrenada para obedecer. En cambio, los perros son una especie que ha sido criada, son lobos que han sido domesticados por la humanidad para servir a sus necesidades. Nietzsche emplea este mismo ejemplo: «queríais domesticar al hombre, pero lo habéis debilitado. [H]abéis hecho perro al lobo, y al hombre mismo, la mejor mascota»²⁰. Teniendo en cuenta su lectura atenta del libro de Alfred Espinas sobre las sociedades animales, entre otras posibles fuentes contemporáneas, podemos contar con que Nietzsche conociera esta distinción y matiz²¹. Nietzsche también leyó en Schneider que «toda doma (*Zähmung*) y adiestramiento (*Dressur*) de animales y toda educación (*Erziehung*) del ser humano es una modificación artificial (*künstliche Abänderung*) de los instintos (*Triebe*)»²²

Este proceso de domesticación nos proporciona la comodidad de dejar de temer al ser humano, pero todo ello al precio de la aversión que suscita «la repugnante visión de los malogrados, disminuidos, atrofiados, intoxicados»²³. Esta comparación en gran medida paralela a las figuras contrapuestas del último hombre y del superhombre:

¹⁶ GM-I-11, OC IV p. 473. Se ha sustituido “crianza” por “cría”.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Schacht, Richard, “Nietzsche and Lamarckism”, op. cit., p. 273.

¹⁹ Salanskis, Emmanuel, “Nietzsche, or Culture Put to the Test at the Timescale of Heredity”, op. cit., p. 119.

²⁰ NF-1883,17[25], FP III p. 376. Cf. NF-1883,22[5], FP III p. 433.

²¹ BN, pp. 220-221.

²² Schneider, Georg Heinrich, *Der thierische Wille. Systematische Darstellung und Erklärung der thierischen Triebe und deren Entstehung, Entwicklung und Verbreitung im Thierreiche als Grundlage zu einer vergleichenden Willenslehre*, Leipzig o. J., 1880, p. 421 (BN p. 545, esquina superior doblada). Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche-Kommentar. Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung*, op. cit., pp. 360-361.

²³ GM-I-11, p. 474.

presentando dos sentidos de vida alternativos, sugiere Nietzsche que es preferible sentir temor cien veces, si con ello se evita transformar las sociedades europeas en «una muchedumbre de malogrados, enfermizos, cansados, decrepitos»²⁴. También en *De la genealogía de la moral*, Nietzsche compara Europa con un enorme hospital con «cierto aire de manicomio» con el objetivo de criticar que la cultura reinante es enfermiza²⁵. Sobre la base de los valores de la gran salud, se propone curar los seres humanos de esa «vivisección de la conciencia y de la tortura del animal que nosotros mismos somos»²⁶.

Al comienzo del segundo tratado de *De la genealogía de la moral*, el tono se vuelve mucho más matizado. Se narra el proceso de «cría» de la humanidad prehistórica, a partir de un conjunto extremadamente estricto de costumbres. Gran parte de estas lecciones ya fueron expuestas en *Aurora*, pero son aquí reformuladas bajo la lente de la cría y de la genealogía, es decir, no desde la mera investigación histórica, sino como cuestionamiento axiológico, presentando un modelo de inteligibilidad de la vida social en el que la conciencia moral se explica como fruto del desarrollo de la memoria y de la capacidad de prometer. El auténtico trabajo del ser humano consigo mismo se llevó a cabo en la humanidad prehistórica, en el más largo tiempo de la humano, porque «por medio de la moralidad de la costumbre y de la camisa de fuerza de lo social el hombre se ha *hecho* real y efectivamente calculable»²⁷. Esa es la larga historia de «procedencia» (*Herkunft*) de la responsabilidad, título del segundo párrafo. Gracias a la constricción de esa camisa de fuerza, el ser humano devino un animal regular y por tanto, previsible. Es así el animal que puede permitirse prometer, que tiene memoria de su voluntad, es capaz de recordar su promesa y cumplir con su palabra. Esta memoria es un legado lamarkista, es su fruto maduro y tardío²⁸.

La vida del cuerpo tiene una memoria, y a través de dicha memoria se forja el tipo uniforme de actividad. La memoria se forja a través de «sangre, martirios y sacrificios»²⁹. Con ayuda de tales procedimientos mnemotécnicos, se moldea de tal forma la conciencia y la voluntad que uno acepta comportarse de acuerdo con las normas a cambio de las ventajas de la sociedad. Las religiones han funcionado así como sistemas de crueldades. En una larga digresión, Nietzsche enumera ordenamientos penales y antiguas prácticas de castigo de los alemanes y las señala como responsables del proceso del cual se consiguió «criar un “pueblo de pensadores”», un pueblo con «seriedad, falta de gusto y objetividad»²⁹. Con esta reflexión, no aspira únicamente a señalar la inmoralidad de los medios, sino también a cambiar la perspectiva de análisis: que la filosofía no se restrinja al análisis teórico de la verdad, sino estudiar todo el proceso a través del cual dicha verdad adquirió su estatuto, así como los efectos reales de dicho proceso en la formación de la humanidad³⁰.

La memoria, el lenguaje y la conciencia son poderes epistémicos a través de los cuales se inculcan los contenidos morales de una sociedad, es decir, se cría a sus

²⁴ Ibid.

²⁵ GM-III-14, OC IV p. 532.

²⁶ GM-II-24, OC IV p. 511.

²⁷ GM-II-2, OC IV p. 485.

²⁸ GM-II-3, OC IV p. 487.

²⁹ Ibid., p. 488.

³⁰ Wotling, Patrick, *Nietzsche et le problème de la culture*, op. cit., p. 223.

miembros³¹. La lengua, por ejemplo, condensa y alberga en su estructura un modo idiosincrático de ver la realidad y de entender la vida, y por ello representa uno de los poderes más eficaces en la construcción del sentimiento de pertenencia de los individuos a su comunidad y la cohesión de ésta: «[c]ada pueblo habla su propia lengua del bien y del mal: el vecino no la comprende. Inventó su propio lenguaje en las costumbres y los derechos»³². La lengua inocula y transmite los valores de la visión metafísica del mundo, colabora con el nihilismo. Cada sociedad escoge un conjunto de pulsiones que son distinguidas como propias y les otorga el nombre honorífico de “virtud”.

Hay además una interesante complementariedad entre el proceso de incorporación por parte del cuerpo (*Einverleibung*) y la “inspiritualización” (*Einverseelung*) o la asimilación por parte del alma o el espíritu³³. La “inspiritualización” es superficial porque en ella penetra muy poco «del multiforme proceso entero con que se realiza la alimentación de nuestro cuerpo, la llamada “incorporación”»³⁴. Lo que expresa Nietzsche en este punto, a mi modo de ver, es que para lograr «criar un animal *que pueda permitirse prometer*», que podría considerarse espiritual, primero hay que haber cultivado (*angezüchtet*) una capacidad de inhibición activa, una fuerza de orden anímico, de tranquilidad y salud:

Para disponer por anticipado del futuro hasta tal punto, antes tendrá que haber aprendido el hombre a distinguir el acontecer necesario del casual, pensar causalmente, ver y anticipar lo lejano como presente, determinar con seguridad lo que es fin y lo que es medio para ese fin, en definitiva, a contar y a calcular, — y para ello antes tendrá que haberse vuelto el propio hombre *calculable, regular, necesario*, hasta en la representación que tenga de sí mismo, para en última instancia poder responder de sí en cuanto futuro hasta el punto en que lo hace quien promete!³⁵

Estas enseñanzas están concebidas no solo para ser fomentadas a través de la educación en valores y la cultura, sino también para ser gradualmente arraigadas e incorporadas en las constituciones de los grupos humanos, reforzándose mutuamente la relación entre naturaleza y la cultura, de tal manera que su efecto a largo plazo es la constitución de tipos de seres humanos muy diferentes de aquellos prehistóricos o pre-civilizatorios³⁶. Toda la historia de la cultura o civilización es la larga historia de la espiritualización de la crueldad. La vida social impone la contención de los instintos agresivos que servían al cazador-recolector. Ya no se pueden exteriorizar, sino que deben contenerse y reprimirse. Así, esos instintos “se vuelven hacia adentro”, en un proceso que Nietzsche llama “la interiorización”, el desarrollo de una esfera “interior” del ser humano que asocia con «lo que más adelante se llamará “alma”»³⁷.

³¹ Richardson, John, *Nietzsche's New Darwinism*, op. cit., p. 196.

³² Za-I-Goetzen, OC IV p. 98.

³³ Véase en OC IV p. 484 las notas 151 y 152 del traductor Jaime Aspiunza.

³⁴ GM-II-1, OC IV p. 484.

³⁵ *Ibid.*, p. 485.

³⁶ Schacht, Richard, “Nietzsche and Lamarckism”, op. cit., p. 273.

³⁷ GM-II-16, OC IV p. 504.

En toda la *Genealogía* es constante la representación del sacerdote como «domador de animales de rapiña»³⁸. A ello se une toda una reflexión de la moral y la Iglesia como gestores de una «casa de fieras (*Menagerie*)»³⁹. En una anotación póstuma de 1888 escribe Nietzsche:

La moral es una casa de fieras (*Menagerie*); su presupuesto, que los barrotes de hierro pueden ser más útiles que la libertad, incluso para el preso; su otro presupuesto, que hay domadores (*Thierbändiger*) que no tienen miedo de los medios terribles, — que saben manejar hierro candente. Esta horrible especie que asume la lucha con el animal salvaje se llama «sacerdote»⁴⁰.

Como recoge Andreas Urs Sommer, Paul Rée también empleó el término “Menagerie” en *El origen de los sentimientos morales* (1877) para describir el fenómeno de la disciplina social: cada comunidad o Estado es una gran casa de fieras, y el miedo del castigo y la vergüenza son los barrotes que evitan que las bestias se mutilen entre sí⁴¹. El miedo ha sido el resorte y el motivo principal de la imposición tiránica de la regularidad, un miedo frente a lo imprevisible que necesita ser interpretado y dominado.

La pretensión de “mejorar” al ser humano legitima las morales y las religiones al proponer sus tablas de virtudes. Ya señalamos al comienzo de la tesis que los usos de estos términos en Nietzsche tienen como objetivo expresar que no hay apenas diferencia entre la “mejora” de los animales por parte de los seres humanos, y la “mejora” de los seres humanos. En ambos casos, dicha “mejora” produce un tipo mejor adaptado a un ideal predeterminado, fines y circunstancias particulares. La máquina de la cultura institucionaliza gradualmente técnicas mnemotécnicas, por ejemplo el derecho penal, y dentro de ese marco normativo se desarrollan unos tipos particulares de seres humanos⁴².

El proceso civilizatorio se lleva a cabo de manera fructífera a través del proceso de interiorización de los instintos, cuya descarga se reformula espiritualmente, por ejemplo, a través del castigo. Quien posee “malos” instintos se castiga a sí mismo con la mala conciencia. Por ejemplo, a través de la cría se ha inculcado que la conciencia de ser diferente vaya acompañada de sentimientos negativos hasta forjar de este modo una «conciencia adiestrada»⁴³. La mala conciencia es «la grave enfermedad» que se da a sí mismo el ser humano bajo la presión de la radical «transformación de verse encerrado de manera definitiva en la esfera de poder de la sociedad y de la paz»⁴⁴. Nietzsche está interesado en la violencia fundacional que permite a la tribu, la nación, el grupo o la religión, en definitiva, a un “nosotros”, mantener su cohesión y reforzar su dominio y

³⁸ GM-III-15, OC IV p. 535.

³⁹ GD-Verbesserer-2, OC IV p. 646.

⁴⁰ NF-1888,15[72], FP IV pp. 652-653.

⁴¹ Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche-Kommentar. Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung*, op. cit., p. 363.

⁴² Conway, Daniel W., *Nietzsche and the Political*, London/New York, Routledge, 2005, p. 105.

⁴³ NF-1884,26[279], FP III p. 585. Nietzsche usa esta expresión, en el que un adjetivo de marcado carácter zoológico complementa a una instancia mental o espiritual, en JGB-208, OC IV p. 373, para referirse a los escépticos.

⁴⁴ GM-II-16, OC IV pp. 503.

fuerza frente a otra nación, raza, o frente a los otros en general⁴⁵. Los valores y las normas se interiorizan durante generaciones hasta que se convierten en instinto y en «eje y columna vertebral de la civilización»⁴⁶. Es así como se cultivan los gustos e inclinaciones, y no mediante ningún código genético ni un saber racional. Lo que Nietzsche critica al proceso de cultura occidental es haber emparejado la cultura con la desnaturalización, por los medios más temibles. El recurso constante del castigo, ya sea en la infancia o a nivel institucional a través del derecho, es un síntoma de la fragilidad de las sociedades, porque una sociedad con gran «*conciencia de poder*» podría permitirse la «*gracia*»: «dejar sin castigo a quien la han dañado». De este modo, la justicia acabaría «*superándose a sí misma*»⁴⁷.

La lucha a favor o en contra de un instinto se lleva a cabo principalmente a través del miedo y del castigo. Cuando se asocia buena conciencia a un instinto o a una acción, se la promueve. En cambio, cuando se le asocia mala conciencia, se contribuye a su erradicación. Un instinto no es algo dado, no es un punto de partida, es el resultado de un largo proceso de configuración, moldeamiento y regulación de las fuerzas del organismo frente al medio. Por ello, Nietzsche no propone ninguna imposible una vuelta a la naturaleza sino una ascensión. Sugiere renaturalizar al ser humano sanando sus instintos, con una inversión de esta asociación: asociar las inclinaciones innaturales —ascéticas— con la mala conciencia.

Nietzsche reflexiona sobre el castigo en los párrafos §12 y §13 del segundo tratado de la *Genealogía*. Dichos párrafos son los mismos en los que se expone paradigmáticamente su propuesta de concepción de la genealogía, y en los que encontramos la advertencia:

Hoy en día es imposible decir con precisión *por qué* se castiga: todos los conceptos en que se resume semióticamente un proceso entero escapan a la definición: definible es solo lo que carece de historia⁴⁸.

Los procedimientos y acciones que nosotros interpretamos como un castigo han existido de diversas maneras a lo largo de la historia, es decir, no se inventaron con la finalidad del castigo. El castigo es el sentido y la interpretación que nosotros le otorgamos a posteriori. El acto en sí es «relativamente *duradero*», es decir, las acciones que comprendemos como castigos son más o menos las mismas a lo largo de la historia, por otro lado, aquello que es «*fluido*» es «el sentido, la finalidad, la expectativa vinculados a la ejecución de tales procedimientos»⁴⁹.

⁴⁵ Sánchez Meca, Diego, “La tiranía del espíritu y sus formas: Nietzsche y el problema de la violencia”, en José Emilio Esteban Enguita y Julio Quesada (eds.). *Política, historia y verdad en la obra de Nietzsche*, Madrid, Huelga y Ferro, 2000, pp. 219-237, p. 221. Véase JGB-201, OC IV p. 364: En la época romana «ciertas pulsiones fuertes y peligrosas, como el espíritu aventurero, la temeridad, la sed de venganza, la astucia, la rapacidad, el anhelo de dominio», no sólo fueron «honradas —bajo nombres distintos, como es natural, a los que acabamos de escoger—, sino también criadas y cultivadas (*gross-gezogen und gezüchtet*) en un sentido comunitario» (trad. ligeramente modificada).

⁴⁶ Ibid., p. 227.

⁴⁷ GM-II-10, OC IV p. 496.

⁴⁸ GM-III-12 y 13, OC IV pp. 498-501, aquí 501.

⁴⁹ GM-III-13, OC IV p. 500.

Siendo conscientes de la advertencia genealógica, dedicaremos unos párrafos al castigo, históricamente empleado por la moral y la religión «como medio de adiestramiento» (*Züchtungsmittel*)⁵⁰. Entre sus diversas finalidades, el castigo ha servido para inculcar en las personas reacciones automáticas, espontáneas, inconscientes de aceptación o de rechazo ante determinadas situaciones. A través del castigo, se graban neurológicamente impulsos de atracción o rechazo que funcionarán toda la vida como motivación moral respecto de lo que se debe o no se debe hacer. Así, el castigo corporal y el sufrimiento físico o psicológico son el modo más eficaz de hablar directamente al cuerpo para que incorpore reacciones instintivas adecuadas de inclinación y de rechazo de tal modo que funcione ya de por vida como las instancias primeras de desencadenamiento de las acciones permitidas o de inhibición de las prohibidas por la sociedad. Se ha creado de este modo una conciencia moral que nos hace responsables, o sea, obligados a recordar y responder de nuestros comportamientos ulteriores. En resumen, la moralización es un proceso de educación que se nos ha impuesto con una disciplina muy estricta. Con el concepto de cría, Nietzsche quiere señalar la profundidad del arraigo de la educación moral, que impone la obligación imperativa de sumisión a ciertas costumbres y normas.

El castigo es uno de los múltiples medios a través de los cuales nuestros comportamientos se dotan de regularidad y previsibilidad, se exige conformismo y adaptación a lo comúnmente establecido, y se neutraliza la posibilidad de la excepción y, por tanto, del peligro. El castigo como elemento disciplinario contribuye a la regularidad espontánea en nuestros comportamientos y a mantenernos dentro de lo que la sociedad considera que es lo bueno, lo permitido y lo conveniente, y al margen de lo que considera que es lo malo, lo prohibido y perjudicial⁵¹. En *El Anticristo*, así como en póstumos de 1888, se critica con firmeza el empleo de la culpa, el castigo, el pecado y el perdón como instrumentos disciplinarios a través de los cuales el sacerdote asegura su dominio⁵². El “presunto mejoramiento moral”, que promete por ejemplo, la Iglesia al prometer la salvación del alma, a través de dos resortes: la fuerza expiatoria del castigo y la fuerza extintiva del perdón. Nietzsche señala que ambas son ilusiones en el sentido en que la acción por la que uno se arrepiente no se deshace: «el castigo no expía, el perdón no extingue, lo hecho no se convierte en no-hecho»⁵³.

Del mismo modo en que en no pocas ocasiones presenta el desarrollo de la disciplina como un resultado positivo del ideal ascético, la tiranía de la moralidad de las costumbres ha jugado un rol constructivo para posibilitar un dominio de sí mismo y de las circunstancias: la voluntad propia, independiente, duradera, que se puede permitir hacer promesas, recibe en estos pasajes una valoración claramente exaltada. Las premisas subyacentes son, en primer lugar, que los seres humanos son animales, y al igual que en el caso de los animales, no se explica lo que ellos hacen apelando al ejercicio de una capacidad autónoma de elección, sino en términos de mecanismos causales que actúan

⁵⁰ NF-1885,2[78], FP IV p. 99.

⁵¹ Sánchez Meca, Diego, “¿Qué son y cómo se forman los valores?”, op. cit., p. 80.

⁵² AC-49, OC IV p. 751.

⁵³ NF-1888,14[151], FP IV pp. 578-579.

sobre ellos, en este caso, los procesos de cría⁵⁴. En el individuo soberano esa responsabilidad «se ha hecho carne en él», se ha convertido en «instinto» y la llama «su conciencia»⁵⁵. El dominio sobre uno mismo y la responsabilidad son capacidades que no sólo nos permiten respetar los contratos sociales, sino que también pueden emplearse para fines más elevados, para abrir paso a mayores transformaciones.

Como señala Constâncio, la crítica de la teleología en Nietzsche contribuye a que, en lugar de una noción de “fin”, Nietzsche ponga el acento en el proceso mismo de *Züchtung* o selección. Lo que define a la *Züchtung* es el proceso, y no los fines, que pueden ser múltiples y diferentes según las culturas. En cualquier caso, el carácter selectivo de la *Züchtung* no puede ser asimilado a la selección grupal de Darwin, que significa únicamente que algunas sociedades humanas desarrollan unas características que las impulsan a crecer más que otras. En otras palabras, la selección grupal de Darwin no tiene las consecuencias genealógicas que tiene la *Züchtung* en Nietzsche⁵⁶. La originalidad nietzscheana reside en plantear la toma de conciencia de que las sociedades humanas desarrollan unos instintos o características en detrimento de otros, que podrían ser, en realidad, más propicios a su florecimiento tanto individual como grupal. Probablemente en este sentido escribió Nietzsche que Darwin “olvidó el espíritu”, porque detuvo su análisis en la noción de selección natural y no planteó el análisis genealógico-evolutivo del desarrollo de las sociedades ni la posibilidad de crear formas individualidades de “espiritualidad” como mecanismo de selección individual⁵⁷.

Por tanto, es posible recapitular de lo expuesto que Nietzsche no propone un nuevo fenómeno hasta entonces inexistente, sino que plantea la redefinición, reorientación y redirección de un proceso formativo ya en marcha en la naturaleza y en la sociedad⁵⁸. Vimos en el quinto capítulo de la tesis que en *Humano, demasiado humano* se establecía que el progreso no se da necesariamente como ley evolutiva o histórica, pero sería posible promoverlo a través de una nueva cultura cuyo fin consciente fuera el desarrollo humano. Esta perspectiva continúa en las obras maduras y en especial en *El Anticristo*.

En dicha obra se sostiene que en todas las circunstancias culturales, geográficas e históricas, en los lugares más diversos de la tierra, surge de vez en cuando y de manera fortuita «un *tipo superior*». En términos de filosofía de la historia, y esta es la cuestión clave según Andreas Urs Sommer, Nietzsche no propone como alternativa la regresión tras haber descartado la ley del progreso como intrínseca al curso de la historia, sino que se plantea una apropiación de posibilidades y de desarrollo de los «casos afortunados del gran logro»⁵⁹. Aunque la humanidad no posea un fin en sí misma como esencia, las personas se establecen fines, que cuando son aceptados y reconocidos por el conjunto de la sociedad, pueden funcionar como brújula moral. El fin que propone Nietzsche es

⁵⁴ Leiter, Brian, *Nietzsche on Morality*, London, Routledge, 2005 [2002], pp. 226-227.

⁵⁵ GM-II-2, OC IV p. 486.

⁵⁶ Constâncio, João, “Darwin, Nietzsche e as consequências do darwinismo”, op. cit., p. 147, nota.

⁵⁷ Ibid., pp. 147-148.

⁵⁸ Richardson, John, *Nietzsche's New Darwinism*, op. cit., p. 38.

⁵⁹ AC-4, OC IV p. 707. Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche-Kommentar. Der Antichrist, Ecce Homo, Dionysos-Dithyramben und Nietzsche contra Wagner*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2013, p. 43.

promocionar un tipo elevado de ser humano, que previamente sólo ha surgido como fruto del azar, pero puede ser conscientemente querido y criado⁶⁰.

Otra cuestión que conviene puntualizar es que no sólo los ejemplares elevados, afortunados o excepcionales son fruto de una cría. La innovación y propuesta propiamente nietzscheana consiste en proponer una intervención consciente, mediante la planificación de las dificultades de la vida de estas figuras, y a través de la cría, posibilitar que se tornen cada vez más poderosas⁶¹. Pero no sólo hay selección y cría de un número reducido de personas en una sociedad, sino que también se puede analizar el desarrollo del grueso de la sociedad desde esta perspectiva, como se hace por ejemplo a través del ejemplo de la nacionalidad o del cristianismo. Son desarrollos diferenciados y diferentes según las sociedades:

Toda moral que de algún modo ha dominado ha sido siempre la disciplina (*Zucht*) y la cría (*Züchtung*) de un determinado tipo de hombre, bajo el supuesto de que lo que importa preferentemente, o aún exclusivamente, es ese tipo: resumiendo, siempre bajo el supuesto de un tipo. Toda moral cree que *con la intención* y la coacción se pueden cambiar (“mejorar”) muchas cosas en el hombre: — considera siempre que el acercamiento al tipo que sirve de medida es una “mejora” (no tiene de ella ningún otro concepto —).⁶²

Estos términos no son metáforas, precisamente la clave reside en que «ante todo estos *termini* zoológicos expresan realidades»⁶³. Hay que entender que estos términos se encontraban en el lenguaje científico y cultural de su tiempo. Ahora bien, cuando con una clara ambición polémica, Nietzsche los aplica a los seres humanos, está colocando el ser humano en un nivel fisiológico próximo a la animalidad, para expresar que, *también los seres humanos*, somos disciplinados, seleccionados, domados. Por tanto, al igual que se hace con los animales, se puede promover el desarrollo de los seres humanos mediante su cría, su cuidado.

Al respecto Sommer hace una aguda comparación con el psicoanálisis: las patologías sociales de las que habla Nietzsche, en especial en el caso de las religiones, no se curan simplemente hablando sobre ellas. La provocación en la filosofía de Nietzsche está cuidadosamente meditada: con su léxico marcadamente animal se aseguraba que tanto los lectores simpatizantes como los reticentes continuaran prestando atención. Sus obras desestabilizan el consenso moral e invitan a la afirmación intelectual-agonal de la individualidad. Su filosofía no alivia el sufrimiento, pero ataca las quimeras y la fantasmagoría⁶⁴.

En el conocido capítulo “Los mejoradores de la humanidad” de *El crepúsculo de los ídolos*, se expone paradigmáticamente que las morales y religiones que han querido

⁶⁰ AC-3, OC IV pp. 706-707. Skowron, Michael, “Evolution und Wiederkunft. Nietzsche und Darwin zwischen Natur und Kultur”, op. cit., p. 49.

⁶¹ Müller-Lauter, Nietzsche. *Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, op. cit., p. 121.

⁶² NF-1885,1[239], FP IV p. 77.

⁶³ GD-Verbesserer-2, OC IV p. 646.

⁶⁴ Sommer, Andreas Urs, “Nietzsche als Pathologe und Therapeut in *Jenseits von Gut und Böse*”, en Isabelle Wienand y Patrick Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie*, Basel, Schwabe, 2020, pp. 91-108, p. 103.

mejorar la humanidad lo han hecho extrapolando al conjunto de la humanidad su concepto particular de “lo mejor”. En particular, el clero «se siente como la norma, como la cima, como la suprema expresión del tipo de ser humano: de sí misma toma esta especie el concepto de “mejor”»⁶⁵. Pero también los filósofos han querido «tomar en sus manos la dirección de los seres humanos», otorgándose el mismo derecho a la mentira santa que se manifiesta en distintas formas: con la promesa del más allá, la moral como negación, la dependencia de la tutela sacerdotal, el condicionamiento a través del premio y el castigo, etc. Por ello se pregunta Nietzsche «¿con qué se paga el *mejoramiento* moral?», a lo que responde que el precio a pagar por “el hombre bueno” es su «peor *mutilación*»⁶⁶.

Nietzsche plantea con claridad que la cultura, y en especial, la religión han sido los medios privilegios a través de los cuales se ha formado —ha tomado forma— el ser humano a lo largo de la historia. En esta época, Nietzsche analiza el cristianismo en tanto que «*cría del animal gregario*»⁶⁷. Como ya sabemos, Nietzsche aprecia los mismos valores ascéticos de cuidado conservador tras el darwinismo social y el cristianismo. El cristianismo, como toda religión, ha promovido valores, es decir, preferencias fundamentales que regulan la vida del cuerpo, y ha configurado a los seres humanos. El europeo contemporáneo es el resultado de esta cría. Otro uso negativo de la cría se encuentra en el último párrafo del *Anticristo*, donde afirma que las supuestas bendiciones del cristianismo son en realidad una cría mediante la cual se ha inculcado (*herauszuzüchten*) un «ideal de anemia»⁶⁸.

Ahora bien, Nietzsche no sólo está criticando los procesos de “cría”, sino que está invitando a llevarlos a cabo de otra manera, con otros fines. Por ello, a mi juicio, es posible distinguir entre dos niveles de cría cualitativamente distintos. Frente al mecanismo de la selección natural, Nietzsche propone otra cría, una selección artificial, cuando plantea la pregunta de «qué tipo de ser humano se debe *criar*, se debe *querer*, como el tipo de valor más elevado, de vida más digna, de futuro más cierto»⁶⁹. El componente volitivo y valorativo que se ensalza aquí muestra que la cría no es meramente una cuestión biológica, sino también axiológica.

En *El Anticristo*, Nietzsche confronta las instituciones que han configurado la historia europea, y especialmente, el cristianismo, que considera la religión más responsable del nihilismo. En este escrito, Nietzsche saca a la luz el trasfondo del cristianismo como «pura ideología al servicio de unas determinadas condiciones de existencia y de una determinada forma de ejercicio del poder»⁷⁰. No ha sido necesaria la verdad racional, sino que ha bastado con la coacción y el poder autoritario de la Iglesia. Por ello, cualquier propuesta alternativa tampoco requerirá ser demostrada como verdad absoluta, únicamente deberá justificarse como perspectiva más apropiada para el desarrollo humano.

⁶⁵ NF-1888,15[45], FP IV p. 645.

⁶⁶ NF-1888,15[42], FP IV p. 641-643.

⁶⁷ NF-1887,10[75], FP IV p. 322.

⁶⁸ AC-62, OC IV pp. 768-769.

⁶⁹ AC-3, OC IV pp. 706.

⁷⁰ Sánchez Meca, Diego, “Zaratustra ‘profeta’ del eterno retorno”, op. cit. pp. 244-245.

Es recurrente esta crítica del proceso de doma de la “civilización”, frecuentemente entrecomillada, y en estos pasajes se presenta la doma como un mecanismo de contención de la humanidad⁷¹. Del mismo modo en que se hacía con la moralidad de las costumbres, «los grandes momentos de la *cultura* son los tiempos de corrupción, expresado moralmente», es decir, de degradación o relajación de los criterios o normas que consuetudinariamente se consideran como apropiadas o impropias⁷². Nietzsche no escatima adjetivos para expresar la brutalidad de este proceso en el que la “civilización” recurre a «todo tipo de hierros y torturas para sostenerse frente a lo terrible y a la naturaleza de animal de presa»⁷³. Nietzsche señala directamente a la Iglesia como institución que ha dañado constitutivamente y constrictivamente el ser humano, obstaculizando su grandeza⁷⁴.

Con estos conceptos zoológicos, se expresa que, al igual que con los animales peligrosos, el precio a pagar por hacer «menos dañino» al ser humano, es acotar el rango de posibilidades de desarrollo en su misión de protección⁷⁵. Los intentos de mejorar la humanidad han contribuido a “empequeñecer” el ser humano, es por ello que Nietzsche no articuló su propuesta en términos de mejoramiento y habló en su lugar de engrandecimiento o fortalecimiento, elevación, desarrollo, entre otros términos:

*No hacer “mejores” a los hombres, no persuadirles de alguna especie de moral, como si hubiera una “moralidad en sí” o una especie ideal de hombre en general: ¡sino crear circunstancias en las que sean necesarios hombres MÁS fuertes, que por su parte necesitarán y por consiguiente tendrán una moral (más precisamente: una disciplina (Disciplin) corporal y espiritual) que fortalezca!*⁷⁶

Ya hemos señalado en otros puntos la valoración positiva del sufrimiento. La disciplina del sufrimiento (*Zucht des Leidens*) es la que «ha producido hasta ahora todas las elevaciones del hombre»⁷⁷. La disciplina de la voluntad es necesaria para cultivar la fuerza y el mando sobre uno mismo. La disciplina es «el resultado de un difícil y prolongado entrenamiento, en el que se someten las fuerzas corporales a un control y se logra una armonía»⁷⁸. No se opone forzosamente a la libertad, sino que en muchos casos la posibilita, por ejemplo, al ser capaces de someternos autónomamente a una norma y seguirla. Al igual que la educación en general, la disciplina puede ser tanto una conducta emancipadora mediante la cual el discípulo adquiere dominio de sí y articula su propia perspectiva sobre las cosas, pero también puede ser una manipulación. La disciplina se comprende positivamente como un ejercicio de formación y la definición del sí mismo, un proceso constante de autoexamen⁷⁹.

⁷¹ AC-22, OC IV p. 721, cf. NF-1884,27[56], FP III p. 627.

⁷² NF-1887,9[142], FP IV p. 278.

⁷³ NF-1888,11[153], FP IV p. 410-411.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ NF-1888,15[55], FP IV p. 648.

⁷⁶ NF-1887,10[68], FP IV p. 320, cf. NF-1885,2[117], FP IV p. 111, NF-1886,7[61], FP IV p. 223.

⁷⁷ JGB-225, OC IV p. 386.

⁷⁸ Sánchez Meca, Diego, “La tiranía del espíritu y sus formas: Nietzsche y el problema de la violencia”, op. cit., p. 236.

⁷⁹ Gentili, Carlo, *Nietzsche*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 416-418.

2. La distinción entre cría y doma a la luz de las Leyes de Manu.

Nos disponemos ahora a analizar en detalle la contraposición entre moral de la cría y moral de la doma presentada en *El crepúsculo de los ídolos*. Numerosos intérpretes han estudiado el concepto de “cría” en Nietzsche únicamente en relación con la doma, o mejor dicho, en comparación con ella. No obstante, tal y como ha quedado plasmado en toda la tesis hasta este momento, el concepto de “cría” en Nietzsche goza de toda una trayectoria en su filosofía desde 1873, mientras que la “doma” tiene un empleo limitado y es un concepto tardío.

Señalamos al comienzo del segundo capítulo de la tesis que Nietzsche no seguía la distinción consagrada entre *Civilisation* y *Cultur*, sino que más bien, la *Civilisation* era únicamente un caso específico de *Cultur*, cuyo significado no se limitaría a la cultura en sentido intelectual o erudita, sino en términos muy amplios, la cultura son las condiciones de vida de una sociedad. No obstante, es necesario puntualizar en este punto de la tesis que en *De la genealogía de la moral* y algunos textos de 1888, estos términos sí que obtienen un significado antagónico, cuando Nietzsche elabora una detallada crítica del proceso civilizatorio europeo que ha supuesto un freno a la grandeza (cultural) de la humanidad y plantea el problema del «abismal antagonismo entre cultura y civilización», equiparando esta última con la doma de animales (*Thierzähmung*), ya sea querida o forzada⁸⁰. De nuevo son varias las fuentes de la época que pueden citarse como inspiración de esta idea. A modo de ejemplo, Nietzsche encontró en Hellwald una asimilación de la civilización como nada más que la doma de la especie humana, en la que se desarrollan unas cualidades al mismo tiempo que se reprimen otras⁸¹.

En este punto entra en juego un elemento ciertamente equívoco en la filosofía de Nietzsche. Ya hemos visto que en *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche habla del cristianismo como cría de un animal de rebaño, y en general, del influjo «selectivo» y «criador» de las religiones⁸². Como toda moral, el cristianismo ha promovido unos valores, unas preferencias fundamentales que, al ser incorporadas, devienen condición de vida del organismo, y ese es el significado en términos amplios del concepto de cría. La puntualización que Nietzsche lleva a cabo en *El crepúsculo de los ídolos*, es que esta cría no es deseada como tal, no es pensada como realidad zoológica. Las culturas cristianas han transformado a largo plazo los seres humanos como proceso inconsciente, pero no se han organizado programáticamente como “cría”, no han propuesto una dinámica de incorporación planeada a muy largo plazo en tanto que pasado, presente, futuro de la humanidad de la tierra, sino únicamente un ideal de salvación en el cielo⁸³. El cristianismo es una doma, y no una cría o una domesticación, porque como proceso de socialización y aculturación debe recomenzar en cada generación.

⁸⁰ NF,1888,12[1], FP IV p. 496, NF-1888,16[10], FP IV p. 673.

⁸¹ Hellwald, Friedrich von, *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*. Zweite neu bearbeitete und sehr vermehrte Auflage, 2 Bde., Augsburg 1876-1877, vol. 2, p. 17: “Die Civilisation ist in der That nichts anderes als die Zähmung des Menschengeschlechtes. Wie jede Zähmung entwickelt sie gewisse Eigenschaften, um gleichzeitig andere zu unterdrücken” (citado por Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche-Kommentar. Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung*, op. cit., p. 361).

⁸² JGB-61, OC IV pp. 337-338.

⁸³ Salanskis, Emmanuel, *Nietzsche*, op. cit., pp. 132-133.

Asimilar la moral judeocristiana a una doma implica sugerir que es contranaturaleza, tal y como se hace en otro capítulo de *El crepúsculo de los ídolos*, “Moral como contranaturaleza”. Al contrario que la doma, las crías no buscan la homogenización absoluta de los seres humanos, sino el florecimiento de diferentes tipos. Por este motivo, las leyes de Manu, al distinguir entre varios tipos de seres humanos, son un ejemplo de cría, y no de doma. La sociedad de castas hindú cría porque manipula tendencias naturales hacia una dirección elegida: no destruye sino que configura⁸⁴. Ya apuntamos en los capítulos dedicados a la relación entre Nietzsche y el evolucionismo que Darwin no diferenció específicamente entre doma (*taming*) y cría (*breeding*), sino que únicamente habló de domesticación y de selección artificial. La distinción entre doma y cría sería, hasta donde sabemos, una innovación propiamente nietzscheana. Nietzsche es consciente de que estos son términos nada inocentes. Al menos en *El crepúsculo de los ídolos*, “doma” y “cría” son empleados como crítica de la moralidad, con el objetivo de señalar que todos los medios por los que la humanidad se volvió moral han sido fundamentalmente inmorales. Veremos que mientras que en *El Anticristo* el elogio es mayoritario, en *El crepúsculo de los ídolos* se enfatizan por otro lado las similitudes entre la moral de la cría y la moral de la doma, empleando como ejemplos las leyes de Manu y el cristianismo, respectivamente.

El debate en torno a Nietzsche y las leyes de Manu ya tiene largo recorrido. La contribución más célebre al respecto es probablemente el trabajo de Thomas H. Brobjer en el que argumentó que el Código de Manu no se corresponde con el ideal político de Nietzsche⁸⁵. No obstante, su objetivo final era justificar una lectura apolítica de Nietzsche que debe ser matizada y frente a la cual ha habido importantes respuestas⁸⁶. Ciertamente, lo que aquí más nos interesa es destacar las bases filosóficas de tanto las alabanzas como de las críticas que Nietzsche dirige al Código de Manu. No obstante, será necesario en primer lugar realizar un estudio de las fuentes por las que Nietzsche se aproxima y conoce este texto sánscrito. La Ley de Manu es un texto sánscrito escrito en métrica clásica. En su país de origen es denominado *Mānava-Dharmaśāstra* o *Manu-Smṛti*. Es parte de la literatura didáctica clásica india, los *Śāstras*, libros de texto que se ocupan de las más importantes ciencias y artes, tan variados como la medicina, la astronomía, el teatro, el baile, la política o el Estado. Por su parte, *Dharma* significa «conducta, comportamiento, maneras en las que se debe actuar»⁸⁷. Por tanto, el Código de Manu es un reglamento de conducta: tanto la vida privada como el orden comunitario se encuentran sometidos a numerosas y estrictas prescripciones.

⁸⁴ Elst, Koenraad, “Manu as a Weapon against Egalitarianism: Nietzsche and Hindu Political Philosophy”, Herman W. Siemens y Vasti Roodt (eds.), *Nietzsche, Power and Politics*, Berlin/New York, de Gruyter, 2009, pp. 543-582, p. 567.

⁸⁵ Brobjer, Thomas H., “The Absence of Political Ideas in Nietzsche’s Writings. The Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society”, *Nietzsche-Studien*, 27, 1998, 300-318.

⁸⁶ Dombowsky, Don, “A Response to Thomas H. Brobjer’s ‘The Absence of Political Ideals in Nietzsche’s Writings’”, *Nietzsche-Studien*, 30, 2001, 387-393. Otra respuesta más reciente y exhaustiva es Conill, Jesús, “El sentido de la Gran Política nietzscheana”, op. cit.

⁸⁷ Etter, Annemarie, “Nietzsche und das Gesetzbuch des Manu”, *Nietzsche-Studien*, 16, 1987, 340-352, p. 341. Otros estudios de fuentes son Smith, David, “Nietzsche’s Hinduism, Nietzsche’s India: Another Look”, *Journal of Nietzsche Studies*, 28, 2004, 37-56 y Bonfiglio, Thomas Paul, “Toward a Genealogy of Aryan Morality: Nietzsche and Jaccoliot”, *New Nietzsche Studies*, 6(3/4)-7(1/2), 2006, 170-186.

El libro contiene doce capítulos que tratan de diversos temas tales como la iniciación, el matrimonio, la hospitalidad, restricciones dietéticas, la conducta de las mujeres y la ley de los reyes. Existen diversos *Dharmaśāstras*, y aunque el Código de Manú no es el más antiguo, sí que es el más conocido y difundido en el mundo occidental. Manú es en la religión hindú el hijo del dios Brahma y el padre originario del pueblo *Ārya*, es decir, de la civilización védica⁸⁸. De hecho, explica Elst, un término común para designar un ser humano es *manushya*, “progenie de Manu”. Por este motivo, se le acreditó anacrónicamente la autoría de los *Mānava-Dharma-Shāstra* —traducibles al mismo tiempo como “El Código ético de Manu” y “El código ético humano”—, otorgándole así una indiscutible autoridad. Los estudios filológicos calculan que el texto data de entre el siglo I a.C. y el siglo I d.C., lo cual lo sitúa con certeza como posterior a otros textos sánscritos más antiguos cuya autoría se remonta a los siglos V y VI a.C.⁸⁹.

El libro no constituye un ordenamiento jurídico, sino un tratado que recopila las normas sociales y valores que de hecho rigen la vida en común, aquello que está permitido y prohibido. Las castas existían mucho antes del libro, pero el libro representó su cristalización. En cualquier caso, ello no lo desposee de poder normativo, dado que el texto fomenta el respeto por las costumbres establecidas en la sociedad civil⁹⁰. Nietzsche parece ser consciente de esta dimensión, tal y como se muestra al comienzo del párrafo §57 del Anticristo: «[u]n código de las características del de Manu surge como lo hace todo buen código: resume la experiencia, la astucia y la moral experimental de largos siglos, él saca la conclusión de todo eso, no crea nada más»⁹¹. El hecho de que no argumente las prescripciones, es decir, que no se encuentren justificadas, sino simplemente recopiladas, fomenta el tono imperativo del deber que sencillamente debe ser obedecido, sin necesidad de comprensión de la proveniencia o el origen de la norma.

En una carta a Peter Gast en mayo 1888, Nietzsche escribe: «Una enseñanza esencial les debo a estas últimas semanas: encontré el código de *Manú* en una traducción francesa, que se ha hecho en la India bajo riguroso control de los sacerdotes y doctos de alto rango de allí mismo»⁹². Afirma encontrar en este texto, en especial, en la noción de castas y en una tradición religiosa no pesimista, ideas que complementan su propia concepción sobre la religión. Nietzsche confiaba en la fidelidad de la traducción al texto original. No menciona en ningún momento el título completo del texto que utiliza ni el nombre del traductor, sino que se refiere al texto como «Manu» o «Gesetzbuch des Manu». Con todo, es bien sabido que su fuente fue el libro *Les législateurs religieux, Manou, Moïse, Mahomet* de Louis Jacolliot, conservada en su biblioteca de Weimar con numerosos subrayados y marcas de lectura⁹³. Además, en los cuadernos privados

⁸⁸ Elst, Koenraad, “Manu as a Weapon against Egalitarianism: Nietzsche and Hindu Political Philosophy”, op. cit., pp. 544-546.

⁸⁹ Etter, Annemarie, “Nietzsche und das Gesetzbuch des Manu”, op. cit., p. 341.

⁹⁰ Elst, Koenraad, “Manu as a Weapon against Egalitarianism: Nietzsche and Hindu Political Philosophy”, op. cit.

⁹¹ AC-57, OC IV p. 760.

⁹² BVN-1888,1041, CO IV p. 172.

⁹³ Jacolliot, Louis, *Les législateurs religieux. Manou. Moïse-Mahomet. Traditions religieuses comparées des lois de Manou, de la Bible, du Coran, du rituel égyptien, du Zend-Avesta des Parses et des traditions finnoises*, Paris, Lacroix, 1876 (BN, p. 325).

encontramos algunas traducciones del texto que el propio Nietzsche se entretenía llevando a cabo del francés al alemán⁹⁴.

Pero Jacolliot fue en realidad un fanático de la India que creía que toda la cultura humana provenía de dicha región. En palabras de Annemarie Etter, la traducción de Jacolliot es en realidad «una publicación pseudocientífica» y «parece una ironía del destino» que fuera precisamente la traducción de Jacolliot la que cayera en manos de Nietzsche, pues ya habían sido publicadas traducciones mucho más fidedignas al original⁹⁵. Por ejemplo, las traducciones inglesas de George Bühler en 1886 — que sigue siendo empleada en la actualidad —, la de William Jones publicada en 1796 o la traducción francesa de Auguste Loiseleur Deslongchamp de 1833. Incluso existía una traducción alemana, realizada en 1797 por J.C. Hüttner usando como intermediario el ejemplar inglés de William Jones. Además, durante sus estudios en Schulpforta, Nietzsche había trabado amistad con Paul Deussen, futuro gran estudioso de los estudios indios en Alemania, cuyo libro *Das System des Vedânta* (Leipzig, 1883) leyó en su año de publicación, como atestigua la correspondencia de ese año⁹⁶.

El estudio de las fuentes es interesante en la medida en que nos permite distinguir qué ideas aparecen verdaderamente en el Código de Manú original, cuáles son añadidas por Jacolliot, y finalmente, qué interpretaciones realiza Nietzsche a partir del material. Por ejemplo, «chandala» (*Tschandala*) es un término que en el sistema de castas indio indica el miembro de la clase social más baja. Etter puntualiza que, en realidad, en la literatura *Dharma* no existen tales nociones como «valores de las chandala» u «odio de los chandalas», pero Nietzsche acuña dichas expresiones y las emplea como sinónimo de la palabra “cristiano”: la religión y la moral cristiana son “religión chandala” y “moral chandala”, sus valores son valores chandalas. Para Nietzsche, el odio de los chandalas contra la humanidad aria —originaria— se perpetuó en el cristianismo convirtiéndose en religión, y por extensión, utiliza la denominación «chandala» para referirse a todo lo despreciable o inferior. Sirva esta puntualización para señalar, al leer los análisis que Nietzsche realiza sobre el Código de Manú, no hemos de centrarnos en el contenido de fondo que es tratado — el cual, en ocasiones, no será verídico —, sino en la interpretación y el sentido que Nietzsche extrae de ellos.

Si tomamos como referencia únicamente las obras publicadas, los comentarios nietzscheanos de las leyes de Manu se concentran en la sección «Los “mejoradores” de la humanidad» de *El crepúsculo de los ídolos* y en las secciones §56-58 del *Anticristo*. Entre las aportaciones, Nietzsche nos presenta una nueva definición de la moral, la moral como mejoramiento (*Besserungs-Moral*), en cierto modo complementaria a la definición de moral como «doctrina de las relaciones de dominio en las que surge el fenómeno “vida”»⁹⁷. En esta ocasión, especifica dos relaciones de dominio que pueden ser ejercidas desde la sociedad en su conjunto sobre el individuo en concreto. La moral como “mejoramiento” se ha presentado históricamente en dos variantes: moral de la doma

⁹⁴ NF-1888,14[202], FP IV p. 610.

⁹⁵ Etter, Annemarie, “Nietzsche und das Gesetzbuch des Manu”, op. cit., pp. 351-352.

⁹⁶ BVN-1883,386, BVN-1883,389, CO III pp. 327-328 y p. 331, respectivamente.

⁹⁷ JGB-19, OC IV p. 109.

(*Zähmung*) y moral de la cría (*Züchtung*)⁹⁸. El cristianismo y la democracia son ejemplos de doma porque transforman al animal rapaz en un animal manso, inseguro y débil. La democracia es interpretada como productora de vida declinante.

Retomando la concepción de «“cultura” en *contraposición* a “civilización”», las leyes de Manú constituyen un retorno a la bestia que aún no ha sido civilizada⁹⁹. El orden de castas es sólo «la sanción de un *orden de la naturaleza*»: la cría de determinados tipos de seres humanos, reconcilia natura y cultura, partiendo de la diversidad corpórea y de los distintos talentos¹⁰⁰. Así, la ley de Manú distingue entre cuatro castas: aristocrática-sacerdotal (*Brahmanes*), guerrera (*Kṣatriyas*), agricultores y comerciantes (*Vaiśyas*) y sirvientes (*Sūdras*). Como vemos, esta cría no somete todos los tipos humanos a una misma tipología como hace la doma, sino que consiente el desarrollo de diferentes tipologías. Lo que le atrae de las leyes de Manu es la constitución corporativa de su sociedad y su estructura jerárquica, en la cual es posible el ejercicio del pathos de la distancia:

En toda sociedad sana se distinguen, condicionándose recíprocamente, tres tipos que fisiológicamente gravitan de maneras distintas, cada uno de los cuales tiene su propia higiene, su propio ámbito de trabajo, su propia especie de sentimiento de perfección y de maestría. La naturaleza, *no* Manú, separa a los unos de los otros, a los preponderadamente espirituales, a los preponderadamente fuertes de músculos y de temperamento, y a los terceros, que no destacan ni en lo uno ni en lo otro, los mediocres. — a los últimos los constituye como el gran número, a los primeros, como la selección. La casta suprema — yo la llamo *los poquísimos* — tiene, como casta perfecta, también los privilegios de los poquísimos: de ellos forma parte el representar en la tierra la felicidad, la belleza, *lo bello*¹⁰¹.

Esta estructura tripartita es, en realidad, mucho más compleja en el Código original, pero ello no es importante para nuestro análisis. La clave reside, en cualquier caso, en que Nietzsche se percata de que la noción de jerarquía juega un rol cultural e histórico en la India, en claro contraste con la moral cristiana. Además, aprecia que la dominación de la casta suprema de los brahmanes es exclusivamente espiritual, no se ocupan de la política¹⁰². De hecho, como ya hemos apuntado, el Código de Manu no legisla, sino que simplemente recoge o atestigua el dominio moral de la casta de los brahmanes. En esta representación encontramos una inversión radical de las premisas de su crítica del cristianismo y de su narración de la rebelión de los esclavos en la primera transvaloración de los valores. En la sociedad hindú, la casta espiritual y sacerdotal coincide con los “naturalmente” fuertes y están legitimados para ostentar el poder¹⁰³.

⁹⁸ GD-Verbesserer-2 y 3, OC IV pp. 646-648. NF-1888,16[73], FP IV p. 688: «Moral: *doma o cría* — *Las realidades tras la moral*».

⁹⁹ NF-1888,12[1], FP IV p. 496.

¹⁰⁰ AC-57, OC IV p. 762.

¹⁰¹ AC-57, OC IV p. 761.

¹⁰² Parmeggiani, Marco, *Nietzsche: crítica y proyecto del nihilismo*, op. cit., p. 179.

¹⁰³ En *Ecce Homo*, criticará precisamente el carácter sacerdotal de la casta gobernante: «los poetas de los Veda son sacerdotes y no son dignos siquiera de desatar las sandalias de un Zaratustra» (EH-Za-6, OC IV p. 838).

En la cita analizada, Nietzsche proclama *ex cathedra* lo que la naturaleza es y lo que desea, y de este modo, ya no debe justificarla, sino que simplemente se impone como ley. Escenifica de este modo la revelación de una mentira pía siguiendo los mecanismos psicológicos de la fe, lo cual entra en clara contradicción con los marcos epistemológicos generales de su propia filosofía, en especial, el sentido histórico y la perspectiva genealógica¹⁰⁴. En cualquier caso, según Nietzsche, la estructura jerárquica se legitima a tenor de las diferencias naturales, vitales, de modos de vida ascendentes o decadentes. Además, la separación de la sociedad en distintas castas o estamentos tiene como pretendido fin favorecer el desarrollo de la excelencia en los diversos estamentos. Lo que valora de la ley de Manu es que cultiva y fortalece rasgos, en lugar de romperlos. Cada casta cumple una función diferente. Las castas están concebidas como una división del trabajo, como la única forma de «hacer *instintiva* la ejecución perfecta»¹⁰⁵. Es una moral que reconoce las diferentes virtudes de los linajes o castas y que las separa para asegurar su conservación diferenciada, en oposición a la uniformización de lo noble con lo plebeyo realizada por el cristianismo. A diferencia del cristianismo, en la sociedad hindú el “gran número” está desprovisto de poder. En los intérpretes, son muy frecuentes las comparaciones de este elogio de las tres castas con el orden jerárquico de los tres estados propuesto por Platón en *La República* en el cual los reyes filósofos deben gobernar porque están constituidos para ello “por naturaleza”¹⁰⁶.

Ahora bien, si se comparan los caracteres fundamentales de la filosofía de Nietzsche con las características de las leyes de Manu, es difícil considerar a estas últimas como un ideal nietzscheano, en especial, por el contraste con su crítica de la moralidad de las costumbres, su propuesta de ética experimental, su ideal de los “filósofos del futuro”, y por los obstáculos que una sociedad de castas suponen al desarrollo de una subjetividad única y fuertemente personalizada¹⁰⁷.

La mentira piadosa o «*pia fraus*» es el mito que justifica la crueldad del régimen y proporciona a autoridad a la ley de Manu: «el patrimonio hereditario de todos los filósofos y sacerdotes que “mejoraban” la humanidad. Ni Manu, ni Platón, ni Confucio, ni los maestros judíos y cristianos han dudado jamás de su *derecho* a la mentira»¹⁰⁸. Parte del interés de Nietzsche sobre Manu surge de cómo la ley se establece a partir de un artificio. El juicio moral tiene en común con el religioso el creer en realidades que no son, ya que según Nietzsche no existen hechos morales: la moral es únicamente una interpretación o malinterpretación de ciertos fenómenos. Tanto el cristianismo como la ley de Manu mientan a la hora de justificar su vigor, con el objetivo de perpetuar sus

¹⁰⁴ Sommer, Andreas Urs, “Ex Oriente Lux? Zur vermeintlichen ‘Ostorientierung’ in Nietzsches Antichrist”, *Nietzsche-Studien*, 28, 1999, 194-214, p. 212.

¹⁰⁵ NF-1888,14[201], FP IV p. 610.

¹⁰⁶ Detwiler, Bruce, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, p. 111. Knoll, Manuel, “The ‘Übermensch’ as a Social and Political Task: A Study in the Continuity of Nietzsche’s Political Thought”, op. cit., p. 260. Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, op. cit., pp. 277-278.

¹⁰⁷ Esta es en gran medida la estrategia empleada por Brobjer para mostrar que las leyes de Manu no representan el ideal político de Nietzsche: una valoración a la luz del conjunto de la filosofía de Nietzsche. (Brobjer, Thomas H., “The Absence of Political Ideals in Nietzsche’s Writings”, op. cit.).

¹⁰⁸ GD-Verbesserer-5, OC IV p. 648. cf. NF-1888 21[6], FP IV p. 738: «El judío, cuando miente, sabe que miente: el antisemita no sabe que miente siempre».

mandamientos. Por ello, es necesario que el carácter positivo de la ley sea maquillado para que la autoridad sea respetada y no pueda ser puesta en cuestión.

El arte de legislar es el arte de la mentira pía, el acto creativo mediante el cual el legislador erige su voluntad como ordenamiento positivo, como verdad¹⁰⁹. El motor de la mentira pía es la voluntad de poder y mediante ella se instauro el dominio a través de los conceptos morales¹¹⁰. Pero este proceso de creación necesita ser escondido para salvaguardar su legitimidad. Sólo así el código podrá permitirse hablar en tono imperativo: bajo la apariencia de que no crea nada. Del mismo modo, si un código describiese la casuística de la que extrae sus conclusiones, perdería toda su autoridad, ya que su contingencia sería desvelada — podría reprochársele el estar basada en una mala experiencia. Por ello, la autoridad de la ley sólo puede tener su fundamento en esta tesis: «Dios la *dio*, los antepasados la *vivieron*»¹¹¹. A la luz del conjunto de la filosofía de Nietzsche, es difícil creer que este modelo de moral, en gran medida similar a la moralidad de las costumbres, fundamentada en la tradición y la revelación, concuerde de manera alguna con su ideal. De hecho, en esta cuestión al menos, Nietzsche no parece alabar, sino simplemente describir los astutos mecanismos mediante los cuales el sistema de castas se estableció como ley suprema. Ello fue posible porque sus normas fueron incorporadas y devinieron inconscientes, y este proceso, y no su contenido, es lo que Nietzsche ensalza. Admira las leyes de Manu por su diseño como cría, no por sus prácticas concretas. La cuestión decisiva es el fin por el cual uno miente¹¹²:

— A fin de cuentas, lo que importa es con qué *fin* (*Zweck*) se miente. El hecho de que en el cristianismo falten los fines “santos” es *mi* objeción contra sus medios. Solo fines *malos*: envenenamiento, calumnia, negación de la vida, el desprecio del cuerpo, la degradación y autodegradación del ser humano mediante el concepto de pecado, — por consiguiente, también sus medios son malos¹¹³.

El cristianismo se basa, según Nietzsche, en la mentira pía de que todos somos iguales, mientras que la diferencia es respetada en el Código de Manu. Aun así, Manu también miente en muchas otras órdenes. Los sabios brahmánicos no se creen su Código: «de lo contrario, no lo inventarían»¹¹⁴. En parte, esta diferencia con el cristianismo se debe a una contingencia histórica: los brahmanes que recibieron las leyes de Manu gozaban ya de un estatus privilegio en la sociedad hindú, por lo que su legislación tiene como fin el seguir gobernando sobre las demás castas¹¹⁵. Este rasgo los diferencia de los sacerdotes cristianos que, según la narrativa elaborada por Nietzsche, llevaron a cabo la primera transvaloración de los valores movidos por el resentimiento contra la casta aristocrática. Ya en *Aurora*, Nietzsche apuntó que el brahmanismo se ocupó de gentes de «primera

¹⁰⁹ Berkowitz, Roger, “Friedrich Nietzsche, the Code of Manu, and the art of legislation”, *New Nietzsche Studies*, 6-7, 2005-2006, 155-169.

¹¹⁰ NF-1888,15[45], FP IV p. 645.

¹¹¹ AC-57, OC IV p. 761.

¹¹² Sommer, Andreas Urs, “Ex Oriente Lux? Zur vermeintlichen ‘Ostorientierung’ in Nietzsches Antichrist”, op. cit., p. 209.

¹¹³ AC-56, OC IV p. 759.

¹¹⁴ NF-1888,14[215], FP IV 615.

¹¹⁵ Berkowitz, Roger, “Friedrich Nietzsche, the Code of Manu and the Art of Legislation”, op. cit., p. 101.

especie» que ya estaban familiarizados con el sentimiento de poder¹¹⁶. El cristianismo miente para fines decadentes, ascéticos y antivitales, mientras que por otro lado, la mentira del Código de Manu permite el dominio de los intelectuales.

Sin olvidar la cuestión capital, la diferencia fundamental con toda especie de Biblia: los estamentos *nobles*, los filósofos y los guerreros, mantienen con este Código su dominio sobre la multitud; valores nobles por todas partes, un sentimiento de perfección, un decir sí a la vida, un sentimiento triunfante de bienestar en sí mismo y en la vida¹¹⁷.

Se aprecia con claridad el contrapunto con el cristianismo. Aunque ambas religiones mientan, el Código lo hace con fines justificados, es decir, la promoción de valores nobles. Nietzsche valora asimismo el tratamiento positivo de la mujer, el matrimonio y la sexualidad, que es tratada con “reverencia”, aunque tal y como ha mostrado el estudio de fuentes de Annemarie Etter, estas cuestiones no son propias del auténtico Código de Manú, sino añadidos del escrito de Jacolliot. En cualquier caso, este es un motivo añadido por el cual Nietzsche lo considera un código vitalista, a diferencia del ascetismo, porque su finalidad es que la vida prospere¹¹⁸.

Nietzsche prefiere por defecto la cría de la ley de Manu a la doma del cristianismo, pero no escoge en realidad entre ninguna de ellas. Expone tanto las diferencias como las similitudes entre ambos paradigmas. La palabra «“mejoradores”» („*Verbesserer*“) se encuentra entrecomillado constantemente a lo largo del capítulo, con lo que se insinúa siempre un cierto escepticismo de cara ante las pretensiones de eficacia de *ambos* modelos. A diferencia de *El Anticristo*, el retrato dibujado en *El crepúsculo de los ídolos* sobre la Ley de Manu no es nada amable. Aunque alaba «la tarea de criar a la vez no menos de cuatro razas», y afirma que, a diferencia del cristianismo, «ya no nos encontramos entre domadores de animales», pasa a reglón seguido a enumerar las características que hacen que esta organización también sea «*terrible*» en sus medios: mediante prohibiciones y costumbres inhumanas, por ejemplo, la prohibición de asistir en el parto a mujeres chandalas, se propicia la enfermedad de los miembros de dicha casta, se lucha contra «el ser humano no de cría (*Nicht-Zucht-Menschen*)», que es tratado como un desecho de la sociedad¹¹⁹. Nietzsche rechaza estos medios al sostener que: «[q]uizá no haya nada que contradiga más a nuestro sentimiento que *estas* medidas preventivas de la moral india»¹²⁰. De hecho, el capítulo finaliza con una crítica de la moralidad que atañe tanto al cristianismo como a la ley de Manú:

La moral de la *cría* y la moral de la *doma* son completamente dignas una de otra en los medios de imponerse: nos es lícito presentar como proposición suprema que, para hacer moral, se ha de tener la voluntad incondicional de lo contrario. (...) Expresándolo en una

¹¹⁶ M-65, OC III p. 522.

¹¹⁷ AC-56, OC IV p. 760.

¹¹⁸ Etter, Annemarie, “Nietzsche und das Gesetzbuch des Manu”, op. cit., pp. 343-344.

¹¹⁹ GD-Verbesserer-3, OC IV p. 648.

¹²⁰ GD-Verbesserer-3, OC IV p. 647.

fórmula, sería lícito decir: *todos* los medios con que hasta ahora se quería hacer moral a la humanidad eran radicalmente *inmorales*¹²¹.

La conclusión en *El crepúsculo de los ídolos* no deja lugar a dudas de que el sistema de castas no está exento de crítica, sino que la lección es que bajo la excusa de un supuesto “mejoramiento”, moral, o modelo de desarrollo humano, se justifican las costumbres más extremas, viles y agonizantes que causan el sufrimiento de gran cantidad de personas. Sommer reconoce que, al menos en *El crepúsculo de los ídolos*, *Züchtung* debe ser comprendido biológicamente y no en un sentido pedagógico vecino al castigo (*Züchtigung*) o a la educación o crianza de niños (*Erziehung*), y ello a tenor de las medidas claramente biopolíticas que se enumeran en el capítulo “Los ‘mejoradores’ de la humanidad” en relación con la sociedad de castas hindú¹²². En el caso de las leyes de Manu, para asegurar la debilidad del chandala, «esa organización no tenía ningún otro medio que ponerlo *enfermo*»¹²³. Esta es exactamente la misma crítica que Nietzsche lanza, por ejemplo en *De la genealogía de la moral*, al proceso civilizatorio europeo que enfermó a la bestia rubia.

La rigidez de las leyes de Manú cierra las puertas a la posibilidad de un futuro superior. La creación de un modelo construye una meta, un fin, un límite. En este sentido, la cría brahmánica se aproxima a la doma cristiana. La revelación y la tradición actúa como doble muro que imposibilita la experimentación. En primer lugar, gracias a su origen divino, el Código es estimado como si fuera una obra completa y perfecta. En segundo lugar, la aseveración de que la ley viene existiendo ya desde tiempos antiquísimos conlleva que ponerla en duda constituya una duda. Poco importantes son los resultados recopilados a través del ensayo y error cuando la autoridad de la ley no puede ser puesta en duda. El ideal nietzscheano siempre fue una filosofía experimental. Nietzsche nunca defendió un ideal de estabilidad, seguridad o bienestar, sino que el espíritu libre trabaja en una dinámica de continua competición y lucha (*agon*), de autosuperación, voluntad de poder y esfuerzo por devenir un ser humano de valor superior. En realidad, «nada es más peligroso que el autosatisfecho “mirarse el ombligo” del espíritu, como en los brahmanes»¹²⁴.

Es por ejemplo llamativo que no dirija al Código de Manú la misma crítica elaborada en el párrafo §54 a la psicología del creyente y al trabajo de despersonalización que ejerce cualquier religión como consecuencia del esfuerzo de adecuación a un ideal. Aun cuando existen diversos ideales, se crean hombres dependientes que no pueden «un individuo que no puede ponerse *a sí mismo* como fin, que no puede en absoluto poner fines a sí mismo»¹²⁵. Una de las virtudes de las leyes de Manú es su intento de estabilizar la sociedad y prevenir el deterioro o debilitamiento de la sociedad. No obstante, Nietzsche nunca puso énfasis en el ideal de la estabilidad, sino que lo criticó¹²⁶. A través del conformismo, la adaptación, la colectividad y la autoconservación el ser humano deviene

¹²¹ GD-Verbesserer-5, OC IV p. 648.

¹²² Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche-Kommentar. Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung*, op. cit., p. 362.

¹²³ GD-Verbesserer-3, OC IV p. 647.

¹²⁴ NF-1884,27[62], FP III p. 628.

¹²⁵ AC-54, OC IV p. 757.

¹²⁶ Brobjer, Thomas H., “The Absence of Political Ideals in Nietzsche’s Philosophy”, op. cit., pp. 305-306.

un ser que pierde de vista el ideal de la autosuperación y la posibilidad de un futuro superior.

Estratégicamente, el objetivo en estos textos es usar un método comparativo entre el cristianismo y las leyes de Manu, que parecen como mejores frente a la doma patogénica del cristianismo, pero sencillamente por defecto, y no como un ideal deseable por sí mismo¹²⁷. La sección está además contextualizada y enmarcada en el primer y el último párrafo con la conocida premisa, típicamente nietzscheana, según la cual la moral expresa las condiciones de vida de una sociedad y sus preferencias, y que por tanto, no hay un punto de vista transcendental según el cual dicha moral pudiera ser juzgada¹²⁸. A juicio de Nietzsche, el Código de Manu es preferible a la moral cristiana porque es más vitalista, y a tenor de unas valoraciones vitales se establece una jerarquía de castas. No obstante, el Código de Manu vence únicamente a falta de algo mejor. También en el *Anticristo* presenta Nietzsche comparaciones de la religión cristiana con el budismo y con el islam¹²⁹. El contraste es interesante en la medida en que todas ellas son religiones fundadas sobre valores sacerdotales y todas ellas son analizadas desde la perspectiva de sus consecuencias para el desarrollo humano. El islam y el budismo reciben alabanzas en comparación con el cristianismo, pero tampoco se corresponden con el ideal de Nietzsche, que es el de los filósofos del futuro, experimentales, que aprovechan el privilegio del ser humano como «el animal que *está aún sin fijar*, la rara excepción»¹³⁰.

De hecho, en los fragmentos póstumos encontramos una larga anotación dedicada a la “*Crítica de Manú*”, en la que Nietzsche enumera diversas objeciones, entre ellas, la reducción de la naturaleza a «un estado de punición del ser humano», la «[r]edución de los móviles humanos al miedo al castigo y a la esperanza de recompensa», como en la moralidad de las costumbres, y el carácter convencional de su moralidad. Por todo ello, Manú representa una «escuela de *estupidización*» y una «incubadora de teólogos». De manera irónica, escribe que únicamente los chandalas, al verse eximidos de la educación religiosa y militar, han tenido acceso a «la verdadera fuente del saber, la *empiría*». Menciona incluso el matrimonio en el interior de las castas, insinuando los peligros de la endogamia¹³¹. En otras anotaciones póstumas, distingue entre tres ideales: o bien una negación antinatural (*Verleugnung*) de la vida, o bien el deterioro anémico o desvaluación (*Verdummung*) o bien un reforzamiento pagano (*Verstärkung*)¹³². Al primer grupo pertenecen el cristianismo, el budismo y «el espíritu». Al segundo, pertenecen aquellos ideales que ponen de relieve la estabilidad: los conservadores: los estoicos, «el camello», el estoicismo, las leyes de Manú y el Imperio Romano. Estos son, de acuerdo con Nietzsche, mejores que el primer grupo, pero se encuentran lejos del ideal. Al último grupo pertenecen los espíritus libres, creativos, vitalistas, promesas del futuro, los filósofos como legisladores y creadores de nuevos valores, «el niño», y según Nietzsche, personalidades históricas de la cultura griega y renacentista¹³³.

¹²⁷ NF-1888,15[24], FP IV p. 633.

¹²⁸ Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche-Kommentar. Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung*, op. cit., p. 358.

¹²⁹ AC-20,21,22,23, OC IV pp. 718-722, AC-59,60, OC IV pp. 766-767.

¹³⁰ JGB-62, OC IV p. 338.

¹³¹ NF-1888,14[203], FP IV pp. 610-611. cf. NF-1888,14[204], FP IV p. 611.

¹³² NF-1887,11[138] 11[143], FP IV p. 405 y p. 406.

¹³³ Brobjer, Thomas H., “The Absence of Political Ideals in Nietzsche’s Philosophy”, op. cit., p. 318.

Aun siendo conscientes de que los fragmentos póstumos gozan de menor estatuto que la obra publicada, anotaciones como esta refuerzan la posibilidad de que el empleo positivo de *Manu* en las obras publicadas sea simplemente una estrategia polémica contra el cristianismo. Nietzsche escogió destacar aquello que encajaba con su planteamiento filosófico, tanto moral como político, y omitir aquello que distaba del mismo.

3. El genio en los escritos maduros. Crítica de la teoría del *milieu*.

En esta última sección culminaremos el análisis diacrónico del genio elaborado en el séptimo capítulo de la tesis, en el que nos detuvimos en los escritos aforísticos. Mediante esta progresión diacrónica no queremos contraponer entre sí nociones del genio diametralmente distintas, sino, de nuevo, mostrar cómo la filosofía de Nietzsche progresa. De hecho en *Ecce Homo* se sigue apreciando el tono crítico respecto a la figura del genio, precisamente al repasar *Humano, demasiado humano*, y también rechaza ser considerado él mismo como un genio romántico¹³⁴. La cuestión clave del genio, una vez abandonada la metafísica de la juventud, es que deja de ser una figura individual o aislada. Se interpreta en relación con una herencia colectiva y como disciplina del cuerpo y del espíritu.

Como mostramos en la tesis, progresivamente a lo largo de la década de 1880, toda la metafísica del genio, ya abandonada en *Humano, demasiado humano*, se sustituye por la idea de que la persona extraordinaria y sobresaliente debe ser fomentada y arropada socialmente. No se trata de esperar a que surja el genio, que tal vez «no sea tan infrecuente: pero sí lo son las quinientas manos que necesita para tiranizar el καιρός, “el momento oportuno” — para coger el azar por los pelos»¹³⁵. El tratamiento maduro de la cuestión del genio se caracteriza por la propuesta de un trabajo colosal, largo y minucioso. El cuerpo, individual y social, debe ser cultivado, criado, erigido, condiciones fisiológicas favorables para el desarrollo favorable del genio. Especialmente en *El crepúsculo de los ídolos*, la figura del genio es recuperada de nuevo bajo la lente del evolucionismo, en relación con sus lecturas de Henri Joly, Francis Galton, y su crítica de Taine y de la teoría del *milieu*.

En los últimos escritos el genio no sólo es psicologizado y situado históricamente, sino también “fisiologizado”, especialmente tras la lectura de *La psychologie des grands hommes*, de Henri Joly¹³⁶. Joly analiza las figuras de “grandes hombres” y explica su surgimiento como la conjunción de múltiples factores, discutiendo además con las teorías de Charles Darwin, Francis Galton y William James. El “gran hombre” para Joly es la «acumulación atávica de energía que debe ser distribuida y gastada metódicamente»¹³⁷.

¹³⁴ EH-MA-1, OC IV p. 835. No obstante, en el capítulo dedicado a *Así habló Zaratustra* sí que cae en una suerte de mística al hablar del «arrebato», la «inspiración» y la «revelación» con la que brotan en él los pensamientos que le llevaron a redactar la obra (EH-Za-3, OC IV p. 836).

¹³⁵ JGB-274, OC IV p. 427.

¹³⁶ Joly, Henri, *La psychologie des grands hommes*, Paris, Hachette et C.ie, 1883, del cual se conserva un ejemplar repleto de glosas en la Biblioteca de Nietzsche (BN, pp. 327-328).

¹³⁷ Campioni, Giuliano, *Nietzsche y el espíritu latino*, op. cit., p. 45. Sobre Joly y Nietzsche, véase Campioni, Giuliano, *Nietzsche y el espíritu latino*, op. cit., pp. 45-47 y p. 262, Fornari, Maria Cristina, *Nietzsche y el evolucionismo*, op. cit., pp. 44-48, y Brusotti, Marco, “Tensión: figuras y concepto en Nietzsche”, *Estudios Nietzsche*, 13, 2013, 87-105, pp. 102-103.

Nietzsche incorpora de Joly la idea de que el genio llegará después de que ciertas cualidades psicofísicas dominantes ejerciten su influjo decisivo en las combinaciones hereditarias sucesivas, de modo que se produzca a largo plazo una organización rica y única en su género. Es el producto del concurso y la combinación de factores hereditarios. El genio posee originalidad, es capaz de dirigir su energía acumulada hacia la realización de una idea y fuerza directiva de una vida entera. La de Nietzsche es ante todo una batalla contra el azar, «la lucha contra el azar, la lucha contra el azar del “gran hombre”», una voluntad de no permitir que la suerte de la persona dependa del curso pasivo de la historia¹³⁸. Los «“genios”» quieren mantener su posición de poder, y por ello, estratégicamente adulan a «la plebe» para tenerla de su parte. Así, «se convierten en heraldos de los sentimientos con los que se entusiasma a las masas»¹³⁹. En líneas similares, en una larga nota de 1888, en la que “genio” aparece entrecomillado con una evidente connotación irónica, Nietzsche cita como ejemplos de genio a Victor Hugo y Richard Wagner. Su objetivo es poner en duda su relevancia para la reforma de la cultura y denunciar que su ascenso al estatuto de genio no ha supuesto ningún cambio axiológico, sino una legitimación de los viejos valores¹⁴⁰.

Sabemos que la noción de vida nietzscheana funciona como contrapunto del darwinismo social y del utilitarismo. Nietzsche sugiere que la evolución a la larga es una historia de degeneración, que acaba en perjuicio de los fuertes y de las excepciones afortunadas, dado que los débiles prevalecen. A tenor de su concepción de la naturaleza basada en la abundancia y de los seres humanos excepcionales como notoriamente delicados frente a la fortaleza de la masa adaptada, escribe sobre «el *peligro* que existe en los seres humanos grandes y en las épocas grandes es extraordinario», el agotamiento tras el derroche y la esterilidad que les siguen. La suspensión del instinto de autoconservación se interpreta y se elogia socialmente como sacrificio o heroísmo, pero Nietzsche interpreta que ello es un malentendido, y que su móvil es, en cambio, la moral superior que le impulsa:

Mi concepto de genio. — Los seres humanos grandes son, como las épocas grandes, materia explosiva en que está condensada una fuerza enorme; su condición previa es siempre, histórica y fisiológicamente, que durante mucho tiempo se haya reunido, almacenado, ahorrado y conservado en atención a ellos, — que durante mucho tiempo no haya tenido lugar ninguna explosión. Si la tensión en la masa ha llegado a ser demasiado grande, entonces basta el estímulo más casual para que nazcan el “genio”, la “acción”, el gran destino. ¡Qué importan entonces el entorno, la época, el “espíritu epocal”, la “opinión pública!”¹⁴¹

Este párrafo es uno de los lugares donde más se ha apreciado un marco de pensamiento lamackista en Nietzsche, especialmente por su comienzo¹⁴². Se habla de la genialidad como el producto de un capital acumulado y transmitido a lo largo de las generaciones,

¹³⁸ NF-1887,9[174], FP IV p. 290.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ NF-1888,14[182], FP IV p. 276.

¹⁴¹ GD-Streifzuege-44, OC IV p. 679.

¹⁴² Schacht, Richard, “Nietzsche and Lamarckism”, op cit., p. 272.

idea que como hemos señalado, es deudora de su lectura de Joly. El genio es el producto de tensión que, llegado el momento, explota. Pero aquí no se trata únicamente del lamarckismo, sino, más específicamente, de una crítica a la teoría del *milieu*, a la que se alude más adelante en el mismo párrafo¹⁴³. En sus cuadernos, Nietzsche transcribe textualmente «Le génie n'est qu'une longue patience» una conocida frase de Joly: el genio es una larga paciencia que requiere la acumulación afirmativa de fuerzas psíquicas¹⁴⁴. La propuesta de Joly funcionaba en cierto modo como término medio y síntesis, por ejemplo, en el quinto capítulo de su libro, «Le grand homme et le milieu contemporain» Joly argumentó la necesidad de cooperación constante que uniera los esfuerzos del gran hombre y su entorno¹⁴⁵.

Como señala Sommer, cuando Nietzsche exclama retóricamente que no debemos nada al entorno, al *Zeitgeist* y a la opinión pública, tiene en mente como fuente los *Journal des Goncourt*, y también, la importancia que Auguste Comte y Hippolyte Taine otorgaron al *milieu*¹⁴⁶. Nietzsche señala que él piensa de manera muy distinta, y emplea el ejemplo de Napoleón. Napoleón era el tipo contrapuesto de la Francia de Revolución, era «diferente», y en lugar de ser el producto de su época, se alzó como su dueño, «llegó a ser amo de esa situación, él fue allí el único amo»¹⁴⁷. El genio «es el resultado del trabajo acumulado a lo largo de las generaciones»¹⁴⁸. Nietzsche comprende la herencia como algo como un patrimonio (interior) y no como una tradición (externa), porque la herencia, según escribe en *El Anticristo*, «actúa como naturaleza», fruto del entrenamiento y técnica de varios siglos y máxima seriedad, con el que se alcanza la «última maestría»¹⁴⁹.

La teoría del *milieu*, popular en el naturalismo francés, veía en el genio y en la obra de arte el resultado de su ambiente histórico, cultural y social. A modo de ejemplo, Émile Zola la incorporó en su programa literario representando a sus personajes como el producto de su interacción con su medio. Nietzsche se opone al empleo exclusivo de la teoría del *milieu*, que podría resumirse en que para desarrollarse, el genio debe encontrarse en el momento justo en el entorno adecuado, por considerarlo reduccionista. Nietzsche recurre en el *Crepúsculo de los ídolos* al modelo del “desencadenamiento” (*Auslösung*): aquí se trata también de explicar cómo un solo individuo puede ejercer una enorme influencia histórica.

“Race”, “milieu” y “moment” son los tres motivos y factores condicionantes con los que Taine quiso explicar y comprender científicamente una obra de arte, el artista detrás de la obra, y también el carácter de una época. La *race* es el temperamento o disposición del carácter propia del linaje y que se transmite a lo largo de las generaciones. El *milieu* en cambio son las circunstancias y el ambiente capaces de influir, en mayor o

¹⁴³ Hay varios fragmentos póstumos dedicados a criticar la teoría del *milieu* como «teoría de la *décadence*» y «funesta disgregación de la personalidad», por ejemplo, NF-1888,15[105] y 15[106], FP IV p. 662.

¹⁴⁴ NF-1887,9[69], FP IV p. 253.

¹⁴⁵ Joly, Henri, *Psychologie des grands hommes*, op. cit., pp. 113-114, citado por Brusotti, “Tensión: figuras y concepto en Nietzsche”, op. cit., p. 102.

¹⁴⁶ Goncourt, Edmond Huot de, y Goncourt, Jules Huot de, *Journal des Goncourt. Mémoires de la vie littéraire*. vol. 3: 1866-1870, Paris, 1888, p. 29, citado por Sommer, Andreas Urs, “Genie (Nietzsche)”, op. cit., pp. 6-7.

¹⁴⁷ GD-Streifzuege-44, OC IV p. 680.

¹⁴⁸ GD- Streifzuege-47, OC IV p. 682.

¹⁴⁹ AC-44, OC IV pp. 743-745.

menor medida, en el desarrollo del carácter. Estas dos fuerzas contrapuestas, la “*pression du dehors*” y del “*ressort du dedans*” necesitan trabajar conjuntamente de manera fructífera¹⁵⁰. Nietzsche reivindica el «patrimonio hereditario» del gran hombre, en particular de Napoleón, al que Taine dedica sus investigaciones. De los tres factores determinantes según Taine, Nietzsche considera los dos últimos —el ambiente y el «espíritu de la época»— como factores externos, minimizando su importancia respecto a la «fuerza interna» del genio. Aquello que el individuo o la época grande tiene de individual, peculiar, lo ha recibido en primer lugar «históricamente y fisiológicamente» en herencia: se trata, para Nietzsche, de una inmensa fuerza acumulada, de la que la persona se ha apropiado y sacado provecho. En el párrafo «Mi concepto de genio» de *El crepúsculo de los ídolos*, citado hace unas páginas, Nietzsche argumenta que la fuerza que impele al genio a explotar (a desarrollarse) no se encuentra en los factores externos de su ambiente o de su época, sino en sí mismo. Por lo tanto, como resume Brusotti, las fases del desarrollo serían las siguientes: ahorro-tensión-explotación¹⁵¹.

Los mismos *milieux* «pueden interpretarse y utilizarse de manera contrapuesta: no hay hechos. — Un genio no es explicable desde esas condiciones de surgimiento»¹⁵². Nietzsche invierte diametralmente la tesis: el *milieu* es casual, no el genio. «Los grandes hombres son necesarios, la época en que aparecen es casual», es decir, accidental¹⁵³. «Contra la teoría del “*milieu*”. La raza, indeciblemente más importante. En el interior de ésta juega toda la fuerza acumulada. El *milieu* sólo produce “adaptación”»¹⁵⁴. La “*race*” de Taine no posee ninguna línea neta de demarcación entre lo biológico y lo histórico, como tampoco la hay en Nietzsche. En Nietzsche, esa “*race*” se transfigura y expresa como la «fuerza entera acumulada» de un linaje que resiste y se mantiene frente a los factores externos, del *milieu* y del *moment*. Ahora bien, Nietzsche no sólo insiste en la historia familiar del genio (elemento galtoniano), sino que también incluye la herencia de toda una civilización (aportación de Henry Joly), en la que como sabemos tampoco es posible demarcar categóricamente lo biológico y lo cultural¹⁵⁵.

4. Conclusiones.

En el presente capítulo se ha señalado la polifonía que caracteriza al pensamiento de la cría en los escritos de Nietzsche a partir de *Más allá del bien y del mal*. Tal y como se ha apuntado en numerosos puntos a lo largo de la tesis, el concepto de cría posee un carácter dual: por un lado, funciona como herramienta conceptual para analizar y criticar el proceso civilizatorio, principalmente de Occidente pero también más allá de él, señalando cómo la moral y las religiones han servido como instrumentos de configuración, manipulación y socialización para asegurar la convivencia pacífica de las personas. La pregunta que Nietzsche lanza en estos escritos es a qué precio se ha llevado

¹⁵⁰ Ibid., p. 101.

¹⁵¹ Ibid., pp. 101-103.

¹⁵² NF-1885,2[175], FP IV p. 130.

¹⁵³ GD-Streifzuege-44, OC IV p. 679.

¹⁵⁴ NF-1886,7[33], FP IV p. 217.

¹⁵⁵ Brusotti, Marco, “Tensión: figuras y concepto en Nietzsche”, op. cit., p. 103.

a cabo dicho proceso y si acaso podría haberse llevado a cabo de otra manera, con otros ideales no ascéticos.

La cría es un proceso moral y socio-político, a través del cual se forma un pueblo o una sociedad, y en la que la educación canaliza tanto el cuerpo y el espíritu, inculcando la obediencia a unas normas concretas durante un largo período de tiempo. La noción de cría resalta la dimensión fisiológica de la moral, porque por moral, Nietzsche entiende la «*voluntad conservadora de criar una especie igual*», es decir, homogénea, en el seno de una misma sociedad, y de evitar cualquier variación por la inestabilidad y peligro que podría despertar. En cualquier moral, se seleccionan, fomentan y cultivan durante mucho tiempo ciertas cualidades, al mismo tiempo que se descartan o sacrifican otras. Es por ello que la cría del animal gregario, cuyo fin es la conservación y protección del pueblo, conduce al desarrollo de «hombres con pocos rasgos, pero siendo éstos muy fuertes y siempre iguales», que los distinguen con claridad frente a otras comunidades y sobre todo frente a sus enemigos¹⁵⁶. A través de la crítica de la moral gregaria, Nietzsche empuja a las personas, a los individuos, a que aprendan a sostenerse por sí solas sin el refugio del rebaño.

Así pues, hay un importante sentido crítico de la cría, principalmente vinculado con la crítica del proceso civilizatorio europeo. Pero también, hay un sentido programático de apoderarse de estos procesos de formación moral y social, y de reconducirlos hacia otros fines, que pueden ser múltiples y diversos. La intervención que expresa el concepto de cría tiene como objetivo evitar el peligro de que el ser humano en su conjunto «*degenere*», tomar control del «monstruoso azar que hasta ahora ha venido jugando su juego en lo que respecta al futuro del ser humano»: evitar el dolor agudo de ver cómo potenciales figuras o personalidades extraordinarias se echan a perder¹⁵⁷. Por ello, como veremos en el siguiente capítulo en relación con la dimensión política de esta tarea, son necesarios los filósofos del futuro como «líderes», que cumpliendo con su función de médicos filosóficos, gracias al conocimiento proporcionado por la fisiología, son capaces de capturar «con una favorable concentración y aumento de fuerzas, podría ser *criado a partir del hombre* (aus dem Menschen zu züchten wäre)» desde la conciencia de que no se han agotado sus posibilidades¹⁵⁸.

En la segunda sección, se ha mostrado que el tratamiento del Código de Manu funciona como crítica del cristianismo. Ahora bien, el sistema de castas hindú no representa ni una alternativa ni una solución para los problemas políticos de la modernidad. Esta cuestión ha sido de especial importancia para la tesis puesto que popularmente entre el público filosófico la noción de cría se ha dado a conocer casi exclusivamente en comparación con la doma. No obstante, el análisis diacrónico del concepto de cría desarrollado en esta tesis pone de relieve que la comparación entre el cristianismo y el Código de Manu es sólo un caso concreto dentro de una multitud de facetas y empleos del concepto de cría. Además, pese a que Nietzsche caracterice al cristianismo como doma en su comparación con el Código de Manu, en muchos otros lugares, y en especial en *De la genealogía de la moral*, se caracteriza al cristianismo como

¹⁵⁶ NF-1885,35[20], FP III p. 775.

¹⁵⁷ JGB-203, OC IV p. 367.

¹⁵⁸ JGB-203, OC IV p. 367. Trad. ligeramente modificada.

una cría. A mi juicio, el núcleo duro de la comparación entre el cristianismo y el Código de Manu, tal y como se expresan en *El crepúsculo de los ídolos* y *De la genealogía de la moral*, es que Nietzsche aprecia la multiplicidad de los tipos del sistema de castas hindú frente a la homogeneización y asimilación de los valores ascéticos en el cristianismo. En cualquier caso, tal y como demuestra el cotejo de las obras publicadas con las anotaciones en sus cuadernos privados, el recurso del Código de Manu por parte de Nietzsche tiene como fin estratégico la crítica del cristianismo a través de la comparación, sin que represente por sí mismo ningún ideal nietzscheano.

En la última sección se ha analizado el tratamiento del genio en las últimas obras y escritos, así como su crítica de la teoría francesa del *milieu* que enfatizaba la importancia de los factores externos en el favorecimiento del desarrollo del genio. El influjo del medio en el individuo no es un principio que se excluya categóricamente en las obras de Nietzsche. De hecho, una de las ideas clave de la tesis doctoral es que el pensamiento de la cría en la filosofía de Nietzsche tiene como fin señalar y criticar cómo distintas culturas crían distintos tipos de seres humanos. Nietzsche acepta, a mi juicio, que el entorno social e influjos tales como la cultura y la educación cumplen un rol importante a la hora de formar la personalidad y condicionan las acciones de los individuos. Además, en las últimas obras, al igual que en los escritos de juventud, hay una importante connotación y función social a la hora de desarrollar el genio: las comunidades aristocráticas como Roma o Venecia actúan como «grandes invernaderos para la especie fuerte, para la especie más fuerte de ser humano que ha habido hasta ahora»¹⁵⁹. Junto a los griegos, Nietzsche emplea estos ejemplos como sociedades en las que el genio no es un azar, es una tarea. Sin embargo, contra la teoría del *milieu*, Nietzsche apunta que el entorno no es ni el único condicionante ni el único elemento necesario para producir el genio¹⁶⁰. La grandeza del genio no puede ser reducida a un denominador común, y se le reconoce por su individualidad, por la distinción y por la novedad que representa en sí mismo. El genio es grande porque es diferente de los demás, porque no se funde entre la multitud y la monotonía de la especie, que, recordemos, era una de las principales críticas que Nietzsche esbozaba contra la axiología darwinista.

¹⁵⁹ GD-Streifzuege-38, OC IV p. 676. Esta imagen del invernadero también se emplea en relación con la Gran Política y su tarea de asegurar unas condiciones para una “raza de señores”, cf. NF-1887,9[153], FP IV p. 283: «un invernadero para plantas raras y escogidas».

¹⁶⁰ Sommer, Andreas Urs, “Nietzsche, das Genie und die Zucht großer Menschen”, en Klaus Wellner (eds.), *Nietzsche – sein Denken und dessen Entwicklungspotentiale*, Neu-Isenburg, Angelika Lenz, 2011, pp. 190-219.

Capítulo 10: Transformación del ser humano y dominio de la Tierra en la Gran Política.

1. Introducción. La Gran Política y la crítica de la democracia.

La hermenéutica nietzscheana posee una significativa relevancia política, ya que su tarea es la transformación de las estructuras de poder y las formas de existencia. En concreto, la moral y la cultura aristocrática defendidas por Nietzsche tienen ante todo una función crítica y deben ser entendidas como contrafuerza frente a las tendencias. En la filosofía de Nietzsche hay un importante motivo político, especialmente en lo que concierne a las consecuencias políticas de la cultura, en su crítica de las tendencias niveladoras y homogeneizadoras de las sociedades de masa modernas. Inauguraremos el presente capítulo presentando la propuesta de la Gran Política en relación con el pensamiento de la cría y la noción del dominio la Tierra. Acto seguido analizaremos la figura ideal del filósofo que se perfila en estos escritos, al cual se le otorga una nueva tarea política de inspiración platónica, y concluiremos con una reflexión en torno a las dimensiones ético-políticas del pathos de la distancia, señalando de manera concisa el debate en torno al posible carácter perfeccionista moral de la filosofía de Nietzsche.

Tal y como concluimos en el capítulo anterior, coincidimos con Brobjer en que las leyes de Manu no representan un ideal político de Nietzsche, sino que forma parte de su crítica del cristianismo y de la Modernidad¹. Ahora bien, las citas que Brobjer selecciona para argumentar el carácter apolítico de Nietzsche sólo demuestran que Nietzsche no estaba interesado en el día a día de la política, en la política partidista, ni en los enfrentamientos entre grupos y naciones, pero no de la política como problema, o de la política transvalorada hacia otros fines. Nietzsche no tiene ideales políticos en el sentido de que no tiene una militancia política, no quería prestar atención a los asuntos de la política diaria ni deseaba que la política colonizara todos los ámbitos de la cultura y la vida social². Es preciso reconocer que Nietzsche no rechaza las instituciones políticas en sí mismas, sino que trata, en cambio, de una pregunta abierta y orientada al futuro; a saber, qué otras formas de poder organizador podrían remplazar a la democracia y el Estado moderno.

Dombowsky publicó una réplica a dicho artículo con varios contraargumentos, entre los cuales destacaremos que Nietzsche sí que emplea categorías políticas, tales como jerarquía, democracia, socialismo, Estado, nacionalismo, (anti-)antisemitismo, etc., y que Nietzsche no acuñó una gran ética, una gran moral o una gran filosofía, sino una Gran Política —aunque sin duda el empleo irónico del término, frente a la Gran Política de Bismarck, tendría mucho que ver en ello³. La réplica de Brobjer se articuló convincentemente del modo siguiente: Nietzsche no tenía ideales políticos como tales, pero ello no evita que criticara fenómenos políticos o que su pensamiento tuviera

¹ Brobjer, Thomas H., “The Absence of Political Ideals in Nietzsche’s Writings”, op. cit.

² MA-438, OC III pp. 225-226.

³ Dombowsky, Don, “A Response to Thomas H. Brobjer’s ‘The Absence of Political Ideals in Nietzsche’s Writings’”, op. cit.

consecuencias políticas. Los ideales de Nietzsche estaban motivados de forma más radical (originaria) en consideraciones y valores culturales, sociales, filosóficos y estéticos. En concreto, y este sería el argumento clave, cuando se quiere comprender los motivos de sus opiniones políticas, es necesario abandonar el ámbito estrictamente político y atender las razones morales, filosóficas y culturales⁴. Las nociones políticas de Nietzsche, como la del orden de rango, han de ser estudiadas en el contexto general de la cultura aristocrática.

Nietzsche no otorga ningún valor último a ningún sistema político, sino que cada uno es una posible ocasión para alcanzar las supremas aspiraciones humanas. La política es un medio pasajero, no un fin. Los sistemas políticos son evaluados desde la perspectiva de lo que pueden aportar a la radical emancipación del espíritu libre. A diferencia de otras filosofías políticas, Nietzsche evalúa cada propuesta política siguiendo el criterio del «potencial profiláctico», es decir, de acuerdo con su capacidad para preservar de la enfermedad moderna y conservar la buena salud⁵. En este sentido, el *Anticristo* tiene un objetivo radicalmente político en la medida en que quiere mostrar otras interpretaciones de la vida, para cambiar los resortes del sentido y del dominio sobre la tierra. Aquellos que sean capaces de otorgar sentido a su existencia, habrán dado el paso de espíritu libre al dominio sobre la tierra. La política es un instrumento más en la lucha del poder: tras la desaparición de los ídolos, se impone el ideal de la experimentación, sólo queda el dinamismo del poder.

En el ámbito anglosajón, la importante labor de Walter Kaufmann como traductor de Nietzsche al inglés y como rehabilitador de su pensamiento separado de las malinterpretaciones asociadas al nacionalsocialismo, fue acompañada, eso sí, de una imagen que despolitizaba en gran medida su pensamiento, lo cual se aprecia por ejemplo en su tratamiento del superhombre como una figura prácticamente sinónima del espíritu libre. Pasajes como la capital apelación en *Más allá del bien y del mal* a descubrir lo que podría criarse del ser humano (*aus dem Menschen zu züchten wäre*) son traducidos por Kaufmann como «might be made of man»⁶. Según Kaufmann, Nietzsche en sus últimos proyectos personales omitiría cualquier referencia a la “cría” y subraya en su lugar la “superación”, lo cual no es cierto y puede comprobarse por ejemplo en los últimos fragmentos como la Declaración de Guerra.

En el ámbito alemán, Henning Ottmann reivindicó la dimensión política de la filosofía de Nietzsche:

Pero contra la aseveración de la filosofía moral ‘pura’, que sobre todo Kaufmann formuló con tanta claridad, se debe subrayar enfáticamente que “gran política” en Nietzsche significa dominio (*Herrschaft*). También la *politeia* de Platón, aunque en última instancia

⁴ Brobjer, Thomas H., “Nietzsche As Political Thinker. A Response to Don Dombowsky”, *Nietzsche-Studien*, 30, 2001, 394-396.

⁵ Conill, Jesús, “La neurofisiología hermenéutica del poder y la imparable democratización de Europa, según la visión política de Nietzsche”, op. cit., p. 19.

⁶ Schacht, Richard, “Translating Nietzsche: The Case of Kaufmann”, *Journal of Nietzsche Studies*, 43(1), 2012, 68-86.

una utopía moral, fue política e ideal del gobierno (*Herrschaftideal*) y, como muchos piensan, en la forma más estricta⁷.

La Gran Política no versa sobre la acumulación de poder político, sino de elevar la humanidad con el fin de expandir su ámbito vital cultural⁸. Zaratustra, quien enseña «a criar una nueva nobleza», enseña también a despreciar la política mercantil de los estados, porque le importa el destino de la humanidad⁹.

Gran parte de los trabajos que acabamos de citar se elaboraron con el fin de rehabilitar a Nietzsche tras la instrumentalización nacionalsocialista, y de evitar cualquier interpretación de su filosofía política fundada sobre lo biológico —o sobre una malinterpretación de lo biológico. No obstante, reconocer que el vocabulario biológico en Nietzsche no posee un significado meramente metafórico no debería en ningún caso precipitarnos a aceptar forzosamente el biologismo del fascismo alemán. Como apunta Barbara Stiegler, esta postura ni nos permite comprender los profundos motivos filosóficos por los que Nietzsche emplea este léxico con tanta insistencia, ni por qué dedicó tanto esfuerzo a nutrirse de lecturas de ciencias naturales, ni tampoco por qué se lamentó de no haber incorporado estas perspectivas antes de *Humano, demasiado humano*¹⁰.

La Gran Política es anunciada como una política de “cría” de una casta nueva dirigente para Europa. Este proyecto de transformación fisiológico-cultural del ser humano que se expresa con el concepto de “cría” nos acompaña hasta los textos de finales de 1888: «*Primer principio*: la gran política quiere que la fisiología se convierta en ama y señora de todas las otras cuestiones, quiere crear un poder suficientemente fuerte para *criar* la humanidad como un todo superior»¹¹. “Grandeza” en Nietzsche tiene el mismo sentido que en Burckhardt desde el nacimiento del Reich alemán, como «la grandeza de la cultura, no de los imperios» (*Größe der Kultur, nicht der Imperien*)¹². Las políticas nacionales e imperiales se denominan “grandes”, pero de hecho son “pequeñas políticas”, que confunden la grandeza imperial con la cultural.

En realidad, la expresión “gran política” aparece por primera vez en *Humano, demasiado humano* con un tono peyorativo, en un pasaje titulado “*La gran política y sus daños*” en el que Nietzsche critica la costosa militarización de los Estados europeos modernos, que desvían su atención de asuntos más importantes y necesarios para un verdadero florecimiento en materia de cultura de los «brotes y plantas más nobles, delicados y espirituales»¹³. En sus obras es constante la crítica de la política de poder militarista de los Estados-nación europeos. Las guerras por el poder político alejan a la

⁷ Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, op. cit., p. 239. *Herrschaft* tiene una dimensión política de soberanía y dominio, que también se traduce por “poder” (como palabra afín a *Macht*) y por “gobierno” (como palabra afín a *Regierung*).

⁸ Schank, Gerd, *Rasse und Züchtung bei Nietzsche*, op. cit., p. 406.

⁹ NF-1884,32[2], FP III p. 701.

¹⁰ Stiegler, Barbara, *Nietzsche et la biologie*, op. cit., pp. 6-7.

¹¹ NF-1888,25[1], FP IV p. 774.

¹² Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, op. cit., p. 240.

¹³ MA-481, OC III p. 242. NF-1888,25[14], FP IV p. 778: «yo sabría hacer un mejor uso de los doce mil millones que cuesta hoy la “paz armada” a Europa». La misma frase se repite en NF-1888,25[19], FP IV p. 780.

ciudadanía de fines espirituales más elevados. En numerosos fragmentos Nietzsche denuncia la «*décadence*» de las «las guerras por la “patria”», que en realidad esconden «razones económicas» y que «apenas pasen cien años será una comedia...», pero permanecerá el «exterminio de los hombres de mejor constitución ocasionado por la guerra —»¹⁴. La crítica de la “gran política” de Bismarck, en su acepción nacionalista y militar, persistirá en la obra madura, por ejemplo, en *El crepúsculo de los ídolos*:

Si se gasta en poder, en gran política, en economía, comercio internacional, parlamentarismo, intereses militares, — si en favor de *esa* parte se da el quantum de entendimiento, de seriedad, de voluntad, de autosuperación que uno es, entonces ello falta en la otra parte. La cultura y el Estado —no nos engañemos al respecto— son antagonistas¹⁵.

A tenor de textos como este se ha defendido el carácter “apolítico” de Nietzsche o “impolítico”, por su desapego absoluto hacia los menesteres e intereses político-imperiales. Sólo bajo el punto de vista de la cultura enfoca el asunto político y este es el sentido y la diferencia clave de su Gran Política frente a la de Bismarck y el II Reich.

Aún así, existe sin duda otra visión propiamente nietzscheana de la “gran política”. La doble caracterización tiene como fin señalar paródicamente que lo que Bismarck y compañía entienden por Gran Política no lo es¹⁶. Cuando se decide a prestar atención a su panorama político contemporáneo, su objetivo es redefinir el concepto y la tarea de la política, señalando lo que él considera la verdadera misión¹⁷. De este modo, “Gran Política” adquirió un nuevo significado como denominación de su propio proyecto transformador, cuya tarea sería determinar el sentido vital propio del espíritu libre, el hacia dónde y el para qué. La política deviene grande cuando su objetivo es cultivar la grandeza humana y cultural. La Gran Política es una política de la cultura, una movilización orquestada y organizada de los recursos humanos, culturales y sociales con el fin de promover su desarrollo. Con esta declaración política Nietzsche se proponía superar tanto el nacionalismo como el antisemitismo¹⁸.

Más concretamente, Ottmann sitúa el momento de transición del apoliticismo del espíritu libre a la teoría del dominio o gobierno en la tercera parte de *Zaratustra*, cuando se revela la doctrina del “eterno retorno”. Algunos apuntes de los póstumos, sobre todo planos de escritura, dan soporte a esta tesis: «Zaratustra 3: el PASO del ESPÍRITU LIBRE y del ermitaño al *deber-MANDAR (Herrschen-MÜSSEN)*»¹⁹. Zaratustra era reacio a abandonar el hermoso ideal de la soledad, la tolerancia y la vida contemplativa de espíritu libre, pero «el *Übermensch* —aunque en otros aspectos heredero del espíritu libre— debe

¹⁴ NF-1888,15[38], FP IV p. 640.

¹⁵ GD-Deutsche-4, OC IV p. 649. Trad. corregida: se ha sustituido “ciencia” por “economía” (*Wirtschaft* en el original).

¹⁶ Salanskis, Emmanuel, “Grande Politique (*Grosse Politik*)” en Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Laffont, 2018, pp. 395-398.

¹⁷ Drochon, Hugo, *Nietzsche's Great Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2016, p. 152.

¹⁸ Golomb, Jacob y Wistrich, Robert S., “Nietzsche's Politics, Fascism and the Jews”, *Nietzsche-Studien*, 30, 2001, 305-321.

¹⁹ NF-1883,16[51], FP III p. 355. Además, como veremos más adelante, en NF-1883,16[86] (FP IV p. 363) se habla de Zaratustra IV como “legislador”.

ser soberano (*Herrscher*)»²⁰. Nietzsche se habría dado cuenta de que el apoliticismo es un modo de dejar la política en manos de otros. Por ello decide entrar en el debate filosófico-político con un discurso alternativo²¹.

El papel de la gran política en Nietzsche se sitúa como elemento de su proyecto de superación del nihilismo y de la creación de las condiciones que hagan posible el advenimiento del superhombre. Como apunta Parmeggiani, la perspectiva vital antagónica del Estado es la conservación, el dominio de la utilidad y la búsqueda del bienestar, mientras que la de la cultura es el juego, el peligro, la suerte, la vida como experimento y la actividad sin finalidad última²². Todos estos caracteres desactivan la fuerza de crecimiento de la vida. Sólo bajo el punto de vista de la cultura enfoca el asunto político y este es el sentido y la diferencia clave de su Gran Política frente a la de Bismarck y el II Reich, y en última instancia el mensaje es que lo que Bismarck y compañía entienden por una política de la grandeza no lo es²³. Esta doble caracterización nos permite apreciar la visión propiamente nietzscheana de la “gran política”, que va estrechamente ligada a la noción de dominio en pasajes tan significativos como este: «El tiempo de la pequeña política ha pasado: el próximo siglo trae ya la lucha por el dominio de la tierra, — la *coacción* de la gran política»²⁴.

En lo que sigue, seguiremos la sugerencia de Parmeggiani según la cual la clave para la interpretación del proyecto político de Nietzsche es «descubrir el contenido específico del concepto de dominio utilizado»²⁵. Nietzsche habla muy a menudo de dominio en un sentido ligado a la soberanía, del poder de un ideal de vida y de un ideal político de la grandeza. El dominio es para Nietzsche un fenómeno inevitable, y al igual que los antiguos griegos, pensaba que la cuestión política central no era la cuestión del dominio o la ausencia del mismo, sino sólo la calidad moral y estética de dichos sistemas de dominio²⁶.

Dentro de la voluntad de poder como campo relacional, todos los organismos, y todas las culturas, entendidas en su sentido más orgánico, poseen un afán de dominio²⁷. La revelación de Nietzsche de una voluntad de poder como principio orgánico subyacente tanto en los débiles y como en los fuertes fue extremadamente sensible como perspectiva crítica de las ideologías, y desveló los poderes ocultos en un pensamiento del subsuelo mucho más radical que el maquiavelismo. Para Nietzsche, la dominación era un hecho inevitable, y al igual que los antiguos griegos, pensaba que la cuestión política central no era la cuestión del dominio o la ausencia del mismo, sino sólo la calidad moral (y también estética) de dichos sistemas de dominio²⁸. Todos los actores sociales imprimen formas en

²⁰ Ibid.

²¹ Salanskis, Emmanuel, “La question du progrès dans *Humain, trop humain*”, op. cit., p. 177.

²² Parmeggiani, Marco, “Diálogos filosóficos sobre el pensamiento de Nietzsche”, En José Emilio Esteban Enguita y Julio Quesada (coord.), *Política, historia y verdad en la obra de Friedrich Nietzsche*, Madrid, Huerga y Fierro, 2000, pp. 315-331, p. 329.

²³ BVN-1888,1231, CO VI p. 368.

²⁴ JGB-208, OC IV p. 375.

²⁵ Parmeggiani, Marco, *Nietzsche: crítica y proyecto del nihilismo*, op. cit., p. 178.

²⁶ Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, op. cit., p. 312.

²⁷ NF-1885,2[148], FP IV p. 122.

²⁸ Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, op. cit., p. 312.

el cuerpo social para mantener y acrecentar su dominio²⁹. Los marcos de pensamiento y las estructuras políticas, culturales y religiosas tienen fines explícitos de dominio. Del mismo modo, las decisiones en materia de legislación y organización tienen consecuencias en los modos de vida que a su vez refuerzan el mismo dominio político. El método genealógico permitiría desvelar dichos mecanismos de dominio, cuestionar los valores que están dirigiendo o frenando el desarrollo humano, y en última instancia, transvalorar.

La cuestión del dominio cobra su punto álgido en la idea de la superación de la democracia y la instauración de la Gran Política. Esta perspectiva aparece especialmente con la figura del superhombre que, a diferencia del espíritu libre, obtiene una dimensión claramente política como legislador (*Gesetzgeber*) y dominador (*Herrscher*) sobre los seres humanos, y en *Más allá del bien y del mal* bajo las figuras de los “nuevos señores” y “nuevos filósofos”³⁰. A juicio de Nietzsche, la democracia es la forma histórica más efectiva de empequeñecer a los seres humanos, porque el rebaño impone su perspectiva axiológica, a través de una hipocresía moral que encubre las relaciones de poder que conforman en la realidad efectiva, todo Estado y toda sociedad, pero al mismo tiempo, es la misma democracia la que posibilita las condiciones de instauración de la Gran Política.

La democracia posibilita el desarrollo de los “buenos europeos” y proporciona unas condiciones sociales y materiales propicias para el auge de la cultura. Por ejemplo, en lugar de verse oprimidos y limitados por la necesidad o la pobreza, las individualidades superiores pueden concentrarse en su potencialidad emancipatoria. La cuestión reside en no conformarse con las comodidades democráticas de la existencia del rebaño, porque acabarán predispuestos a la esclavitud, sino cultivarse y elevarse. Lo objetable no es la existencia de la moral del rebaño, sino que no se deje que exista ninguna otra³¹. Esa es la ventaja y el peligro de la democracia en Europa: «una organización involuntaria para la crianza de *tiranos*, — la palabra tomada en todos sus sentidos, también en el más espiritual»³². No obstante, Nietzsche niega que el superhombre domine al último hombre:

La meta NO es, *en absoluto*, concebir a los últimos [los superhombres] como señores (*Herren*) de los primeros [los últimos hombres]; más bien: dos especies deben coexistir la

²⁹ WS-6, OC III p 374.

³⁰ Parmeggiani, Marco, *Nietzsche: crítica y proyecto desde el nihilismo*, op. cit., p. 163.

³¹ Sánchez Meca, Diego, “Política del poder y de la grandeza: el antiigualitarismo de Nietzsche”, op. cit., p. 339 y 347.

³² JGB-242, OC IV p. 400. NF-1885,2[57], FP IV p. 92: «A partir de ahora se darán precondiciones favorables para formaciones de dominio más abarcadoras, como no ha habido todavía nada similar. Y esto no es aún lo más importante; se ha vuelto posible que surjan asociaciones de linaje internacionales que se impongan la tarea de criar una raza de señores (*Herrenrasse*), los futuros “señores de la tierra”; — una nueva, prodigiosa aristocracia, edificada sobre la más dura autolegislación, en la que se dará una duración más que milenaria a la voluntad de hombres filosóficos violentos y artistas tiranos: — un género superior de hombre que gracias a su supremacía en el querer, en el saber, en riqueza y en influencia se servirían de la Europa democrática como el más flexible y dúctil de sus instrumentos para tomar en sus manos los destinos de la tierra, para dar forma como artistas que trabajen sobre “el hombre” mismo. Suficiente, llega un tiempo en el que se pensará de otro modo sobre la política» (Se han corregido los errata de acuerdo con eKGWB).

una junto a la otra — en lo posible, separadas; la una como *los dioses epicúreos*, no preocupándose de la otra³³.

Este otro modo de pensar la política se articula, a mi juicio, en sentido fisiológico, dado que la Gran Política convierte a la fisiología en “señora de todas las otras cuestiones”. Nietzsche definió esta “gran política” como la formación del ser humano en la medida de lo posible por medio de dos conceptos básicos. Por un lado, habló de la tarea de la “cría”, y por otro del “dominio de la tierra”. Las “grandes políticas” serán aquellas que ya no dan forma solo a pueblos o naciones, sino a las personas mismas, y serán “grandes” si tienen una voluntad tan fuerte como la que ha distinguido al cristianismo en su educación humana milenaria. Esta idea se expresa poéticamente en el *Zarathustra* cuando frente al ideal ascético y la promesa del “Más Allá”, se prefiere el reino de la tierra³⁴.

De todo lo expuesto hasta ahora, queda patente Nietzsche no critica la democracia por su estructura particular de gobierno, sino principalmente por sus valores, por la «igualdad de condiciones, exclusión de toda aristocracia, que descansa en privilegios políticos o sobre una superioridad de la importancia individual o del poder social», definición de Alexis de Tocqueville que Nietzsche lee en un libro de Mill, y que gustó sin duda a Nietzsche³⁵. Un ideal moral legitima una determinada forma de vida, bajo el presupuesto de que sólo dentro de esta forma de vida tiene cabida el fin perseguido. Por ejemplo, que la redención sólo es posible dentro de una forma de vida ascética. Es pues un modo de preservar un patrón de dominación de los fanáticos y de reforzar un determinado conjunto de horizontes vitales. Por este motivo, la reforma del mundo no se llevará a cabo principalmente a través de la reforma de las estructuras políticas, sino gracias a la transformación de los modos de vida sociocultural de los individuos y de las comunidades, coincidiendo con el proyecto axiológico de transvaloración de los valores.

A mi juicio las lecturas de Nietzsche como un pensador neoconservador o pre-moderno yerran al obviar la orientación de la filosofía de Nietzsche hacia el futuro, una constante en toda su obra. Un reaccionario o un conservador se caracteriza por su deseo de perpetuar un estado de hechos, o de volver a un momento anterior de la historia en materia de política, economía y cultura. En cambio, Nietzsche plantea que «en modo alguno es posible una involución, una regresión en cualquier sentido y en cualquier grado (...) no está en manos de nadie el ser un cangrejo»³⁶. Que Nietzsche sea elitista no le hace

³³ NF-1883,7[21], FP III p. 177. NF-1885,35[73], FP III p. 790: «La jerarquía realizada en un sistema de gobierno de la tierra: los señores de la tierra al fin, una nueva casta dominante. Surgiendo de ellos de cuando en cuando un Dios completamente epicúreo, el superhombre, el transfigurador de la existencia (*der Verklärer des Daseins*)».

³⁴ Za-IV-Eselsfest-2, OC IV p. 272: «¡Pero cómo se os agitaba el corazón de placer y de maldad por haberos vuelto otra vez como niños, es decir, piadosos, — (...) por rezar, juntar las manos y decir “Dios mío”! Por supuesto: mientras no seáis como niños, no entraréis en el reino de los cielos. (Y Zarathustra señaló con las manos hacia arriba.) Pero nosotros no queremos entrar, en modo alguno, en el reino de los cielos: nos hemos convertido en hombres, — y por eso queremos el reino de la tierra.» Trad. ligeramente modificada.

³⁵ Mill, John Stuart, “Alexis de Tocqueville über die Demokratie im America”, en *Gesammelte Werke*, vo. XI, Leipzig, 1869-1880, p. 6 (en BN, pp. 395-396), citado por Maria Cristina Fornari en “Democratie (*Democratie, Demokratie*)”, Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, op. cit., pp. 231-233.

³⁶ GD-Streifzuege-43, OC IV p. 679. FW-377, OC III pp. 889-890: «No “conservamos” nada, tampoco queremos volver a ningún pasado, no somos de ninguna manera “liberales”, no trabajamos para el “progreso”, no necesitamos tapar nuestros oídos contra las sirenas del futuro mercado».

conservador. Busca una nueva aristocracia orientada al futuro dedicada al cultivo de la libertad. Su ideal aristocrático de Nietzsche es una propuesta frente al «bloqueo y la desactivación morales a los que se ven sometidos individuos y aun pueblos enteros»³⁷. Incluso teniendo en cuenta su admiración por los griegos, nunca favoreció un retorno a ellos ni propuso rehacer la sociedad moderna a imagen de los mismos³⁸.

En el tratamiento tardío de la política en Nietzsche hay una tríada coincidente con los vórtices de la crítica nietzscheana de la cultura: el cristianismo, la democracia y el naturalismo, que en su panorama contemporáneo era sinónimo del darwinismo social. Como es sabido, Nietzsche suele presentar la democracia como «el cristianismo *naturalizado*»³⁹. Como se ha mostrado en la segunda parte de la tesis, Nietzsche criticó fuertemente la traslación a términos morales y sociales de la doctrina darwinista llevada a cabo por toda la corriente del darwinismo social como Spencer y Strauss. Esta presunta selección utilitaria continúa sometida según Nietzsche al ideal de una especie uniforme, igualitaria y gregaria, una proyección en el campo de la historia natural de ciertos ideales morales propios de una concepción plebeya y cristiana de la naturaleza y de una organización política y social con propósitos utilitarios⁴⁰.

Numerosos intérpretes han señalado que la cultura aristocrática es intrínsecamente agonista y desafía continuamente los fundamentos normativos de la democracia, obligándola a rendir cuentas constante de su productividad para la vida. Los defensores de la interpretación de la filosofía política de Nietzsche en términos de agonismo político han resaltado cómo Nietzsche elabora una «crítica *democrática* de la democracia», destacando los peligros que podrían llevar a su propia autodestrucción, por ejemplo, que el poder del Estado moderno ponga freno a la «esfera de cultivo autónomo del espíritu» sometiéndola a su poder unilateral⁴¹. Los defensores del agonismo político encuentran en Nietzsche un portavoz de la libertad individual como responsabilidad, siguiendo la idea de que la libertad presupone un conflicto productivo, idea ausente en las ideologías políticas modernas, ya sean liberales, socialistas o nacionalistas. El modelo agonista de sociedad es aquel en el que la diferencia entre los individuos se considera como valiosa, como expresiva de un pluralismo de valores y como precondition del conflicto productivo de la voluntad de auto-superación⁴². No obstante, como advierte Manuel Barrios, la dedicación explícita al *agón* griego posee carácter episódico en los escritos de Nietzsche, restringiéndose principalmente a los escritos filológicos de su juventud. Es por ello que estas lecturas agonísticas deben ser consideradas como interpretaciones extrínsecas al

³⁷ Parmeggiani, Marco, “Diálogos filosóficos sobre el pensamiento de Nietzsche”, op. cit., p. 330.

³⁸ Strong, Tracy B., *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 136.

³⁹ NF-1887,10[77], FP IV p. 322-323.

⁴⁰ Conill, Jesús, “¿Progreso mediante selección eugenésica? La perspectiva nietzscheana”, op. cit., p. 204.

⁴¹ Barrios Casares, Manuel, “Una larga escala de jerarquía y diferencia de valor entre hombre y hombre”. Alcance y límites del agonismo político nietzscheano”, *Araucaria*, 23(46), 2021, 241-271, pp. 248-249.

⁴² Ejemplos de estas lecturas son: Connolly, William E., *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002; Hatab, Lawrence J., “Prospects for a Democratic Agon: Why We Can Still Be Nietzscheans”, *Journal of Nietzsche Studies*, 24, 2002, 132-147. Siemens, Herman, “Agonal Communities of Taste: Law and Community in Nietzsche’s Philosophy of Transvaluation”, *Journal of Nietzsche Studies*, 24, 2002, 83-112.

propio Nietzsche, sin que ello suponga inconveniente alguno ni objeción para la relevancia política del *agón*⁴³.

2. La agenda política de los filósofos del futuro y su inspiración platónica.

En los capítulos de la primera parte ya se exploró la lógica y el papel propio del “médico filósofo”, especialmente en los escritos aforísticos, tras su emancipación de la causa wagneriana, y en conexión con doctrinas como la gran salud. También se ha vislumbrado a lo largo de la tesis cómo la disciplina filosófica según Nietzsche ha de alimentarse de los conocimientos de diversas disciplinas: la fisiología, la psicología, la filología, etc. En esta sección nos ocuparemos de la faceta del filósofo como legislador. Las capacidades propias de estos nuevos filósofos se revelan fuera del ámbito teórico y alcanzan la esfera de la *praxis*.

Tal y como se expuso en el segundo capítulo de la tesis, para Nietzsche la cuestión del valor —ya sea de un valor, un bien o de una moral— debe plantearse desde las más diversas perspectivas, resaltando siempre la pregunta «¿valioso para qué?», desde la conciencia de que hay puntos de vista contrapuestos del valor⁴⁴. Para responder a esa pregunta el estudio de la historia de la moral posee una importancia máxima, ya que proporciona las bases de información con las cuales comparar y experimentar dichos puntos de vista contrapuestos. Esa reflexión otorga sentido al tránsito recorrido desde las obras aforísticas, pre-genealógicas, en las que se inicia la problematización de la moral desde su historicidad, hasta *De la genealogía de la moral*, en la que se lanza la pregunta del valor de los valores. Por ejemplo, en consonancia con su crítica del darwinismo social, considerar que «el bien de los más» tiene un valor más elevado que «el bien de los menos» es «ingenuidad de los biólogos ingleses». Lo decisivo para Nietzsche es que «las ciencias tienen que preparar ahora el terreno para la tarea futura del filósofo», que consistirá en el problema del valor y la jerarquía de los valores⁴⁵.

El título de “filósofo” sufre una profunda transformación, en concreto, respecto al tipo de actividad y saber que se le asigna, excediendo con creces el papel de sabio erudito y abriéndose, más allá de lo teórico, a una marcada interdisciplinariedad y a múltiples facetas. Desde los escritos de juventud, los doctos se caracterizan por «la agudeza visual para lo cercano, unida a una gran miopía para lo lejano y lo general»⁴⁶, en cambio los nuevos filósofos en cambio tienen la responsabilidad de reformar la cultura en su conjunto y a largo plazo. Movido por un afán de diferenciación y de ruptura respecto a sus predecesores y sus contemporáneos, suele adjetivar a su modelo de filósofo como “nuevos” o “del futuro”.

⁴³ Barrios Casares, Manuel, “Una larga escala de jerarquía y diferencia de valor entre hombre y hombre”. Alcance y límites del agonismo político nietzscheano”, op. cit., pp. 251-252.

⁴⁴ GM-I-17, OC IV pp. 482-483.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ SE-6, OC I p. 797.

Es sabido que la filosofía nietzscheana tiene una notoria orientación hacia el futuro, pues siempre ha aspirado a darle forma⁴⁷. Desde *El nacimiento de la tragedia* (1872) donde auguraba la reforma de la cultura bajo la égida de la metafísica de Schopenhauer y la causa wagneriana, y también desde las *Consideraciones intempestivas* (1873-1876) que ya en sus títulos reivindicaban su carácter extemporáneo y su contraste con el espíritu del tiempo. En el aforismo §382 de *La gaya ciencia*, en que paradigmáticamente se presenta la gran salud, se plantea como fin de la filosofía «otro ideal», el de un espíritu «de rebosante plenitud y poderío (*Mächtigkeit*)»⁴⁸. En este aforismo, plantea como sujeto un «nosotros, nuevos, sin nombre, difíciles de comprender, nosotros, hijos prematuros de un futuro aún no probado», el futuro de otro mundo posible, que aún no tiene nombre. Tras la visión de «un mundo tan exuberantemente rico en cosas bellas, extrañas, cuestionables, terribles y divinas», Nietzsche pregunta: «¿Después de tales visiones, cómo podríamos satisfacernos aún *con el hombre actual?*»⁴⁹. La tarea de la filosofía es redefinida como la creación y configuración de una nueva humanidad.

Esta idea de creación como tarea propia del filósofo ya se expresaba en *Schopenhauer como educador*. Si bien aún bajo la articulación de la metafísica del genio, en dicha obra Nietzsche anticipaba esta caracterización: el filósofo era el «juez de la vida», encargado de determinar el valor de la existencia⁵⁰. El genuino trabajo de todos los grandes pensadores ha consistido en «ser los legisladores de la medida, la moneda y el peso de las cosas»⁵¹. La tarea única de la cultura es «*fomentar en nosotros y fuera de nosotros la procreación del filósofo, del artista y del santo, y de este modo trabajar en el perfeccionamiento y la consumación de la naturaleza*»⁵². Ya hay un importante énfasis en el carácter creador, a diferencia de la figura del profesor de filosofía y la filosofía universitaria, encarnada por Kant.

En *La gaya ciencia*, el poder del cuestionamiento en el nivel afectivo se convierte en un criterio de calidad del trabajo de los filósofos. Desde esta perspectiva, se revela que la búsqueda inflexible del conocimiento está movida por un anhelo de seguridad⁵³. Las aspiraciones y exigencias de los hombres de conocimiento son modestas y fáciles de satisfacer. El segundo aforismo se abre de hecho con una llamada a “*La conciencia intelectual*”. Incluso las personas más ilustres forman sus opiniones y practican sus costumbres «*sin antes haber tomado conciencia de las razones últimas y más seguras a favor y en contra*»⁵⁴. Como de costumbre, Nietzsche localiza la raíz de esta ausencia de cuestionamiento en la tonalidad afectiva y en la debilidad del sentimiento. Estos filósofos, cuya tarea se limita a ser eruditos, son «el animal gregario en el reino del conocimiento»⁵⁵. Nietzsche, en cambio, se decide a «*proponer el ideal más difícil del filósofo*. ¡El estudio

⁴⁷ Hutter, Horst, *Shaping the Future: Nietzsche's New Regime of the Soul and Its Ascetic Practices*, New York, Lexington, 2006. Stegmaier, Werner, “Nietzsches Neubestimmung Der Philosophie”, en *Europa im Geisterkrieg. Studien zu Nietzsche*, Cambridge, Open Book Publishers, 2018, pp. 73-90.

⁴⁸ FW-382, OC III p. 893.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ SE-3, OC I p. 765.

⁵¹ Ibid.

⁵² SE-5, OC I p. 778-779.

⁵³ FW-355, OC III pp. 869-870

⁵⁴ FW-2, OC III p. 741.

⁵⁵ NF-1884,26[13], FP III p. 544.

no sirve de nada!»). En esta nota de 1884 se aprecia el ideal que será expuesto en 1886 en *Más allá del bien y del mal*, de un filósofo orientado a la transformación del ser humano y del mundo.

El tratamiento que reciben los filósofos más destacados de la historia de la filosofía pone de relieve el objeto de esta redeterminación de la tarea de la filosofía, y en especial, la función del propio filósofo. La historia sistemática de la filosofía se redefine como una historia de los filósofos que la personalizan. El ejemplo de Descartes, como figura representativa que puso en marcha la duda escéptica, es significativo: «Descartes, padre del racionalismo (...) sólo reconoció a la razón como autoridad: pero la razón es sólo un instrumento, y Descartes era superficial»⁵⁶. No se trata de eliminar el cuestionamiento radical, sino de redirigirlo: no hacia el nivel de la conciencia y del conocimiento, sino al nivel de la afectividad, los instintos y las estimaciones de valor. Nietzsche apunta que hay siempre unos presupuestos subyacentes, y que no es necesario deshacerse de ellos, sino tomar conciencia de su presencia necesaria y de las elecciones que se toman antes de cualquier reflexión, que son precisamente las que nos hacen escoger las preguntas: «Yo, en cambio, disfruto del mundo, *aun cuando* sea una ilusión»⁵⁷.

Los filósofos, a lo largo de la historia de la filosofía, no han planteado la problemática de los valores en su radicalidad, y por ello han permanecido inconscientemente cautivos de los sistemas axiológicos establecidos, . Por estos motivos, los filósofos en muchas ocasiones han cumplido la función de «sacerdotes *camuflados*»⁵⁸. El docto alemán tiene un instinto de teólogo que constituye una «herencia del sacerdote», debido a que «casi en todos los pueblos el filósofo no es sino el ulterior desarrollo del tipo sacerdotal»⁵⁹. Todas las religiones y filosofías no son más que *síntomas* de nuestro estado corporal⁶⁰, por ello hay algo enfermizo en el tipo de los filósofos, que se ha malogrado. El tipo filósofo actual representa la forma malograda del filósofo del futuro. Por ello, para el nuevo fin de la filosofía del futuro hace falta también un nuevo medio, la gran salud, «una nueva salud más fuerte, más perspicaz, más resistente, más temeraria, más alegre»⁶¹.

En la época de redacción de los distintos libros de *Zaratustra*, gana presencia la figura del tipo del legislador (*Gesetzgeber*) y el problema de la legislación (*Gesetzgebung*)⁶², en relación con la explícita tarea de «TRANSFORMACIÓN DEL MUNDO»⁶³. Continúa el pensamiento a larga escala, evolutivo y específicamente lamarckista: reflexionando sobre los medios para hacer al ser humano «más fuerte y más profundo de lo que era hasta ahora», Nietzsche llega a la conclusión de que «puesto que la vida de un solo hombre es demasiado corta para imponer una voluntad de tan larga duración, tienen que ser criados hombres, en los que se garantice a esa voluntad una

⁵⁶ JGB-191, OC IV p. 358. cf. NF-1885,40[10], FP III p. 847. Cf. NF-1885,40[20], FP III pp. 849-850.

⁵⁷ NF-1885,40[25], FP III p. 852. cf. NF-1885,40[24], FP III p. 852: «*cogito, ergo sum* presupone que se sabe qué es “pensar” y, en segundo lugar, qué es “ser”».

⁵⁸ EH-M-2, OC IV p. 831, cf AC-10, OC IV p. 710.

⁵⁹ AC-12, OC IV p. 712.

⁶⁰ NF-1884,25[407], FP III p. 523. Cf. NF-1885,34[133], FP III p. 744.

⁶¹ FW-382, OC III p. 893.

⁶² NF-1883,15[10], FP III p. 333. NF-1883,24[3], FP III p. 442: “El legislador (filósofo)” constituye un grado de la fuerza creadora.

⁶³ NF-1884,25[94], FP III p. 471.

duración que alcance muchas generaciones»⁶⁴. Zaratustra dice al pueblo que es tiempo de que el ser humano «fije su propia meta» y «plante la semilla de su esperanza más alta»⁶⁵, una tarea de carácter urgente, porque «algún día este suelo se volverá pobre y débil, y no podrá crecer en él ningún árbol alto»⁶⁶. En esta misma línea, Nietzsche plantea su tarea cómo un «instar a la humanidad a resoluciones que decidan sobre todo su futuro», y para ello hay que «SEÑALAR qué TIPO de hombres pueden proponerse esta tarea»⁶⁷. Dicho tipo, como sabremos tras la publicación de *Más allá del bien y del mal*, serán los filósofos del futuro.

Mediante el título *Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro*, Nietzsche nos orienta en varios aspectos: nos sugiere la necesidad de desarrollar en el futuro una filosofía que se articule más allá de la moral cristiana y de las estructuras de pensamiento dualistas⁶⁸. La contribución de Nietzsche es una tentativa, un esbozo, un preludio, anuncia una filosofía del futuro sin pretender encarnar él mismo dicha filosofía. Más bien parece presentarse a sí mismo, como parte de «nosotros, espíritus libres, que somos sus heraldos y precursores»⁶⁹. Los filósofos del futuro parecen ser una figura de continuación superadora de los espíritus libres, «algo más, más elevado, grande y radicalmente distinto»⁷⁰. Incluso el propio nombre «filósofos del futuro» es «solo una tentativa, y si se quiere, una seducción», una tentación⁷¹. Su labor no se asimila a la de ser grandes críticos, como Kant y «todos los grandes positivistas de Francia y de Alemania»⁷². La tarea de los filósofos del futuro no se reduce al discernimiento y la disección, sino que tienen una personalidad activa, que experimenta, asume sus invenciones, y que ejerce como legislador para inculcar en el cuerpo valores afirmativos⁷³. Por tanto, es un modelo de filósofo que no se aísla en el jardín epicúreo, sino asume la tarea de transfigurar el presente para preparar el futuro⁷⁴.

La importancia del estatuto y función de la filosofía —y, en concreto, de los filósofos—, inaugura la obra *Más allá del bien y del mal*, con la sección “Sobre los prejuicios de los filósofos”. Los primeros párrafos del libro están dedicados a criticar prejuicios como la voluntad de verdad, así como la necesidad de conceptualizar espectros en términos reduccionistas como una unidad o dualidad, notablemente las oposiciones dicotómicas en términos metafísicos: verdad/error, bien/mal, sensible/inteligible,

⁶⁴ NF-1885,34[176], FP III p. 752.

⁶⁵ Za-Vorrede-5, OC IV p. 76.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ NF-1884,25[405], FP III p. 522.

⁶⁸ Dupeyrix, Alexandre, “Philosophie de l’avenir (*Philosophie der Zukunft*)”, en Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Laffont, 2017, pp. 702-703.

⁶⁹ JGB-44, OC IV p. 44.

⁷⁰ Ibid. De hecho, en ese mismo párrafo, critica a los «mal llamados espíritus libres (...) los niveladores» que representan «ventanas cerradas y puertas atrancadas», los defensores de «la felicidad de la pradera verde y universal del rebaño», en referencia al utilitarismo y el darwinismo social (OC IV p. 326).

⁷¹ JGB-42, OC IV p. 42. Véase la nota a pie de página del traductor Kilian Laverna respecto al triple sentido de *Versuch*: como experimento, tentativa o tentación. Sobre esta cuestión, Conway, Daniel W., *Nietzsche and the Political*, op. cit., cap. 5: “The Philosopher’s *Versucherkunst*”.

⁷² JGB-210, OC IV p. 377.

⁷³ NF-1885,35[74], FP III p. 790.

⁷⁴ Strong, Tracy B., *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, op. cit., p. 293.

ser/devenir⁷⁵. Contra el dualismo de la falsedad y verdad, la piedra angular y el criterio axiológico «para *nosotros*» gira según Nietzsche en torno a la importancia regulativa que tienen los juicios para la vida: en qué medida un determinado juicio «promueve la vida, conserva la vida, en qué medida conserva la especie y quizá incluso permite su selección (*Art-züchtend*)»⁷⁶.

La denuncia llevada a cabo parece incluso poner en cuestión el estatuto de esos filósofos, si acaso son merecedores del título, porque su labor se asimila a la de un abogado que no quiere ser reconocido como tal: son «taimados portavoces de sus prejuicios, los cuales bautizan como “verdades”»⁷⁷. Por ello, sugiere Nietzsche, hace falta «un nuevo género (*Gattung*) de filósofos que tengan un gusto y una inclinación distintos y contrarios a sus predecesores, — filósofos del peligroso “quizá”»⁷⁸. Esta nueva especie de filósofos venideros estaría emergiendo como «experimentadores»⁷⁹.

La estrecha conexión entre filósofo y filosofía trasluce un principio articulador de la filosofía de Nietzsche, según el cual los productos en materia de arte, pensamiento, literatura y política, desvelan el patrimonio instintivo y las pulsiones más íntimas de sus creadores. Del mismo modo, los filósofos están movidos por una intencionalidad interesada y en absoluto inocente: en «su camino hacia su “verdad”», un filósofo revela «sus más íntimas necesidades»⁸⁰. Por ello, «no hay absolutamente nada de impersonal en el filósofo; y es particularmente su moral la que ofrece un testimonio decidido y decisivo respecto de *quién es él*»⁸¹. Casi prediciendo su posterior obra *Ecce Homo*, Nietzsche manifiesta que toda gran filosofía ha sido hasta ahora «la autoconfesión de su autor y toda una suerte de *mémoires* involuntarias e inadvertidas»⁸². Hay un elemento de inevitabilidad, de pulsión que no puede reprimirse, a la hora de filosofar una determinada doctrina. Ello explica su gran preocupación por la idiosincrasia de los filósofos, su falta de sentido histórico, su anhelo de sostén en la búsqueda de verdad, que Nietzsche interpreta como expresión de las condiciones de existencia de dichos filósofos⁸³.

En la sexta sección de *Más allá del bien y del mal*, “Nosotros los doctos”, se concentra gran parte de la explícita presentación de esta nueva figura de filósofos *orientados hacia el futuro*, a los que ve ascender. En ella se define el filósofo como «un hombre *necesario* del mañana y del pasado mañana», «siempre en contradicción con su hoy: su enemigo ha sido siempre el ideal de hoy»⁸⁴. El uso constante del “nosotros”, y la presentación de los “filósofos del futuro” en plural, indica que la regeneración de la cultura se llevará a cabo a través de manera conjunta. Nietzsche quiere cargar el futuro

⁷⁵ JGB-5, OC IV p. 299. Denat, Céline y Wotling, Patrick, “Philosophe (*Philosoph*)”, en *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2013, pp. 213-219, p. 214.

⁷⁶ JGB-4, OC IV p. 299.

⁷⁷ JGB-5, OC IV p. 299.

⁷⁸ JGB-2, OC IV p. 298.

⁷⁹ JGB-42, OC IV p. 325.

⁸⁰ NF-1884,26[15], FP III p. 544.

⁸¹ JGB-6, OC IV p. 300-301.

⁸² *Ibid*, p. 300.

⁸³ GD-Vernunft-1, OC IV p. 630.

⁸⁴ JGB-212, OC IV p. 378.

de Europa sobre la conciencia de los filósofos, es por ello que la figura coincide en gran medida con la de los buenos europeos⁸⁵.

En varios momentos, Nietzsche critica la cooptación de la ciencia que quiere adjudicarse el papel de “señor” para dictarle leyes a la filosofía, para ejercer el papel de legislador⁸⁶. Esta sobrevalorización de la ciencia ha propiciado el auge de filósofos «de la realidad» o «“positivistas”», que reducen la filosofía a teoría del conocimiento, y reniegan de la responsabilidad de la tarea de la filosofía del futuro, que está llamada a «dominar»⁸⁷. La tarea de los nuevos filósofos, cuyo advenimiento es aún emergente, consiste en «fijar la grandeza» del ser humano, «en su extensión y multiplicidad, en su totalidad dentro de una pluralidad: incluso determinaría el valor y el rango en función del número y la diversidad que un solo individuo pudiera soportar y cargar consigo mismo, de lo *lejos* que pudiera extender su responsabilidad»⁸⁸. Esta grandeza se caracteriza por la «fortaleza de la voluntad, la dureza y la capacidad para tomar decisiones a largo plazo»⁸⁹. Son varios los párrafos en los que la tarea de los filósofos del futuro se relaciona con esta labor de cría:

El filósofo, tal como nosotros lo entendemos, nosotros, espíritus libres —, como el hombre de la responsabilidad más amplia, que tiene escrúpulos para el desarrollo integral del ser humano: este filósofo se servirá de las religiones para su labor de crianza y educación (*zu seinem Züchtungs- und Erziehungswerke*), igual que se servirá de las correspondientes condiciones políticas y económicas. El influjo selectivo, criador, es decir, el influjo tanto destructivo como creador y configurador que puede ejercerse mediante las religiones puede ser múltiple y diverso, en función del tipo de hombre que se encuentre bajo su hechizo y protección⁹⁰.

La religión no aparece como un fin en sí misma, sino como un medio para otros fines. No existe un único “ser religioso” con sustancia y propósito permanente. El propósito de la religión es extrínseco de la religión en sí misma, es de naturaleza social más que espiritual: domesticar la sociedad (en el pasado) y el propósito de criar personas (de cara al futuro). Nietzsche sugiere que los filósofos podrán usar la religión como herramienta de formación, como un medio de poder para la crianza de las personas. Además, de acuerdo con Nietzsche, los filósofos deben tener la ventaja, por un lado, sobre la religión, que es solo un instrumento, y sobre el conjunto de la sociedad. Todo ello no se representa como una realidad histórica, sino como la proyección de un deseo⁹¹.

La tarea de estos filósofos del futuro está intrínsecamente ligada a la explotación de las grandes posibilidades y potencialidades que subyacen al ser humano. El eje vertebrador de esta tarea consiste en presentar al ser humano su propio futuro como fruto de «su *voluntad*, como dependiente de una voluntad humana (*abhängig von einem*

⁸⁵ Prange, Martine, “Beyond Good and Evil”, en Paul Bishop (ed.), *A Companion to Friedrich Nietzsche. Life and Works*, Rochester, Camden House, 2012, pp. 232-250.

⁸⁶ JGB-204, OC IV p. 368.

⁸⁷ JGB-204, OC IV p. 370.

⁸⁸ JGB-212, OC IV p. 378.

⁸⁹ JGB-212, OC IV p. 378.

⁹⁰ JGB-61, OC IV p. 337

⁹¹ Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche-Kommentar. Jenseits von Gut und Böse*, op. cit., pp. 370-371.

Menschen-Willen), y preparar grandes hazañas y ensayos generales de disciplina y cría para poner término a aquel dominio escalofriante del absurdo y el azar que hasta ahora ha recibido el nombre de “historia”»⁹². Como apunta Sommer, la dimensión colectiva de esta hace difícil cualquier lectura en términos de auto-cultivo y auto-disciplina, no es meramente un hábito filosófico-ascético en el trato con uno mismo, sino una voluntad de eliminar la contingencia en el desarrollo humano. Al mismo tiempo, los nuevos filósofos no crean una nueva humanidad *ex nihilo*, sino que le dan forma. La metáfora asociada es la del escultor que cincela una estatua a partir de un bloque tosco⁹³.

Frente a doctos y eruditos que presumen del espíritu objetivo, el filósofo es un «criador cesáreo» (*Züchter*) y «déspota de la cultura»⁹⁴. Del mismo modo que un criador de animales, en perspectiva lamarckista, puede seleccionar y manejar con cuidado sus animales cambiando sus condiciones de vida, el filósofo-criador de Nietzsche pretende hacer uso del entorno cultural del ser humano como un instrumento para su cría, para cultivar otras tendencias⁹⁵. Ambos aspiran a un desarrollo superior. No hay ninguna distinción sustantiva entre lo animal y lo humano, ni entre lo natural y lo cultural. En el caso de las personas, el criador es el disciplinario responsable del desarrollo de la moral y las virtudes aristocráticas⁹⁶. Por ello, sugiere Sommer, «cría puede reemplazar el término “educación” tan pronto como el ser humano deviene un animal entre animales tras la muerte de Dios»⁹⁷.

Los filósofos del futuro no deben despreciar al resto de miembros de la comunidad, que poseen su propia función y valor. A tenor de su diferencia respecto a la masa o la medianía, poseen ellos, como excepción, su «derecho a la filosofía»⁹⁸. En realidad, la figura contrapuesta de estos filósofos del futuro son los falsos “espíritus libres”, responsables de la degeneración y empequeñecimiento del ser humano y de su reducción a animal gregario, que miden los juicios morales según su utilidad para el rebaño⁹⁹. Aunque no hay mención explícita de quienes son los representantes de este ser gregario, que «presume de ser la única especie permitida», no cabe duda de que el referente polémico es el utilitarismo, el darwinismo social y la perversión de la democracia¹⁰⁰.

De acuerdo con Nietzsche, la propuesta de transformación de la humanidad y reforma del mundo debe ser elaborado con el apoyo de los «fisiólogos y médicos» sobre el problema del valor de las estimaciones de valor una investigación de la vida en tanto que voluntad de poder, y el fomento de los estudios sobre la historia de la moral, cuestión «digna de atención tanto por parte de filólogos e historiadores como de los verdaderos

⁹² JGB-203, OC IV p. 367, traducción modificada.

⁹³ Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche-Kommentar. Jenseits von Gut und Böse*, op. cit., pp. 379-380 y p. 555.

⁹⁴ JGB-207, OC IV p. 372.

⁹⁵ JGB-262, OC IV p. 419. NF-1885,35[74], FP III p. 790: «los hombres señoriales (*herrschaftlichen Menschen*) como tentativas de la cría».

⁹⁶ Schank, Gerd, *Rasse und Züchtung bei Nietzsche*, op. cit., p. 341.

⁹⁷ Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche-Kommentar. Der Antichrist, Ecce Homo, Dionysos- Dithyramben und Nietzsche contra Wagner*, op. cit., p. 39.

⁹⁸ NF-1887,10[175], FP IV p. 356.

⁹⁹ JGB-201, OC IV p. 364.

¹⁰⁰ JGB-199, OC IV p. 363. Fornari, Maria Cristina, “Nietzsche: por una política del individuo”, *Araucaria*, 23(46), 2021, 273-289.

profesionales de la filosofía»¹⁰¹. De acuerdo con Nietzsche, la tarea propia del verdadero filósofo es distinta de la de los «trabajadores filosóficos» y de la de los científicos¹⁰². La trayectoria del auténtico filósofo supera la del crítico, el escéptico, el historiador, la del poeta, el viajero y también la del “espíritu libre”. El verdadero filósofo representa una nueva tradición intelectual que pone en común todas esos talentos. Tiene que haber recorrido «todo el espectro de valores y de sentimientos de valor humanos y *poder* mirar con toda suerte de ojos y de conciencias»¹⁰³. En esta enumeración se aprecia la descripción del cultivo de la perspectiva, necesaria para la gran tarea de discernir el valor de los valores, además de encontrarse la misma imagen de “los ojos” que posteriormente aparecerá en la siguiente obra, *De la genealogía de la moral*.

Más allá de la independencia del espíritu libre, que caracterizaría un primer estadio en surgimiento de los filósofos del futuro, es necesario un momento de paso a la acción: «todas estas cosas son solo condiciones previas de su tarea: esta misma tarea quiere algo distinto, — exige que él *Cree valores*»¹⁰⁴. Esta tarea de filósofos orientados hacia el futuro ha aprendido del tiempo y del pasado, pero su tarea no puede reducirse a la interpretación de «antiguas *fijaciones* de valor»¹⁰⁵. La tematización de los prejuicios morales deberá llevarse a cabo en el nivel instintivo, gracias a una «auténtica fisiopsicología [que] ha de luchar contra resistencias inconscientes en el corazón del investigador»¹⁰⁶. Nietzsche plantea la tarea del filósofo-legislador como vinculada a la cría:

§ Pensamiento fundamental: los nuevos valores todavía tienen que ser creados — ¡esto no se nos *ahorra!* El filósofo tiene que ser como un legislador. Nuevas especies. (Cómo fueron criadas [*gezüchtet*] hasta ahora las especies superiores (p. ej., los griegos): QUERER *conscientemente* esta especie de «azar» (...)

§ Período de las grandes *tentativas*. Hombres con un canon de valor propio. Instituciones para la cría de hombres superiores¹⁰⁷.

Dichas instituciones sólo podrán aparecer tras la toma de conciencia de esta tarea. Por ello, el proyecto político de Nietzsche se nutre e impulsa del pensamiento moral. Esta propuesta de reforma de la civilización en su conjunto tiene gran inspiración griega, como se ha evidenciado en la anterior anotación, y en concreto, una ambición similar a la de Platón en *La República*¹⁰⁸. Es posible, a mi juicio, con los riesgos que conlleva cualquier

¹⁰¹ GM-I-17, OC IV p. 482.

¹⁰² JGB-211, OC IV p. 377. cf. Sommer, Andreas Urs, “Philosophen und Philosophische Arbeiter. Das sechste Hauptstück: ‚Wir Gelerhrten’”, en Marcus Andreas Born (ed.), *Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2014, pp. 131-145.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ JGB-211, OC IV p. 377.

¹⁰⁶ JGB-23, OC IV p. 312.

¹⁰⁷ NF-1885,35[47], FP III p. 785. Cf. NF-1885,35[45], FP III p. 784.

¹⁰⁸ Al respecto, Constantinidès, Yannis, “Nietzsche législateur. Grande politique et réforme du monde”, op. cit., y Constantinidès, Yannis, “Les législateurs de l’avenir. L’affinité des projets politiques de Platon et de Nietzsche”, en Marc Crépon (ed.), *Nietzsche*, col. Cahiers de l’Herne, Paris, L’Herne, 2000, pp. 199-219. Brobjer en cambio argumenta que Nietzsche rechaza el ideal político de Platón, del mismo modo en que rechaza el Código de Manu, y critica asimismo las repetitivas asociaciones de quienes asocian a Nietzsche

generalización, interpretar que aquello que no comparte con Platón es el socratismo, los dualismos ascéticos, así como el desprecio del cuerpo y del “mundo aparente”, que para Nietzsche es el único mundo real. Tempranamente, en 1870, define su filosofía como «*platonismo invertido*» en referencia a la inversión de su metafísica idealista¹⁰⁹. Ahora bien, también tempranamente caracteriza a Platón como el primer filósofo que intentó «una reforma del mundo»¹¹⁰. Paulatinamente se hace evidente que su crítica concierne sobre todo al socratismo, que corrompió «la más bella planta de la Antigüedad, a Platón»¹¹¹. Además, es también muy significativo que Nietzsche rebautice a los presocráticos como preplatónicos.

Lo que le interesa a Nietzsche de Platón es, por tanto, el hombre-Platón, emancipado del socratismo, por ejemplo, el de *La República*, *El Político* y *Las Leyes*. El propio Nietzsche reconoce a Platón como alguien digno del título de filósofo por su «esfuerzo supremo de probar en qué medida el hombre puede elevarse, especialmente Platón: hasta qué punto llega su fuerza», aunque añade que es necesario reforzar la investigación sobre las “circunstancias favorables” del conjunto de la sociedad a través del estudio comparado de la historia¹¹². En Platón, Nietzsche observa legislación de la grandeza y «voluntad de dominio»¹¹³. En *La República*, hay una importante reflexión sobre la tarea educativa y su importancia para la grandeza de la cultura, así como analogías con la crianza de los animales: «la crianza y la educación, debidamente garantizadas, forman buenas naturalezas, y, a su vez, las buenas naturalezas asistidas por semejante educación, se tornan mejores aún que las precedentes en las distintas actividades y también en la procreación, como sucede también con los otros animales», y todo ello, «debe ser inculcado firmemente en quienes deban guardar el Estado, de manera que no suceda que inadvertidamente se corrompan»¹¹⁴. Los malhechores lo son «por falta de educación, por mala crianza y por la [mala] constitución del régimen político»¹¹⁵. Este, junto a otros pasajes que veremos en lo que sigue, proporcionan soporte a especialistas de Nietzsche como Wotling que han apuntado que también en Platón hay una “antropocultura”¹¹⁶.

En la larga digresión que abre *El Político* de Platón, encontramos una primera definición del político como pastor del rebaño humano, en relación con la crianza y el

con filósofos antagonistas del platonismo tales como Trasímaco o Calicles. Se esté o no de acuerdo en ese punto, su estudio representa una importante revisión sobre las fuentes y el estudio de Platón por parte de Nietzsche (Brobjer, Thomas H., “Nietzsche’s Wrestling with Plato and Platonism”, en Paul Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, Camden House, 2004, pp. 241-259).

¹⁰⁹ NF-1871,7[156], FP I p. 197.

¹¹⁰ NF-1872,14[29], FP I p. 322.

¹¹¹ JGB-Vorrede, OC IV p. 296. cf. MA-185, OC III p. 185. NF-1884,26[355], FP III p. 598: «Platón es más valioso que su filosofía».

¹¹² NF-1885,34[74], FP III pp. 730-731.

¹¹³ NF-1884,27[47], FP III p. 626.

¹¹⁴ Platón, *República* en *Diálogos IV*, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1998, p. 208 (424a-b).

¹¹⁵ Platón, *República* en *Diálogos IV*, Madrid, Gredos, 1998, trad. Conrado Eggers Lan, p. 394 (552e). Se han consultado los originales griegos de la Perseus Digital Library (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>).

¹¹⁶ Wotling, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, op. cit., p. 221.

cuidado brindado a los seres humanos de una comunidad¹¹⁷. Se examina en extenso detalle la posible definición de la política como la «ciencia de la crianza colectiva de hombres» (ἀνθρώπων κοινοτροφικὴν ἐπιστήμην)¹¹⁸. Esta noción de cría o crianza designa el arte de dirigir colectivamente los animales y los hombres. Se expresa que lo humano está enraizado en la animalidad y en este parentesco entre animal y ser humano radica la solvencia de la noción de cría. Del mismo modo en que se dirige un rebaño de animales, la política podría ser el arte de dirigir un grupo humano. Esta definición es después descartada porque se considera que hay una multitud de oficios igualmente consagrados a las tareas de crianza y de brindar cuidados al rebaño humano, como los comerciantes, los maestros y los médicos, considerados ellos también como pastores. Para poder delinear con precisión la figura del político, se opta finalmente por designar su tarea como tejedor real encargado de elaborar el más armonioso y bello de los tejidos. El político ideal es por tanto el filósofo, porque su tarea está fundada en un saber de los patrones absolutos y perfectos, superior a cualquier ley¹¹⁹.

En concreto, los términos griegos en los que Nietzsche podría haber encontrado inspirado son la ἐκλογή, que significa selección, y la τροφή que significa crianza, tanto de humanos como animales, o educación. Por ejemplo, en *Las Leyes*, «el legislador no debe dejar que la crianza (τροφήν) de los niños se convierta en algo secundario o subsidiario»¹²⁰. Platón propone una selección draconiana de los infantes que deban ser educados, además de prestar una atención enorme al matrimonio con el objetivo de alcanzar una armonía de los caracteres¹²¹. Por estos motivos, como apunta Roberto Esposito, si entendemos “biopolítica” como el momento en que el poder penetra en el fondo de la vida, es evidente que ya en la Antigüedad existía un poder biopolítico: por ejemplo, el cuerpo de los esclavos era una propiedad de los amos. Esposito encuentra en Platón un sentido biopolítico por su atención a los procesos de procreación y crianza, y recuerda al respecto el empleo de Platón en la propaganda ideológica nacionalsocialista, siendo el libro *Platon als Hüter des Lebens* del ideólogo racial Hans F. K. Günther el ejemplo más claro. Günther tradujo la ἐκλογή en términos de *Auslese* y *Züchtung*, forzando la dimensión biologista¹²².

Hay una misma idea de educación o formación armoniosa, de destino y dedicación de cada uno a la tarea en que vaya a brillar. Para Platón, lo justo es que cada persona ejerza en la ciudad la función para la cual sea más apto «ocuparse de una sola cosa de cuantas conciernen al Estado, aquella para la cual la naturaleza lo hubiera dotado mejor», por este motivo, la justicia consiste «en hacer lo que es propio de uno, sin dispersarse en muchas tareas»¹²³. Esta noción de adecuación a la tarea para la cual uno será el más apto y excelente se inscribe en la definición misma de educación: «la educación (παιδείας) es la crianza (τροφήν) correcta que conducirá en mayor medida el alma del que juega al

¹¹⁷ Platón, *El Político*, en *Diálogos V*, trad. M^a Isabel Santa Cruz, Madrid, Gredos, 1988, pp. 508-525, (261b-268d).

¹¹⁸ Ibid, p. 523 (267d).

¹¹⁹ Ibid., pp. 612-617 (309a-311c).

¹²⁰ Platón, *Leyes VI*, en *Diálogos VIII*, op. cit., p. 464 (766a).

¹²¹ Jégoudez, Fabien, “L’élevage de l’homme à la lumière de son education”, *Noesis*, 10, 2006, 199-214.

¹²² Esposito, Roberto, *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 85-87.

¹²³ Platón, *República* en *Diálogos IV*, op. cit., p. 233 (433a).

amor de aquello en lo que, una vez hecho hombre, él mismo deberá ser perfecto en la especificidad de la cosa»¹²⁴. Los grupos sociales se distinguen en función de la naturaleza de sus deseos, voluntad y conocimiento.

Vemos, así, que Platón y Nietzsche comparten la pregunta de cómo y hasta qué punto se puede elevar el ser humano y bajo qué condiciones: en las *Leyes* se expresa que «la buena crianza debe poder producir claramente los más bellos y mejores cuerpos y almas» y «crecer todo lo erguidos que sea posible desde la infancia»¹²⁵. El ideal educativo que se perfila aquí no se restringe a la intelectualidad o la educación del alma, sino que hay un énfasis importante en el cuerpo y constantes analogías con la animalidad. También en *Las Leyes* encontramos una analogía con los criadores de animales:

Quando un pastor, un boyero, un criador (προσρήματος) de caballos o de otros animales semejantes recibe una manada, nunca intentará hacerse cargo de su cuidado si no hace antes la depuración apropiada para cada grupo. Después de seleccionar y separar los sanos y los que no lo son, los de raza pura y los mestizos, mandará unos a otras manadas, mientras que cuidará los otros, pensando que es vano e inútil esforzarse por un cuerpo y por almas a las que corrompieron su índole y mala crianza, que van a destruir por añadidura los caracteres impolutos y los cuerpos sanos en cada una de las reses si no se hace una limpieza a fondo de lo que hay. (...) [I]nvestigar los asuntos humanos y decir lo adecuado a cada uno en el caso de la purificación y del resto del tratamiento es para el legislador un asunto de la mayor seriedad¹²⁶.

En estos pasajes de *La República*, *El Político* y *Las Leyes*, política y concepción del ser humano se entrelazan. Así, la realización de la ciudad ideal para Platón y de la cultura superior para Nietzsche depende de una transformación sustancial de los seres humanos. A través de estos paralelismos, se ha querido mostrar que tanto Platón como Nietzsche reflexionaron sobre la crianza y educación del ser humano como una tarea y proyecto a largo plazo en el seno de una comunidad o cultura política, presidida por el filósofo¹²⁷. Esta aproximación permite relativizar el supuesto anti-platonismo de Nietzsche, y matizar que su rechazo se concentraba mayoritariamente en la metafísica y en los dualismos ascéticos del socratismo.

3. Dimensiones ético-políticas del pathos de la distancia.

En la presente sección elucidaremos el significado del pathos de la distancia y sus implicaciones ético-políticas, destacando, además, su sentido y coherencia con el conjunto del pensamiento nietzscheano. El pathos de la distancia, como característica básica del ideal noble, muestra cómo el concepto de supremacía política en Nietzsche se deviene un concepto de supremacía anímica. La reflexión se enmarca dentro de la crítica nietzscheana de la cultura, la política y la educación, y su propuesta de reforma de los valores dominantes de la sociedad, entre ellos, los que configuran la subjetividad y la

¹²⁴ Platón, *Leyes I*, en *Diálogos VIII*, op. cit., p. 228 (643d).

¹²⁵ Platón, *Leyes VII* en *Diálogos IX*, Madrid, Gredos, 1999, trad. Francisco Lisi, p. 9 (788c).

¹²⁶ Platón, *Leyes V*, en *Diálogos VIII*, Madrid, Gredos, 1999, trad. Francisco Lisi, pp. 409-410 (735 b-d).

¹²⁷ McIntyre, Alex, “‘Virtuosos of Contempt’: An Investigation of Nietzsche’s Political Philosophy Through Certain Platonic Political Ideas”, *Nietzsche-Studien*, 21, 1992, 184-210.

individualidad. Nietzsche designa bajo el concepto pathos de la distancia una manifestación pulsional y afectiva que se traduce por el despliegue de una jerarquía, es el sentimiento fundamental de aquellos con “buena constitución”. Se estudian las diversas dimensiones del pathos de la distancia: como articulación jerárquica, como principio de individualidad, como parte la Gran Política y como elemento del pensamiento de la cría.

Como ya se ha apreciado con rotundidad a lo largo de la tesis, Nietzsche fue un filósofo que pretendió transformar profundamente la concepción de la subjetividad y la noción de vida. La formación de fuertes personalidades es una temática presente desde escritos tempranos como *Schopenhauer como educador*, en los que se delineaba una ética de la singularidad, y que continúa a lo largo de toda su obra. Ahora bien, para ser efectiva, esta transformación debía tener en cuenta el influjo colectivo de las costumbres, la cultura y la política. En concreto, y como es bien sabido, en el prólogo de *De genealogía de la moral*, Nietzsche pone en cuestión el valor de los valores que han sido fomentados en el proceso civilizatorio europeo, y problematiza si acaso el marco axiológico de las sociedades contemporáneas ha frenado o estimulado el desarrollo humano. Dentro de dicha crítica toma especial relevancia la distinción entre moral de los señores y moral de los esclavos, en el seno de la cual se sitúa el pathos de la distancia como característica psicológica que define la perspectiva del tipo noble y nos informa del contenido de su ética de la singularidad. El pathos de la distancia constituye un modo de ejercicio de la autoconciencia que potencia la autonomía radical de cada persona y una nueva experiencia de sí. En *De la genealogía de la moral*, Nietzsche presenta una regla según la cual el concepto de supremacía política se disuelve siempre en un concepto de supremacía del alma, sin excepción alguna¹²⁸. Mostraremos que el pathos de la distancia es una muestra o consecuencia de dicha regla en sus diversas dimensiones: su dimensión social como “orden de rango”, su dimensión subjetiva como principio de individualidad y autosuperación, y finalmente sus conexiones con el proyecto de cría como elementos de elevación del ser humano.

En las obras tardías, las manifestaciones de la voluntad de poder se articulan como perspectivas opuestas, como dos modos de evaluación contrarios, como vida ascendente o decadente. Esto se puede relacionar también con el concepto de pathos de la distancia. En *Más allá del bien y del mal*, el pathos de la distancia encuentra su sentido dentro de la dinámica de mandar y obedecer. En el primer tratado de la *Genealogía*, Nietzsche confronta dos modos de evaluación: bueno y malvado, bueno y vulgar. En su propuesta explicativa de la procedencia del juicio “bueno”, Nietzsche propone que los nobles y los poderosos, movidos por el pathos de la distancia, se arrojaron el derecho y el poder de acuñar valores¹²⁹. Este relato funciona como alternativa a las hipótesis explicativas de lois utilitaristas y darwinistas. También en *El crepúsculo de los ídolos*, el pathos de la distancia hace referencia sobre todo a la autonomía, a la individualidad y la multiplicidad de los tipos, que en sí mismos presuponen un rango, pero no sometimiento¹³⁰. En palabras de Fornari, el pathos de la distancia es:

¹²⁸ GM-I-6, OC IV p. 465.

¹²⁹ GM-I-2, OC IV pp. 461-462.

¹³⁰ Dombowsky, Don, “Nietzsche and The Politics of Nationalism”, *The European Legacy*, 4(5), 1999, 23-36, p. 32.

la voluntad de naturalezas fuertes y dominantes, que logran tener razón sobre sí mismas y por encima de sí mismas, en un ejercicio de poder que es, al mismo tiempo, un acto de creación estética; es propio de las edades fuertes, capaces de reconocer las inevitables amplitudes de tensión que ocurren en la historia y de orientar su curso hacia metas superiores, de cara al futuro¹³¹.

El pathos de la distancia es constitutivo del ideal aristocrático. En cambio, la sociología conoce sólo las formas decadentes de la sociedad y toma sus propios instintos de decadencia como norma del juicio sociológico de valor¹³². El pathos de la distancia es el sentimiento que define la constitución aristocrática, la individualidad del poder y del desarrollo, el vigor original, y la diversidad múltiple. “Pathos” expresa una capacidad de escucha de uno mismo¹³³. Para Nietzsche la libertad no es más que la potencia de la voluntad de responsabilidad con uno mismo y «[c]onsolidar la distancia que nos separa»¹³⁴. El pathos de la distancia es una sensibilidad respecto de lo que separa a los seres humanos. Los rangos no se exhiben en términos de dominación o subordinación, sino a través de la distinción y la diferencia.

Comenzaremos primero definiendo qué significa “pathos”. El pathos es algo que nos golpea de manera indefectible, como la locura, la ira, el miedo, el rechazo o el amor¹³⁵. Expresa un deseo tan primario y arraigado que actúa como instinto. Su tensión constituye un estímulo para la ética aristocrática. Como argumenta Enrico Müller, el recurso al pathos en Nietzsche funciona como crítica de la metafísica europea desde su fundación con Sócrates y Platón, en concreto, su defensa del logos frente al pathos¹³⁶. Ello no equivale a una renuncia a la racionalidad, sino una apertura de la comprensión hacia mayores contextos. En relación con la hipótesis de la voluntad de poder, el pathos es una actividad originaria de percepción de los quanta de poder, articulada a la búsqueda y asimilación de la maestría, y por tanto al aumento del sentimiento de poder. Así se comprende que «la voluntad de poder no es un ser, no es un devenir, sino un *pathos*, es el hecho más elemental, sólo a partir del cual resulta un devenir, un producir efectos...»¹³⁷. Además, dentro de la noción de vida de Nietzsche, sabemos que se considera como intrínseca de la vida la actividad de evaluar, la preferencia, pero también la distinción y el deseo de ser diferente¹³⁸.

Pathos de la distancia es una noción que el Nietzsche maduro acuña para designar la jerarquía entre individuos y grupos, representando de este modo una objeción contra las reivindicaciones de igualdad absoluta. Aparece por primera vez en dos anotaciones póstumas de 1885, en las que lo define como «el sentimiento de la diferencia de rango»

¹³¹ Fornari, Maria Cristina, “Nietzsche: por una política del individuo”, op. cit., p. 284.

¹³² Conill-Sancho, Jesús, “La voz del cuerpo sano: Medicina y Educación”, op. cit., p. 322

¹³³ Gentili, Carlo, “Nietzsche: ¿político o apolítico?”, *Estudios Nietzsche*, 12, 2012, 105-116, pp. 114-115.

¹³⁴ GD-Streifzuege-38, OC IV p. 675.

¹³⁵ Parra, José Daniel, ““Who Educates the Educators?” Nietzsche’s Philosophical Therapy in the Age of Nihilism”, op. cit., pp- 50-51.

¹³⁶ Müller, Enrico, “Diálogo crítico de Nietzsche con Platón”, *Estudios Nietzsche*, 11, 2011, 67-83.

¹³⁷ NF-1888,14[79], FP IV p. 534.

¹³⁸ JGB-9, OC IV p. 301.

y se presenta como antagónico de la moralidad de las costumbres¹³⁹. A partir de entonces, reaparece en cuatro obras publicadas: *Más allá del bien y el mal*, *De la genealogía de la moral*, *El Anticristo* y *El crepúsculo de los ídolos*. En todos sus usos, el pathos de la distancia constituye un llamamiento a la distinción, a la transformación del sí mismo y a la revisión de las potencialidades de cada uno, frente a las morales que sitúan la virtud en no erigirse como persona sino en coincidir con un tipo.

El pathos de la distancia consiste, en primer lugar, en una articulación jerárquica entre los juicios de valor, una pulsión fundamental hacia lo elevado, lo noble y lo poderoso, frente a lo inferior, lo vulgar y lo plebeyo¹⁴⁰. En este marco se distingue entre espíritus superiores capaces de ejercer su libertad contra la opinión pública, y la espíritus inferiores que se mueven por los instintos gregarios y decadentes. En contraposición a los esclavos que obedecen al orden establecido en la actitud propia del rebaño, la ética del ideal noble se fundaría en una experiencia de autodominio y en una oposición a la moral de lo universal¹⁴¹. Respecto a las fuentes que podrían haber inspirado a Nietzsche en la creación de este concepto, Volker Gerhardt señala como posibles influencias del término a Theognis, Tucídides, Hölderlin, Schiller, Goethe, Emerson, Bachofen, Burckhardt, Carlyle y Montaigne¹⁴².

Nietzsche aboga por la calibración de las valoraciones que elaboramos los seres humanos respecto a nosotros mismos. Plantea una jerarquía de estados del alma, de acuerdo con los problemas o cuestiones que afectan a cada persona. Cuando las diferencias son puestas en un segundo plano, se oculta la verdad de la corporeidad y de lo individual. Nietzsche subraya la arbitrariedad de toda contramedida que pretenda frenar las diferencias y el dinamismo de la vida. Mientras que en el cuerpo débil con instinto gregario prima la coincidencia, la similitud y la paridad, en el cuerpo fuerte resalta la distinción y el matiz. En tanto que pathos, la percepción que el aristocrático está mediada corpóreamente, un instinto que le impulsa a la exaltación de su singularidad. Se elabora así una hermenéutica fisiológica del poder¹⁴³. La actitud aristocrática se reconoce en la autoestima, franqueza, y respeto hacia uno mismo¹⁴⁴. Se confrontan además dos perspectivas ligadas a la salud o la enfermedad, Así, el pathos de la distancia mantiene separadas las tareas propias de la salud y de la enfermedad, los instintos vitales y los decadentes¹⁴⁵.

Nietzsche reconoce una dificultad fundamental de su método tipológico, y es que los síntomas de moral esclava o moral aristocrática subyacen en niveles que no son susceptibles a la observación. No es posible distinguir una moral de señores y una moral de esclavos por su mera externalización, por la conducta expuesta, ya que es posible que ambos realicen exactamente la misma acción en una determinada situación. Por ello, no

¹³⁹ NF-1885,1[7] y 1[10], FP IV p. 45.

¹⁴⁰ GM-I-2, OC IV p. 461.

¹⁴¹ Sánchez Meca, Diego, *El itinerario intelectual de Nietzsche*, op. cit., p. 250.

¹⁴² Gerhardt, Volker, "Pathos der Distanz", en Karffried Gründer (ed.), *Historische Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe, 1971, vol. VII, pp. 199-201.

¹⁴³ Conill-Sancho, Jesús, "La neurofisiología hermenéutica del poder y la imparable democratización de Europa, según la visión política de Nietzsche", op. cit.

¹⁴⁴ JGB-287, OC IV p. 430, GM-I-10, OC IV pp. 469-472.

¹⁴⁵ GM-III-14

interesa saber el cómo de la acción, sino que siempre hemos de preguntar el porqué. A tenor de los fines perseguidos, podremos elucidar la personalidad. Por ejemplo, si el fin perseguido es exigir reconocimiento o despertar una buena opinión en los demás, nos encontraremos ante una persona con moral de esclavo, que quiere crear en los demás una opinión positiva que ni siquiera ella posee. Por su condición reactiva, se atribuye el mismo valor que le otorga el resto de personas. Nietzsche opone este «pathos de la afectación» a la grandeza¹⁴⁶. La moral cristiana equipara a todas las personas en virtud de su igual condición como criaturas de Dios, cada uno de nosotros es igual a otro, y mediante esta nivelación

el cristianismo, desde los más siniestros rincones de los malos instintos, ha hecho una guerra a muerte a todo sentimiento de respeto y de distancia entre persona y persona, es decir, al *presupuesto* de toda elevación, de todo crecimiento de la cultura, — con el *ressentiment* de las masas se ha forjado su *arma principal* contra *nosotros*, contra todo lo noble, lo alegre, lo magnánimo que hay en la tierra, contra nuestra felicidad en la tierra...¹⁴⁷.

Nietzsche critica que el ideal de ser humano inventado por el cristianismo, unido a la moral del rebaño, opone una resistencia física e ideológica a la moral de la nobleza y supone un freno al desarrollo de capacidades y poderes¹⁴⁸. En palabras de Pietro Gori:

La mediocridad es un signo distintivo del animal gregario, el hecho de asemejarse a los miembros de la comunidad a la que pertenece. Un signo que, para Nietzsche, es resultado de una educación degenerativa, que desalienta la afirmación de la individualidad hasta su completa aniquilación, en favor de una posición compartida¹⁴⁹.

La descripción del ser humano como animal gregario cobra presencia a partir de *La gaya ciencia* y en adelante en fragmentos de 1881. Designa un “tipo humano” destinado a la vida en común y caracterizado por pulsiones hostiles a la individualidad y contrarias a la emergencia de cualidades singulares¹⁵⁰. El punto fuerte de esta tensión radica en que el proceso de gregarización reduce la libertad individual. Este instinto gregario se ha inscrito en las estructuras nerviosas del sistema nervioso mismo, configurando así su perspectiva de vida. Nietzsche se inspira de los estudios contemporáneos sobre el comportamiento animal y la fisiología de los organismos: «Primero *se desarrolla* el hombre *en cuanto función*: de ahí más tarde se separa el individuo, tras HABER APRENDIDO y poco a poco *incorporado en cuanto función* innúmeras condiciones del *todo*, del organismo»¹⁵¹. Esta identificación del instinto gregario constituye un paso fundamental en la investigación sobre la proveniencia de la moral.

¹⁴⁶ EH-Klug-10, OC IV p. 808.

¹⁴⁷ AC-43, OC IV p. 742. cf. JGB-260, OC IV pp. 415-417.

¹⁴⁸ NF-1887,11[55], FP IV pp. 381-382.

¹⁴⁹ Gori, Pietro, *Nietzsche y el perspectivismo*, op. cit., p. 146.

¹⁵⁰ Fornari, Maria Cristina, “Troupeau (*Heerde*)”, en Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Laffont, 2017, pp. 890-891.

¹⁵¹ NF-1881,11[193], FP II p. 802. cf. Espinas, Alfred, *Die thierischen Gessellschaften*, op. cit., en BN.

Para Nietzsche, el error de los mediocres no es su existencia en sí misma, sino que pretenden dominar a los nobles ejerciendo la fuerza del gran número. Surge un paralelismo entre el pathos de la distancia y el resentimiento, como lucha que opone diferentes modos de vida. Tanto el pathos de la distancia como el resentimiento son afectos, pero el primero es activo mientras que el segundo es reactivo¹⁵². El pathos de la distancia tiene el mismo significado para la moral aristocrática que el resentimiento en la moral de esclavos. El resentimiento surge del sufrimiento levantado por una distancia. Cuando se es incapaz de aceptar que existe un “arriba” de nosotros, el resentimiento actúa como ficción destinada a reducir la distancia, y mediante dicha ficción, se lleva a cabo la devaluación moral del ideal noble.

Contra el «privilegio de la mayoría», Nietzsche señala la conciencia de la distancia como característica principal de una personalidad fuerte¹⁵³. En este sentido se comprende el pathos de la distancia como concepto de supremacía anímica. Sin importar que la jerarquía sea sentida desde arriba o abajo, únicamente cuando la persona percibe la distancia, no como algo hiriente u ofensivo, sino como algo estimulante y signo de su única existencia irremplazable, puede considerarse aristocrática. Las personas toman conciencia de sí mediante la afirmación de lo que son y la negación de lo que no son. La internalización de la distancia conlleva una elevación vital en la que el alma adquiere profundidad, y que equivale a practicar un esfuerzo apasionado por situarse más allá y por desvelar su singularidad¹⁵⁴. Cuando cada persona se concentra sobre su propia individualidad y ventaja singular, emerge un ideal diferente que celebra la distinción y la autodeterminación. En la medida en la que no existe ningún *télos* biológico ni metafísico predeterminado, la condición de “animal no fijado” puede ser problemática para el individuo con moral de esclavo, en tanto que abre un espacio de desorientación y vacío existencial. Pero al mismo tiempo, esta posibilidad de autodeterminación es aprovechada al máximo por el espíritu libre, que entiende que el objetivo no es encontrar o realizar una esencia verdadera, sino recrearse en la plenitud de su individualidad. La semejanza es decadente, pero en cambio, «la multiplicidad de los tipos, la voluntad de ser uno mismo, de destacarse, eso que yo llamo *pathos de la distancia*, es propio de toda época fuerte»¹⁵⁵.

El pathos de la distancia como principio de individualidad no ha de ser confundido con el individualismo moderno, el cual es criticado por Nietzsche porque esconde un egoísmo mezquino y un nivel modesto de voluntad de poder. El rebaño no demanda el reconocimiento de exigencias singulares ni de una distinción particular, sino siempre y solamente el beneficio máximo al que puede legítimamente aspirar en la sociedad de los iguales¹⁵⁶. El individualista se contenta con no ser molestado, se siente satisfecho tras haberse librado de las intervenciones de la Iglesia o del Estado en su vida privada, pero en realidad no hace nada a lo largo de su vida por su ego, sino sólo por el fantasma del

¹⁵² Stellino, Paolo, “Affekte, Gerechtigkeit und Rache in Nietzsches Zur Genealogie der Moral”, *Nietzscherforschung*, 15, 2008, 247-256.

¹⁵³ AC-43, OC IV pp. 742-743.

¹⁵⁴ Beals, William M., “Internalization and Its Consequences”, *Journal of Nietzsche Studies*, 44(3), 2013, 433-445.

¹⁵⁵ GD-Streifzuege-37, OC IV pp. 674-675.

¹⁵⁶ AC-43, OC IV pp. 742-743.

ego que se ha formado¹⁵⁷. Se constituye un espacio de pretensión de importancia equitativa, en la que únicamente se llevan a cabo reivindicaciones respecto de aquello a lo que en realidad todo el mundo tiene igual derecho: «No se opone *como persona* sino simplemente como individuo, representa a todos los individuos frente a la colectividad»¹⁵⁸. El egoísta quiere obtener algo, en cambio el espíritu libre quiere ser algo. Por ello, la despersonalización es directamente proporcional a la acentuación de la individualidad. Cada uno reivindica la ventaja a la cual le aseguran que, como cualquier otro, tiene derecho. Nietzsche critica que se han presentado como antagonistas el individualismo (cualitativo) y la exigencia de derechos iguales, cuando en realidad no existe motivo por el cual estos dos rasgos deban excluirse mutuamente¹⁵⁹.

Así, la lucha por la igualdad de derechos ha llevado equívocamente a una equiparación del valor, que en último término conduce a su desaparición. Es por ello que Nietzsche reivindica el pathos de la distancia como motor para el desarrollo de la personalidad, porque fuera del «respeto noble de sí y del otro, cada uno en su *propia* especificidad e idiosincrasia, no hay personalidad digna de ese nombre»¹⁶⁰. El pathos de la distancia no se reduce a un sinónimo de la unidad ontológica que representa el sentido tradicional del término “individuo”, sino que va más allá, es una «experiencia ligada a la autenticidad de la propia vida y la autonomía del propio “proyecto”»¹⁶¹. Podríamos interpretar que es un principio de individualidad revitalizado, que busca evitar que los iguales se conviertan en los idénticos. Ante la masa nadie se atreve a ser sí mismo, sólo se quiere seguridad, bienestar y comodidad. Al respecto podemos encontrar «Igualdad para los iguales, desigualdad para los desiguales — *esto* sería el verdadero discurso de la justicia: y, lo que de ello se sigue, no igualar nunca lo que es desigual»¹⁶² Esta es una idea de igualdad que se abre al reconocimiento o de la veneración de la diferencia y singularidad del otro.

Hasta ahora hemos analizado la dimensión colectiva del pathos de la distancia, ligada al orden de rango. El orden de rango difiere de la igualdad al reconocer la diferencia, individualizar los hábitos, valores y habilidades. La ampliación de las disparidades crea un espacio de oportunidad de crear nuevos valores en libertad. Pero surge además una faceta individual, una dimensión que sucede dentro de la persona misma, consistente en el deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados, raros, lejanos y amplios. Nietzsche conecta el pathos de la distancia en la dimensión social ya mencionada, con el impulso de autosuperación, con «aquel otro pathos misterioso, aquel anhelo de aumentar cada vez más la distancia dentro de la propia alma, el desarrollo de estados cada vez más

¹⁵⁷ M-105, OC IV pp. 542-534. Sobre el “fantasma del ego”, también en relación con el pathos de la distancia, Lawtoo, Nidesh, *The Phantom of the Ego: Modernism and the Mimetic Unconscious*, Michigan, Michigan State University Press, 2013, cap. 1.

¹⁵⁸ NF-1887,10[82], FP IV pp. 324-325.

¹⁵⁹ NF-1885,40[26], FP IV p. 852-853.

¹⁶⁰ Piazzesi, Chiara, “Poder transformador de la idea nietzscheana de pathos de la distancia” en Jesús Conill-Sancho y Diego Sánchez Meca (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*, Granada, Comares, 2014, pp. 229-246, p. 236.

¹⁶¹ Rocha de la Torre, Alfredo, “Pathos de la distancia: un nuevo tipo de relación en filosofía de Nietzsche”, *Teoría-Rivista Di Filosofia*, 35(2), 2015, 51-64, p. 51.

¹⁶² GD-Streifzuege-48, OC IV pp. 683.

raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores, en suma, precisamente la elevación del tipo hombre, la continua “auto-superación del hombre” (*Selbst-Überwindung des Menschen*)»¹⁶³.

A juicio de Nietzsche, cuando los polos se disuelven, no sólo desaparece la jerarquía y se congelan las relaciones de poder originarias, sino que también se desvanece el impulso de superación permanente. El individuo se convierte entonces en un animal de voluntad débil que se conforma con lo dado. El valor del rango se justifica así por su carácter de condición necesaria para el desarrollo de los espíritus libres, que motivados por el deseo de la ampliación de la distancia llegan a realizar aquello que hasta el momento se consideraba inalcanzable.

El pathos de la distancia no consiste ni en la hostilidad ni en el desprecio moral del «abajo», de hecho, el trabajo de la sociedad en su conjunto es necesario para la elevación de la cultura que Nietzsche tiene en mente¹⁶⁴. Es un pathos porque expresa el placer espontáneo de la demarcación y la distinción, el reconocimiento entre los que se estiman como pares en la diferencia¹⁶⁵. En este sentido, puede hablarse de una dimensión horizontal *inter pares* del pathos de la distancia: una sociedad y cultura aristocrática se compone ser un ordenamiento de poderes diversos, pero igualmente respetados, ya que todos ellos están involucrados en la elevación de la humanidad mediante la singularidad¹⁶⁶. Se desarrollan la cordialidad, la benevolencia y la compasión, como elementos propios del carácter noble, que nacen desde el reconocimiento de la distinción. En numerosas ocasiones, Nietzsche destaca «la dependencia de estos regentes respecto de los regidos (...) entendemos al soberano y sus súbditos como de *igual índole*», sobre todo teniendo en cuenta lo que «la división del trabajo (...) posibilita tanto a los individuos como al todo»¹⁶⁷. La propia democracia representa un suelo fértil para el desarrollo del pathos de la distancia, puesto que asegura unas condiciones formales y un marco social propicio para el desarrollo libre de la personalidad. Gracias a la extensión de la democracia, «Zaratustra, feliz de que la lucha entre los estamentos haya *acabado* y ahora por fin sea la hora de la jerarquía de los individuos»¹⁶⁸.

El pathos de la distancia expresa un componente del ideal noble, del tipo humano que se establece metas y que tiene necesidad de enfrentarse a resistencias que aumenten el sentimiento de poder, que es la experiencia más representativa de la moral de señores. En cambio, el individuo con moral de esclavo valora negativamente todo enfrentamiento, ya que su horizonte experiencial no va más allá de la comodidad. Cada ejercicio del pathos de la distancia será diferente en su externalización, porque se originará desde una determinada constitución psico-fisiológica, una combinación única entre el ejercicio

¹⁶³ JGB-257, OC IV p. 413.

¹⁶⁴ JGB-258, OC IV p. 414. Granata, Salvatore, “Nietzsche e la sfida comunitaria. Politica, amicizia, *Übermensch*”, *Noema*, 6-2, 2015, 28-159.

¹⁶⁵ JGB-263, OC IV pp. 420-421.

¹⁶⁶ Braatz, Kurt, *Friedrich Nietzsche: eine Studie zur öffentlichen Meinung*, Berlin, Walter de Gruyter, 1988, p. 255.

¹⁶⁷ NF-1885,40[21], FP III p. 850.

¹⁶⁸ NF-1885,39[3], FP IV pp. 837.

conjunto del mandar y el obedecer¹⁶⁹. El cuerpo se eleva en tanto que fuente de todas las evaluaciones y potencia creativa inagotable, como génesis de expresión de fuerzas, imágenes, ideas y valores nuevos. Por lo tanto, a nivel individual, el *pathos* que nos ocupa expresa esa exigencia de una ampliación siempre nueva de la distancia en el interior del alma misma y el establecimiento de una configuración fisio-psicológica capaz de percibir, afirmar y pensar de otro modo.

Tras la muerte de Dios y la destrucción de la voluntad de verdad, se producirá un consecuente vacío de sentido que habrá de ser rellenado de manera experimental. El ser humano tiene entonces la oportunidad de emanciparse de lazos metafísicos y religiosos y de darse a sí mismo unos valores, metas y fines que proporcionen un nuevo sentido a nuestra vida y ofrezcan a nuestro mundo un nuevo centro de gravedad¹⁷⁰. Una de las consecuencias más importantes de la muerte de Dios es el cambio de sentido en la relación entre las personas. Si ya no somos iguales en tanto que hechos a imagen y semejanza de un ente divino, se pone de manifiesto la abismal distancia entre cada ser humano¹⁷¹. Ya sabemos que, en perspectiva nietzscheana, «detrás de toda lógica, pensamiento filosófico o axiología, «exigencias fisiológicas para conservar un determinado tipo de vida»¹⁷². Por ello, sólo una nueva transvaloración radical a partir de la fisiología, fuente originaria de las estimaciones de valor, podrá capacitarnos para utilizar en provecho la diversidad de las perspectivas y las interpretaciones nacidas de los afectos. Dicha transvaloración deberá ser realizada en el seno de una Gran Política.

Esta creación de sentido llenaría el vacío provocado por la muerte de Dios y salvaría del consiguiente nihilismo. El *pathos* de la distancia forma parte de la terapia propuesta por Nietzsche para vencer a la enfermedad nihilista, que nos predispone a despreciar y devaluar la existencia propia y la ajena. Nietzsche ve en el socialismo — nombre con el que se refiere a la incipiente ideología comunista— la expresión final del nihilismo, «puesto que se proclama como redención de la totalidad del hombre en cuanto superación de la inmediatez empírico-contingente de su individualidad integrándola en la realidad del Estado total»¹⁷³. El *pathos* de la distancia se plantea entonces como propuesta alternativa a la primacía de lo objetivo y lo impersonal en la filosofía¹⁷⁴. Permite resituar el centro de gravedad de la vida en la vida misma, y vivir de tal modo que sí tenga sentido vivir.

Tras la desaparición de los ídolos, se impone el ideal de la experimentación, sólo queda el dinamismo del poder. El espíritu libre es aquel que fructifica la crisis nihilista para experimentar libremente con diferentes perspectivas e interpretaciones. El ser humano ha de abandonarse al instinto y experimentar con las diferentes perspectivas y cosmovisiones, hasta descubrir cuál potencia al máximo el desarrollo de los fines propios.

¹⁶⁹ Wotling, Patrick, “Mandar y obedecer: la realidad como juego de voluntades de poder según Nietzsche”, en Jesús Conill-Sancho y Diego Sánchez Meca (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*, Granada: Comares, 2014, pp. 139-156.

¹⁷⁰ Sánchez Meca, Diego, “Sobre la especificidad del ateísmo moderno”, *Éndoxa*, 38, 2016, 297-309, p. 303.

¹⁷¹ Conill, Jesús, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, op. cit., p. 182.

¹⁷² JGB-3, OC IV p. 298.

¹⁷³ Sánchez Meca, Diego, *El itinerario intelectual de Nietzsche*, op. cit., p. 266.

¹⁷⁴ JGB-207, OC IV pp. 371-373.

Esta concepción pone de relieve el carácter deportivo de la superación de obstáculos¹⁷⁵. Nietzsche rehabilita el devenir a través del ideal del experimento y el desafío, un pensamiento constante a lo largo de su producción bibliográfica, y que aparece, por ejemplo, en *Humano, demasiado humano* mediante la imagen de la escalera «en cuyos peldaños nosotros mismos nos hemos sentado y nos hemos subido, que nosotros mismos hemos sido alguna vez»¹⁷⁶.

Usando como ejemplo a sus compatriotas alemanes, expresa Nietzsche que la obediencia ha sido inculcada con tal arraigo e insistencia, que es improbable que un alemán acometa algo grande¹⁷⁷. La necesidad de creer es un «instinto de debilidad» de quien necesita obedecer, del ser humano que no es capaz de erigirse a sí mismo como finalidad. Creer no es de ninguna manera buscar un contenido de saber particular, sino que es fundamentalmente aspirar a obedecer, buscar instintivamente una autoridad despótica —un príncipe, un confesor o un líder político—, al que someterse sin reservas¹⁷⁸. En cambio, la moral aristocrática soporta la incertidumbre y así mantiene su propia soberanía. Siendo pensada la realidad por Nietzsche, no como un conjunto de instancias objetivas, sino como procesos interpretativos, se comprende que una interpretación preferible no es aquella más verdadera u objetiva, sino la que se traduce en un mayor nivel de poder. Fruto de las luchas entre voluntades de poder y el resurgir de los caracteres aristocráticos, se configura una hermenéutica entendida como guerra eterna sin supresión de contrastes, que no mezcla ni reconcilia nada, sino que permite una inmensa pluralidad¹⁷⁹. El sentido del rebaño debe reinar en el rebaño, «pero no ir más allá de él»¹⁸⁰.

Para finalizar, conectaremos el pathos de la distancia con el pensamiento de la cría. A mi juicio, la dimensión personal del pathos de la distancia como instancia de elevación del ser humano se comprende en relación con el pensamiento de la cría. Ciertamente, Nietzsche creía en la evolución de las especies, pero rechazaba las ideas darwinistas sociales según las cuales la evolución humana se traduciría necesariamente en progreso y criticó la traslación a términos axiológicos de la selección natural darwiniana, la cual, al basarse en la mera adaptación, conduce al estancamiento del tipo medio y la extinción de los caracteres excepcionales. En concreto, la adaptación y la autoconservación son decadentes y constituyen ideales de mortificación y dominio. En esta línea, Nietzsche es un «pensador del problema», incluido el problema de la ciencia como parte de la cultura¹⁸¹. Lo que le interesó de cada teoría científica no fue su estricta verdad o falsedad, sino el marco axiológico propagado. En el siguiente pasaje, encontramos una denuncia de los modos en que la ciencia contribuye a propagar la cultura de la masa:

¹⁷⁵ FW-283, OC III p. 832, NF-1888,11[75], FP IV p. 389.

¹⁷⁶ MA-Vorrede-7, OC III pp. 73-74.

¹⁷⁷ M-207, OC IV pp. 601-602.

¹⁷⁸ FW-347, OC III pp. 863-864, AC-54, OC IV pp. 757-758.

¹⁷⁹ Conill, Jesús, “La neurofisiología hermenéutica del poder y la imparable democratización de Europa, según la visión política de Nietzsche”, op. cit.

¹⁸⁰ NF-1886,7[6], FP IV p. 203.

¹⁸¹ Salanskis, Emmanuel, *Nietzsche*, op. cit., p. 35.

También en el conocimiento rige el instinto de masa: que, para vivir cada vez más tiempo, quiere conocer cada vez mejor sus condiciones de existencia. La *uniformidad de las sensaciones*, demandada antes por la sociedad, por la iglesia, la demanda ahora la ciencia: establecido el gusto normal de todas las cosas, el conocimiento, basándose en la creencia de lo permanente, se pone al servicio de las formas *más toscas* del permanecer (masa, pueblo, humanidad) y pretende excluir y suprimir las formas más delicadas, el gusto idiosincrásico —actúa contra la individualización, contra el gusto que es condición de vida tan sólo para *uno*¹⁸².

Al fijar un grado estándar de intuición de la realidad y la promoción de unos estándares de percepción, la ciencia contribuye al triunfo del instinto gregario. Como se ha estudiado en toda la segunda parte de la tesis, Nietzsche se opone a la noción de vida del darwinismo, concretamente del darwinismo social de Spencer y Strauss, porque propugna un ideal de colectividad que ahoga las potencialidades del tipo humano superior, y una concepción de lo útil en los juicios de valor que es sólo lo útil para el rebaño. En realidad, el valor de las naturalezas más nobles se da precisamente con la interrupción del ideal de conservación y adaptación. La cultura aristocrática en Nietzsche tiene ante todo una función crítica y debe ser entendida como contrafuerza frente a las tendencias niveladoras de las sociedades de masa modernas.

La investigación de las fuentes ha mostrado que el pathos de la distancia se entiende como contrapunto a las doctrinas de la felicidad y las virtudes en la línea de pensadores utilitaristas como Mill y teóricos ingleses de la evolución como Spencer, además de los sociólogos organicistas como Comte, Fouillée, Guyau y Espinas, y los representantes del positivismo en general¹⁸³. Todas estas corrientes postulan la búsqueda del bienestar común como el fin natural de la sociedad, convirtiendo a cada individuo en una función útil del conjunto de las estructuras colectivas. Frente a la colectividad de la especie, Nietzsche destaca la afirmación del pathos, que por ser pathos es infinito e insalvable, y reivindica la distancia para poder establecer nuevos valores y virtudes¹⁸⁴. Para desprenderse de la reactividad de los instintos cristianos y fomentar en cambio los instintos activos, es necesario superar la historicidad del evolucionismo, cuyo esquema de explicación casual, pasivo y estático impide pensar la actividad de la voluntad de poder y del pathos de la distancia¹⁸⁵. La conexión entre el pathos de la distancia y el pensamiento de la cría, que se manifiesta por ejemplo en su aparición conjunta en pasajes como la siguiente anotación póstuma de 1885:

sin el *pathos de la distancia*, tal como crece de la arraigada diferencia entre los estamentos, de la continua visión general y desde arriba de la casta dominante sobre súbditos e instrumentos, y del ejercicio, igualmente continuo, de ordenar, contener y mantener alejado, tampoco puede surgir de ninguna manera ese otro misterioso pathos,

¹⁸² NF-1881,11[156], FP II p. 792.

¹⁸³ Fornari, Maria Cristina, “Nietzsche und die Politische Philosophie”, en Helmut Heit y Lisa Heller (eds.), *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte*, Berlin, de Gruyter, pp. 322-340.

¹⁸⁴ Georg, Jutta, “Die Kraft des Mittelmäßigen. Nietzsche, Darwin und die Evolution”, *Nietzscherforschung*, 17, 2010, 105-118.

¹⁸⁵ Sorosina, Arnaud, “Histoire, pitié et pathos de la distance”, op. cit.

esa exigencia de una ampliación siempre nueva de la distancia en el interior del alma misma, la formación de estados cada vez más altos, más raros, más lejanos, más extensos, más abarcadores, en resumen, la “autosuperación del hombre”, para emplear una fórmula moral en un sentido supramoral. (...) ¿en la medida en que actualmente en Europa se va desarrollando cada vez más el tipo animal de rebaño, no sería el momento de intentar una cría de principio, artificial y consciente del tipo opuesto y de sus virtudes?¹⁸⁶

La época moderna proporciona, según Nietzsche, las condiciones para la producción de una especie más fuerte, una cría que incluye tanto componentes fisiológicos, por ejemplo, estudios sobre la herencia, como también componentes ético-políticos, tales como el pathos de la distancia, la transvaloración de los valores o la implantación de la Gran Política. Los estados de individualidad superior sólo pueden ser alcanzados por individuos que se aproximan a la independencia del alma y a la autonomía, tipos de libertad a los que sólo ellos pueden aspirar, pero a su vez, estos tipos de seres humanos sólo pueden emerger después de largos procesos históricos, sociales y culturales de cría y disciplina¹⁸⁷. En *Ecce Homo*, Nietzsche recuerda la reflexión sobre la educación inaugurada en las Intempestivas como «un nuevo concepto de *auto-crianza (Selbstzucht)*, de *auto-defensa* hasta la dureza, un camino hacia la grandeza y hacia tareas histórico-universales»¹⁸⁸.

Nietzsche no defiende el dominio de un único tipo de ser humano “mejorado”, sino una educación que reconcilie natura y cultura, una mayor riqueza de instintos y un redescubrimiento del impulso creador. Esta ética de la singularidad supone una apertura de perspectiva, y una crítica de la óptica restringida de la imposición de un tipo; una cría, pero no una domesticación o doma represora de los instintos y valores vitales. Sería el contrario de toda elevación el asimilar todos los miembros a un tipo común. Es en esta naturaleza plural y perspectivista donde reside su valor, ya que la variación es un momento de desarrollo e innovación. El proyecto de la cría se encargaría de asegurar el conjunto de condiciones necesarias para la encarnación de los valores nobles, proceso que escapa a la educación convencional cuyo alcance no es transformador, sino superficial. *Zucht* y *Züchtung* designan procesos de inculcación y hábito de una segunda naturaleza, frente a la doma y la igualación hacia lo mediano¹⁸⁹.

También la anotación póstuma 9[153] de 1887, titulada “*Los fuertes del futuro*” conecta el pathos de la distancia con el proyecto de la cría. Esta anotación es especialmente interesante, dado que Nietzsche se explaya explicando cuál sería el modo de evaluación noble difundido por dicha cría:

¹⁸⁶ NF-1885,2[13], FP IV p. 83.

¹⁸⁷ Constâncio, João, “Is Nietzsche’s concept of freedom political?”, en Céline Denat y Chiara Piazzesi (eds.), *Nietzsche, pensatore della politica ? Nietzsche, pensatore del sociale ?*, Pisa, ETS, 2015, pp. 73-108.

¹⁸⁸ EH-UB-3, OC IV p. 823.

¹⁸⁹ Carrión Arias, Rafael, “Hölderlin y el joven Nietzsche en la *Kulturkritik* y la reforma educativa en Alemania”, *Éndoxa*, 35, 2015, 185-206, p. 192.

Los medios serían los que enseña la historia: el *aislamiento* por intereses de conservación inversos a los que hoy son corrientes; el ejercicio de una estimación de valores inversa; la distancia como pathos; la conciencia libre respecto de lo que hoy es más subestimado y más prohibido. (...)

Está dada así la necesidad de *abrir un abismo, de distancia, de jerarquía*: no la necesidad de ralentizar ese proceso. (...)

No sólo una raza de señores cuya tarea se agotar en gobernar; sino una raza con una *esfera de vida propia*, con un excedente de fuerza para la belleza, la valentía, la cultura, las maneras hasta en lo más espiritual; una raza *afirmativa*, que se pueda conceder todo gran lujo¹⁹⁰.

La enumeración de virtudes y cualidades en este pasaje evidencia la tesis defendida a lo largo del capítulo y de la tesis: que el pathos de la distancia es primordialmente un elemento de supremacía anímica, consistente en la construcción de una individualidad que requiere la crítica cultural y una política educativa adecuada. Se presenta como problema «el creciente empequeñecimiento del ser humano». Como solución, Nietzsche plantea llevar a cabo «la cría de una raza más fuerte», pero los medios son, de nuevo, enunciados en términos de valorización y de modificación de los caracteres en vistas a una elevación o superación de los tipos humanos. La moral es una fuerza plasmadora del cuerpo, capaz de transformar al ser humano a través de la acción sobre sus afectos. De modo que hemos de aprovechar el círculo virtuoso en el que la moral como «lenguaje simbólico que describe la región desconocida de las situaciones corporales», se alimenta de una «físicidad renovada»¹⁹¹, y al mismo tiempo, la produce.

Nietzsche no equipara «jerarquía» con el poder formal o la pertenencia a las clases económicamente pudientes, sino que se trata de una aristocracia en un sentido tanto fisiológico como intelectual, que valoran la distancia, no como la contingencia de la posición externa, sino como diseño de su propia existencia. Nietzsche no habla de “clase”, sino de “orden de rango” (*Rangordnung*), el cual no viene determinado externamente, sino que es el resultado de la configuración interna. De hecho, en *De la genealogía de la moral*, puntualiza que «cuando decae la aristocracia», el sentido de aristócrata cambia «para nombrar la *noblesse* de alma y adquiere, como quien dice, madurez y dulzura»¹⁹². Las almas fuertes son también las que mejor se dominan a sí mismas. Le interesan los rasgos típicos del carácter del tipo noble, y no el poder político-económico de la clase dominante. Entre los rasgos típicos del carácter del tipo noble, se encuentra la valoración de la distancia, no como la contingencia de la posición externa, sino como diseño de su propia existencia.

De acuerdo con Rutherford, el pathos de la distancia nos revela una perspectiva perfeccionista que emerge de la conciencia aguzada de una persona que distingue lo que es común en ella de lo que le es individual. Rutherford propone como definición de perfeccionismo la proyección individual de un ideal de vida al que cada persona inscribe un valor intrínseco¹⁹³. Una de las líneas futuras abiertas por esta tesis es estudiar la

¹⁹⁰ NF-1887,9[153], FP IV pp. 282-283.

¹⁹¹ Fornari, Maria Cristina, *Nietzsche y el evolucionismo. Dos ensayos*, op. cit, p. 37.

¹⁹² GM-I-5, OC IV p. 464.

¹⁹³ Rutherford, Donald, “Nietzsche as perfectionist”, op. cit.

cuestión del perfeccionismo moral en Nietzsche a la luz del pensamiento de la cría. Como es sabido, son éticas perfeccionistas aquellas que consideran que lo moral es la realización de la cualidad más excelente del ser humano, de acuerdo con un ideal concreto del ser humano. Las éticas de la perfección recurren a una cualidad que debe ser llevada a plenitud, a una antropología metafísica, una concepción del hombre que debe ser llevada a su plenitud, una “tarea del héroe” que lleva al máximo su humanidad¹⁹⁴. No obstante, la reivindicación de un valor único supone un problema para las sociedades pluralistas contemporáneas en las que no hay un único código moral sino varios, y en las que conviven distintas comprensiones de vida buena, distintas cosmovisiones, conceptos de lo bueno, etc. Es por ello que las éticas modernas suelen partir de constataciones, por ejemplo, las éticas del discurso parten del hecho lingüístico: el hecho de que todos utilizamos términos y argumentos morales en nuestro lenguaje ordinario.

La pregunta que nos planteamos es si la aspiración de “llegar a ser libre”, llegar a ser lo que se es, llegar a ser sí mismo, expresa un cierto sentido de perfeccionamiento en la filosofía moral y política de Nietzsche. Las “éticas de la perfección” destacan una cualidad como humana por excelencia y consideran que la tarea moral consiste en llevarla al máximo. Rawls en su *Teoría de la justicia* aseveró que incluso la ética de Nietzsche se puede considerar como una ética de fines —a pesar de su radical repudio al pensamiento teleológico—, por destacar cualidades humanas como la capacidad creadora, cuyo cultivo nos aproxima al advenimiento del superhombre¹⁹⁵. Según Rawls, la ética aristotélica y la nietzscheana coincidirían en su carácter perfeccionista, en una tarea de maximizar o bien la actividad contemplativa o bien la voluntad de poder. Rawls rechaza el perfeccionismo moral porque conduce a la heteronomía, determina lo bueno antes que lo correcto, presupone una característica metafísica u ontología que determina el bien moral, y no resiste la prueba de la “objetividad” moral a la que ha de someterse toda teoría mora. Dicha prueba de objetividad, según Rawls, se compone de unos principios de justicia sobre los cuales se puede discutir y razonar. El soporte textual proporcionado por Rawls era únicamente un pasaje de *Schopenhauer como educador*, motivo por el cual gran parte de las réplicas han girado en torno a esa misma obra¹⁹⁶.

Siguiendo a Fornari, es evidente que la interpretación de Rawls según la cual el perfeccionismo de Nietzsche es elitista y antiliberal se basa en una extensión injustificada y una sobreestimación de una obra temprana como es *Schopenhauer como educador*. Con todo, continúa Fornari, después de 1990 han surgido definiciones más o menos amplias y conciliadoras de perfeccionismo, en las que Nietzsche podría tener cabida, siempre dentro de una lectura cuidadosa¹⁹⁷. Por ejemplo, no sería posible hablar de perfeccionismo

¹⁹⁴ Cortina, Adela, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 2020, col. “Los esenciales de la filosofía”, pp. 89-90.

¹⁹⁵ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 2006 [1971], p. 37 y pp. 299-300.

¹⁹⁶ Como ejemplos, Conant, James, “Nietzsche’s Perfectionism: A Reading of *Schopenhauer as Educator*”, en Richard Schacht (ed.), *Nietzsche’s Postmoralism: Essays on Nietzsche’s Prelude to Philosophy’s Future*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 181-257; Lemm, Vanessa, “Is Nietzsche a Perfectionist? Rawls, Cavell, and the Politics of Culture in Nietzsche’s *Schopenhauer as Educator*”, *Journal of Nietzsche Studies*, 34, 2007, 5-27.

¹⁹⁷ Fornari, Maria Cristina, “Becoming Artists of One’s Own Life. Perfectionist Thinking in Friedrich Nietzsche”, en Douglas Moggach, Nadine Mooren y Michael Quante (eds.), *Perfektionismus der Autonomie*, Leiden, Wilhelm Fink, 2019, pp. 331-349, p. 333. En cambio, es problemática la interpretación de Hurka porque asume un ideal objetivo y compartido de perfección humana, incompatible con la filosofía

en Nietzsche si entendemos que el perfeccionismo como una teoría teleológica que busca maximizar ciertos bienes sociales o culturales.

Fornari reconoce a Cavell el logro de haber desligado la postura moral conocida como perfeccionismo de cualquier jerarquía de fines, criticada por Rawls. Cavell considera el perfeccionismo moral como un mandato ético y autónomo de “ser lo mejor que uno puede ser” y “ser fiel a uno mismo”, teniendo en cuenta la diversidad de conductas en que ello puede consistir para cada persona¹⁹⁸. Cavell interpreta a Nietzsche como un perfeccionista moral próximo a Emerson y a la democracia liberal, tomando como noción clave la autonomía de admitir como ley sólo lo que nosotros soberanamente podemos aceptar. Conway, por su parte, argumenta que la “moralidad de la cría” y el pathos de la distancia impulsan el perfeccionismo moral de Nietzsche, que lejos de ser autoritario se abre al pluralismo¹⁹⁹. No nos es posible dedicar más espacio a este fecundo debate, que sigue abierto. Concluiremos con Fornari que Nietzsche proporciona «instrumentos para perfeccionarnos en el camino de la coherencia, la honestidad intelectual y la fidelidad a nosotros mismos», en el horizonte de la nueva humanidad y del nuevo “tipo” humano al que tanto evocaba²⁰⁰.

Sí que sería posible, a mi juicio, leer a Nietzsche desde la clave del pluralismo moral, y también siguiendo la estela de lo que Adela Cortina denomina el «republicanismo moral», es decir, «que son los ciudadanos los que tienen que elevar el listón de la moral de sus sociedades, desde su capacidad de juzgar y de actuar, desde los lugares que ocupan en la sociedad. Nadie puede hacerlo por ellos: son los protagonistas del mundo moral»²⁰¹. Aunque la Modernidad se haya caracterizado por el declive de la aristocracia y de las vidas heroicas, tan arraigadas en las edades Antigua y Media, es posible plantear la aspiración a la excelencia como una forma de responsabilidad social y de compromiso con la sociedad²⁰². La aspiración hacia las mejores posibilidades enraíza las exigencias morales haciéndolas sentir como propias. Ciertamente, el momento aristocrático ha aparecido en los diversos escenarios en los que se ha abierto camino la tradición republicana, comprometida con el arraigo de las virtudes y el nivel moral de la

de Nietzsche (Hurka, Thomas, “Nietzsche: Perfectionist”, en Brian Leiter y Neil Sinhababu (eds.), *Nietzsche and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 9-31).

¹⁹⁸ Cavell, Stanley, *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionist*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, cap. 1: “Aversive Thinking: Emersonian Representations in Heidegger and Nietzsche” (pp. 33-63).

¹⁹⁹ Conway, Daniel W., *Nietzsche and the Political*, op. cit., cap. 2.

²⁰⁰ Fornari, Maria Cristina, “Becoming Artists of One’s Own Life. Perfectionist Thinking in Friedrich Nietzsche”, op. cit., p. 347. Otros tratamientos del perfeccionismo en Nietzsche se encuentran en Drochon, Hugo, *Nietzsche’s Great Politics*, op. cit., cap. 4, quien aprecia perfeccionismo en el deseo de “criar” superhombres, y en Owen, David, “Equality, Democracy and Self-Respect: Reflections on Nietzsche’s Agonal Perfectionism”, *Journal of Nietzsche Studies*, 24, 2002, 113-131, para quien la figura del superhombre representa «un ideal perfeccionista de auto-dominio (*self-mastery*)».

²⁰¹ Cortina, Adela, “Republicanismo moral y educación”, en Jesús Conill y David A. Crocker (eds.), *Republicanismo moral y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Granada, Comares, 2003, pp. 257-267, p. 257.

²⁰² Cortina, Adela, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la democracia*, Madrid, Alianza, 2013, 3ª ed., cap. 5: “Ciudadanía civil. Universalizar la aristocracia”.

sociedad²⁰³. La grandeza de lo humano puede y debe expresarse de forma plural. En este sentido, es posible sostener que Nietzsche trabaja por «una realidad moral capaz de apropiarse las más óptimas posibilidades para *acondicionar* (perfeccionar) su vida creando *valores*, pero ateniéndose a la realidad»²⁰⁴.

4. Conclusiones.

Al comienzo del capítulo tratamos la cuestión de la dimensión política de la filosofía nietzscheana y concluimos que ésta se autocomprende principalmente como crítica de la moral y de la cultura, incluida la cultura política. Aunque no haya en la filosofía de Nietzsche «una doctrina política en sentido estricto», sí que hay una significativa dimensión política», consecuencia de sus ideas morales y que se aprecia por ejemplo en la tarea de transformación de las estructuras de poder y las formas de existencia²⁰⁵. Nietzsche no formuló una teoría política exhaustiva ni definió los conceptos tradicionalmente asociados a esta disciplina. Le interesaban el Estado, las instituciones, los derechos, la sociedad civil, pero siempre en el contexto de una crítica de la Modernidad y de sus marcos de pensamiento, desde una perspectiva más cercana a la cultura que a la ciencia política. Se ocupó sobre todo la expansión de la cultura hacia una teoría política, por ejemplo, repetidamente expresa que la democracia es la plasmación política del cristianismo, y también en este sentido, se entiende su reflexión y su deseo de instauración de la Gran Política, que posibilite una elevación cultural del ser humano.

Por tanto, la tesis del supuesto carácter apolítico de Nietzsche, aunque cumplió su función a lo largo del siglo XX como parte del proceso de desmitificación de la manipulación nacionalsocialista, es ya difícilmente sostenible. Hay una importante reflexión colectiva y una tarea social y política, en el sentido de que toda la cultura, todo el pueblo, toda la comunidad ejerce una función de fomento del surgimiento y pleno desarrollo de las distintas figuras bajo las cuales Nietzsche se refiere a la humanidad superior y propone «un pensamiento normativo y creativo» que va más allá del nivel puramente descriptivo y crítico, porque pretende tener también «unas virtualidades transformadoras del mundo»²⁰⁶.

Acto seguido se ha presentado la propuesta de la Gran Política resaltando su contrapunto frente a la política de Bismarck. La “Gran Política” no es una política fuerte y totalitaria, que invade todas las estructuras sociales, como un gran aparato de Estado. Es crucial comprender la perspicacia y la ambivalencia del planteamiento: frente a la política imperialista y militar desconectada de la vida, Nietzsche redefine la tarea de la política en relación con la pregunta sobre el ser humano, sus posibilidades, sus peligros, y en conexión con su corporalidad y con la tierra²⁰⁷. Es una política subordinada a los

²⁰³ Conill, Jesús, “La tradición del republicanismo aristocrático”, en Jesús Conill y David A. Crocker (eds.), *Republicanism moral y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Granada, Comares, 2003, pp. 57-72, p. 57.

²⁰⁴ Conill, Jesús, *El poder de la mentira*, op. cit., p. 156.

²⁰⁵ Gentili, Carlo, “Nietzsche, ¿político o apolítico?”, op. cit.

²⁰⁶ Sánchez Meca, Diego, “Política del poder y de la grandeza: el antiigualitarismo de Nietzsche”, *Araucaria*, 23(46), 2021, 327-350, p. 346.

²⁰⁷ Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, op. cit., p. 235.

grandes fines: la elevación de la humanidad y el desarrollo más grande de la cultura. En la propuesta de la Gran Política hay una dimensión crítica importante de los valores de la democracia gregaria. En este punto también hay un carácter equivalente. Las sociedades y estructuras democráticas propician el advenimiento de la Gran Política. Ahora bien, la Gran Política, de acuerdo con la propuesta de Nietzsche, superaría las carencias de la democracia y rebasaría los estrechos confines de los valores gregarios. En cada sociedad democrática, un tipo humano concreto impone sus condiciones de conservación y desarrollo al resto de la humanidad y presenta su propia perspectiva como si fuese la única posible. La Gran Política, lejos de perpetuar o imponer un único esquema valorativo, se abriría a un pluralismo moral, que algunos especialistas han leído en clave de agonismo político²⁰⁸.

Tras el análisis de la Gran Política, se han seleccionado dos ámbitos temáticos o características de la misma en las que la conexión con el pensamiento de la cría es especialmente estrecha. La primera dimensión ha sido la agenda política de los filósofos políticos como responsables de la “cría”. A partir de una inspiración nítidamente platónica, Nietzsche coloca al filósofo como responsable del destino de la humanidad. La figura del auténtico filósofo obtiene un papel legislador, como encargado de acuñar y asegurar el dominio y expansión de nuevos valores. La preocupación por las leyes y por la política en general, tanto en Platón como en Nietzsche, se enmarcan en una preocupación general por la cría, crianza y cultivo de la humanidad, y en particular, de aquellos tipos que juzgan como elevados. Se trata en ambos casos de un proyecto axiológico y cultural, nutrido por una gran reflexión teórica. Nietzsche piensa en la Gran Política como el modelo de organización más propicio para fijar y legislar valores capaces de fomentar y coordinar el desarrollo humano.

El dominio propio de la Gran Política se legitimaría, según Nietzsche, en las supremacías o preeminencias anímicas, expresadas en los ideales nobles. Es por ello que en la última sección del capítulo se ha examinado la dimensión ético-política del pathos de la distancia, también en relación con la cría, puesto que Nietzsche lo expresa como catalizador para la cría o el desarrollo de uno mismo. Nietzsche concibe el pathos de la distancia como un fundamento afirmativo de la distinción, del poder, y como instancia de supremacía anímica, con independencia de las coacciones políticas y económicas existentes en la actualidad. Nietzsche criticó los procesos de desaparición de la subjetividad, la individualidad y la expresión humana auténtica, y mediante la perspectiva del pathos de la distancia, quiso introducir un modo de valorar diferente al de la felicidad o la utilidad. La crítica nietzscheana de la moral del rebaño presenta como alternativa una perspectiva que otorga a las personas un dominio legítimo de sí mismos y de sus condiciones de vida. La tarea de la filosofía consiste, por tanto, en problematizar la cultura en que vivimos y seleccionar los valores con la distancia necesaria para valorar con una perspectiva propia.

²⁰⁸ Brown, Wendy, “Nietzsche for Politics”, en Alan D. Schrift (ed.), *Why Nietzsche Still?*, Berkeley, University of California Press, 2000, 205-223.

Capítulo 11: La raza como problema filosófico en los escritos de Nietzsche.

1. Introducción.

El capítulo se propone elucidar el papel que juegan los usos de “raza” en los escritos de Nietzsche, situándolos e interpretándolos en conjunto con el léxico de transformación del ser humano y de su crítica de la cultura. Para ello, se estudia su empleo junto a otros conceptos fronterizos e ideas análogas como el tratamiento del pueblo judío, su crítica del nacionalismo, la defensa de los buenos europeos, la metáfora de la bestia rubia, los tipos humanos y el pensamiento de la cría. Veremos que “raza” posee un indudable carácter fisiológico, pero interviene de manera fundamental el ámbito de la cultura y del espíritu, y como concepto, forma parte del mismo proyecto de transvaloración de los valores, reforma de la cultura y de la humanidad.

“Raza” es una palabra frecuente en los textos de Nietzsche. Encontramos, de hecho, más de doscientos usos de *Rasse*, además de sustantivos compuestos como *Rassenmischung* —mezcla de razas— o *Rassenkämpfe* —lucha de razas—, en las obras publicadas y privadas, las cartas y los escritos y fragmentos póstumos. En realidad, “raza” era una palabra común tanto en las ciencias naturales, como en la antropología y las humanidades del siglo XIX¹. Por ejemplo, Kant se ocupó de la cuestión, en el siglo precedente, en *Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía*². Considerado por muchos un gran adalid de los derechos humanos, Kant empleó la categoría de la raza en algunos de sus escritos antropológicos como un criterio hermenéutico para jerarquizar un número de razas o subespecies, a las que adscribió distintas capacidades —por ejemplo, para los trabajos manuales en condiciones extremas—, o incluso distinto potencial de perfeccionamiento³. En el siglo XIX, el término se popularizó en los escritos de Arthur Gobineau⁴ y Ernest Renan⁵. Por ello, no sorprende que Nietzsche, como lector ávido y conoedor de la cultura y el pensamiento de su tiempo, se apropiase del término y lo incorporase a sus reflexiones.

¹ Günzel, Stephan, “Rasse: Rassenheit, Herrenrasse”, en Henning Ottmann (ed.), *Nietzsche-Handbuch*. Stuttgart, Metzler, 2000, pp. 304-305.

² Kant, Immanuel, *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, de Gruyter, Bd. VIII, 1923 [1788], pp.159-184. Traducción española: Kant, Immanuel, “Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía” (traducción e introducción de Nuria Sánchez Madrid), *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 37, 2004, 7-47.

³ Sánchez Madrid, Nuria, *Elogio de la razón mundana. Antropología y política en Kant*, Adrogué (Argentina), La Cebra, 2018, en especial el cap. 7.

⁴ Gobineau, Arthur de, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, 1853. Por otro lado, la falta de interés por parte de Nietzsche hacia Gobineau está debidamente documentada por Schank, cf. Schank, Gerd, *Rasse und Züchtung bei Nietzsche*, op. cit., pp. 425-433. Para una comparación entre Nietzsche y Gobineau, cf. Martin, Nicholas, “Breeding Greeks: Nietzsche, Gobineau, and Classical Theories of Race”, en Paul Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, Camden House, 2004, pp. 40-53.

⁵ Renan, Ernst, *Le judaïsme come race et comme religion*, Paris, 1883. Para una comparación entre Nietzsche y Renan, véase Campioni, Giuliano, *Nietzsche y el espíritu latino*, op. cit, especialmente el segundo capítulo.

El objetivo del capítulo es situar el significado de raza en el corpus conceptual del pensamiento nietzscheano y su sentido dentro de las grandes tareas de su filosofía: la transformación del ser humano y la crítica de la cultura. Nietzsche no comparte en ningún caso una definición explícita de aquello que entiende por “raza”. Por ello, es necesario estudiar las conexiones con otros conceptos e ideas tales como la “cría”, la “doma”, la “bestia rubia” y “el buen europeo”, sobre los cuales sí que disponemos de pasajes en los que Nietzsche elabora sus significados, con mayor o menor detalle. El mapa conceptual de estos términos nos desvelará el papel que juega el concepto de “raza” en Nietzsche y cuáles son sus sentidos más prevaletentes. Sin duda, todos estos términos son provocativos y suelen despertar reacciones fuertes en el lector actual, conocedor de los fascismos y genocidios del siglo XX. Por esta razón, será necesario, en la medida de lo posible, evitar caer en anacronismos, contextualizar los pasajes en los que Nietzsche emplea estos términos y analizarlos con el mayor detalle posible.

La extensa y profunda monografía de Schank representó un trabajo pionero en lo que se refiere a qué significa “raza” en Nietzsche. Schank argumentó que no hay en la filosofía de Nietzsche ni “razas” ni “cría” (eugenesia) en el sentido moderno. En la primera parte de su estudio, Schank compara los pueblos de Europa —los judíos, los griegos, los romanos, los alemanes, los polacos, los rusos, los franceses, y los ingleses— Schank distinguió principalmente cuatro sentidos de “raza” en Nietzsche: como el conjunto de la humanidad (*Menschheit allg.*), como pueblo (*Volk*), como estratos, niveles o clases sociales (*Stände, Schichten, Classen*) y usos “modernos” muy residuales, próximos al sentido racista⁶. A tenor de todo ello, Schank concluye que “raza” en la filosofía de Nietzsche se emplea como herramienta de crítica cultural y antropológica para el análisis de distintos pueblos (*Völker*), pero sin un ánimo general de jerarquización. En cuanto a la cría, como ya hemos señalado en varias ocasiones a lo largo de la tesis, Schank evita emplear el concepto *Züchtung* al interpretarlo únicamente en su sentido contemporáneo como sinónimo de “eugenesia” y sostiene que Nietzsche abogaría por la elevación de la humanidad y de la cultura a través de la educación de distintos tipos de seres humanos. En este capítulo, emplearemos otro procedimiento argumentativo y presentaremos una interpretación alternativa, en relación con el carácter fisiológico del pensamiento de Nietzsche.

Durante nuestro recorrido, exploraremos ideas y conceptos mostrando su estrecha imbricación dentro del proyecto nietzscheano de la transvaloración de los valores y el dominio de la Tierra. Comenzaremos examinando brevemente la cuestión de la manipulación de sus escritos en el siglo XX por parte del nacionalsocialismo, mostrando, mediante algunos pasajes, la verdadera oposición nietzscheana al antisemitismo y al germanismo. A continuación, presentaremos la figura de “los buenos europeos” como “raza mixta”, clave para el progreso de las culturas. Después, analizaremos la metáfora

⁶ Schank, Gerd, *Rasse und Züchtung bei Nietzsche*, op. cit., pp. 51-127, pp. 147-148, y pp. 227-228. Usos “modernos” racistas, a juicio de Schank, serían, por ejemplo, GM-I-5 (OC IV pp. 464-465) en el que se menciona la «raza aria de conquistadores, rubios». Dicho párrafo relaciona la decadencia europea y el auge de la democracia. Ahora bien, en el tercer tratado de la obra, los usos de “raza” son claramente afines a “pueblo” (por ejemplo, en GM-III-17, OC IV p. 538, se menciona a los parisinos, los indios, la Edad Media, etc.).

de la “bestia rubia” como expresión del “vigor animal” y el estado fisiológico originario de las razas nobles. Finalmente, y una vez analizada esta red semántica y a tenor de los usos de “raza” que se habrán apreciado en esta senda, contestaremos a la pregunta de qué significa este concepto en sentido nietzscheano.

2. Nietzsche frente al nazismo y el antisemitismo.

A la hora de tratar un concepto tan delicado como “raza”, consideramos conveniente comenzar analizando la relación entre Nietzsche, el Tercer Reich y el antisemitismo⁷. Nietzsche ha sido tachado de antisemita, e incluso hoy conserva cierta mala reputación como precursor del nazismo. En realidad, si se acude a sus textos, vemos que reprobaba fervientemente el antisemitismo como producto del resentimiento, y en algunos casos nombraba explícitamente a su hermana Elisabeth⁸. Además, en sus pensamientos sobre la cría de una humanidad superior, «de una nueva casta que gobierne sobre Europa», fantasea con los resultados de un cruce entre el oficial aristócrata de la Marca y las mujeres judías: un cruce entre «el arte hereditario del mando y la obediencia» y «el genio del dinero y la paciencia (y sobre todo algo de espíritu y espiritualidad (...))»⁹. Como ya señalamos en el quinto y sexto capítulo, esta reflexión se inspira en el método de superposición ya sugerido por Francis Galton, sobre la base del lamarckismo hegemónico en la época. Estas teorías eugenésicas fueron recomendadas y promovidas por médicos y biólogos «en nombre del progreso, de la ciencia e incluso de la filantropía», en gran parte de las democracias occidentales incluso antes de 1930¹⁰.

En numerosos pasajes, Nietzsche compara los judíos con el resto de los alemanes: «¡Qué beneficio es un judío entre alemanes! cuánta torpeza, cuánta estopa rubia en la cabeza, qué embotadamente azules los ojos; la falta de *esprit* en la cara, en el habla, en el comportamiento»¹¹. No era germanófilo en el sentido de su tiempo, y de hecho en *Ecce Homo*, obra que redacta como estrategia de autopresentación, abundan las expresiones contra los antisemitas y el nacionalismo germánico, llegando a afirmar que la mera proximidad de un alemán ralentiza su digestión¹². También se mostró siempre receloso ante la idea de “patria”, ídolo central de las ideologías fascistas, que consideraba una sombra de Dios¹³. Criticó vehementemente los movimientos nacionalistas de su tiempo, la «enfermedad de nuestro siglo»¹⁴. Los tachaba de egoístas, por responder a los intereses

⁷ El objetivo de esta sección se limita a servir de breve contextualización. Para mayor información sobre la recepción de Nietzsche en el siglo XX, me remito a Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, op. cit. Sobre Elisabeth Förster-Nietzsche: cf. Diethe, Carol, *Nietzsche's Sister and the Will to Power. A Biography of Elisabeth Förster-Nietzsche*, Urbana, University of Illinois Press, 2003. Sobre Nietzsche y los judíos, Vivarelli, Vivetta, *Nietzsche e gli ebrei. Con due saggi di Jacob Golomb e Andrea Orsucci*, Firenze, Giuntina, 2011.

⁸ GM-II-11, OC IV p. 496, EH-Weise-2, OC IV p. 788.

⁹ JGB-251, OC IV p.407.

¹⁰ Salanskis, Emmanuel, “Grande Politique (*Grosse Politik*)”, op. cit., p. 397.

¹¹ NF-1888,15[80], FP IV p. 654.

¹² EH-Klug-5, OC IV p. 803.

¹³ NF-1887,9[156], FP IV p. 284.

¹⁴ WS-87, OC III p. 402.

de «dinastías reinantes» y de determinadas clases del comercio y de la sociedad, y los consideraba peligrosos por fomentar hostilidades nacionales¹⁵.

Con anterioridad a la muerte de Nietzsche, su recepción tuvo lugar en círculos artísticos de la época, especialmente wagnerianos, adquiriendo notable influencia también en la izquierda alemana de finales del siglo XXI. Además, el individualismo nietzscheano fue fuente de inspiración de diversas formas de anarquismo, muy arraigadas en círculos judíos y se traspasaron las fronteras hacia Italia, Francia, España, Rusia y Estados Unidos¹⁶. Pero sin duda, la historia de la recepción del pensamiento de Nietzsche está inevitablemente asociada con el nacionalsocialismo. Es la historia de un proceso de germanización de sus textos, especialmente de los manuscritos publicados póstumamente, como *Ecce Homo*, del cual, en realidad, sólo nos ha llegado un fragmento. Un caso paradigmático fue la confección de *La voluntad de poder* por su hermana Elisabeth Förster-Nietzsche y Heinrich Köselitz¹⁷. Otra estrategia frecuente de divulgación fue la impresión de breves antologías que contuviesen el supuesto mensaje nazi de Nietzsche. No indicaban el nombre del editor, y de este modo, se hacía creer que realmente habían sido publicadas por Nietzsche en dicho formato, bajo títulos como “Judaísmo/Cristianismo/Germanidad” (*Judentum/Christentum/Deutschtum*), donde se recopilaban los fragmentos y eslóganes más polemizables¹⁸.

Elisabeth Förster-Nietzsche coincidió en varias ocasiones con Hitler y en una de ellas le regaló un bastón de Nietzsche. Más tarde, el propio Hitler visitó dos veces el *Nietzsche-Archiv* de Weimar, que había sido fundado en 1894 en Naumburg¹⁹. Además, el archivo fue sede de conferencias de ideólogos nacionalsocialistas de alto rango, como Hans Frank y Alfred Rosenberg²⁰. También Alfred Baeumler escribió un libro influyente titulado *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, en cuyo contenido propuso una identidad entre la filosofía de Nietzsche y la cosmovisión nacional-socialista, con el objetivo de apostarle como filósofo de la raza nórdica²¹. Sin duda, el problema reside en que el uso de Nietzsche en el Tercer Reich no fue ocasional o decorativo, sino sistemático²². Nietzsche devino uno de los filósofos más populares durante el Tercer Reich, y comentarios, colecciones y antologías en torno a su pensamiento formaban parte de los

¹⁵ MA-475, OC III p. 239. NF-1876,18[17], FP II p. 260: «es un ciego prejuicio el pensar que sean las razas y la diferencia de origen lo que transforma actualmente a las naciones en grandes Estados».

¹⁶ Navarrete, Roberto y Zazo, Eduardo, “De herencias manipuladas y de recepciones perversas: Nietzsche y el nacionalsocialismo”, *Estudios Nietzsche*, 15, 2015, 83-96, p. 85.

¹⁷ Montinari, Mazzino, “*La volonté de puissance*” n'existe pas, op. cit.

¹⁸ Kuenzli, Rudolf E., “The Nazi Appropriation of Nietzsche”, *Nietzsche-Studien*, 12, 1983, 428-435, p. 434.

¹⁹ Lins do Rego, José, “O Nietzsche de Hitler”, *Cadernos Nietzsche*, 37(3), 2016, 88-90. Diethe, Carol. “Elisabeth Förster-Nietzsche”, *Historical Dictionary of Nietzscheanism*, Lanham/New York, The Scarecrow Press, 2014, pp. 153-156. Sobre la historia del archivo, cf. Hoffmann, David M, *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs. Chronik, Studien, Dokumente*, Berlin, de Gruyter, 1991.

²⁰ Navarrete, Roberto y Zazo, Eduardo, “De herencias manipuladas y de recepciones perversas: Nietzsche y el nacionalsocialismo”, *Estudios Nietzsche*, 15, 2015, 83-96, p. 86.

²¹ Baumler, Alfred. *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, Reclam, 1931. Sobre este texto, Kuenzli, Rudolf E. “The Nazi Appropriation of Nietzsche”, op. cit, p. 431.

²² Navarrete, Roberto y Zazo, Eduardo, “De herencias manipuladas y de recepciones perversas: Nietzsche y el nacionalsocialismo”, op. cit., p. 87.

programas didácticos en las escuelas. Por ello, es necesario separar al “hombre Nietzsche”, que nada supo del Tercer Reich, de la recepción que posteriormente se hizo²³.

Volviendo a los textos de Nietzsche, este extracto del aforismo §475 del primer volumen de *Humano, demasiado humano* elucida varias claves interpretativas sobre su visión del pueblo judío y la crítica del nacionalismo, además de incluir diversos usos del vocablo “raza”. Este pasaje muestra la facilidad con que se pudieron manipular los textos nietzscheanos.

Dicho sea de paso: todo el problema de los *judíos* sólo existe dentro de los Estados nacionales, pues es aquí donde su energía e inteligencia superior, ese capital de espíritu y voluntad acumulado de generación en generación en la escuela del dolor, es inevitable que alcance un grado de predominio tal que suscite la envidia y el odio, de modo que hoy en día se propaga en casi todas las naciones —y tanto más cuanto asumen las actitudes nacionalistas— esa mala literatura que conduce a los judíos al matadero como chivos expiatorios de todos los males públicos y privados. En cuanto ya no sea cuestión de conservar las naciones, sino de producir una raza mixta europea, lo más fuerte posible, el judío es, como ingrediente, tan idóneo y deseable como cualquier otro remanente nacional. Cualidades desagradables e incluso peligrosas las tiene cualquier nación, cualquier persona: es una crueldad exigir que el judío sea una excepción. Quizá esas cualidades se encuentren en él incluso en grado peligroso y temible, y quizás el joven financiero judío es el invento más repulsivo de la raza humana. Pero me gustaría saber, cuánto, en un balance general, hay que perdonarle a un pueblo que, no sin la culpa de todos nosotros, ha tenido la historia más dolorosa, y al que se le debe el hombre más noble (Cristo), el sabio más puro (Spinoza), el libro más poderoso y la ley moral más eficaz del mundo²⁴.

En efecto, encontramos algunos elementos provocadores, como la idea de la producción de una raza, además de la crítica del «joven financiero judío». Si destacamos dichos elementos, vemos que el nacionalsocialismo encontró elementos que, de hecho, son tratados en el corpus nietzscheano. Oehler, uno de los principales representantes del Nietzsche-Archiv, en su libro *Nietzsche und die Deutsche Zukunft* (1935, p. 86) cita únicamente el fragmento «quizás el joven financiero judío es el invento más repulsivo de la raza humana»²⁵. Ahora bien, en el fragmento original esta caracterización está acompañada de numerosos elogios, y una sorprendente denuncia casi premonitrice de la «mala literatura que conduce a los judíos al matadero como chivos expiatorios de todos los males públicos y privados». Por otro lado, se ha señalado que, con estos mismos elogios, Nietzsche «simplemente invierte los estereotipos tradicionales»²⁶. Por ejemplo, en una carta de 1877 dirigida al poeta Siegfried Lipiner, Nietzsche relaciona el judaísmo con el talento: «dígame pues con toda franqueza, si en lo referente a su origen se encuentra de alguna forma relacionado con los *judíos*. Porque algunas experiencias recientes han

²³ Ibid., p. 84.

²⁴ MA-475, OC III p. 239.

²⁵ Esta misma estrategia de recorte fue llevada a cabo por otros como Härtle en su libro *Nietzsche und der Nationalsozialismus* (1937).

²⁶ Holub, Robert. *Nietzsche's Jewish problem: between anti-Semitism and anti-Judaism*, Princeton, Princeton University Press, 2016, p. 95.

hecho que tenga *grandes* esperanzas depositadas precisamente en los jóvenes de ese origen»²⁷.

Por su parte, Stegmaier apunta que Nietzsche no sentía simpatía por el pueblo judío y que los observaba como alteridad, como lo extranjero. Debido a que los judíos mantuvieron su propia moral y se mantuvieron independientes de la tradición griega y la cristiana, fueron considerados extranjeros en Europa. Stegmaier apunta que Nietzsche, como la mayoría de las personas no-judías, no sólo sabía poco sobre el judaísmo, sino que también los trataba como alteridad. Desde su perspectiva europea, respetaba a los judíos del mismo modo en que se respeta a los extraños. Stegmaier juzga que el papel que Nietzsche otorga a los judíos en el contexto de la creación de “los buenos europeos” es instrumental porque los convierte en un medio para su proyecto de transformación de la humanidad²⁸.

De todo lo apuntado hasta ahora, podemos concluir que las falsificaciones residen en la unilateralidad. Sin duda, existen ciertos materiales de base que posibilitaron, en un primer lugar, la manipulación de su pensamiento, pero de esto no se sigue que Nietzsche fuera nazi, sino que, dentro de una interpretación generosa, pudo ser «nacionalizado y germanizado» a través de la vulgarización y manipulación de su pensamiento²⁹. Si se atiende a la totalidad de los escritos nietzscheanos, se aprecia el rechazo constante tanto del nacionalismo germánico como del antisemitismo, así como una defensa de una potente cultura europea³⁰. También la ruptura con Wagner y con su propia hermana, y su reivindicación de la pluralidad de tipos humanos, resultan incompatibles con los postulados más importantes del nacionalsocialismo. De modo que, a mi juicio, debemos situarnos en una clave interpretativa entre Alfred Baeumler y Georg Lukács, como acertadamente proponía Montinari³¹.

Recientemente, se ha reabierto este mismo debate, no ya con respecto al pueblo judío, sino con las personas negras³². En *De la genealogía de la moral*, Nietzsche toma a las personas negras «como representantes del hombre prehistórico» para aseverar que «la capacidad humana de dolor parece de hecho haber descendido extraordinariamente», pues ellos aguantarían, según Nietzsche, «graves inflamaciones internas que llevan casi a la desesperación incluso a los europeos mejor constituidos»³³. Sin querer en absoluto excusar esta afirmación, desde mi punto de vista, se puede explicar hermenéuticamente

²⁷ BVN-1877,652, CO III p. 243.

²⁸ Stegmaier, Werner, “Nietzsche, die Juden und Europa”, en *Europa im Geisterkrieg*, op. cit., p. 440 y p. 446-447.

²⁹ Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, op. cit, p. 3. Sobre la responsabilidad de Nietzsche respecto a la manipulación nacionalsocialista de su pensamiento, cf. Stellino, Paolo, “Nietzsche and the Responsibility of Intellectuals”, en Yulia V. Sineokaya y Ekaterina A. Poljakova (eds.), *Friedrich Nietzsche: Legacy and Prospects*, Moscow, LRC, 2017, pp. 467-477.

³⁰ FW-348, OC III p. 864: «hay contra ellos [los judíos] un rechazo de clase y de raza, cuando no se está dispuesto a creerles (...) no es poco el agradecimiento que Europa le debe a los judíos; en primer lugar los alemanes, raza lamentablemente *deraisonnable*». Diethel, Carol, “Nietzsche and Nationalism”, *History of European Ideas*, 14(2), 1992, 227-234.

³¹ Montinari, Mazzino, “Nietzsche zwischen Alfred Baeumler und Georg Lukács”, *Basis*, 9, 1979, 188-223.

³² Bernasconi, Robert, “Nietzsche as a Philosopher of Racialized Breeding”, en Naomi Zack (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

³³ GM-II-7, OC IV p. 492.

como resultado del gran interés de Nietzsche por el cuerpo, en concreto, dentro de la crítica del proceso civilizatorio y la moral ascética que ha degenerado la salud del europeo. En la siguiente anotación póstuma, califica al Congo de «pueblo basto» y «bárbaro»:

Con qué tipo de medios hay que tratar a pueblos bastos, y que la “barbarie” de los medios no es nada arbitrario y caprichoso, es algo que puede asirse con las manos *in praxi* cuando uno, con toda su blandura europea, se ve en la necesidad, en el Congo o en algún otro lado, de mantener el dominio sobre bárbaros³⁴.

La clave interpretativa de este pasaje reside, a mi modo de ver, en la misma línea del anterior. Se contraponen la «blandura europea», en un sentido peyorativo, a la barbarie del Congo, como sociedad que no ha seguido el mismo proceso civilizatorio que el europeo. El europeo, cuando contempla la utopía de una vida peligrosa, «se ve en la necesidad (...) de mantener el dominio», ante el miedo que le provoca contemplar seres humanos más enteros³⁵. La idea de lo bárbaro en Nietzsche es una figura de proyección cuyo sentido va asociado a la imagen de la bestia rubia, que estudiaremos en la cuarta sección, y que representa una invitación a superar el ideal ascético y la decadencia, en los contornos de una nueva salud y cultura³⁶. En *Más allá del bien y del mal*, expresa Nietzsche que la clase aristocrática fue siempre al comienzo «la clase de los bárbaros: su predominio no residía principalmente en la fuerza física, sino en la psíquica, — fueron los hombres *más enteros* (que en cada peldaño significa tanto como “las bestias más enteras”—)»³⁷.

Aún así, el sentido de “raza” va mucho más allá de estas referencias a pueblos concretos. “Raza” ocupa un lugar importante en una red semántica en relación con otros conceptos propiamente nietzscheanos, y debe ser situado dentro de la crítica de la cultura, incluida la cultura política y la política de la cultura, especialmente a partir de *Humano, demasiado humano*, obra en que se inaugura el filosofar histórico (pre-genealógico) informado por sus lecturas evolutivas³⁸.

3. Europa como horizonte cultural para una “raza de señores”.

A continuación, analizaremos la visión nietzscheana de Europa como horizonte cultural para una «raza de señores», cuestión que ya hemos podido entrever en la cita anterior de *Humano, demasiado humano*. Nietzsche acuña el concepto del “buen europeo” para designar un proceso simultáneo de “desgermanización” y dinamismo

³⁴ NF-1887,10[29], FP IV p. 307.

³⁵ Podría relacionarse con el temor a la bestia rubia en GM-I-11, OC IV p. 474.

³⁶ Reschke, Renate, “Barbaren”, en H. Ottmann (ed.), *Nietzsche-Handbuch*, Stuttgart, Metzler, 2000, pp. 202-203.

³⁷ JGB-257, OC IV p. 414.

³⁸ Al respecto del carácter político o apolítico de Nietzsche, y siempre en relación con el nazismo y la cuestión del antisemitismo, me parece acertada la postura expuesta en Golomb, Jacob y Wistrich, Robert S., “Nietzsche’s Politics, Fascism and the Jews”, op. cit. Nietzsche criticó aspectos concretos del socialismo, el anarquismo, el liberalismo, el conservadurismo de Antiguo régimen, y de la democracia. Esto explica que dependiendo de las críticas que cada intérprete haya querido resaltar, se hayan derivado interpretaciones más o menos parciales de Nietzsche como socialista, comunista, anarquista, conservador, etc. Véase Parmeggiani, Marco, *Nietzsche: Crítica y proyecto desde el nihilismo*, op. cit., pp. 171-176.

intercultural, pues «[s]er buen alemán significa desalemanizarse»: «el giro hacia lo no-alemán ha distinguido siempre a las personas excelentes de nuestro pueblo»³⁹. En este aforismo, Nietzsche insiste en que la frontera o «el cinturón» que confiere el aspecto nacional a cada pueblo representa un vínculo coercitivo para su desarrollo cultural y espiritual, y señala las consecuencias indeseables de una política cultural cerrada al resto del mundo. Este es un ideal cosmopolita que surge tras el reconocimiento del carácter artificial del nacionalismo⁴⁰.

Nietzsche se dirige a un grupo ideal de lectores que capaces de comprender sus obras y compartir sus ideas. El desarrollo del comercio y la industria moderna, así como también la posibilidad de libre circulación por el continente, la vida nómada y la falta de patria (*Heimatlosigkeit*), «el intercambio de libros y cartas, la participación común en toda la alta cultura», son factores que favorecen el debilitamiento de las naciones y el nacimiento de una «raza mixta (*Mischrasse*), la del buen europeo»⁴¹. Nietzsche apreció «un inmenso proceso fisiológico» en curso, de progresiva semejanza de los europeos y de «liberación de las condiciones bajo las que surgen razas ligadas a un clima y a unos estamentos»⁴². En este pasaje, “raza” expresa un tipo cultural que se constituye para responder a las exigencias de un medio y unas condiciones de vida particulares, y es algo que el «europeo en devenir» podrá superar, en tanto que «especie de ser humano esencialmente supranacional y nómada», que posee «la capacidad maximizadora de un arte y una fuerza adaptativos»⁴³.

Los buenos europeos son aquellos lectores, que con una voluntad ilustrada de liberación de los prejuicios, se empeñen en la libre difusión de sus ideas en una Europa marcada por el nacionalismo. Nietzsche se consideraba un apátrida, de raza y origen diverso, y era muy crítico con el esencialismo étnico:

Nosotros, apátridas, somos por raza y proveniencia demasiado múltiples y mezclados, como “hombres modernos”, y por consiguiente poco tentados a participar en esa mentirosa e impúdica autoadmiraación racial que se expone hoy en Alemania como signo de sentimiento alemán y que suena doblemente falsa e indecente entre el pueblo del “sentido histórico”. Nosotros somos, en una palabra —¡y debe de ser nuestra palabra de honor!— *buenos europeos*, los herederos de Europa, los ricos, colmados herederos, pero también los herederos ricamente obligados de milenios espíritu europeo: en cuanto tales salidos también del cristianismo y contrarios a él, precisamente porque hemos salido *de él* (...) ⁴⁴.

Este nuevo tipo europeo representaría un tipo opuesto al cultivado desde la religión cristiana, pero no separado, pues comparten una misma historia y proveniencia. La raza mixta europea está constituida contra el cristianismo porque procede de él, porque ha superado la enfermedad degenerativa produciendo así las condiciones adecuadas para

³⁹ VM-323, OC III p. 357.

⁴⁰ Dombowsky, Don, “Nietzsche and The Politics of Nationalism”, op. cit., p. 28.

⁴¹ MA-475, OC III p. 475.

⁴² JGB-242, OC IV p. 399.

⁴³ Ibid. p. 399.

⁴⁴ FW-377, OC III p. 890.

despertar una reacción y mutación fisiológica hacia el tipo opuesto⁴⁵. Son ellos los encargados de responder a la pregunta de si acaso la vida sigue teniendo un sentido después de la muerte de Dios, superar la moralidad cristiana y la metafísica occidental, para que así el animal de rebaño deje de ser «el único que en Europa recibe y reparte honores»⁴⁶. Mediante la figura del buen europeo, Nietzsche anima a iniciar un proceso de curación y de rejuvenecimiento⁴⁷, con el que «superar todo lo cristiano mediante algo supracristiano (*Überchristliches*)»⁴⁸. Los buenos europeos son los portadores de las instancias de elevación de la cultura de Occidente, son espíritus libres que se han emancipado de las opiniones y los prejuicios de su época, que trabajan por digerir y depurar de su metabolismo «semejantes episodios atávicos de patriotismo» en los que aún están sumisos «razas brutas y titubeantes»⁴⁹.

Es posible, aún así, encontrar críticas en los textos nietzscheanos respecto a cómo está teniendo lugar la constitución del europeo, como proceso ligado a la moral cristiana⁵⁰. Por un lado, Europa es «escenario de un absurdo y repentino experimento de mezcla radical de estamentos y, *por consiguiente*, de mezcla de razas»⁵¹. Nietzsche señala las consecuencias negativas que se siguen de la homogeneización típicamente cristiana y de la mescolanza irreflexiva de diferentes fisiologías. El carácter fisiológico de esta transformación se destaca además en el proyecto de título «*Los buenos europeos. Propuestas para la crianza (Züchtung) de una nueva nobleza. De Friedrich Nietzsche*»⁵². Nietzsche soñaba con una Europa en la que las diferentes culturas no se contentaran con la mera convivencia o asociación política, sino mucho más. Aspiraba a la creación de una comunidad supranacional de intelectuales que dirigiera y supervisara no sólo el continente, sino también «la dirección y el control de toda la cultura de la Tierra»⁵³. De hecho, no se refiere a Europa en un mero sentido geográfico, sino como horizonte cultural, una «extensión territorial mucho mayor de lo que se entiende por la Europa geográfica, la pequeña península de Asia: sobre todo forma parte de ella América, en cuanto que es hija de nuestra cultura»⁵⁴. Europa es para él una realidad cultural que puede entenderse más allá de los límites geográficos de los países que la componen. Sólo así se entiende su llamada a la ulterior promoción de un modo de pensar supra-europeo (*übereuropäisch*), para indicar la superación final de los valores europeos⁵⁵. Ser

⁴⁵ Gori, Pietro y Stellino, Paolo, “‘Los dueños de la tierra, los legisladores del futuro’: Los buenos europeos de Nietzsche y la renovación cultural de Europa”, *Estudios Nietzsche*, 15, 2015, 45-61, p. 55.

⁴⁶ JGB-212, OC IV p. 379.

⁴⁷ Gori, Pietro y Stellino, Paolo, “‘Los dueños de la tierra, los legisladores del futuro’: los buenos europeos de Nietzsche y la renovación cultural de Europa”, op. cit, p. 59.

⁴⁸ NF-1885,34[149], FP III p. 876. Cf. NF-1885,34[149], FP III p. 747.

⁴⁹ JGB-241, OC IV p. 241.

⁵⁰ JGB-203 y JGB-204, OC IV pp. 365-368.

⁵¹ JGB-208, OC IV p. 374.

⁵² NF-1884,26[320], FP III p. 592.

⁵³ WS-87, OC III p. 402.

⁵⁴ WS-215, OC III p. 434.

⁵⁵ NF-1885,34[149], FP III p. 747; NF-1885,35[9], FP III p. 772-773; NF-1885,41[7], FP III pp. 875-876; JGB-255, OC IV p. 411; BVN-1885,648, CO VI, pp. 115-117; BVN-1888,969: «mi carencia de prejuicios (de mi ojo “supraeuropeo”)» (CO VI, p. 62).

supraeuropeo significa liberarse de los principios de la metafísica occidental y su moral⁵⁶. Como hipótesis o clave hermenéutica, que excede el propósito de este estudio, podríamos sugerir que pensar de modo supra-europeo significa pensar con la perspectiva del dominio de la tierra, propia de la Gran Política⁵⁷.

4. “Bestia rubia” y “razas nobles” como metáforas de reconciliación con la naturaleza.

La bestia rubia es otro término en el que se pueden encontrar claves interpretativas del uso de “raza” en Nietzsche. Este es uno de los tópicos que más ha resonado y más comentarios y críticas ha recibido tanto por especialistas de la obra de Nietzsche como por otros autores e intelectuales, como Georg Luckács y Thomas Mann. Si bien hay que reconocer que daba pie a ser malinterpretada como un eslogan antisemita o nacionalsocialista, su posterior impacto puede considerarse desmesurado si tenemos en cuenta que Nietzsche sólo emplea la expresión en dos pasajes, el primero en *De la genealogía de la moral* y el segundo en *El crepúsculo de los ídolos*⁵⁸.

Es frecuente encontrar en el corpus nietzscheano una misma noción empleada con connotaciones positivas en un pasaje y connotaciones negativas en otro. Este es el caso de la palabra “bestia”, cuyo valor depende del contexto, y también del adjetivo “bestial” —en cambio, el sustantivo “bestialidad” siempre posee una connotación negativa y un sentido similar al de estupidez⁵⁹. “Bestia” poseía un gran espectro de significados en la época, como insulto o referencia peyorativa al estatus de una persona, pero también connotaciones positivas en sentidos metafóricos que denotaban “insaciabilidad”, entre otras cualidades⁶⁰. Por ello, es importante no tomar fragmentos aislados de una manera más o menos arbitraria que conduzca a interpretaciones preestablecidas o anacrónicas. La primera aparición de la expresión “bestia rubia” (*blonde Bestie*) es en *De la genealogía de la moral*:

No se puede negar que en el fondo de todas estas razas nobles se encuentra el animal de rapiña, la espléndida *bestia rubia*, que merodea codiciosa de presas y de victoria; de cuando en cuando se hace necesario que ese fondo oculto se descargue, que vuelva a salir la fiera, que recupere su estado salvaje: — las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes de Homero, los vikingos escandinavos — todos ellos coinciden en tal necesidad. Son las razas nobles las que han dejado tras de sí el concepto “bárbaro” por todos los lugares por que han pasado; incluso en la cultura más elevada se revela la conciencia de ello y cierto orgullo al respecto. (...) Ese

⁵⁶ Stellino, Paolo y Gori, Petro, “Introductory Study. Nietzsche on Culture and Subjectivity”, *Quaderns de filosofia*, 2(1), 2015, 11-23, p. 21. Como propuestas interpretativas de esta expresión, véase Brusotti, Marco, “Européen et supra-européen”, en Paolo D’Iorio y Gilbert Merlio (dir.), *Nietzsche et l’Europe*, Paris, Éditions de la Maison de l’Homme, 2006, pp. 193-211, y Prange, Martine, *Nietzsche, Wagner, Europe*, op. cit., pp. 248-251.

⁵⁷ Véase por ejemplo NF-1885,35[09], FP III p. 773.

⁵⁸ GD-Verbesserer-2, OC IV p. 646.

⁵⁹ GM-II-22, OC IV p. 510.

⁶⁰ Schank, Gerd, “Nietzsche’s “Blond Beast”: On the Recuperation of a Nietzschean Metaphor”, en Christa David Acampora y Ralph R. Acampora (eds), *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2004, pp. 140-155, p. 143.

“arrojo” de las razas nobles, que se muestra de manera loca, absurda, repentina, este elemento imprevisible e incluso inverosímil de sus empresas⁶¹.

En este pasaje, Nietzsche presenta lo “bárbaro” como base de la cultura griega, del mismo modo que en *Más allá del bien y del mal* afirma que «la clase aristocrática siempre fue al principio la clase de los bárbaros: (...) “las bestias más enteras”»⁶². En este contexto, el uso de “bestia” sirve para poner en cuestión las relaciones entre naturaleza y cultura. Tradicionalmente la filosofía ha solido entender la cultura como el ámbito propiamente humano, y por ende más valioso, que distingue a la persona de la animalidad. Por otro lado, Nietzsche pone en duda ese salto de la naturaleza a la cultura, un salto que ha tenido como consecuencia el olvido del animal⁶³. Se ha perdido el «vigor animal» necesario para «alcanzar esa libertad desbordante que penetra hasta lo más espiritual y en la que uno se dice: *esto sólo yo puedo hacerlo...*»⁶⁴. A juicio de Nietzsche, una simbiosis productiva de la natura y la cultura, de la bestia y la civilización, no ha sido realizada exitosamente. Con el término “bestia”, Nietzsche alude al ser humano más originario en el que los instintos vitales todavía no se encuentran reprimidos, o moldeados por la civilización, a las poblaciones bárbaras. No constituye una apología supremacista de la “bestia rubia”, sino que para su correcta comprensión ha de ser contextualizado en la crítica de Nietzsche a la tradición moral-cristiana.

Basándose en la semejanza entre “bestia rubia” y la expresión latina “flava bestia” (el león), Brennecke y Ottmann relacionan este concepto con el león de *Así habló Zaratustra*, símbolo del espíritu libre que rechaza los viejos valores y frente al “tú debes” kantiano impone su voluntad: “yo quiero”⁶⁵. Al igual que con Platón, el león de Nietzsche simbolizaría la parte valiente del alma. Según Ottmann, con el símbolo del león estaría invirtiendo la sobrevalorización platónica del alma, y recuerda también el lamento de Calicles respecto a los jóvenes, que son esclavizados y modelados, como si fueran leones, conforme a la ley y la moral de los muchos⁶⁶.

Además, existen interpretaciones respecto al influjo, quizás consciente o inconsciente, de la literatura trivial de su época. Por ejemplo, “teutones” y “cabello rubio” se combinaron en la novela *Ein Kampf um Rom* (1876) del germanista Felix Dahn⁶⁷. También el libro *Die Arier. Ein Beitrag zur historischen Anthropologie* de Theodor Poesche, conservado en la biblioteca de Nietzsche, presentaba a los arios de acuerdo con

⁶¹ GM-I-11, OC IV pp. 472-473.

⁶² JGB-257, OC IV p. 414.

⁶³ Lemm, Vanessa, “Nietzsche y el olvido del animal”, *ARBOR. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 185(736), 2009, 471-482.

⁶⁴ EH-Klug-2, OC IV p. 798.

⁶⁵ Brennecke, Detlef, “Die blonde Bestie. Vom Mißverständnis eines Schlagworte”, *Nietzsche-Studien*, 5, 1976, 113-145, p. 140; Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, op. cit., pp. 255-262. N. Martin también interpreta que la bestia rubia sea un león y lanza la pregunta sobre «qué interpretaciones habrían surgido, si Nietzsche hubiese escogido una pantera negra en lugar de un león» (Martin, Nicholas. “Breeding Greeks: Nietzsche, Gobineau, and Classical Theories of Race”, op. cit., p. 47)

⁶⁶ Ottmann, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, op. cit, p. 261-262. Cf. Platón, *Gorgias* en *Diálogos II*, Madrid, Gredos, 1983, trad. Julio Calonge, p. 81 (484a). Sobre Platón y Nietzsche, cf. Ginzo Fernández, Arsenio, “F. Nietzsche y la República de Platón”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 19, 2002, 129-167.

⁶⁷ Brennecke, Detlef, “Die blonde Bestie. Vom Mißverständnis eines Schlagwortes”, op. cit, p. 140.

los estereotipos de cabello rubio y de ojos azules⁶⁸. Estas posibles fuentes podrían reforzar la asociación de la bestia rubia con el estereotipo germánico, pero Nietzsche no reserva esta imagen a los germanos, como se ha visto en la extensa cita de *De la genealogía de la moral*, I §11, sino que incluye a los guerreros de todas las antiguas aristocracias.

A mi modo de ver, la cuestión clave de esta expresión reside en que no posee un sentido sustancial o constructivo de cómo ha de ser el ser humano, sino un sentido crítico. La bestia rubia es una hipérbole, «un ejemplo de antigua fuerza y virtud contra los tibios valores de la modernidad»⁶⁹. Ha sido domesticada a través de la moralidad y se le ha inculcado la mala conciencia. Nietzsche era muy crítico con la pretensión de “mejorar” al ser humano: la bestia rubia no ha sido mejorada, sino que el cristianismo la ha domado y enfermado. Es, por tanto, una metáfora del ser humano originario previo a la civilización judeo-cristiana. Nietzsche defiende, por otro lado, la cultura como natura, la reconciliación, el «fortalecimiento»⁷⁰. Lo que la metáfora de la “bestia rubia” nos revela sobre el significado de “raza” en Nietzsche es su importante componente fisiológico y su vínculo con la salud. El ideal ascético ha dañado «la salud y el vigor de la raza, principalmente de los europeos», se trata de «la verdadera fatalidad de la historia de la salud del hombre europeo»⁷¹. A este respecto, es interesante recordar un fragmento póstumo en el que Nietzsche afirma, contra Rousseau, que en esa esfera previa a la civilización «estaba precisamente la especie de ser humano aún *relativamente* fuerte y bien lograda (— aquella que tenía aún sin quebrantar los grandes afectos, la voluntad de poder, la voluntad de gozo, la voluntad y la capacidad de comandar)»⁷².

5. La “cría de una raza más fuerte”: pensamiento hereditario e incorporación.

Nietzsche habla tanto de «razas vanidosas»⁷³, como de «razas latinas»⁷⁴, «raza gobernante»⁷⁵ o «razas trabajadoras», que «encuentran una gran molestia en tener que soportar la ociosidad»⁷⁶. Dice de los ingleses que «no son una raza filosófica»⁷⁷. Incluso usa la palabra en francés, «*race moutonnière*»⁷⁸, para referirse a Fouillée, filósofo formado en la escuela del evolucionismo spenciariano, que Nietzsche critica por el carácter gregario de su moral⁷⁹. Encontramos usos que podrían ser fácilmente sustituidos por culturas, gentes o grupos, pero que en el caso concreto de la filosofía nietzscheana, vienen a expresar la transformación histórica de los cuerpos por las culturas. De acuerdo con el vínculo cardinal entre procesos interpretativos y procesos fisiológicos, que recorre

⁶⁸ Poesche, Theodor, *Die Arier. Ein Beitrag zur historischen Anthropologie*, Jena, H. Costenoble, 1878 (BN, p. 494).

⁶⁹ Fornari, Maria Cristina, *Nietzsche y el evolucionismo*, op. cit., p. 24.

⁷⁰ NF-1886,2[117], FP IV p. 111. También MA-224, OC III p. 169.

⁷¹ GM-III-21, OC IV p. 547.

⁷² NF-1887,9[146] (99), FP IV pp. 280-281.

⁷³ JGB-21, OC IV p. 311.

⁷⁴ JGB-48, OC IV p. 330.

⁷⁵ JGB-213, OC IV p. 380.

⁷⁶ JGB-189, OC IV p. 357.

⁷⁷ JGB-252, OC IV p. 407.

⁷⁸ NF-1887,11[137], FP IV p. 404-405.

⁷⁹ Fornari, Maria Cristina, *Nietzsche y el evolucionismo*, op. cit., segundo ensayo.

el conjunto de la filosofía de Nietzsche, “raza” define efectivamente diferentes modos de vida, pero los miembros de razas comparten un «metabolismo»⁸⁰, que es, precisamente, el que condiciona sus interpretaciones y sus productos en materia cultural, moral, artística y filosófica. En esta línea, tradicionalmente se ha definido el uso de “raza” en Nietzsche como «un grupo de gentes (naciones) que ha vivido en colectividad durante un largo tiempo y como consecuencia tiene ciertas necesidades y ciertas características en común»⁸¹. Esta definición es un buen comienzo, que, a mi juicio, necesita concreciones para explicitar los matices y presupuestos subyacentes, para los cuales nos serviremos del propio vocabulario nietzscheano.

En primer lugar, no hay en Nietzsche un concepto de raza como fantasma identitario, sino que, de acuerdo con su filosofía experimental, cree en la posibilidad de progreso mediante la mezcla reflexiva, el cambio creativo y el trabajo común. La fijación de distintas razas contribuiría a desarrollar el carácter gregario en el ser humano y representaría una mortificación de la pluralidad de desarrollos posibles, cuando en realidad, el ser humano es “el animal no fijado”⁸². Los seres humanos no son especímenes fijos, sino que son mutables, no sólo en el curso de la evolución de la especie sino también a nivel individual. Según Nietzsche, los grandes filósofos que han sustentado la inmutabilidad del carácter han acreditado un prejuicio según el cual los humanos son seres consumados que han alcanzado la madurez⁸³. Él, en cambio, defendía la pluralidad de los tipos humanos, quería que los alemanes estuviesen expuestos a los extranjeros, se oponía a la idea de una raza alemana genéticamente homogénea, y como hemos visto, argumentaba a favor de la formación de razas mixtas de buenos europeos.

“Raza” es un término estrechamente relacionado con los tipos, en el sentido en que expresa un mismo fenómeno, la concretización de una estructura instintiva que regula inconscientemente el cuerpo y la vida, que ha sido estabilizada a través de una escala temporal muy larga, pero que se mantiene inestable y con posibilidad de cambio⁸⁴. Las lógicas culturales ejercen una cría inconsciente mediante la cual una acción selectiva privilegia la incorporación de ciertos instintos, y en último término, transforman la fisiología. Por ejemplo, como ya se ha visto en el noveno capítulo, en *El crepúsculo de los ídolos*, expresa que la moral india sancionada como religión en la Ley de Manu plantea «la tarea de criar a la vez no menos que cuatro razas: una sacerdotal, una guerrera, una dedicada al comercio y a la agricultura, y, por último, una raza de sirvientes, los sudras»⁸⁵. Este uso de razas es perfectamente asimilable por cuatro clases o tipos de seres humanos dentro de una misma sociedad. Ahora bien, para matizar esta asimilación, que no siempre puede llevarse a cabo, es necesario referirse de nuevo a *De la genealogía de la moral*, donde hace un uso contrapuesto y diferenciado de “raza” y “tipo”:

⁸⁰ JGB-28, OC IV p. 317: «el carácter de la raza, o dichos en términos filosóficos, en el tempo medio de su “metabolismo”»

⁸¹ Hollingdale, Reginald J., *Nietzsche: The Man and His Philosophy*, Baton Rouge, Louisiana State University, 1966, p. 165.

⁸² NF-1885,2[13], FP IV p. 82 y JGB-62, OC IV p. 338.

⁸³ M-560, OC III p. 691.

⁸⁴ Christians, Ingo, “Typus”, en Henning Ottmann (ed.), *Nietzsche-Handbuch*, Stuttgart, Metzler, 2000, p. 341.

⁸⁵ GD-Verbesser-3, OC IV p. 647.

Algo, por ejemplo, que tuviese un valor evidente por lo que toca a la máxima longevidad posible de una raza (o el aumento de su capacidad de adaptación a un determinado clima, o a la conservación del mayor número), no tendría en absoluto el mismo valor si se tratara, pongamos, de formar un tipo más fuerte. El bien de los más y el bien de los menos son puntos de vista contrapuestos del valor: considerar que *en sí* el que posee un valor mayor es el primero es algo que nosotros preferimos dejar a la ingenuidad de los biólogos ingleses...⁸⁶

En este pasaje, vemos cómo “raza” haría referencia al conjunto social más numeroso, hegemónico o prevaleciente, mientras que los “tipos” serían grupos minoritarios. El pasaje se entiende además como contrapunto al darwinismo social, como revela la explícita mención a los biólogos ingleses. Contra la tiranía de la conservación de la especie, Nietzsche siempre prefirió la disciplina intelectual (*geistige Zucht*) de los “tipos superiores” o nobles⁸⁷.

Nietzsche pensaba que la herencia biológica, en conjunción con la educación, juega un papel clave en el desarrollo de caracteres tanto psicológicos como morales. «No es posible en modo alguno que una persona *no* tenga en su cuerpo las cualidades y las preferencias de sus padres y antepasados: digan lo que digan las apariencias. Este es el problema de la raza»⁸⁸. El problema de la raza es, en gran medida, el problema de la herencia. “Raza” posee por tanto «una dimensión genealógica», que «permite evaluar proveniencias con el fin de establecer jerarquías: hay razas nobles y razas sometidas, razas más fuertes, más puras o incluso (no) filosóficas»⁸⁹.

Algunos intérpretes han interpretado este pasaje como un posible determinismo biológico, pero, en realidad, Nietzsche plantea que es posible intervenir y orientar la transmisión hereditaria. Como sabemos, Nietzsche considera la existencia de la incorporación (*Einverleibung*): un proceso de asimilación biológica de fenómenos culturales. La raza y sus características serían, pues, el producto de esta larga incorporación, mediante la cual una comunidad asimila los estímulos e influjos a los que está expuesta. Encontramos, además, usos muy próximos al linaje: «También la belleza de una raza o de una familia, su gracia y su bondad en todos los gestos, son fruto del trabajo: son, al igual que el genio, el resultado final del trabajo acumulado de generaciones»⁹⁰. Como hemos mostrado en el sexto capítulo, Nietzsche pensaba la

⁸⁶ GM-I-17, OC IV p. 483.

⁸⁷ A modo de ejemplo, NF-1887,9[44], FP IV p. 245, donde además menciona a Spencer.

⁸⁸ JGB-264, OC IV p. 421. En este sentido de linaje también hay que interpretar EH-Klug-3, OC IV p. 788: «Y con esto toco la cuestión de la raza. Yo soy un aristócrata polaco *pur sang*, al que no se le ha mezclado ni una sola gota de sangre mala, y menos que de ninguna, de la alemana». Cf. JGB-213, OC IV p. 380: «los antepasados, la raza».

⁸⁹ Salanskis, Emmanuel, “Raça (*Rasse*)”, en GEN - Grupo de Estudos Nietzsche, *Dicionário Nietzsche*, São Paulo, Edições Loyola, 2016, pp. 350-352, p. 351.

⁹⁰ GD-Streifzuege-47, OC IV pp. 682. Véase MA-479, OC III p. 241: «La riqueza produce necesariamente una aristocracia de la raza, porque permite elegir a las mujeres más bellas, pagar a los maestros mejores; le proporciona al hombre limpieza, tiempo para los ejercicios físicos y sobre todo emancipación del embrutecedor trabajo material. De esta manera, crea todas las condiciones para que, en algunas generaciones, las personas se muevan e incluso actúen con gracia y distinción». Nótese también el pensamiento generacional y a largo plazo.

evolución biológica a través de la herencia de los caracteres adquiridos de Lamarck, una hipótesis difundida en su época y que pudo leer en obras tales como *La historia del materialismo* de Friedrich A. Lange, quien, por cierto, empleaba nociones y expresiones como «la formación de una nueva raza que domine la tierra», que sin duda gustarían a Nietzsche⁹¹. No quiso invertir la antítesis metafísica entre espíritu y materia, sino desmontar esta antítesis y destruir el dualismo.

Para Nietzsche, era imperativo superar la decadencia y la degeneración de la vida⁹². Los ejemplares complejos de una especie están más expuestos a toda clase de decadencia porque coordinan una suma incomparablemente mayor de elementos, de modo que el peligro de disgregación es asimismo mayor. El fenómeno de la *décadence* expresa un estadio intermedio: la combinación de la fragilidad y la complejidad, premisa necesaria para una mayor riqueza de instintos y una cultura superior⁹³. La cría proporciona, entonces, una vía de salida. Por ejemplo, Nietzsche habla del matrimonio como institución para la «cría de una raza» en un fragmento de 1886⁹⁴. De acuerdo con Richardson, en contextos como este, “raza” designa sencillamente «un amplio clado de seres humanos, es decir, un grupo de ascendencia común, que también comparte un conjunto de prácticas que permite *esta* sangre vivir en este entorno en este momento», pero no habría una voluntad de llevar a cabo una «gestión racial» (*race management*) a través de la intervención directa de las autoridades. La transformación se efectúa a través de los cambios en los valores y gustos de sus miembros, de la mejora de sus «poderes epistémicos» y el aumento, en último término, de la libertad. El contacto o mezcla entre razas puede ser un instrumento para favorecer la toma de distancia frente a los valores propios o de la comunidad, de entamar un diálogo entre múltiples puntos de vista⁹⁵.

Cada adiestramiento del cuerpo tendrá como consecuencia la formación de un alma diferente, por lo que hay que pensar de qué modo podemos fomentar unos tipos de vida más afirmativos y más poderosos. Siguiendo un esquema de pensamiento típicamente lamarckista, Nietzsche plantea que es posible cultivar el espíritu para conseguir resultados biológicos: educar en una configuración fisio-psicológica que capacite para percibir y pensar de otro modo, para convertirse en «raza dominante»⁹⁶. Este uso de “raza” va en consonancia con la metáfora de la bestia rubia en la medida en que va cargada de una noción de vida más plena, que no se limita a la adaptación, sino que conduce al vigor, a la fuerza y al desarrollo de la voluntad de poder.

Sería un error interpretar conceptos como “raza” únicamente desde una perspectiva biológica, pero también sería un error captar exclusivamente la dimensión cultural. Más bien, se trata de una simbiosis, de un mismo fenómeno con carácter dual. En perspectiva nietzscheana, las culturas son orgánicas y poseen un componente

⁹¹ Lange, Friedrich A., *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 3. Auflage, Winterthur, Bleuler-Hauscher und Comp., 1875, p. 55 (BN, p. 344). Nietzsche compró este libro en 1875, citado por Jörg Salaquarda, “Nietzsche und Lange”, op. cit., p. 251, y por Jesús Conill, *El poder de la mentira*, op. cit., p. 32.

⁹² Conill-Sancho, Jesús, “El mejoramiento del hombre en perspectiva nietzscheana”, op. cit.

⁹³ Fornari, Maria Cristina, *La morale evolutiva del gregge*, op. cit., p. 322.

⁹⁴ NF-1886,4[6], FP IV p. 146.

⁹⁵ Richardson, John, *Nietzsche's New Darwinism*, op. cit., pp. 199-200.

⁹⁶ NF-1885,35[72], FP III p. 789. Kaufmann, Walter, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, op. cit., cap. 10: “The Master Race”.

fisiológico. La constitución fisiológica de los seres humanos afecta al carácter de la cultura, y a su vez, dicha cultura tendrá consecuencias en los tipos de personas que la caracterizan. Por ello, una cultura vital no doma el ser humano, sino que fomenta la formación de razas nobles y enteras. Esta perspectiva se muestra asimismo en el pensamiento de la cría, que pone de relieve los modos en que la moral se convierte en fisiología y cambia la vida humana.

6. Conclusiones. La llamada a la superación de la raza.

Como se ha elucidado a lo largo del capítulo, la comprensión de “raza” se articula como producto de factores fisiológicos, ambientales, culturales y políticos. De hecho, Nietzsche habla de “raza pura” en un sentido muy particular. No hay un culto a la pureza entendida como la ausencia de alteración y la permanencia en el estado originario, pues «no hay probablemente razas puras sino razas que han devenido puras», y esto sucede gracias al contacto entre ellas. «La pureza es el resultado final de innumerables adaptaciones, absorciones y expulsiones, y el progreso hacia la pureza se manifiesta en cómo paulatinamente se *va restringiendo* la fuerza de que dispone una raza a funciones selectas particulares»⁹⁷.

En el momento contemporáneo, se había extendido el prejuicio de los “peligros” de la mezcla de razas, que se expresaba en Darwin: la idea según la cual los cruces de razas son especialmente salvajes y degradados. Nietzsche cita esta postura en el aforismo §272 de *Aurora*, que comentamos en lo que sigue: «Livingstone le oyó decir a alguien: “Dios creó a los blancos y a los negros, y el diablo creó las razas intermedias (*Halbrassen*)”». Esta anécdota está recogida en *Die Entstehung der Civilisation* de Lubbock, donde es muy probable que Nietzsche leyera el dato⁹⁸. Pero Nietzsche no sigue esta idea de pureza, sino que apoya que el cruce de “razas” porque lo comprende como un contacto y enriquecimiento de las culturas. En dicho aforismo, los griegos son un ejemplo de una raza y de una civilización depuradas, un pueblo que con su poder apolíneo dio forma a lo dionisiaco. También en este sentido, se entiende que los judíos sean «la raza más fuerte, más tenaz y más pura», y que desee que algún día haya una «raza y una cultura europeas puras», que devengan puras⁹⁹. Esta pureza se refiere a un nivel de desarrollo alcanzado gracias al contacto, el desarrollo y las mezclas folclóricas y culturales. Nietzsche abogaba por el cruce de razas porque sólo la mezcla de sangre genera las tensiones que el espíritu humano necesita experimentar para verse impelido a autosuperarse:

Puesto que somos los herederos de generaciones de humanos que han vivido bajo las *más diversas* condiciones de existencia, tenemos *dentro de nosotros* una *pluralidad de instintos*. (...)

⁹⁷ M-272, OC III p. 618-619.

⁹⁸ Lubbock, John, *Die Entstehung der Civilisation*, op. cit., p. 438, citado por Thatcher, David S., “Nietzsche’s Debt to Lubbock”, op. cit., p. 307.

⁹⁹ JGB-251, OC IV p. 406 y M-272, OC III p. 619, respectivamente.

La diversidad de los caracteres animales: por lo general, un carácter es la *consecuencia de un ambiente* — un PAPEL *fuertemente inculcado*, gracias al cual se subrayan y refuerzan de continuo ciertos *facta*. A la larga surge así la *raza*: suponiendo que el entorno no cambie.

El cambio de ambiente hace que *aparezcan* las propiedades que sean en realidad más útiles y más aplicables — o que perezca. Se muestra como fuerza de asimilación incluso en situaciones desfavorables (...)

El europeo, tal supra-raza (*Über-Rasse*). Asimismo el judío; es en definitiva una especie *dominante*, aunque muy diferente de las razas simples que antes dominaban, que no habían cambiado de entorno.¹⁰⁰

Este fragmento no hace más que destacar que “raza” en Nietzsche no es un origen, es un resultado, es la culminación de un proceso de adaptación a un ambiente y una incorporación de determinados instintos a través de la cultura, la religión y la moral. Pero lo llamativo de este fragmento es el término *Über-Rasse*. Basándose en que el pueblo judío sea un ejemplo de “supra-raza”, Schank propone como clave interpretativa que una “supra-raza” sería un pueblo que se ha separado de su entorno de origen, ha conseguido desarrollar su vida con éxito en las más diversas condiciones de existencia, y por tanto ha superado cualquier atadura o dependencia respecto de un entorno concreto. Las supra-razas poseen una multiplicidad de instintos, un potente poder de asimilación y por ello no perecen. Involucran, por tanto, un elemento positivo de transgresión¹⁰¹. El prefijo *über*, común a “*Übermensch*”, “*übereuropäisch*” y “*Über-Rasse*”, expresa siempre en Nietzsche algo que debe ser superado, una elevación del grado de valor en el seno de la jerarquía de la que es susceptible el desarrollo del ser humano y sus creaciones. Estos términos no hacen referencia a problemas de la evolución de la especie humana, sino que la tarea es axiológica: la transfiguración de la existencia. *Über-Rasse*, sería, a mi juicio, en último término, la disolución de la raza. Si “*Übermensch*” subraya fuertemente la idea de superación del tipo humano y de vida predominante, también “*übereuropäisch*” y “*Über-Rasse*” expresan la ulterior superación de estas instancias que organizan y articulan el modo de pensar de la cultura europea contemporánea. Nietzsche deseaba que la humanidad tomase las riendas de su propio destino y superar divisiones sociales tales como la nación y la raza, que cuando son esencializadas o consideradas como cualidades o bienes en sí mismas, actúan como frenos para el desarrollo humano.

Concretamente respecto a la superación de la “raza”, esta misma idea de superación puede apreciarse en un fragmento póstumo de 1888: la “Proclamación” de la Gran Política. El vocabulario bélico de este póstumo muestra con claridad que las “guerras” de las que habla Nietzsche no son conflictos armados de apropiación material o territorial, sino batallas por el dominio intelectual y por la imagen e idea misma del ser humano.

Yo traigo la guerra. *No* entre pueblos: no tengo palabras para expresar mi desprecio por la abominable política de intereses de las dinastías europeas, que de la provocación del

¹⁰⁰ NF-1884,25[462], FP III p. 533. Traducción ligeramente modificada.

¹⁰¹ Schank, Gerd, *Rasse und Züchtung bei Nietzsche*, op. cit. pp. 42-43 y nota de p. 294.

egoísmo y del autoenvanecimiento de los pueblos, enfrentando los unos con los otros, hace un principio y casi un deber. *No* entre estamentos. (...)

Yo traigo la guerra que se introduce a través de todos estos azares absurdos que son el pueblo, la clase, la raza, la profesión, la educación, la formación: una guerra como entre ascenso y declive, entre voluntad de vida y *sed de venganza* contra la vida, entre probidad y pérvida mendacidad...¹⁰²

En lugar de dichos azares, la Gran Política convierte a la fisiología «en ama y señora de todas las otras cuestiones», porque son las diferencias entre personas las que determinan las diferencias de valor, de vida y de autonomía¹⁰³. En referencia a esa misma “guerra” escribe Nietzsche, en un borrador de carta a Georg Brandes, también en diciembre de 1888, que «Si *vencemos*, tendremos en nuestras manos el gobierno de la tierra— incluida la paz mundial...», y a continuación, enumera los poderes organizadores que por su contingencia deben superarse y extinguirse: «las absurdas fronteras de la raza, la nación y las clases»; en su lugar, «solamente persistirá la jerarquía entre los seres humanos, de individuo a individuo»¹⁰⁴. La mezcla de razas es el suelo necesario sobre el que se construyen las grandes culturas y forma parte del proyecto de la Gran Política. Basándose en la heredabilidad de los caracteres adquiridos y la convicción de que la mezcla de razas podría favorecer la elevación de la cultura y de los pueblos, Nietzsche creía que diferentes pueblos habían adquirido y almacenado características distintivas valiosas, a través de sus respectivas historias y patrimonios culturales, y que la descendencia de razas mestizas podría beneficiarse del capital acumulado por varios pueblos, a disposición de una nueva generación de europeos.

El problema principal de la filosofía de Nietzsche fue siempre la cuestión de la cultura y de los valores, y el impacto en la transfiguración de los seres humanos. El cristianismo ha llevado a cabo «el *empeoramiento de la raza europea* [poniendo] *cabeza abajo* todas las estimaciones de valor»¹⁰⁵. La idea de la mezcla y cría entre razas le permite, entonces, cultivar otras perspectivas sobre la interculturalidad y sobre las relaciones entre distintos pueblos y culturas. Basándose en la conexión entre tipos humanos y valores, la pregunta por el valor de los valores posee el mensaje de que los valores predominantes no han encaminado al florecimiento de los seres humanos, sino a su decadencia, al nihilismo. En su lugar, aprovechando los conocimientos que proporcionan las ciencias naturales, pero sin someterse a ellos, los filósofos han de ser capaces de acuñar nuevos valores, con los que ejercer un «influjo selectivo, criador», «para el desarrollo integral del ser humano»¹⁰⁶.

¹⁰² NF-1888,25[1], FP IV p. 773. Probable primera versión de “La Declaración de Guerra”, cf. la historia de este texto en el vol. 14 de KSA, pp. 451 y ss.

¹⁰³ NF-1888,25[1], FP IV p. 774.

¹⁰⁴ BVN-1888,1170, CO VI pp. 313-315.

¹⁰⁵ JGB-62, OC IV p. 338.

¹⁰⁶ JGB-61, OC IV p. 337.

Cuarta parte. La proyección de la filosofía de Nietzsche en el pensamiento contemporáneo.

Capítulo 12: Nietzsche y la biopolítica contemporánea.

A lo largo de la tesis se ha insinuado la posibilidad de localizar un germen del pensamiento biopolítico en Nietzsche, concretamente en su pensamiento sobre la “disciplina y cría” de la humanidad y su insistencia en el alcance corporal y biológico de la cultura y la política. Como es bien sabido, Nietzsche busca redefinir los conceptos de vida, política y poder, además de los límites difusos entre el ser humano y animal. El objetivo de este capítulo es analizar el estímulo que representa la filosofía de Nietzsche para los principales pensadores de la cuestión biopolítica, y en qué medida sus núcleos conceptuales convergen y divergen. La tesis que se defiende es que este germen biopolítico de Nietzsche ha sido determinante a la hora de promover una tarea crítica y de propiciar un nuevo pensamiento en clave biopolítica sobre los dispositivos de poder que atraviesan el cuerpo y en la comprensión de la crítica como una tarea de diagnóstico¹.

La innovación que comparten los cuatro autores que se analizarán en lo que sigue —Foucault, Agamben, Esposito y Sloterdijk— es la de presentar el poder como un problema en conexión intrínseca con el cuerpo y con la vida en general, tanto individual como social. La vida y lo viviente devienen así retos de las luchas políticas: cuestiones como el cuerpo, las condiciones y esperanza de vida, y la salud individual y colectiva devienen asuntos de primer orden. Su perspectiva de análisis apunta a las condiciones anatómico-fisiológicas, históricas, económicas y sociales. Ahora bien, subyacen diferencias y matices importantes entre estos autores, no sólo en la orientación general de sus planteamientos, sino, más concretamente para el tema en que nos ocupa, en la recepción y el uso de conceptos nietzscheanos².

Reputados especialistas de Nietzsche como Sommer sugieren que hoy en lugar de *Züchtung* hablamos de biopolítica, sugiriendo así una sinonimia o por lo menos, afinidad, entre los términos³. Siguiendo a Maria Cristina Fornari, Nietzsche anticipa notablemente la dimensión psicofisiológica como prioritaria, abriéndose a lo que será posteriormente la biopolítica en Foucault, «entendida como una implicación directa e inmediata entre la dimensión de la política y la vida en su caracterización estrictamente biológica»⁴. También Conill plantea a Nietzsche como «un precedente básico de esta línea de pensamiento», considerando la Gran Política como una «primera biopolítica, una política de la transvaloración vital, basada en el poder y en la interpretación», mediante la «“cría” de un nuevo tipo de hombre»⁵.

¹ En palabras del propio Foucault: «Al menos, de Nietzsche en adelante, la filosofía tiene la tarea de *diagnosticar*, y no trata de decir una verdad que pueda valer para todos en cualquier tiempo. Trata, entonces, de diagnosticar el presente, de decir qué somos hoy, qué cosa significa actualmente decir lo que decimos. Esta labor de excavación bajo nuestros pies caracteriza de Nietzsche en adelante el pensamiento contemporáneo, y en tal sentido puedo declararme filósofo» (Caruso, Paolo, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 2003, p. 74).

² Stiegler, Barbara, “Le demi-hommage de Michel Foucault à la philosophie nietzschéenne”, en Bertrand Binoche y Arnaud Sorosina (eds.), *Les historicités de Nietzsche*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, pp. 197-217. Marton, Scarlett, *Nietzsche, seus leitores e suas leituras*, Sao Paulo, Barcarolla, 2010.

³ Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche-Kommentar. Jenseits von Gut und Böse*, op. cit., p. 581.

⁴ Fornari, Maria Cristina, “Nietzsche: por una política del individuo”, op. cit., p. 285.

⁵ Conill-Sancho, Jesús, “La voz del cuerpo sano: Medicina y Educación”, op. cit., p. 326.

Así pues, los estudios que iremos citando a lo largo del capítulo muestran un consenso importante respecto a la idea de que conceptos nietzscheanos tales como la Gran Política, la cría y la gran salud representan con claridad el umbral de la modernidad biológica al que hacía referencia Foucault. No es nuestra intención agotar en absoluto esta temática, sino señalar sucintamente algunos de los vínculos que articulan el tema concreto de la tesis doctoral con la configuración de algunas de las corrientes filosóficas de los siglos XX y XXI, y resaltar así la capacidad heurística de la filosofía nietzscheana para nuestro presente.

1. Michel Foucault: biopolítica, biopoder y sociedad normalizada.

Michel Foucault fue sin duda un filósofo que se nutrió enormemente de su constante diálogo con el pensamiento de Nietzsche. Desde la temprana etapa de la arqueología, tal y como reconoce en el primer prefacio de *Historia de la locura*, Foucault reconoce estar impulsado «bajo el sol de la investigación nietzscheana», de interrogar el subsuelo de la cultura occidental⁶.

Se suele diferenciar entre tres fases de temas y preocupaciones del pensamiento de Foucault. El primero de ellos es la temática arqueológica, de 1961 a 1969: en las obras comprendidas entre *La historia de la locura* a *La arqueología del saber*, Foucault desarrolla una ontología histórica de nuestra relación con la verdad, es decir, del proceso mediante el cual los seres humanos nos constituimos como sujetos de conocimiento. En esta primera etapa, Foucault ya se alimenta de aspectos de la filosofía nietzscheana, por ejemplo, en el análisis de la dimensión axiológica de las ciencias y los saberes. Otra de las fuentes importantes de esta primera fase es el diálogo crítico con la fenomenología francesa, que se manifiesta, a la vez, en la profundización en la fenomenología de Husserl y la confrontación de la fenomenología francesa de Sartre y Merleau-Ponty⁷.

En segundo lugar, la temática genealógica de 1971 a 1976 se inaugura con la publicación de *Nietzsche, la genealogía, la historia, y El orden del discurso*. En ella, Foucault elabora una ontología histórica de nosotros mismos en relación con el campo del poder. Su interés se concentra entonces en la praxis del poder a través del cual nos constituimos como sujetos que actúan sobre los demás. A esta etapa pertenecen los escritos sobre el panóptico y la sociedad disciplinaria, como *Vigilar y castigar* (1975) y *La voluntad de saber* (1976).

En tercer y último lugar, hay una última etapa en torno a las “tecnologías de la subjetividad” de 1978 a 1984 y la gobernabilidad (1978-1980). Estos términos están concebidos para analizar las actividades que configuran, guían y afectan la conducta de las personas y de los pueblos. La noción de “gobierno” no se restringe a la forma jurídica de la soberanía, sino que incluye el ejercicio del poder más allá de la constitución jurídica. Los textos de esta época profundizan en las ontologías del presente y nuestra relación de constitución ética como agentes morales, en especial en los volúmenes segundo y tercero

⁶ Cano, Germán, *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, p. 246.

⁷ Sauquillo, Julián, *Michel Foucault: Poder, saber y subjetivación*, Madrid, Alianza, 2017, pp. 33-35. Sauquillo recoge la habitual periodización en pp. 187-192.

de *La historia de la sexualidad: El uso de los placeres y El cuidado de sí* (1980)⁸. Como cualquier periodización, debe emplearse con cautela y únicamente con fines exegéticos o de contextualización. Con todo, a diferencia del caso de Nietzsche, esta periodización goza de mayor legitimidad porque fue reconocida en gran medida por parte de Foucault al reflexionar sobre su propia trayectoria⁹.

Su deuda epistemológica con Nietzsche se puede apreciar en referencias explícitas a lo largo de toda su trayectoria: en la conferencia “Nietzsche, Freud, Marx” (1964), *Las palabras y las cosas* (1966), el texto “Nietzsche, la genealogía, la historia” (1971), las lecciones sobre *La voluntad de saber* (1970-1971), la “Lección sobre Nietzsche” en la Universidad de McGill (1971) y la conferencia “Le verdad y las formas jurídicas” (1978). También es palpable el influjo de Nietzsche en escritos en que no le cita, como *Vigilar y castigar* y *Nacimiento de la biopolítica*. Por ejemplo, la lección del 10 de enero de 1979, que inaugura el curso de *Nacimiento de la biopolítica*, se abre con el planteamiento metodológico según el cual habría que suponer que «los universales no existen». Aunque no lo mencione, esta advertencia tiene una clara inspiración genealógica y nietzscheana, próxima a la sentencia de Nietzsche en la *Genealogía* de acuerdo con la cual sólo es definible aquello que no tiene historia. En este sentido, decide Foucault «partir de la inexistencia de los universales para preguntar qué historia puede hacerse», con el objetivo de identificar la proveniencia de un cierto tipo de racionalidad económico-política¹⁰.

Sin duda, su lectura de Nietzsche permitió a Foucault conceptualizar las relaciones epistémicas como constitutivamente dependientes de las relaciones sociales en términos interpretativos, además de otros legados importantes¹¹. Pero conviene puntualizar que Foucault no es un estudioso fiel de Nietzsche, sino que su interpretación de la genealogía se pone al servicio de sus propias investigaciones, en especial a la hora de estudiar la génesis de los dispositivos de saber y poder en los cursos del Collège de France de los años 70¹². No disponemos de información de las ediciones en que Foucault leyó a Nietzsche, pero es muy probable que no captara el concepto de cría en cuanto tal, por las vicisitudes de las ediciones en lengua alemana así como sus traducciones al francés. No obstante, a mi juicio, y como intentaré mostrar, sí que se aprecian con claridad los ecos del pensamiento nietzscheano en torno a la formación y transformación de la humanidad.

Nietzsche y Heidegger eran los dos autores que más había leído, autores con los que pensó y trabajó, pero de los que no escribió, a excepción, en el caso de Nietzsche del breve ensayo *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Foucault reivindicó como meritorio el no escribir sobre ellos, y en su lugar emplearlos como «instrumentos de

⁸ Rodríguez Magda, Rosa María, *Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Anthropos, 2004, 2ª ed, pp. 12-13.

⁹ Foucault, Michel, “El sujeto y el poder”, en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, pp. 241-259.

¹⁰ Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, Madrid, Akal, 2009, p. 16.

¹¹ Marton, Scarlett, “Foucault”, en Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Laffont, 2017, pp. 343-346.

¹² Harcourt, Bernard E., “Five Modalities of Michel Foucault’s Use of Nietzsche’s Writings (1959-73): Critical, Epistemological, Linguistic, Alethurgic and Political”, *Theory, Culture & Society*, <https://doi.org/10.1177/0263276421994916>.

pensamiento»¹³. Foucault se apropió del pensamiento de Nietzsche en la medida de su interés, sin necesidad alguna de documentarlo con una cita, como de hecho hacía el propio Nietzsche con sus fuentes. Foucault reivindicó esta incorporación de la perspectiva nietzscheana como un homenaje más apropiado que la habitual redacción de estudios académicos sobre la filosofía de Nietzsche:

Ahora, permanezco mudo cuando se trata de Nietzsche. Cuando era profesor dicté a menudo clases sobre él, pero hoy ya no lo haría. Si fuera pretencioso, daría a lo que hago este título general: genealogía de la moral.

Nietzsche es quien dio la relación de poder como blanco esencial, digámoslo así, al discurso filosófico. Mientras que para Marx era la relación de producción. Nietzsche es el filósofo del poder, pero logró pensarlo sin encerrarse dentro de una teoría política para hacerlo. La presencia de Nietzsche es cada vez más importante. Pero me cansa la atención que se le presta para hacer sobre él los mismos comentarios que se han hecho o que se harían sobre Hegel o Mallarmé. A las personas que quiero, yo las utilizo. La única marca de reconocimiento que puede testimoniarse a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo crujir, gritar. Entonces, que los comentaristas digan si uno es o no fiel, no tiene ningún interés¹⁴.

La pregunta por la verdad se transformó a partir de Nietzsche. Ya no se trataba de descubrir el camino más seguro hacia la verdad, sino de analizar la verdad como problema y, sobre todo, como una cuestión de poder, por ejemplo, cuáles son los procedimientos ritualizados con los que se produce la coacción de lo verdadero. Estos procedimientos atraviesan «toda la sociedad occidental desde hace milenios y hoy se han universalizado para convertirse en la ley general de todas las civilizaciones. ¿Cuál es su historia, cuáles son sus efectos, cómo se traman con las relaciones de poder?»¹⁵. Foucault incorpora la radicalización nietzscheana del criticismo kantiano, incorporando el sentido histórico, la corporalidad y el lenguaje como dimensiones cruciales.

Tanto Nietzsche como Foucault entendieron que el cuerpo es el lugar privilegiado del poder, y que a través del cuerpo se libran las batallas por la sujeción o liberación de las personas. Algunos estudios nietzscheanos y foucaultianos han analizado la inspiración nietzscheana de los conceptos de “poder disciplinario”, “poder soberano”, y “biopolítica” en Foucault¹⁶. En especial, se ha mostrado que la filosofía de Nietzsche pone en evidencia el “umbral de la modernidad biológica”: el momento en que las sociedades occidentales tomaron en cuenta el hecho fundamental de que el ser humano constituye una especie, y en el que esta dimensión biológica deviene susceptible de ser tratada como estrategia o

¹³ Foucault, Michel, “Le retour de la morale”, en *Dits et écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994, pp. 696-707, pp. 703-704.

¹⁴ Foucault, Michel, “Vigilar y castigar: el libro y su método [Entrevista con Jean-Jacques Brochier, 1975]”, en *Microfísica del poder*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2019, pp. 143-163, p. 163.

¹⁵ Foucault, Michel, “Espacio y poder: respuesta sobre la geografía”, en *Microfísica del poder*, Buenos Aires, op. cit., pp. 143-163, p. 197.

¹⁶ Ansell-Pearson, Keith, “The Significance of Michel Foucault’s Reading of Nietzsche”, *Nietzsche-Studien*, 20, 1991, 267-283.

asunto político¹⁷. La vida del ser humano como ser vivo entra en cuestión. La biopolítica designa entonces una transformación de la naturaleza del poder político.

En *De la genealogía de la moral*, Nietzsche ya había planteado que el poder eclesiástico va ligado a la violenta y cruel transformación del ser humano en un animal de rebaño, domado y orientado al grupo. El sacerdote ascético ejerce una forma de poder político como representante de la moral cristiana. Se encuentra a cargo de la conservación y la procreación de la vida, constituyendo así, en términos modernos, un orden moral intrínsecamente biopolítico¹⁸. Resulta indispensable en todos los acontecimientos vitales importantes: el nacimiento, el matrimonio, la enfermedad y la muerte son todos ellos ámbitos de la vida a través de los cuales el poder se ejerce. A través de instituciones como el Estado, el poder judicial, el matrimonio, la sanidad, y en particular la asistencia a los enfermos y las personas pobres, el poder distribuye responsabilidades, bienes, formas de conducta admisibles y punibles, estableciendo así un marco de vida controlable jurídicamente y políticamente. Esta transformación es llevada a cabo a través de un proceso de moralización totalizante, constitutivo del “rebaño”, o de aquello a lo que Foucault más tarde llamará “población” y “poder pastoral”¹⁹.

En su célebre artículo “Nietzsche, la genealogía y la historia” (1971), Foucault reivindica precisamente lo que Nietzsche denominaba el “sentido histórico”, es decir, la valoración de la historia y la resituación de sus métodos, no en relación con la verdad, sino tomando la vida como criterio. En especial, el interés de Foucault se enmarca dentro del pensamiento del devenir. Foucault argumenta que la genealogía no se opone a la historia, sino «a la búsqueda del origen»²⁰. El pensamiento usual sobre el origen concibe la historia como una génesis lineal sin fricciones, antagonismos, descansa sobre presupuestos idealistas. La búsqueda del origen tiene como objetivo registrar «la esencia exacta de la cosa». Ahora bien, «si el genealogista se esfuerza en escuchar la historia en lugar de añadir fe a la metafísica» aprende que «detrás de las cosas hay “otra cosa”», no hay ni una esencia ni un punto exacto que se pueda identificar como origen. En el origen de las cosas no encontramos su identidad. El “origen” o la “esencia” son sólo máscaras tras las cuales hay más cosas²¹. La proveniencia, en cambio, incorpora todo el devenir de la misma cosa, toda la trayectoria que ha recorrido dicho objeto en su devenir y cómo ha sido construido en relación con otros objetos o figuras que le son externos, como un juego pulsional complejo y el conflicto entre fuente plurales. La genealogía se sitúa dentro de la articulación del cuerpo con la historia, y su tarea es revelar un cuerpo que está

¹⁷ Foucault, Michel, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 188. Lemm, Vanessa, “The Biological Threshold of Modern Politics: Nietzsche, Foucault and the Question of Animal Life”, en Herman W. Siemens y Vasti Roodt (eds.), *Nietzsche, Power and Politics*, Berlin/New York, de Gruyter, 2009, pp. 719-739.

¹⁸ Lemm, Vanessa, “Nietzsche y la biopolítica. Cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico”, op. cit. p. 233.

¹⁹ De acuerdo con Lemm, el proyecto de la Gran Política es un deseo de superar la dominación sobre la vida ejemplificada por la figura del sacerdote ascético y su corolario en la forma del poder pastoral, siguiendo los términos de Foucault. Lemm, Vanessa, “The Biological Threshold of Modern Politics: Nietzsche, Foucault and the Question of Animal Life”, op. cit., p. 731.

²⁰ Foucault, Michel, “Nietzsche, la g nealogie, l’histoire”, *Hommage   Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, pp. 103.

²¹ Castro, Edgardo, *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, op. cit., p. 279.

totalmente marcado por la historia. La genealogía interpreta y revela la vida del cuerpo, es una interpretación del «texto-cuerpo»²². Foucault plantea la genealogía como la puesta en evidencia de una herencia, de la historia de un presente. A su vez, la historia es el relato que la sociedad se cuenta a sí misma. Juntas, la arqueología y la genealogía muestran la constitución histórica de nuestro ser en su singularidad. Dicha constitución es contingente porque es el resultado de un juego de fuerzas y de constricciones arbitrarias que se nos ordenan socialmente como obligatorias en un momento particular de la historia²³.

En la práctica genealógica de Foucault, el hilo conductor es el lenguaje. La función veritativa no es la primaria del lenguaje, sino que la verdad se produce enteramente atravesada por relaciones de poder. Esta es una deuda que Foucault reconoce explícitamente a Nietzsche: el mérito de haber demolido el mito de la separación entre la verdad y el poder político. Nietzsche mostró «que por detrás de todo saber o conocimiento lo que está en juego es una lucha de poder. El poder político no está ausente del saber, por el contrario, está tramado en éste»²⁴. El conocimiento se fabrica con fines de distancia y dominación. El fenómeno cognoscitivo es el resultado de un conjunto de condiciones, de necesidades e intereses impuros²⁵. De acuerdo con Foucault, los juegos de verdad no son más que relaciones de poder. Foucault desarrolla entonces un progresivo interés por un sujeto capaz de asumir su libertad mediante el trabajo con la verdad y por medio de prácticas como la *parrhesía*. La verdad es el resultado de una relación de poder. No se trata de luchar contra la verdad, sino luchar por o en torno a ella. Todas las herramientas para el pensamiento racional actúan como dispositivos: como aparatos de poder y de conocimiento. Esta tesis ha suscitado fuertes críticas por parte de las grandes figuras del pensamiento contemporáneo, como Jürgen Habermas, que consideran que esta tesis supondría la existencia de definiciones disimilares e incommensurables de racionalidad y justificación, provocando así una contradicción performativa²⁶.

En Nietzsche, el esbozo del carácter disciplinario del poder, por ejemplo de los ideales ascéticos como conservadores de la vida, representa un análisis alejado de la teoría política tradicional, y próxima a la técnica pastoral de Foucault, quien consideró a Nietzsche «el filósofo del poder»²⁷. En *La voluntad de saber*, Foucault concibe la voluntad de saber como una voluntad de poder. Se mueve en el marco de lo que él mismo denomina “hipótesis Nietzsche”: una concepción del poder como lucha, enfrentamiento y relaciones de fuerza, incidiendo en su aspecto relacional, y no en términos de cesión, contrato, represión o alienación, frecuentes por ejemplo en el contractualismo, el freudismo o en el marxismo. Estos distintos modelos son explorados en su ponencia

²² Blondel, Éric, *Nietzsche, le corps et la culture : la philosophie comme généalogie philologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

²³ Cremonesi, Laura, “Philosophy, Critique and the Present. The Question of Autonomy in Michel Foucault’s Thought”, en Laura Cremonesi, Orazio Irrera, Daniele Lorenzini and Martina Tazzioli (eds.), *Foucault and the Making of Subjects*, London/New York, Rowman & Littlefield, 2016, p. 107.

²⁴ Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 59.

²⁵ Ibid., pp. 26-28. En estas páginas, Foucault cita el aforismo §333 de *La gaya ciencia*.

²⁶ Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

²⁷ Foucault, Michel, “Entrevista sobre la prisión”, en *Microfísica del poder*, op. cit., p. 101.

“Nietzsche, Freud, Marx”²⁸. Más tarde, entenderá el poder sobre todo en términos de gobierno, aunque el gobierno no excluye en absoluto los elementos agonísticos. Para Foucault, al igual que para Nietzsche, el poder es constitutivo de la vida. No puede ser erradicado, únicamente reformulado o reestructurado por ejemplo dentro de regímenes locales para hacer frente a la tendencia a la dominación. En el caso de Foucault, su análisis del poder está fuertemente centrado en desvelar sus mecanismos de funcionamiento. Es por ello que en sus escritos examina minuciosamente el estudio de las técnicas y las instituciones, como la prisión o la policía, por medio de las cuales el Estado asume el cuidado de la vida natural de los individuos.

En los cursos que Foucault dictó en el Collège de France entre 1977 y 1979, problematiza las nuevas formas de gobierno y administración de la vida biológica de las poblaciones. Foucault se refiere al concepto de biopolítica al final de *La voluntad de saber* para destacar el proceso a través del cual, en los umbrales de la vida moderna, la vida natural empieza a ser incluida en los cálculos del poder estatal y la política se transforma en biopolítica, en prácticas de control y disciplina. Desde esta perspectiva biohermenéutica, la disciplina fabrica mentes dóciles, conformadas y manejables. Aumenta las fuerzas del cuerpo en términos económicos de utilidad y controla la orientación de esas mismas fuerzas mediante los términos políticos de obediencia. Disocia el poder del cuerpo: de una parte, hace de este poder una “aptitud”, una “capacidad” que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta. Si la explotación económica separa la fuerza y el producto del trabajo, digamos que la coerción disciplinaria establece en el cuerpo el vínculo de coacción entre una aptitud aumentada y una dominación acrecentada. Vemos en esta idea una semejanza con la idea de la doma y la imagen de la bestia rubia, pero asimiladas en cierto modo a la crítica moderna del capitalismo y el liberalismo. Foucault presenta la maleabilidad histórica del cuerpo como un ejemplo nietzscheano del impulsivo genealógico que descubre la contingencia en los lugares más inesperados.

Como sabemos, en sus obras, Nietzsche señala la existencia de un influjo sociopolítico en el cuerpo desde la prehistoria, era que designa con el nombre de la moralidad de las costumbres, y en que ya existía un control minucioso sobre el cuerpo y una tiranía que alcanza lo microscópico, a través de la educación, la salud, el matrimonio, la agricultura, la guerra, la palabra y el silencio, el comercio y la relación con los dioses²⁹. En cambio, Foucault sostiene que es en la edad clásica cuando se descubre el cuerpo como objeto y objetivo del poder, pero prolonga esta reflexión al apuntar que «en toda sociedad, el cuerpo queda prendido en el interior de poderes muy ceñidos, que le imponen coacciones, interdicciones u obligaciones»³⁰ En la Modernidad se sitúa el nacimiento, o más precisamente, el desarrollo de la biopolítica dentro de la escala amplificada del control disciplinario mediante los mecanismos técnicos y sociales de vigilancia.

²⁸ Foucault, Michel, “Nietzsche, Freud, Marx”, *Cahiers du Royaumont, Philosophie n° 6*, Paris, Minuit, 1967, pp. 183-192.

²⁹ GM-II-2, 3, 7 y 14, OC IV pp. 485-488, pp. 491-493, pp. 501-502.

³⁰ Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, op. cit., p. 140.

El primer tratamiento de la biopolítica por parte de Foucault tiene lugar en *La voluntad de saber*, el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*. En ese libro, la biopolítica designa sobre todo un punto de inflexión del ejercicio del poder soberano a partir del siglo XVII. Foucault presenta la biopolítica (*bio-politique*), como el poder sobre la vida desarrollado desde el siglo XVII en dos formas principales. La primera de ellas, centrada en el cuerpo como máquina: su adiestramiento (*dressage*), el aumento de sus aptitudes, la extorsión de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficientes y económicos. Todo ello ha sido asegurado por procedimientos de poder que caracterizan las disciplinas anatomo-política. La segunda forma se desarrolló en cambio hacia mediados del siglo XVIII y Foucault la caracteriza de la siguiente manera:

Esta segunda forma (...) está centrada en el cuerpo-especie, en el cuerpo atravesado por la mecánica de lo vivo y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida, la longevidad con todas las condiciones que pueden hacerlas variar; su gestión se lleva a cabo mediante toda una serie de intervenciones y de *controles regulatorios: una bio-política de la población*. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos en torno a los cuales se ha desplegado la organización del poder sobre la vida³¹.

El biopoder se plasma en la familia, el ejército, la escuela, la policía, los sistemas penales en su conjunto, la medicina, la psiquiatría, la psicología y la administración. La consecuencia de esta tecnología del poder es una sociedad normalizada. Los individuos son producidos, disciplinados, obligados a reconocerse a través de la rejilla normalizadora del biopoder. Las técnicas de “bio-poder” organizan los recursos de las sociedades modernas bajo el pretexto de atender el cuidado de la especie y de las personas³². En este contexto, en *La voluntad de saber*, Foucault distingue entre la ley y la norma³³. Mientras que la ley separa y divide, diferencia actos y traza una línea entre lo permitido y lo prohibido en sus códigos, la norma impone conformidad y pretende homogeneizar. La norma hace referencia a los actos y conductas considerando que hay un umbral, una media o incluso un *optimum* en el sentido de un modelo ideal. Por ejemplo, el miedo a ser considerado “anormal”, con las consecuencias sociales que ello trae, empuja a las personas a acatar la norma común. La norma «*fabrica hombres normales*»³⁴. De acuerdo con Foucault, en el mundo moderno, el poder se ejerce cada vez más en el dominio de la norma, en lugar del de la ley³⁵.

En segundo lugar, en *Defender la sociedad*, emplea el término para designar las tecnologías y los discursos que han jugado un rol importante en la emergencia del racismo moderno. En ese curso, Foucault argumenta que en el siglo XIX se produce la estatización de lo biológico y comienza la biopolítica: la regulación de la vida biológica de la población por parte del Estado. Para comprender el matiz, hay que tener en cuenta que en

³¹ Foucault, Michel, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 183.

³² Conway, Daniel W, *Nietzsche and the Political*, op. cit. pp. 135-136.

³³ Foucault, Michel, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 189.

³⁴ Morey, Miguel, *Lectura de Foucault*, op. cit., p. 291.

³⁵ Castro, Edgardo, *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, op. cit., p. 281.

la teoría clásica de la soberanía, el soberano tenía el derecho de hacer morir (condenar a muerte) o dejar vivir. El monarca absoluto disponía del poder de la vida y muerte sobre sus súbditos. A partir del siglo XVII, nace la tecnología del poder ejercida sobre la administración de la vida por medio de una “anatomía política del cuerpo humano”, del cuerpo como una máquina productiva y disciplinada, y posteriormente, por una biopolítica de la población como un cuerpo múltiple, centrada en el control del cuerpo-especie. Este biopoder es indispensable para el desarrollo del capitalismo porque asegura la inserción controlada de los cuerpos (las personas) en el aparato productivo, y asegura el ajuste o la compatibilidad de los fenómenos de la población con los procesos económicos³⁶. A partir del siglo XIX, la transformación biopolítica invierte la estructura del poder soberano. El poder soberano tiene ahora el derecho de hacer vivir o dejar morir. Para el funcionamiento eficiente de la sociedad capitalista, es necesario el correcto estado de lo biológico, lo somático y lo corporal. Por ello, las sociedades capitalistas se preocupan por cuestiones como la demografía —la proporción entre nacimientos y decesos—, la vejez, la jubilación, las enfermedades epidémicas, la salud pública —en especial, todas las enfermedades que dejan a una persona fuera del mercado de trabajo— y también el urbanismo y la ecología³⁷. Cuando el poder pastoral toma la forma de la biopolítica moderna, Foucault no emplea tanto los términos de relación de un pastor sobre su rebaño, sino los de la regulación de las poblaciones. La biopolítica opera sobre un nuevo personaje distinto del individuo, que es el conjunto de la población, entendida como un cuerpo múltiple, y tiene como objetivo su homeostasis, su regulación y su equilibrio.

Por último, en *Nacimiento de la biopolítica y Seguridad, territorio, población*, el análisis de la biopolítica describe el tipo de racionalidad en juego en el modo liberal-capitalista de “gubernamentalidad”: el gobierno de la vida se ejerce a través del gobierno de la conducta humana. En estas obras se analiza cómo los grandes aparatos de Estado han asumido la tarea de gobernar la conducta humana sirviéndose de las técnicas de poder biopolíticas en todos los niveles del cuerpo social: en la familia, el ejército, la escuela, la policía, la medicina, etc.³⁸. Estas obras, así como su comentario en la actualidad en el seno de los estudios foucaultianos, están más propiamente ligadas a la crítica del capitalismo, del neoliberalismo y de la generalización del modelo del *homo oeconomicus* o “empresario de sí mismo” a todas las formas del comportamiento humano.

Vigilar y castigar es una genealogía del poder que endereza los cuerpos. La represión efectuada sobre los delincuentes en la prisión moderna no busca la sumisión del cuerpo, sino la incorporación de la ley de forma que los cuerpos la mostraran como una esencia inscrita en ellos. La existencia de la prisión no sólo disciplina a los reclusos, sino que la población general se ve disciplinada simplemente a través de la amenaza de una sanción que les haría entrar en prisión. A través del principio de publicidad, todos los ciudadanos son partícipos del castigo al que es sometido el enemigo social³⁹. El poder

³⁶ Ibid., p. 185.

³⁷ Foucault, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 220-222.

³⁸ Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica*, op. cit.

³⁹ Morey, Miguel, *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983, p. 291.

que endereza los cuerpos es la disciplina, mientras que el poder que gobierna las poblaciones es la biopolítica. A su vez, disciplina y biopolítica son los dos ejes que conforman el biopoder, que es el término con el que se engloba el verdadero objeto del poder moderno: la vida considerada biológicamente⁴⁰.

El poder pastoral es una forma de poder orientada a la salvación en la que los miembros de una comunidad política son concebidos de forma análoga a un rebaño de ovejas⁴¹. En *Seguridad, territorio, población*, Foucault plantea el poder pastoral sobre la base de que hasta el siglo XVI la noción de “gobierno” no poseía el sentido estatal actual. Quienes son gobernados son los seres humanos, por ejemplo en la cultura judía. Foucault apunta que la idea de “gobierno” es polifacética y entre sus múltiples acepciones se encuentra «conducir a alguien» en el sentido de «imponer un régimen», tanto de manera externa, por ejemplo, el médico que gobierna al enfermo, como de manera autónoma, por ejemplo, el enfermo que se gobierna a sí mismo con una serie de cuidados. Así, “gobernar” abarca un dominio semántico muy amplio que se refiere a la subsistencia material, los cuidados y la salvación a través de actividades prescriptivas. En este sentido, el político es el pastor del rebaño y su poder pastoral consiste en conducir, dirigir, guiar, manipular al ser humano, hacerse cargo del mismo de forma individual y colectiva a lo largo de su vida y en cada paso de su existencia. La salvación del poder pastoral no se articula tanto en términos de “más-allá”, sino que se manifiesta en una política de supervivencia basada esencialmente en la subsistencia y la seguridad. Son evidentes las semejanzas con la crítica nietzscheana del ideal de rebaño, y del darwinismo social en general, en especial de la crítica de los ideales ascéticos en el tercer tratado de la *Genealogía*.

En relación con el contexto de surgimiento del poder pastoral, Foucault hace referencia a *El Político* de Platón, y señala que, aunque en dicho diálogo haya una extensa comparación entre el poder político y el poder del pastor, dicha metáfora es explícitamente cuestionada y descartada. Por ello, Foucault señala que la idea de un poder pastoral es ajena al pensamiento griego y romano, y se introdujo en el mundo occidental a través de la Iglesia cristiana. Por este motivo, los presenta como ideales opuestos: «ningún griego» habría estado «dispuesto» a considerarse «como una oveja entre las ovejas»⁴². Con todo, y a diferencia de la despiadada crítica de Nietzsche, Foucault apunta repetidamente que el poder pastoral es un poder benévolo, que tiene una misión de sustento: el pastor vela por su rebaño, los protege frente a cualquier mal, se preocupa de que las ovejas no sufran, les cura las heridas, por todo ello, «el poder pastoral, en sí mismo, es siempre un bien», y no tiene las connotaciones terribles que tienen por ejemplo los reyes o los dioses⁴³.

El poder pastoral posee todavía una dimensión individualizante y al mismo tiempo totalizador. Es un poder que opera a través de tres elementos: el conocimiento o conciencia de sí mismo, la obediencia total y la confesión al pastor. La confesión consiste

⁴⁰ Castro, Edgardo, *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, op. cit., p. 281.

⁴¹ Foucault, Michel, “Clase del 8 de febrero de 1978”, en *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 145.

⁴² *Ibid.*, p. 159.

⁴³ *Ibid.*, p. 157.

en decirse todo a sí mismo y a otro: eso es la tecnología del yo. El pastor que escucha sus confesiones no es sólo dueño del perdón y de la condena, sino también de la verdad, porque ejerce una función hermenéutica, traslada su propia interpretación cuando juzga, castiga o consuela⁴⁴. Se le concede el poder de descifrar las representaciones que afloran a la conciencia⁴⁵. Progresivamente, la función pastoral queda secularizada con la progresiva extensión de sus “funcionarios”: el poder se especializa en distintos ámbitos micropolíticos, por ejemplo, en la medicina, la familia o la policía, en lugar de ser ejercidos por un sólo pastor. Todos ellos se expresan como una preocupación y protección de la salud de la población que un Estado reconoce como propia. A través de dicho fin, se justifica el uso de la fuerza, incluido el derecho de matar a quien se considera como enemigo. Por ejemplo, en el caso del racismo, la biopolítica deviene tanatopolítica o política de la muerte: se establece una disyuntiva entre quién debe vivir y quién no, y además, se plantea como selección: se considera que la muerte de los unos “mejora” la vida de los otros⁴⁶.

Foucault radicaliza la crítica del sujeto de Nietzsche al interesarse por su producción a lo largo de la historia, y le rinde tributo no sólo al continuar su tarea de pensar el problema del poder, sino también en su manera de acercarse a la relación del sujeto con la verdad. No es una «muerte» de la historia, sino su «renacimiento». La historia de las condiciones en que emerge en un determinado momento un juego de verdad⁴⁷. La verdad no es separable de determinados procedimientos históricos. Como parte de este proyecto, Foucault recoge el guante de la «historia comparada del derecho y del castigo» sugerida por Nietzsche en *La gaya ciencia* y en *De la genealogía de la moral*⁴⁸. La historia del derecho penal y del castigo en los comienzos del siglo XIX es un capítulo de la historia del cuerpo⁴⁹. El cuerpo es situado espacialmente, disciplinado, marcado. El cuerpo está inmerso en un campo político. Las relaciones de poder «lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos (...) este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo»⁵⁰.

Frente a estas dinámicas de poder, surgen de manera espontánea formas de resistencia como “contra-conductas”, que impulsan al individuo a liberarse y a buscar modos de conducir su propia vida⁵¹. Ejemplos de estas contra-conductas son la recuperación del ascetismo y del cuidado de sí mismo. Las reglas del cuidado de sí son formas de hacer frente al pastoreo. En Foucault hay una revalorización del ascetismo,

⁴⁴ Foucault, Michel, *La volonté de savoir*, op. cit., pp. 79-82.

⁴⁵ Cano, Germán, *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, op. cit., p. 347.

⁴⁶ Castro, Edgardo, *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, op. cit., p. 277. Como veremos más adelante, Esposito proporciona un análisis del racismo como ejemplo de “reacción (auto)inmunitaria”.

⁴⁷ Cano, Germán, *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, op. cit., pp. 258-259.

⁴⁸ Salanskis, Emmanuel, “Une généalogie de l’‘âme’ moderne : sur l’inspiration nietzschéenne de Foucault dans *Surveiller et punir*”, en Céline Denat y Patrick Wotling (dir.), *Langage et pensée dans la philosophie française*, Reims, Éditions et Presses de l’Université de Reims, 2016, pp. 169-187. p. 186.

⁴⁹ Balke, Friedrich, “From a Biopolitical Point of View: Nietzsche’s Philosophy of Crime”, *Cardozo Law Review*, 24(2), 2002-2003, 705-722. Foucault, Michel, *La vida de los hombres infames*, La Plata (Argentina), Altamira, 2009.

⁵⁰ Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 33.

⁵¹ Foucault, Michel, *Seguridad, territorio, población*, op. cit.

puesto que no lo entiende en sentido nietzscheano. En la clase del 1 de marzo de *Seguridad, territorio y población*, Foucault presenta el ascetismo como una conducta frente al poder pastoral. El ascetismo es un dominio de sí, una relación de autoridad de uno consigo mismo. A diferencia del poder pastoral, que necesita de dos polos —el pastor y la oveja—, en el ascetismo la presencia del otro es innecesaria o incluso imposible⁵². Así, Foucault comprende el ascetismo, especialmente en sus últimos escritos, «no en el sentido moral de la renuncia, sino el de un ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser»⁵³

La ética del cuidado de sí deviene una práctica de la libertad cuando garantiza la función crítica del pensamiento. Foucault recupera esta ética principalmente del mundo grecorromano. La ética, en tanto que «práctica reflexiva de la libertad», gira en torno al imperativo del cuidado de sí. No sólo hay necesidad de «conocerse a sí mismo», sino sobre todo de «ocuparse de uno mismo», que Foucault reformula como «Fúndate en libertad, mediante el dominio de ti»⁵⁴. La práctica del cuidado de sí tiene como fin «controlar» y «limitar» el poder de tal manera que sea posible el ejercicio continuo de la libertad⁵⁵. Del mismo modo, para Nietzsche, la «impersonalidad» era una *incuria sui*, un descuido de sí⁵⁶. Tanto para Nietzsche como para Foucault la cuestión central es la de liberarnos de las tecnologías del poder que obstaculizan el propio cuidado de sí y el estilo del propio carácter⁵⁷.

Por su parte, Deleuze, en su libro sobre Foucault, incluye un apéndice titulado “Sobre la muerte del hombre y el *Übermensch*”⁵⁸. Para Deleuze, la preocupación por lo sobrehumano debe situarse en el contexto de la biopolítica moderna y las biotecnologías emergentes. Defender la vida es defender la resistencia a las nuevas fuerzas de control. Deleuze coincide con Foucault en que el esquema de poder hoy ya no es de soberanía, sino de un modelo disciplinario. La vida misma, en forma de biopoder y biopolítica, se somete como objeto de control. De hecho, Nietzsche no se resistió ni a la ciencia, ni la biología ni a la técnica, sino a lo que, en términos más modernos, podemos expresar como el intento de utilizar sus fuerzas para los fines del control social y la normalización.

Finalizaremos señalando la importante disparidad axiológica en el uso de disciplina entre Nietzsche y Foucault. Para Nietzsche, la disciplina es condición de toda maestría y dominio, mientras que para Foucault, la disciplina es un contra-derecho y una técnica de sujeción desigualitaria⁵⁹. Nietzsche presenta la disciplina, no como algo coercitivo, sino como un elemento del autodomínio. Probablemente influido por su fructífera experiencia en la escuela de Pforta, Nietzsche valora positivamente la disciplina. La disciplina y la severidad de esta escuela, junto con su división rígida de la

⁵² Castro, Edgardo, *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, op. cit., p. 312.

⁵³ Foucault, Michel, *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 394.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 415. Conill-Sancho, Jesús, “La voz del cuerpo sano: Medicina y Educación”, op. cit., p. 328.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 400.

⁵⁶ GM-III-18, OC IV p. 541.

⁵⁷ VM-366, OC III p. 364. FW-290, OC III p. 834. Cano, Germán, *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, op. cit., p. 354.

⁵⁸ Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paris, Editions de Minuit, 1986.

⁵⁹ Salanskis, Emmanuel, “Une généalogie de l’‘âme’ moderne : sur l’inspiration nietzschéenne de Foucault dans *Surveiller et punir*”, op. cit., p. 186.

jornada, produjeron el efecto paradójico de empujar al joven Nietzsche a desarrollar sus talentos e intereses particulares. La disciplina crea las elevaciones de la humanidad: se materializa como tensión, visión, inventiva y fortaleza⁶⁰. Según el ideal aristocrático, opuesto al del animal gregario, la vida es un proceso de auto-superación en el que la voluntad de poder se concretiza como un imperativo de disciplina y autonomía.

En cambio, como hemos visto, disciplina en Foucault adquiere un estatuto conceptual propio como la forma de ejercicio del poder que tiene como objeto los cuerpos y por objetivo su normalización. Foucault desarrolla en la tercera parte de *Vigilar y castigar* su análisis del poder disciplinario: ahí, plantea la disciplina como una microfísica del poder. La disciplina es «una anatomía política» o «mecánica del cuerpo» que produce cuerpos útiles en la medida de su docilidad: «[e]s dócil un cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado»⁶¹. Por ejemplo, la disciplina ordena la vida, crea «cuadros vivos» con los que se controlan las actividades, por ejemplo, mediante el horario, y ordenando los gestos permitidos. La disciplina fabrica cuerpos sometidos y ejercitados no sólo para que proporcionen o alcancen los fines deseados, sino que lo hagan de la manera más efectiva posible: «no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina»⁶². Disocia el poder del propio cuerpo y lo convierte en una aptitud obediente. Por tanto, podemos concluir que aunque la herencia nietzscheana es clave en la filosofía de Foucault, tanto en su conjunto como en el problema particular de la biopolítica, Foucault se toma las licencias necesarias para redefinir o reevaluar el léxico típicamente nietzscheano de acuerdo con su propia visión y propuesta filosófica, por ejemplo en el caso de la disciplina y también del ascetismo.

2. Giorgio Agamben: biopolítica y tanatopolítica.

El recurso a Nietzsche por parte del filósofo italiano Giorgio Agamben no es tan importante como en el resto de autores que trabajaremos en el capítulo, al menos no en relación con la cuestión biopolítica. El problema filosófico clave para Agamben es la crítica de la máquina antropológica en la cultura occidental. En este sentido, emplea el concepto de “antropogénesis” para designar la articulación entre lo humano y lo animal, que en la cultura occidental ha tomado la forma de una cesura. Advierte Agamben que esta cesura entre lo animal y lo humano en el seno del individuo no se lleva a cabo de una vez y para siempre, sino que es un «evento que siempre está en curso». Para Agamben, «el conflicto político decisivo» en nuestra cultura es «el conflicto entre la animalidad y la humanidad del hombre. La política occidental es, pues, co-originariamente biopolítica»⁶³. Este conflicto entre humanidad y animalidad ha sido articulado como una dialéctica de inclusión y exclusión, no sólo respecto de los animales, sino de los mismos humanos.

⁶⁰ JGB-225, OC IV pp. 386-387. Una valoración positiva de la dura disciplina y de la severidad en la escuela puede encontrarse en NF-1888,14[161], FP IV p. 586-587.

⁶¹ Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, op. cit., p. 140.

⁶² Ibid., p. 142.

⁶³ Ibid., p. 146.

Agamben sitúa a Nietzsche en el epicentro del conflicto entre la animalidad y la humanidad. A juicio de Agamben, la distinción entre *zoé* — vida biológica, compartida con los animales— y *bios* — biografía o forma de vida — opera en el corazón de la biopolítica, puesto que se expulsa de la comunidad política a aquellas personas que son consideradas como meros organismos biológicos carentes de cualidades humanas, por ejemplo, en el caso del racismo. En este punto, Agamben recuerda la propuesta nietzscheana de «la “gran política” como fisiología», y señala que Nietzsche entrevió el riesgo y el abismo en el que ha caído la biopolítica en la Modernidad al «hacer de la vida desnuda como tal el objeto eminente de la política»⁶⁴. En este contexto, Agamben lleva a cabo una crítica típicamente nietzscheana de la metafísica al advertir que «no es una inocua disciplina académica», sino que a través de ella se lleva a cabo la antropogénesis: la metafísica «cumple y custodia la separación de la *physis* animal en dirección de la historia humana»⁶⁵. Agamben recuerda, recurriendo a Nietzsche, que no tenemos ninguna representación del ser o de nuestra esencia que no sea el ejercicio de la vida misma, y este entrecruzamiento entre la vida y la política ha devenido la tarea principal del pensamiento y de la política⁶⁶.

La biopolítica moderna ejerce un poder sobre la vida en tanto que máquina antropológica: tiene necesidad de definir en cada momento el umbral que articula y separa las vidas dignas de ser vividas y las que no⁶⁷. La decisión política fundamental es aquella sobre el «valor» o «disvalor» de la vida como tal y el soberano es quien tiene el poder de decidir sobre el valor o disvalor de la vida en tanto que tal⁶⁸. La nuda vida natural, el nacimiento, anteriormente impolítico y resguardado del poder soberano, se asume como tarea política y se impregna de normas. Del mismo modo, una *nuda vida* es, en el sentido de Agamben, una vida a la que puede darse muerte impunemente: una vida que es mera existencia biológica. Cuando el soberano asume el cuidado del cuerpo biológico de la nación, obtiene asimismo un poder pleno de decisión sobre las vidas. El poder soberano puede matar sin cometer delito, por ejemplo, negándoles el mismo cuidado que al resto⁶⁹.

Como hemos señalado, el empleo de Nietzsche por parte de Agamben es más bien restringido, puesto que el autor sigue en mayor medida a otros autores como Heidegger, Arendt o Foucault. Gran parte de los planteamientos de Agamben representan prolongaciones de estos tres autores. En relación con la cuestión de la biopolítica, la innovación de Foucault, en palabras de Agamben, residió precisamente en que se concentró en los modos concretos en que el poder penetra en el cuerpo mismo de los sujetos y en sus formas de vida⁷⁰. La bio-política según Foucault es la creciente implicación de la vida natural del ser humano en los mecanismos y los cálculos del poder⁷¹. Foucault, en efecto, con los conceptos de biopoder y biopolítica hace referencia

⁶⁴ Agamben, Giorgio, *El uso de los cuerpos. Homo Sacer, IV, 2.*, op. cit., p. 402.

⁶⁵ Agamben, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006, p. 145.

⁶⁶ Agamben, Giorgio, *El uso de los cuerpos. Homo Sacer, IV, 2*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2017, p. 17.

⁶⁷ Agamben, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Valencia, Pre-Textos, 1998, p. 166.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 173.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 179-180.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 14.

⁷¹ *Ibid.*, p. 151.

al proceso por el cual, con la formación de los estados nacionales modernos, la política se hace cargo, en sus cálculos y mecanismos, de la vida biológica de los individuos y de las poblaciones.

Agamben extendió los planteamientos de Foucault mediante el análisis de los lugares por excelencia de la biopolítica moderna: el campo de concentración y los Estados totalitarios europeos en el siglo XX⁷². En ellos, se activa un estado de excepción en el que se despoja a los individuos de su cualidad o dignidad humana y se les reduce a meras entidades biológicas. La violencia, aplicada directamente sobre los cuerpos, los reduce a *zoé*, es decir, a organismos biológicos indiferenciados. De este modo, la decisión sobre la vida deviene una decisión sobre la muerte y la biopolítica se transforma en tanatopolítica, a través de la aniquilación de las “vidas indignas de ser vividas”. Con tanatopolítica se designan los umbrales en los que la vida humana deja de ser considerada sagrada, inviolable, poseedora de dignidad o valiosa en sí misma.

3. Roberto Esposito: crítica de la deriva inmunitaria de la biopolítica.

El filósofo italiano Roberto Esposito reivindica con rotundidad en su libro *Bios. Biopolítica y filosofía* la herencia nietzscheana de la corriente biopolítica. Antes de atender a esta cuestión, presentaremos brevemente el planteamiento del libro. En el primer capítulo del libro, Esposito lleva a cabo un recorrido histórico del término y de la disciplina biopolítica, con el objetivo de reivindicar los antecedentes que permitieron a Foucault poner sus análisis en movimiento, aunque él mismo no los citara. Este recorrido es muy oportuno puesto que, como apunta Esposito, Foucault no acuñó el concepto “biopolítica”, aunque sí que es suyo el mérito de haberlo situado en el primer plano de las discusiones filosófico-políticas. Efectivamente, después de Foucault, la vida misma se encuentra en el centro de cualquier cuestión política. Esposito plantea que Foucault aprendió, gracias a la genealogía nietzscheana, a deconstruir y reelaborar conceptualmente su planteamiento de la biopolítica. Además, teniendo en cuenta la situación delicada de los tempranos planteamientos biopolíticos a la luz de los totalitarismos del siglo XX, comprende que no mencionara las interpretaciones previas a su análisis⁷³.

En su libro, Esposito pone en común las aportaciones de los distintos autores. Por ejemplo, al comienzo del primer capítulo, siguiendo a Foucault, sostiene que la perspectiva biopolítica nos permite problematizar cómo «el proceso de normativización abarca espacios cada vez más amplios»⁷⁴. Unas páginas después, Esposito define la biopolítica empleando los términos de *bíos* y *zoé*. La biopolítica, según Esposito, remite a «la dimensión de la *zoé*, esto es, la vida en su simple mantenimiento biológico; o por lo menos a la línea de unión a lo largo de la cual el *bíos* se asoma hacia la *zoé*, naturalizándose él también»⁷⁵.

⁷² Ibid., p. 13.

⁷³ Esposito, Roberto, *Bios*, p. 41.

⁷⁴ Ibid, p. 23.

⁷⁵ Ibid., p. 25.

Acto seguido, Esposito sitúa los orígenes de la biopolítica en diversos autores organicistas, antropológicos y naturalistas. Por ejemplo, el sueco Rudolph Kjellen que acuñó tanto los términos “biopolítica” como “geopolítica”. Biopolítica, para Kjellen, comprende tanto la vida natural física, como la igualmente significativa, vida natural, con el objetivo de «expresar la dependencia que la sociedad manifiesta respecto de las leyes de la vida»⁷⁶. Esposito presenta además el carácter ambivalente de los estudios biopolíticos, en la medida que, al igual que en el caso de los darwinismos sociales, ciertos sectores colaboraron en el clima intelectual propio del desarrollo de los estados totalitarios, por ejemplo, con la mayor relevancia de la cuestión de los “parásitos”. Es en este contexto, además, cuando se desarrolla la deriva inmunitaria de protección frente a los enemigos del cuerpo social. La biopolítica adquiere por un lado, «la misión de reconocer los riesgos orgánicos que amenazan el cuerpo político, y por otro, la de individualizar y preparar los mecanismos de defensa para hacerles frente, también en el terreno biológico»⁷⁷. Esposito es especialmente cuidadoso con esta cuestión: no niega la importancia de analizar y discernir los procesos biopolíticos mediante los cuales el poder coloniza con mayor intensidad todas las esferas de la vida, biológica y biográfica, precisamente porque «una política construida directamente sobre el *bíos* está siempre expuesta al riesgo de subordinar violentamente el *bíos* a la política»⁷⁸. De nuevo, la biopolítica se encuentra siempre en el riesgo permanente de convertirse en una tanatopolítica. Es por ello que, tras la biocracia nazi, las nuevas teorías biopolíticas fueron conscientes de la necesidad de reformular semánticamente sus planteamientos, en favor de un desarrollo neohumanista. En este contexto, Esposito hace referencia al libro de Edgar Morin, *Introduction à la politique de l'homme*⁷⁹.

A lo largo del capítulo, y en general del libro, Esposito apela a un número considerable de pensadores que también formaban parte de las fuentes de Nietzsche o de su constelación intelectual. Por ejemplo, dentro del darwinismo social, Esposito reivindica como «el punto de partida más significativo» el libro *Physics and Politics* de Walter Bagehot, por cómo esta obra, al igual que otras de la época, resituó la política en el plano vital del que surge y al que inevitablemente regresa⁸⁰. Asimismo, recurre a la crítica de Tocqueville a la democracia, en la medida en que este autor señaló los dos polos de la ambivalencia «entre atomismo y masificación, soledad y conformismo, autonomía y heteronomía», constitutivos de la democracia como resultado de la «autoinminuzación de la libertad»⁸¹.

Pasamos ahora a analizar en detalle la valoración de la filosofía de Nietzsche que Esposito lleva a cabo desde la lente de la biopolítica. En el tercer capítulo del libro, dedicado íntegramente a Nietzsche, Esposito sostiene que:

⁷⁶ Kjellen, Rudolph, *Grundriss zu einmen System der Politik*, Leipzig, 1920, pp. 93-94, citado por Esposito, Roberto, *Bios*, op. cit., p. 28.

⁷⁷ Esposito, Roberto, *Bios*, op. cit., p. 31.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁷⁹ Morin, Edgar, *Introduction à une politique de l'homme. Suivi de Arguments politiques*, Paris, Seuil, 1965.

⁸⁰ Esposito, Roberto, *Bios*, op. cit., p. 38.

⁸¹ *Ibid.*, p. 122.

Nietzsche, aun sin formular el término, anticipó todo el recorrido biopolítico que posteriormente Foucault definió y desarrolló en forma autónoma: desde la centralidad del cuerpo como génesis y terminal de las dinámicas sociopolíticas, hasta el rol fundacional de la lucha y la guerra, en la configuración de los ordenamientos jurídico-institucionales, y la función de la resistencia como contrapunto necesario al despliegue del poder, cabe afirmar que todas las categorías foucaultianas están presentes *in nuce* en el lenguaje conceptual de Nietzsche⁸².

Las premisas sobre las que se basa esta afirmación de Esposito son principalmente la tesis nietzscheana según la cual el poder es únicamente imaginable en términos de un organismo viviente, la comprensión del cuerpo como producto de determinadas fuerzas, así como la noción de vida como continua potenciación, conectada con el mundo animal y también con el inorgánico. Esposito reconduce y señala con claridad las fuentes científicas de Nietzsche y su diálogo con el evolucionismo, por ejemplo, su lectura de William H. Rolph y de Alfred Espinas. Es de agradecer, por tanto, que la lectura de Esposito esté debidamente situada en el contexto científico-social y que además recurra a los trabajos de especialistas confiables como Giuliano Campioni y Patrick Wotling.

Esposito valora positivamente que Nietzsche reflexionara sobre la especie humana como abierta, como no fijada, que no está dada para siempre, sino que es «susceptible de plasmarse en formas de las que no tenemos aún una noción exacta», lo cual constituye, al mismo tiempo «un riesgo absoluto y un desafío irrenunciable»⁸³. A través de la noción de cría, entre otras, muestra Nietzsche, a juicio de Esposito, que «sólo hay política *de* los cuerpos, *sobre* los cuerpos, *a través* de los cuerpos», y en especial, la fisiología, señora de todas las cuestiones «es la materia misma de la política, su cuerpo palpitante»⁸⁴.

Agamben, Esposito y Sloterdijk se sitúan con claridad en una posición de ventaja hermenéutica con respecto a Foucault debido a que ellos ya tuvieron a su disposición la edición canónica Colli-Montinari, o traducciones basadas en la misma. Por ejemplo, Esposito cita según las *Opere* de la edición Colli-Montinari en Adelphi de 1964. Además, pueden permitirse el análisis cuidadoso del léxico biopolítico tras la tarea de desnazificación y revisionismo llevada a cabo por la *Nietzsche-Renaissance* en el contexto europeo. Estas circunstancias facilitan que estos autores, a diferencia de Foucault, hayan prestado atención directa al concepto de *Züchtung*. Esposito, además, capta la riqueza del léxico de Nietzsche no sólo de la cría, sino también de las analogías botánicas entre los humanos y las plantas. Aunque de manera sucinta, Esposito reconoce acertadamente «la precoz conciencia nietzscheana» respecto del «terreno de comparación» y de confrontación política de «los siglos venideros», apuntando así, tanto el cotejo experimental entre distintos tipos humanos y culturas, como la visión largo plazo⁸⁵.

Nietzsche se percató del presupuesto no meditado de que cada comunidad es una “propiedad” de los sujetos que los une. Sólo desde la semántica de lo propio la comunidad puede pensarse como algo en común de los sujetos que la componen. Este presupuesto no

⁸² Ibid., p. 137.

⁸³ Ibid., p. 133.

⁸⁴ Ibid., p. 134.

⁸⁵ Ibid., p. 133. Esposito cita el fragmento póstumo NF-1881,11[276], FP II p. 819.

está exento de peligros. La comunidad se agrega a la naturaleza de los sujetos que la componen, haciéndolos «más sujetos»⁸⁶. La *communitas* nos arroja inmediatamente e inevitablemente a su reverso: la vía inmunitaria. No existe comunidad desprovista de aparato inmunitario, encargado al mismo tiempo de proteger la vida de la comunidad y negar la vida de los extraños a la misma⁸⁷. La *immunitas* es el límite interno que aísla y protege la comunidad replegándola sobre sí misma: preserva la comunidad en el tiempo, a costa de su sacrificio o limitación. El léxico biológico-médico y el jurídico-político constituyen las principales herramientas conceptuales a partir de las cuales Esposito desarrolla su ontología de la *communitas-immunitas*. Este esquema reproduce la lógica propia de la vida tal y como la tematiza Nietzsche en su crítica de la civilización y de la moralidad de las costumbres. Además, Esposito comparte con Nietzsche el ideal de la noción de vida como continuo potenciamiento, en ambos casos como crítica directa del darwinismo⁸⁸.

La originalidad de Esposito frente a Foucault y Agamben es que Esposito abre la posibilidad de pensar una “biopolítica afirmativa”, distinguiendo entre la política de la vida (*biopotenza*) y la política sobre la vida (*biopotere*). Mientras que Foucault y Agamben conciben la biopolítica principalmente como una forma negativa de dominación política sobre la vida, y por tanto elaboran una *crítica de la biopolítica*, Esposito sugiere que la biopolítica puede designar también la afirmación de una multiplicidad de formas de vida. Frente a una concepción del derecho inmunitaria y represora de la vida, y también frente a una supuesta promesa de seguridad y protección frente a nosotros mismos y a los demás, el desafío de una biopolítica afirmativa es crear nuevos marcos de derecho que puedan promover y mejorar formas de vida comunes y compartidas. En este sentido, de acuerdo con Esposito, el núcleo de la filosofía de Nietzsche contiene una explícita crítica de la deriva inmunitaria de la política moderna.

Con sus propios términos, Nietzsche encauza el problema inmunitario a su plena madurez dentro de una riqueza léxica, por ejemplo cuando plantea el motor del progreso en términos de inoculación o vacunación: cuando una mínima porción de un virus es introducida en el cuerpo, el sistema inmunitario sale fortalecido⁸⁹. Sabemos, además, que para Nietzsche una moral es un medio a través del cual un pueblo selecciona ciertos rasgos o cualidades, con los que se protege y distingue del extranjero. Así, los rasgos seleccionados por cada comunidad, como constitutivos o como representativos de sus ideales morales, «están en relación con los fundamentos sobre los que tales comunidades pueden imponerse y afirmarse contra sus enemigos»⁹⁰.

Los objetivos del ideal inmunitario son inalcanzables: no es posible abolir el conflicto porque la lucha es la forma misma de la vida⁹¹. La necesidad inmunitaria es omnipresente en la filosofía moderna, por ejemplo, en Hobbes toma la forma del miedo

⁸⁶ Esposito, Roberto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, op. cit., pp. 22-23.

⁸⁷ Ibid., p. 28.

⁸⁸ Cano, Virginia, “Del don a la ingratitud: vida, comunidad e inmunidad en Roberto Esposito y Nietzsche”, *Contrastes*, 15, 2010, 85-103.

⁸⁹ MA-24, OC III p. 87.

⁹⁰ NF-1885,35[20], FP III p. 775.

⁹¹ Esposito, Roberto, *Bios*, op. cit., p. 136.

que mueve a las personas a formar un contrato social. Nietzsche también reconoce la existencia de esta necesidad inmunitaria, pero es secundaria respecto del impulso más originario de la voluntad de poder⁹². Esposito también localiza un síntoma del paradigma inmunitario en la concepción nietzscheana de la verdad como fábula, es decir, como un marco de inteligibilidad cuyo fin es asegurar unas condiciones mínimas de orientación. Las formas de saber cumplen, en este sentido, un papel profiláctico.

Sólo partiendo del principio de continuidad biológica de la vida, podrán desarrollarse en plenitud las distintas formas de vida, incluida la humana. En relación con esta idea, apunta Esposito que:

Cuando Nietzsche insiste en la connotación estrictamente zoológica de términos como *Züchtung* (cría) o *Zähmung* (domesticación), quiere afirmar, en contra de toda la cultura humanística, que la potencia vital del hombre reside en su pertenencia profunda a aquello que en él no es aún, o ya no es más, hombre, aquello que constituye a un tiempo la fuerza primigenia y la negación específica de lo humano: sólo si se lo somete a él mismo tratamiento selectivo que se aplica a los animales, o a las plantas de invernadero, el hombre podrá encontrar esa capacidad autogenerativa que la degeneración ha consumido progresivamente⁹³.

Según Esposito, la crítica nietzscheana del nihilismo, del ascetismo y de la *décadence* como procesos degenerativos apunta el círculo vicioso del paradigma inmunitario: al circunscribirse la vida dentro de unos límites restringidos en los que la conservación no se ve amenazada, la vida va decayendo progresivamente. En contraste con esta tendencia, la cría reconecta con la fuerza primigenia y la capacidad autogenerativa. Frente al cumplimiento nihilista de la dialéctica inmunitaria, hace falta por tanto una respuesta igualmente biopolítica⁹⁴.

Aunque Esposito apunte en algunos momentos del capítulo la posibilidad de la faceta tanatopolítica del pensamiento de Nietzsche, esta hipótesis es finalmente descartada sobre la base de su concepción de la salud y la enfermedad. De acuerdo con Esposito, el planteamiento de Nietzsche respecto de la salud tiene como resultado «un vuelco por intensificación de la lógica, defensiva y ofensiva, que gobernaba la estrategia eugenésica: si la salud ya no puede separarse de la enfermedad, no será posible dividir el cuerpo individual y social con arreglo a líneas infranqueables de tipo profiláctico y jerárquico»⁹⁵. Esposito ve indicios de «una nueva política de la vida» en otros aspectos de la filosofía de Nietzsche más amables como la “gran salud”, en la que las formas de vida se afirman en su conjunto e indiscriminadamente.

4. Peter Sloterdijk: antropotécnica y manufactura de la humanidad.

En su conocida conferencia *Normas para el parque humano*, Sloterdijk esboza un diálogo crítico con la obra de Heidegger, y en concreto con su *Carta sobre el humanismo*.

⁹² Ibid., p. 138.

⁹³ Ibid., p. 158.

⁹⁴ Ibid., p. 160.

⁹⁵ Ibid., p. 166.

En esta conferencia, Sloterdijk se pregunta por los modos en que el ser humano se convierte en un ser que está en el mundo, en lugar de conceptualizarlo ontológicamente como un “ser-en-el-mundo” ya constituido. El libro de Sloterdijk se articula como una crítica del humanismo al presentarlo como una antropotécnica. Según Sloterdijk, el humanismo actúa como un instrumento para la domesticación y el amansamiento de los seres humanos por parte de otros seres humanos, bajo el pretexto de salvarlos de sus tendencias animales⁹⁶. En este contexto desarrolla una genealogía de la antropogénesis y recurre a conceptos de Nietzsche como los que hemos analizado en esta tesis doctoral. La interpretación de Sloterdijk de las nociones de “cría” y “adiestramiento” en *Normas para el parque humano* permanece, a mi juicio, bastante fiel a la crítica del proceso civilizatorio que Nietzsche llevó a cabo, aunque permanezcan algunas carencias hermenéuticas que Manuel Barrios ha señalado con acierto⁹⁷. Del mismo modo, filósofos como Charles Taylor han criticado con dureza esta asimilación forzosa entre Nietzsche y el anti-humanismo o post-humanismo. Este es de hecho uno de los hilos conductores de sus obras *Fuentes del yo* y *La era secular*, en la que critica los enfoques “neonietzscheanos” de Bataille, Foucault y Derrida. A juicio de Taylor, estos filósofos atienden únicamente la consideración subjetivista de la interpretación moral como una imposición arbitraria del poder, son contrarios a los valores ilustrados y hacen imposible una articulación de los bienes. Sorprendentemente, frente al neonietzscheanismo, Taylor reivindica al propio Nietzsche como pensador más multifacético y complejo, porque él «tiene una filosofía mucho más rica y creíble al ofrecer, como lo hace, el contra-ideal del superhombre y el hiperbién del decir sí sin reservas»⁹⁸. Siendo conscientes de la existencia de otras posibles interpretaciones en relación con la asociación de Nietzsche con el anti- o post-humanismo, continuamos con el análisis del planteamiento de Sloterdijk.

En *Normas para el parque humano*, Sloterdijk usa como herramienta los conceptos de domesticación, cría, adiestramiento y selección de Nietzsche, y reconoce «el conflicto básico para el futuro»: la lucha entre los «pequeños» y «grandes» criadores del ser humano, «humanistas y superhumanistas, amigos del hombre y amigos del superhombre»⁹⁹. Según Sloterdijk, las personas se han autosometido a la domesticación y han puesto en marcha sobre sí mismos un proceso de selección y cría orientado a la docilidad. Aunque, insistimos, hay aspectos muy debatibles de su lectura, por ejemplo su rechazo absoluto del humanismo, Sloterdijk capta con agudeza esta ambivalencia entre los usos de cría y que Nietzsche lanza un debate entre diferentes crías hacia la grandeza y hacia el empequeñecimiento. Los seres humanos son animales, de los cuales unos se arrojan la tarea de criar y disciplinar a sus semejantes. Así, Sloterdijk llama la atención sobre «el velo del silencio» que, excepto Nietzsche, han guardado los filósofos «sobre la

⁹⁶ Castro-Gómez, Sergio, “Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk”, *Revista de Estudios Sociales*, 43, 2012, 63-73, p. 68.

⁹⁷ Barrios Casares, Manuel, *Tentativas sobre Nietzsche*, Madrid, Ábada, 2019, cap. 4.

⁹⁸ Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 151. A juicio de Taylor, la faceta afirmativa del pensamiento de Nietzsche permite una apertura a la epifanía. (Taylor, Charles, *La era secular*, Barcelona, Gedisa, 2014-2015, 2 vols.)

⁹⁹ Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2000, pp. 64-65.

casa, el hombre y el animal como el complejo biopolítico»¹⁰⁰. Bajo mi punto de vista, los usos peyorativos de “mejoramiento” en Nietzsche se aproximan a lo que desde la perspectiva más moderna se ha denominado “antropotécnica”, las técnicas de manufactura de la humanidad, entre las que se incluyen la ingeniería social asociada a la antropología mediante intervenciones internas y externas como la terapia génica y la selección prenatal.

Por otro lado, Sloterdijk comete el error de objetar a Nietzsche la presencia de un “agente planificador” en su concepción de la cría. Según Sloterdijk, Nietzsche «suponía la presencia de un agente planificador donde más bien habría que contar con una cría sin criador, y por tanto con una corriente biocultural sin sujeto»¹⁰¹. Este punto es importante para el argumento de Sloterdijk puesto que, según él, en la actualidad, nos encontramos en una deriva biotecnológica en la que se carece de agente planificador. En realidad, en la propuesta de Nietzsche, el agente planificador no es en absoluto necesario para que algo constituya o “cuente” como cría. Recordemos que las dinámicas de cría son en la mayoría de los casos procesos de formación social y selección de caracteres completamente inconscientes, especialmente a través de las religiones y las morales.

Sloterdijk desarrolló con mayor profundidad su pensamiento en su posterior obra *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Según reconoce en el propio libro, el término “antropotécnica” no es creación suya sino que fue introducido por el filósofo ruso Valerian Mouraniev, ligado a la producción de un tipo superior de ser humano, a través de procedimientos no meramente espirituales, sino «técnicos», «de orden serial y dirigidos colectivamente». Sloterdijk contextualiza este tipo de pensamiento como parte de un utopismo biopolítico ruso, que se manifiesta en el hecho de que en 1926 la Gran Enciclopedia Soviética incorporase la expresión “antropotécnica”, definiéndola como «la rama de la biología aplicada que se propone mejorar las características físicas e intelectuales del hombre con los mismos métodos que utiliza la zootécnica para la mejora y cría de nuevas razas de animales domésticos»¹⁰². Sloterdijk amplía el término antropotécnica para conceptualizar y analizar «el efecto retroactivo de todas las acciones y de todos los movimientos sobre su propio autor», los procesos de moldeado o de configuración, de “operarse a sí mismo”, como procesos de “dejarse operar”, por ejemplo, a través de la política cultural, educativa, a través del Estado-providencia o de la medicina y salud pública¹⁰³. La antropotécnica abarca así tanto la “mejora de uno mismo” (*Selbstverbesserung*) como una hipotética “mejora del mundo” (*Weltverbesserung*). Las antropotécnicas pueden ser, por tanto, tanto técnicas aplicadas sobre uno mismo, como técnicas aplicadas por unas personas sobre otras. Sloterdijk pretende llevar a cabo una prolongación de los conceptos de Foucault a través de una lectura antropológica: la antropotécnica como mejora del mundo equivaldría a las tecnologías de gobierno sobre las poblaciones, así como el diseño y producción biológica de la nación, mientras que la antropotécnica como mejora de uno mismo correspondería al “cuidado de sí” y las

¹⁰⁰ Ibid., p. 59.

¹⁰¹ Ibid. p. 67.

¹⁰² Sloterdijk, Peter, *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, Valencia, Pre-Textos, 2012, p. 506.

¹⁰³ Ibid., p. 407 y p. 439.

“tecnologías del yo” de Foucault¹⁰⁴. Sloterdijk desarrolla asimismo el mismo horizonte antropológico de “lo inmunitario”, recurriendo a la aportación de Esposito, que se manifiesta en el hecho de que el ser humano desarrolla su existencia en unas condiciones que no son meramente biológicas y materiales, sino que también están inmersas en sistemas simbólicos inmunológicos que tienen como fin aliviar la conciencia de nuestra vulnerabilidad constitutiva: por ejemplo, prácticas socio-inmunitarias, jurídicas, políticas o militares, para tratar con potenciales agresores vecinos o lejanos¹⁰⁵.

En la misma obra, *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, Sloterdijk analiza el modo en que el imperativo ético que da título a la obra se ha expresado, en forma y contenidos variables, a lo largo de la historia de la humanidad. Sloterdijk aborda la historia de los procesos de intervención del ser humano sobre el ser humano, así como los imperativos éticos de transformación, desde el comienzo de la era axial —siguiendo la terminología de Jaspers— hasta la actualidad. Sloterdijk traza un camino desde los ideales de trabajo sobre uno mismo y de autotransformación ética, típicos de la Antigüedad, hasta la transformación técnica en su sentido propiamente biopolítico como diseño de lo humano, por ejemplo, a través de los medios de comunicación de masas o también de problemas bioéticos actuales como la terapia génica que afectan colectivamente a nuestra autocomprensión como especie. Reconoce la inspiración nietzscheana de todo este planteamiento al aseverar que la contribución de Nietzsche «continúa siendo memorable porque tuvo como efecto una elevación del nivel de articulación en el proceso de la explicación antropotécnica», es decir, en el tratamiento de los procesos de configuración de la humanidad, por ejemplo, a través de los ideales ascéticos¹⁰⁶.

En este recorrido histórico, el autor retoma en algunas ocasiones la cuestión de la *Züchtung*, tanto en relación con Nietzsche como con otros autores germanófonos que emplearon el mismo concepto. En esta obra reitera que no hay en Nietzsche “eugenesia”, sino que el pensamiento de la *Züchtung* se relaciona con «la diferenciación entre una reproducción repetitiva y una procreación ascendente», es decir, con el imperativo ético de elevación de la humanidad que se encuentra inscrito en la noción de vida en Nietzsche¹⁰⁷. Además, al expresar la idea clave del libro, escribe:

Cambiar su vida significaría ahora configurar, mediante actividades internas, un sujeto que debe ser superior a su vida pasional, a su vida de hábitos, a su vida de representaciones. Según esto, se convertirá en un sujeto así quien participe en un programa de despasivización de sí mismo y pase, de un estado donde era meramente un ser moldeado al otro lado, al lado de los moldeadores¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Castro-Gómez, Sergio, “Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk”, op. cit..

¹⁰⁵ Ibid., pp. 23-24.

¹⁰⁶ Ibid., p. 422.

¹⁰⁷ Ibid, p. 151. No obstante, parece querer minimizar su importancia al señalar la presencia de *Züchtung* como “ocasional” y aproximarlos al «adiestramiento (*Dressur*), la disciplina (*Disziplin*), la educación (*Erziehung*) y el autoproyecto (*Selbstentwurf*)» (ibid.), vocablos que, a excepción de *Erziehung*, poseen una presencia mucho menor que *Züchtung* y son más bien el fruto de una interpretación extrínseca de Sloterdijk. En los textos de Nietzsche, *Dressur* únicamente se emplea ocho veces, *Selbstentwurf* ninguna, y *Disciplin* se emplea mucho menos que *Zucht*, que aparece 134 veces.

¹⁰⁸ Ibid, p. 253.

Esta idea de apropiación de posibilidades se encuentra estrechamente relacionada con la filosofía de Nietzsche, a mi juicio, y en concreto, con el concepto de *Züchtung* y su ampliación del horizonte vital. Además, alejándose de la metafísica de la carencia de Hegel, Gehlen y Heidegger, Sloterdijk reivindica en una línea claramente nietzscheana la noción de vida como «lujo» y «levitación»¹⁰⁹. La ética se define entonces como una tarea de capacitación y tránsito de la pasividad al ejercicio de la vida. Sloterdijk entiende como ejercicio «cualquier operación mediante la cual se obtiene o se mejora la cualificación del que actúa para la siguiente ejecución de la misma operación», independientemente de que se considera o no como un ejercicio¹¹⁰. Los ejercicios son procedimientos de “autoplastia”, que Sloterdijk relaciona de nuevo con Nietzsche, en concreto con su «doctrina de la vida basada en la ejercitación», su «*ascetología* general» y con el pathos de la distancia¹¹¹.

Sloterdijk emplea esta categoría de “ejercicio” —también presente en Foucault— en relación con Nietzsche. Sloterdijk no entiende el ejercicio en un sentido selectivo o restringido a la alta cultura o al virtuosismo, sino como algo que penetra todos los aspectos y actividades cotidianas de la vida, porque también ellas, por pequeñas que sean, configuran a las personas. Así pues, «las competencias de la *ascetología*», como «doctrina del hábito y disciplina nuclear de la antropotécnica», abarcan «todo el *continuum* vital, cualquier serie de costumbres y los avatares de la vida»¹¹². Además, concede a Nietzsche el mérito de haber otorgado a la moral un nuevo significado fundado sobre los «fundamentos *ascetológicos* de las formas superiores de vida humana», haciendo referencia implícita, a mi juicio, a las prácticas de disciplina y cría¹¹³. Desde este punto de vista, podemos apuntar que Sloterdijk reformula con lenguaje moderno y adaptado al siglo XXI algunas de las lecciones propiamente nietzscheanas. La solución planteada por Sloterdijk es también la de una apropiación de posibilidades. Tras reconocer los mecanismos de funcionamiento biopolíticos, no se trata de poner en marcha una selección eugenésica de los mejores, sino hacer uso de nuestra libertad para cambiar nuestra vida, asumir nuestra condición de personas “auto-operables” y a la larga, cambiar también el mundo.

5. Conclusiones.

En este penúltimo capítulo, se ha querido presentar de forma sucinta la incorporación de la filosofía de Nietzsche, y en concreto de los conceptos analizados en la presente tesis doctoral, en el horizonte del pensamiento biopolítico. Nietzsche formó parte de una vanguardia de pensamiento que planteó como problema fenómenos hasta entonces desconocidos de dominación, posteriormente aunados por Foucault bajo el término “biopoder”. Todos los enfoques tratados en este capítulo tienen en común la

¹⁰⁹ Sloterdijk, Peter, *Esféricas III: Espumas*, Barcelona, Siruela, 2005, p. 511.

¹¹⁰ Sloterdijk, Peter, *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, op. cit., p. 17.

¹¹¹ Ibid, p. 19 y p. 56.

¹¹² Ibid. p. 57.

¹¹³ Ibid., p. 56.

tematización de la gestión de la vida biológica por parte del Estado. Además, los elementos que consideramos más íntimos pueden ser el producto de una determinada receta cultural. Las tradiciones, las costumbres, incluso las sexualidades, como estudió Foucault, se encauzan en nuestras sociedades por unos canales muy concretos. Por este motivo, los distintos autores analizados proponen estrategias de reapropiación de posibilidades, de cuidado de sí o de ejercicio, con las que asegurar que las relaciones de poder —inevitables y constitutivas de la vida misma— no devengan relaciones de dominación.

Tal y como se ha señalado en el capítulo, Foucault no emplea los términos de “cría” de Nietzsche, aunque los ecos de su pensamiento están claramente presentes, no sólo en la cuestión de la genealogía, sino en su comprensión del poder e incluso de la cuestión biopolítica. Por otro lado, pensadores de la cuestión biopolítica posteriores a Foucault sí que han apuntalado la cuestión y han tenido en cuenta la semántica del cultivo y la cría. En especial, Roberto Esposito traza una lectura cuidadosa y contextualizada de esta dimensión de la filosofía de Nietzsche y exige resituar al filósofo alemán debidamente como un claro iniciador y representante de esta corriente de pensamiento.

Por su parte, para Peter Sloterdijk, el concepto de cría ha representado principalmente una herramienta para pensar el problema de la relación entre la humanidad y animalidad, en el contexto de una crítica del humanismo, comprendido como un proceso de domesticación con el que se pretende inhibir su condición animal. De allí la importancia del debate en torno al estatuto biopolítico del ser humano, en el que se insertan estos autores. Sloterdijk, por ejemplo, concentra su análisis en la tematización de la gestión de los “parques humanos” por parte de una élite domesticadora, y en este sentido hereda la perspectiva nietzscheana de análisis de la cultura como un mecanismo de selección, que inculca ciertas formas de vida al mismo tiempo que descarta o incluso prescribe otras. Al mismo tiempo, estos autores asumen el riesgo inherente de la biopolítica, que amenaza constantemente con volverse tanatopolítica. En concreto, en la actualidad, cuestiones como el genoma, las biotecnologías, la inteligencia artificial, trazan una nueva cartografía de los biopoderes.

Estas lecturas vanguardistas exceden el ámbito de los estudios nietzscheanos y en todas ellas el propio autor articula una propuesta extrínseca a la de Nietzsche. Con todo, esta corriente biopolítica es, a mi juicio, mucho más fidedigna a la orientación general de la filosofía de Nietzsche que la lectura biotecnológica que se propone desde el transhumanismo, que estudiaremos en el último capítulo. En la actualidad, se encuentra abierta una rica línea de investigación de la filosofía de Nietzsche en perspectiva biopolítica¹¹⁴.

¹¹⁴ A modo de ejemplo, en el ámbito hispanohablante: Cragnolini, Mónica B. (ed.): *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*, Adrogué (Buenos Aires), La Cebra, 2014.

Capítulo 13: ¿Un transhumanismo nietzscheano? Sobre la parcialidad del alegato

1. Introducción.

El capítulo analiza desde una perspectiva crítica las tentativas de interpretar a Nietzsche como un precursor del transhumanismo. Tras una breve contextualización del fecundo debate en torno a Nietzsche y el transhumanismo, se evalúa el carácter fraccional o parcial del alegato de Stefan Sorgner en favor de un “transhumanismo nietzscheano”. Argumentaremos que Nietzsche articule una invitación a transformar el ser humano, su propuesta no es asimilable a la vertiente tecnológica del transhumanismo.

El transhumanismo puede ser definido como un movimiento científico-cultural que se caracteriza por la defensa activa de la necesidad de mejorar al ser humano, su organismo y su condición, gracias a las nuevas tecnologías, en concreto las biotecnologías, la ingeniería genética, la biónica, la Inteligencia Artificial y la nanotecnología molecular¹. Como recoge Antonio Diéguez, de acuerdo con los defensores del transhumanismo, los caracteres humanos modificables o susceptibles de perfección podrían ser físicos —fortaleza, resistencia a enfermedades, longevidad—, mentales —inteligencia, nuevos sentidos, capacidades perceptivas intensificadas—, emocionales —fortaleza de ánimo, estabilidad, resistencia a las depresiones, potenciación de las emociones placenteras y disminución de las perturbadoras—, y morales —mejor juicio moral, prudencia, empatía reforzada, mayor motivación para la acción². Según estos planteamientos, la humanidad actual no sería el punto final de la evolución, sino que, mediante el uso responsable de la ciencia, la tecnología y otros medios racionales, los transhumanos serían seres de transición moderadamente mejorados entre los seres humanos convencionales, que en virtud de su uso de la tecnología, valores culturales y estilo de vida constituirían un eslabón evolutivo intermediario hacia la venidera era de la posthumanidad, de seres con más y mejores capacidades que las que poseemos en el presente³.

La idea de una posible mejora del ser humano no ha estado ausente a lo largo de la historia de la filosofía. Filósofos clásicos como Plutarco, Platón, Séneca y Averroes, o del Renacimiento como Campanella y Bacon, sin olvidar a Francis Galton, creador del término “eugenesia”, forman parte de la historia efectiva del surgimiento de esta corriente de pensamiento⁴. Por su parte, la cuestión de los proyectos de “mejoramiento”, ya sea en sentido crítico o programático, posee una enorme importancia interna dentro del pensamiento de Nietzsche, uno de los pensadores que más ha insistido en el planteamiento de una crítica y proyecto de transformación del ser humano, y no cabe duda que su

¹ Diéguez, Antonio, *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Herder, Barcelona, 2017.

² Diéguez, Antonio, “¿Por qué es filosóficamente relevante el transhumanismo?”, *Proyecto Scio*, 2019. Disponible en: https://proyectoscio.ucv.es/articulos-filosoficos/transhumanismo_y_postumanismo/ [Última consulta: 12.07.2021].

³ Bostrom, Nick, “Transhumanist Values”, *Journal of Philosophical Research*, 30(Supplement), 2005, pp. 3-14.

⁴ Gracia, Diego, “Historia de la eugenesia”, op. cit.

concepto de superhombre (*Übermensch*) resuena con renovado vigor a la luz de los debates transhumanistas. Esta posible asimilación no ha sido pasada por alto por Nick Bostrom, uno de los más importantes representantes de la corriente transhumanista. Bostrom puntualiza que:

El transhumanismo promueve la búsqueda de desarrollo para explorar horizontes de valor inaccesibles hasta la fecha. El mejoramiento tecnológico de los organismos humanos es un medio que debemos perseguir para este fin. Existen límites respecto a cuánto puede ser logrado mediante medios pocos sofisticados (*low-tech*) como por ejemplo la educación, la contemplación filosófica, el autoescrutinio moral, y otros métodos propuestos por filósofos clásicos con inclinaciones perfeccionistas, incluyendo a Platón, Aristóteles, y Nietzsche, o mediante la creación de una sociedad mejor y más justa, tal y como es imaginada por reformistas sociales como Marx o Martin Luther King. Ello no denigra lo que podemos hacer con los medios que tenemos ahora. Pero en último término, los transhumanistas esperan ir más allá⁵.

Como vemos, una de las figuras más relevantes del transhumanismo expresa que los medios propuestos por Nietzsche son distintos a los planteados por el transhumanismo. En otro escrito, Bostrom incide en que, aunque podría pensarse que Nietzsche, célebre por la figura del superhombre, fuera una gran inspiración del transhumanismo, el filósofo alemán «no tenía en mente una transformación tecnológica, sino un elevado crecimiento personal y un refinamiento cultural en individuos excepcionales», encargados de superar la debilitante moral de esclavos del cristianismo. Por ello,

a pesar de algunas similitudes superficiales con la visión nietzscheana, el transhumanismo, con sus raíces Ilustradas, su énfasis en las libertades individuales, y su preocupación humanista por el bienestar de todos los humanos y otros seres sentientes, tiene más en común con el pensador liberal y utilitarista inglés John Stuart Mill⁶.

Bostrom rechaza la filiación nietzscheana del transhumanismo, quizás movido por una voluntad de precaución sabiendo que, desafortunadamente, fuera de los círculos especializados y filosóficos sigue dominando una imagen distorsionada de Nietzsche como profeta del nacionalsocialismo. En cambio, lo acerca al utilitarismo, que, tanto en el programa transhumanista como en el imaginario popular, se percibe como una doctrina hedonista de disminución general del sufrimiento y mayor felicidad para el mayor número.

Sobre la base de esta recuperación de los ideales humanistas puede argumentarse que el transhumanismo no supone tanto una posthumanidad, en tanto que abandono del humanismo, sino todo lo contrario⁷. La gran narrativa de la Ilustración ha sido recuperada, el transhumanismo ha ocupado su lugar, y en este sentido, este sector del transhumanismo

⁵ Bostrom, Nick, "Transhumanist Values", op. cit., p. 9.

⁶ Bostrom, Nick, "A History of Transhumanist Thought", en Michael Rectenwald & Lisa Carl (eds.), *Academic Writing Across the Disciplines*, New York, Pearson Longman, 2011.

⁷ Babich, Babette, "Nietzsche's Post-Human Imperative. On the All-too-Human Dream of Transhumanism", en Yunus Tuncel (ed.), *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or Enemy?*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2017, pp. 101-132, p. 114.

que se declara hijo del humanismo representaría un «hiperhumanismo»⁸, es decir, continuaría operando de acuerdo con las categorías humanas centrales, y articulando la reflexión sobre lo humano en términos de integridad, inviolabilidad y supremacía, con el añadido de poder controlar y dirigir nosotros mismos la evolución y la vida biológica⁹.

Las aseveraciones de Bostrom no han frenado el interés por leer a Nietzsche desde la óptica del transhumanismo, y tampoco han impedido que se haya llevado a cabo una línea de debate y discusión exhaustiva desde dos perspectivas: por un lado, podría decirse que existe un sector de “trans o post-humanistas nietzscheanos” que postula tanto la filiación nietzscheana del transhumanismo —que Nietzsche hoy en día sería transhumanista—, como la inspiración nietzscheana del mismo —que el transhumanismo podría considerarse nietzscheano. El mensaje de algunas de estas interpretaciones es, en definitiva, que Nietzsche se comprometería con este movimiento que intenta transformar al ser humano a un nivel superior con la ayuda de tecnologías de vanguardia. Por otro lado, un conjunto de especialistas de la filosofía de Nietzsche se ha dedicado a criticar y discernir esta interpretación y apropiación de la filosofía nietzscheana en clave transhumanista. También existen posturas matizadas por parte de especialistas que, como Paul Loeb, expresan su simpatía por el transhumanismo e interpretan a Zaratustra como una «figura transicional en el camino hacia una especie superhumana (*superhuman species*)», pero lamenta que los transhumanistas hayan obviado la doctrina del eterno retorno en sus interpretaciones de Nietzsche¹⁰.

No me ocuparé de la cuestión de si Nietzsche sería o no un defensor del transhumanismo, sino que analizaré si el denominado “transhumanismo nietzscheano” sigue realmente a Nietzsche en sus tesis principales, conceptos y perspectivas de análisis. Argumentaré que el alegato de Sorgner a favor de un “transhumanismo nietzscheano” es parcial y estratégico según los contextos. En primer lugar, se lleva a cabo un repaso de los argumentos que los transhumanistas han elaborado para defender la asociación entre Nietzsche y el transhumanismo, dentro de las contribuciones más significativas. En segundo lugar, se critica que las lecturas y apropiaciones de Nietzsche por parte del transhumanismo son frecuentemente selectivas, ahistóricas y descontextualizadas: en concreto, no tienen en cuenta ni la dimensión fisiológica de su pensamiento, ni el sentido global de su crítica axiológica y reforma de la cultura. Finalmente, a modo de conclusión, se presentan distintas perspectivas de análisis del transhumanismo desde lo que, a mi juicio, representaría una perspectiva nietzscheana.

⁸ Sorgner trata brevemente la cuestión de la distinción entre humanismo, hiperhumanismo y posthumanismo en “Zarathustra 2.0 and Beyond: Further Remarks on the Complex Relationship between Nietzsche and Transhumanism”, en Yunus Tuncel (ed.), *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or Enemy?*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2017, pp. 133-169, p. 150 ss. Sorgner se considera meta- o post-humanista a tenor de su rechazo de las categorías dualistas que son consideradas como típicas del humanismo: mente-cerebro, materia-espíritu, bien-mal, etc.

⁹ Ansell Pearson, Keith, *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, London and New York, Routledge, 1997, p. 3.

¹⁰ Loeb, Paul S., “Nietzsche’s Transhumanism: Evolution and Eternal Recurrence”, en Yunus Tuncel (ed.), *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?*, Newcastle, Cambridge Scholars, 2017, pp. 83-100, p. 92.

2. Estado de la cuestión en el debate sobre Nietzsche y el transhumanismo.

Para la gran mayoría de la corriente transhumanista, Nietzsche representa más bien una figura marginal, en el mejor de los casos un proveedor fiable de citas y de metáforas llamativas¹¹. En 1997, Keith Ansell-Pearson publicó una obra pionera en la que analizó el superhombre desde la condición transhumana y el problema del futuro del ser humano. En el momento contemporáneo al libro, ya habían emergido los movimientos futuristas, analizados por Ed Regis en su libro *Great Mambo Chicken* —donde, por cierto, cita a Nietzsche¹²—, y proto-transhumanistas como F.M. Esfandiary. Pero aún debía consolidarse la corriente transhumanista. Justo al año siguiente de la publicación del libro de Ansell-Pearson fue fundada la World Transhumanist Association por Nick Bostrom y David Pearce¹³.

El problema del que parte el libro de Ansell Pearson consiste en analizar cómo la vida biológica deviene cada vez más tecnológica, y al mismo tiempo, cómo la vida tecnológica deviene cada vez más biológica¹⁴. El autor se propuso analizar con sospecha las «ciber-celebraciones del transhumano», en relación con debates ya inaugurados como el anhelo de la inmortalidad. Siguiendo una perspectiva nietzscheana, Ansell-Pearson critica a lo largo del libro el cariz antropomórfico de la noción de vida de los futuristas o proto-transhumanistas, así como su concepción linear del tiempo con carácter perfeccionista, argumentando que la condición transhumana constituye una expresión del ideal ascético, una imagen profundamente «no-nietzscheana (*un-Nietzschean*)» y también pre-darwinista, pues no habría asumido la des-antropomorfización llevada a cabo por el darwinismo¹⁵. A juicio de Ansell-Pearson, la condición transhumana debería abandonar su «teco-lamarckismo» y «pensar transhumanamente» de modo no-antropomórfico sobre un futuro más polisémico e indeterminado para el conjunto de la Tierra¹⁶.

Por otro lado, más allá de la discusión del futurismo y del movimiento transhumanista aún en estado emergente, a mi modo de ver, la obra de Ansell-Pearson no trata principalmente del transhumanismo tecnológico, sino que propone una lectura del *Übermensch* y de otros grandes temas de la filosofía de Nietzsche —el nihilismo, el diálogo con el darwinismo, el eterno retorno—, incorporando las aportaciones de gran parte de la filosofía francesa del siglo XX (Bergson, Deleuze, Guattari, Baudrillard) a la luz de la posmodernidad filosófica.

El debate en torno a Nietzsche y el transhumanismo tomó cuerpo y se avivó cuando Max More y Stefan Sorgner, conocidos defensores del transhumanismo y posthumanismo, presentaron a Nietzsche como claro precursor del movimiento, adujeron que Nietzsche hoy en día sería un defensor del transhumanismo y que el transhumanismo

¹¹ Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche und die Folgen*, Stuttgart, J.B. Metzler, 2017, p. 128.

¹² Regis, Ed, *Great Mambo Chicken and The Transhuman Condition: Science Slightly Over the Edge*, Middlesex, Penguin, 1992, p. 175.

¹³ Bostrom, Nick, "A History of Transhumanist Thought", op. cit.

¹⁴ Ansell Pearson, Keith, *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, London and New York, Routledge, 1997, p. 2.

¹⁵ *Ibid.*, p. 33.

¹⁶ *Ibid.*, p. 7, p. 154 y p. 166.

posibilita el advenimiento del superhombre¹⁷. Sorgner, en el artículo que inauguró el debate que nos ocupa, argumenta contra Bostrom que las similitudes entre el pensamiento de Nietzsche y los planteamientos transhumanistas no son superficiales, sino que se sitúan en un nivel estructural y fundamental¹⁸. Según Sorgner, estas características comunes serían la aceptación de las teorías evolucionistas, una visión dinámica de la naturaleza y de los valores, una ferviente práctica del pensamiento crítico y una defensa de la virtud del coraje por ambas partes. Además, Sorgner relaciona la propuesta de proyección liberal de la perfección según transhumanistas como Bostrom, con una visión perspectivista de los valores. A mi juicio dicha aseveración es precipitada, pues se trata de planteamientos en niveles distintos: Bostrom aboga por un proyecto de mejoramiento personal desde el punto de vista de la libre elección, Nietzsche promueve con el perspectivismo la reflexión desde el punto de vista del valor para la vida.

Sorgner interpreta el superhombre en un sentido evolucionista, en términos de etapas evolutivas y deduce que el concepto de superhombre en Nietzsche guarda similitudes con el concepto de posthumano de algunos transhumanistas como Esfandiary. Argumenta, en una línea de pensamiento de inspiración claramente nietzscheana, que el valor del advenimiento del posthumano sólo tiene sentido para las personas que crean que el proyecto otorga un sentido a su vida, como ancestros del futuro posthumano, un concepto que, a diferencia del “más allá” cristiano, a su juicio estaría basado en «esperanzas científicas, la importancia del mundo de los sentidos y fines inmanentes»¹⁹. Si, por un lado, en *Así habló Zaratustra* se nos dice que «el superhombre es el sentido de la tierra»²⁰, por otro lado, el fundamento último del posthumano, a juicio de Sorgner, residiría en su donación de sentido para «personas de mentalidad científica»²¹. Partiendo de la premisa de la voluntad de poder como impulso constitutivo de la vida, Sorgner defiende que, si queremos poder, entonces nos interesa mejorarnos, y el mejoramiento es aquello a lo que los transhumanistas aspiran. A partir de estos argumentos, concluye que no se puede «excluir la posibilidad de que Nietzsche hubiera estado a favor de la ingeniería genética»²². Habría, según Sorgner, una «similitud estructural entre los puntos de vista de Nietzsche y los de los transhumanistas»²³. Ahora bien, a mi juicio, estos paralelismos se basan en características muy generales y no tocan las cuestiones de fondo. En concreto, me parece que Sorgner pierde de vista la visión de conjunto de la filosofía

¹⁷ Como es sabido, las discusiones en torno a la relación entre Nietzsche y el transhumanismo tuvieron lugar en un primer momento en el *Journal of Evolution & Technology* (volúmenes 20(1) de 2009 y 21(2) de 2010), seguidos por una segunda ronda de debate en *The Agonist* (volumen 4(2) de 2011). Los textos fueron luego recuperados y reproducidos en el volumen colectivo a cargo de Yunus Tuncel (ed.), *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or Enemy?*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2017. Citaré siguiendo las reediciones de los trabajos publicadas en dicho volumen. A modo de introducción, véase también Tuncel, Yunus, “Nietzsche”, en Robert Ranisch & Stefan Lorenz Sorgner (eds.), *Post- and Transhumanism*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2014, pp. 83-99.

¹⁸ Sorgner, Stefan, “Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism”, en Yunus Tuncel (ed.), *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or Enemy?*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2017, pp. 14-26..

¹⁹ *Ibid.*, p. 25.

²⁰ Za-I-Vorrede-3, OC IV p. 73.

²¹ Sorgner, Stefan L., “Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism”, *op. cit.*, p. 17.

²² *Ibid.*, p. 19.

²³ Sorgner, Stefan L., “Zarathustra 2.0 and Beyond: Further Remarks on the Complex Relationship between Nietzsche and Transhumanism”, *op. cit.*, p. 133.

nietzscheana y su tarea como crítico de la cultura, cuestión sobre la cual profundizaré en lo que sigue

Max More sostiene de forma tajante que «estos no son *meros* paralelismos: las ideas transhumanistas fueron directamente *influidas* por Nietzsche», si bien el influjo ha sido «muy selectivo»; por ejemplo, aunque Nietzsche consideraba inseparables las ideas del superhombre y del eterno retorno, este segundo concepto es totalmente ajeno al transhumanismo —a su juicio, el eterno retorno es un «extraño pedazo» de metafísica implausible que simboliza un supuesto rechazo nietzscheano de la idea del progreso²⁴. La cuestión de la crítica del progreso en Nietzsche debería ser, de nuevo, situada en el contexto contemporáneo al filósofo. Nietzsche se opone a la concepción darwinista social del progreso, y a mi juicio, no se puede inferir de esa crítica una negación rotunda del progreso, sino que habría que preguntarse cuál es el tipo de progreso por el que Nietzsche aboga. Esta tendencia de leer a Nietzsche ahistóricamente y sin tener en cuenta las fuentes y el contexto que nutrieron su pensamiento es, en mi opinión, una de las carencias hermenéuticas más importantes de la apropiación transhumanista. A mi modo de ver, habría primero que entender el sentido contextualizado de las tesis nietzscheanas, y después, indagar sobre su vigor, actualidad o inactualidad.

Como transhumanista, More defiende que sus ideas han recibido un influjo directo de Nietzsche, incluso a la hora de acuñar el término “transhumanismo” —sostiene que sólo después descubrió que Huxley ya había usado el término. Afirma que el influjo de Nietzsche también resuena en sus libros *The Extropian Principles* y en *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*, donde cita el anuncio del superhombre por parte de Zarathustra en la plaza del mercado y mantiene que ahora tenemos mejores y mayores recursos para abandonar el nihilismo. Debido al posterior impacto de estas publicaciones en el conjunto del transhumanismo, More sostiene que Nietzsche ha influido en el transhumanismo, siendo él mismo el intermediario, y también relaciona el concepto de autosuperación de Nietzsche con el transhumanismo²⁵. Por último, puntualiza que no alega que el transhumanismo deba ser forzosamente nietzscheano, sino que, del mismo modo en que Bostrom pone de relieve la inspiración utilitarista del transhumanismo, podría haber, a su juicio, diversas variantes de transhumanismo, y ninguna de ellas podría pretender ser más verdadera que la otra²⁶.

Por su parte, los críticos de la asimilación transhumanista de Nietzsche han querido desvelar la faceta *décadent* del transhumanismo, que sería «una expresión de la voluntad nihilista marcada por el cansancio del hombre consigo mismo y por la voluntad de negación que ocurre como fuga de la naturaleza, de la vida y del mundo»²⁷. A modo de ejemplo, Babich observa que el mejoramiento del que hablan los transhumanistas como Sorgner no opera en la línea de la autosuperación nietzscheana, sino que sigue la línea darwinista, que trabaja en términos de autopreservación, como el último hombre,

²⁴ More, Max, “The Overhuman in the Transhuman”, en Yunus Tuncel (ed.), *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or Enemy?*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2017, pp. 27-31, p. 27.

²⁵ More, Max, “The Overhuman in the Transhuman”, op. cit., p. 28-29.

²⁶ Ibid., pp. 30-31.

²⁷ de Oliveira, Jelson Roberto, “Nietzsche e o trans-humanismo: em torno da questão da autossuperação da homem”, *Kriterion*, 135, 2016, 719-739, p. 737.

ahora asimilado en un *ethos* consumista y capitalista²⁸. Así, ante los programas y esfuerzos transhumanistas, la caricatura del último hombre expresa una fatídica transformación distópica, que en la actualidad se realiza parcialmente²⁹. Cabría preguntar si el transhumanista afirma la vida, tal y como es, ama tanto la vida como para desear su eterno retorno, o si desea una vida sin enfermedad, una vida sin muerte, sin sufrimiento³⁰

3. Sobre la parcialidad del “nietzscheanismo” en los discursos transhumanistas.

En lo que sigue, analizaré la atención que ha recibido la cuestión del pensamiento o proyecto de la “cría” (*Züchtung*) en Nietzsche dentro de este debate, resaltando la interpretación mayoritaria que justifica su rechazo u ocultamiento. Retomando el argumento ya articulado por Bostrom, Sorgner alude a la educación (*education*) en Nietzsche como un medio no-genético para la mejora, y defiende, además, que «las sugerencias transhumanistas funcionan sobre bases políticas liberales o libertarias y, por lo tanto, rechazan radicalmente cualquier tipo de fantasías de ‘cría’ (*breeding*) demasiado alemanas»³¹. Es consciente de que la palabra *Züchtung* en alemán jamás se emplea para referirse a personas, y que la asociación de Nietzsche con el nacionalsocialismo sigue en gran medida presente. De hecho, Sorgner quiere distanciarse de «las prácticas eugenésicas del Tercer Reich», «fruto de decisiones políticas cuyo fin era la selección y la cría humana», y menciona la crítica de Habermas al transhumanismo por sus «fantasmas nietzscheanos de cría del superhombre», pero no le replica en este punto, es decir, no se esfuerza en contra-argumentar con una clarificación del sentido del concepto a la luz de la filosofía de Nietzsche y del contexto científico-cultural en su época³². Sin duda, “educación” es un término mucho más corriente y menos cargado que “cría”, pero lo que quisiera destacar en este punto es que, aunque Sorgner se defina a sí mismo como “nietzscheano”, no emplea los conceptos nietzscheanos, que son las herramientas que posibilitaron a Nietzsche llevar a cabo su crítica de la Modernidad bajo el presupuesto de la condición y alcance fisiológico de la cultura, la moral, y la educación³³.

²⁸ Babich, Babette, “Nietzsche’s Post-Human Imperative. On the All-too-Human Dream of Transhumanism”, op. cit. También Bernard Stiegler interpretó el auge del transhumanismo como un «cálculo automatizado e hipernihilista» y como una «extremización del Capitaloceno». Cf. Stiegler, Bernard, “La grande bifurcation vers le néguanthropos. Exceptions et sélections dans la noodiversité”, en Dorian Astor y Alain Jugnon (eds.), *Pourquoi nous sommes nietzschéens*, Bruxelles, Les Impressions Nouvelles, 2016, pp. 87-108, pp. 92-93.

²⁹ Schmaus, Thomas, “Nietzsches letzter Mensch als transhumanistische Dystopie”, en Helmut Heit & Sigridur Thorgeirsdottir (eds.), *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2016, pp. 206-221, p. 207.

³⁰ Za-IV-Nachtwandler-1, OC IV p. 273, y NF-1886,6[15], FP IV p. 182. Tuncel, Yunus: “Pain and Suffering in Nietzsche and Transhumanism”, en Tuncel, Yunus (ed.), *Nietzsche and Transhumanism*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2017.

³¹ Sorgner, Stefan Lorenz, “Evolution, Education, and Genetic Enhancement”, en Stefan Lorenz Sorgner & Branka-Rista Jovanovic, in cooperation with Nikola Gimm (eds.), *Evolution and the Future. Anthropology, Ethics, Religion*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2013, pp. 85-99, p. 88.

³² Habermas, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 36. Sorgner, Stefan L., “Nietzsche Éducateur. D’Héraclite au Transhumanisme”, en Dorian Astor & Alain Jugnon (eds.), *Pourquoi nous sommes nietzschéens*, Bruxelles, Les Impressions Nouvelles, 2016, pp. 229-238, p. 234.

³³ Véase, especialmente, su ensayo en el volumen colectivo *Pourquoi nous sommes nietzschéens*: Sorgner, Stefan L., “Nietzsche Éducateur. D’Héraclite au Transhumanisme”, op. cit.

De hecho, cuando otros especialistas le objetan ese mismo argumento y replican que los medios que Nietzsche tenía en mente eran culturales y educativos, Sorgner contesta que «Nietzsche también habla de la cría (*breeding*) en algunos pasajes de sus cuadernos»³⁴. La propuesta de reforma de la cultura y de la sociedad en Nietzsche incorpora, efectivamente, las bases fisiológicas de la condición humana. Como vemos, Sorgner en algunos trabajos apela a la existencia de la reflexión en términos de “cría” para defender que Nietzsche respaldaba un proyecto de “mejora” — o mejor dicho, “elevación”, “superación”, o “fortalecimiento”, si queremos emplear los conceptos propiamente nietzscheanos—, mientras que en otros textos, reniega de este eje de su pensamiento, movido por la voluntad de protegerse de los fantasmas del nacionalsocialismo.

En todo caso, Nietzsche no sólo habla de la “cría” en sus cuadernos, sino que todo el conjunto semántico —que incluye también el verbo “criar” (*züchten*) o el sustantivo “criador” (*Züchter*), y palabras compuestas como “autocultivo” o “cría de uno mismo” (*Selbstzucht*) — aparece también en obras publicadas como *La gaya ciencia*, *Así habló Zaratustra*, *Más allá del bien y del mal*, *El crepúsculo de los ídolos*, y manuscritos autorizados como *El Anticristo* y *Ecce Homo*. Por tanto, la aseveración de que Nietzsche emplea *Züchtung* únicamente en «algunos cuadernos» es falsa y tiene como claro objetivo camuflar la presencia de esta cuestión en el conjunto de su filosofía.

La cuestión del nihilismo es otro aspecto en el que parece que vale la pena detenerse. En varias de sus publicaciones, Sorgner reivindica el nihilismo como un «logro maravilloso que vale la pena defender», que comprende en oposición al «paternalismo»³⁵. Este argumento se conecta con su aserción de que no hay en Nietzsche una teoría del bien como concepto universal, lo cual es cierto³⁶. Sorgner crea la distinción entre dos tipos de nihilismo: el nihilismo aletheico consistiría en una «afirmación del perspectivismo», mientras que el “nihilismo ético” es definido, a mi juicio, de una manera extrañamente similar a lo que en filosofía moral se suele denominar como pluralismo moral³⁷. Él mismo reconoce, además, que su concepción difiere de la propuesta de superación del nihilismo propia de Nietzsche, que considera implausible³⁸.

Esto nos lleva a concluir provisionalmente sobre una cuestión, y es que, según los contextos, Sorgner dice abogar por una «débil versión nietzscheana o posthumana del transhumanismo (*a weak Nietzschean or posthumanist version of transhumanism*)»³⁹, y en otros utiliza el pretexto nietzscheano para llevar a cabo un “alegato” en favor de un

³⁴ Sorgner, Stefan L., “Beyond Humanism: Reflections on Trans- and Posthumanism”, en Yunus Tuncel (ed.): *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?*, Newcastle, Cambridge Scholars, 2017, pp. 41-67, p. 42.

³⁵ Sorgner, Stefan L., “Paternalistic Cultures versus Nihilistic Cultures”, *European Journal of Science and Theology*, 9(1), 2013, pp. 55-60, p. 1. También en Sorgner, Stefan L.: “Jenseits einer rigiden Konzeption des Anthropozentrismus”, en Vogel, B. (ed.), *Umwertung der Menschenwürde-Kontroversen mit und nach Nietzsche*, Freiburg/München, Karl Alber, 2014, pp. 165-192.

³⁶ Sorgner, Stefan L., “Zarathustra 2.0 and Beyond: Further Remarks on the Complex Relationship between Nietzsche and Transhumanism”, op. cit., pp. 136-138.

³⁷ Sorgner, Stefan L., “Paternalistic Cultures versus Nihilistic Cultures”, op. cit., p. 2.

³⁸ *Ibid.*, p. 1.

³⁹ Sorgner, Stefan L., “From Nietzsche’s Overhuman to the Posthuman of Transhumanism: Transcultural Discourses”, *English Language and Literature*, 62(2), 2016, 163-176, p. 165.

«transhumanismo nietzscheano»⁴⁰. Después de los vaivenes argumentativos acaba dando la impresión, como ya ha apreciado Mariano Rodríguez, de que su adscripción al nietzscheanismo es «algo trivial»⁴¹. Además, como he querido señalar, Sorgner altera el sentido de los conceptos propios de la filosofía de Nietzsche, que al fin y al cabo son las herramientas de análisis filosófico, y no coincide ni siquiera en la tarea propuesta, como se ha advertido con el ejemplo del nihilismo, al proponer una celebración del mismo en lugar de su superación.

Por otro lado, en el seno del debate en torno a Nietzsche y el transhumanismo, se han empleado en numerosas ocasiones argumentos basados en lecturas precipitadas, citas fragmentadas, o malentendidos, tanto para sostener como para negar la filiación nietzscheana del transhumanismo. Por ejemplo, Hauskeller, quien argumenta contra la filiación nietzscheana del transhumanismo y coincide con Bostrom en que las similitudes son superficiales, sostiene que, según Nietzsche, «intentar mejorar la humanidad es en realidad un intento de *chupar la sangre* a la vida, un acto de vampirismo»⁴², citando *Ecce Homo*. Cuando se consulta dicho pasaje en la fuente primaria, se aprecia que no sólo Hauskeller ha recortado la cita a su gusto, sino que Nietzsche se refiere «al sagrado pretexto de mejorar a la humanidad» por parte de la moral cristiana⁴³. No es que mejorar la humanidad sea un acto de vampirismo, sino que la forma en que la moral cristiana ha pretendido mejorar la humanidad, mediante el ideal ascético y los conceptos de “más allá”, “alma” y “espíritu”, ha provocado una “anemia” en sentido metafórico. De hecho, el pasaje original de Nietzsche no habla de “un acto de vampirismo”, sino de la «moral como vampirismo»⁴⁴. Esta idea es consistente con el conjunto de la crítica nietzscheana del proceso civilizatorio europeo y con el mapa conceptual compuesto por la moral de la doma, la domesticación de la bestia rubia, nociones como la del médico-filósofo o la *décadence*, entre muchos otros planteamientos de su filosofía. El núcleo duro y esencial de la cuestión es que Nietzsche sospecha de los intentos de mejorar a la humanidad y de los resultados de dichos proyectos, como se aprecia en el capítulo “Los ‘mejoradores’ de la humanidad” de *El crepúsculo de los ídolos*, pero él no renuncia a su propio proyecto de elevación o superación del ser humano⁴⁵.

Nietzsche prefiere siempre hablar de «elevación» (*Erhöhung*), «superación» (*Überwindung*), «fortalecimiento» (*Verstärkung*) o «engrandecimiento» (*Vergößerung*), en explícito antagonismo con el “mejoramiento”⁴⁶. Asimila los intentos de “mejorar” la humanidad con la construcción de “ídolos” basados en la persecución de un «falso

⁴⁰ Sorgner, Stefan L., *Übermensch: Plädoyer für einen Nietzscheanischen Transhumanismus*, Berlin, Schwabe, 2019. También en Sorgner, Stefan L., “Nietzsche Éducateur. D’Héraclite au Transhumanisme”, op. cit, p. 231, habla de «las bases ontológicas y epistemológicas de mi transhumanismo nietzscheano».

⁴¹ Rodríguez González, Mariano, “Reseña de Yunus Tuncel (ed.), *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or Enemy?*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, Series: Nietzsche Now, 2017”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 51, 2018, 408-411, p. 411.

⁴² Hauskeller, Michael, “Nietzsche, the Overhuman and the Posthuman: A Reply to Stefan Sorgner”, en Yunus Tuncel (ed.), *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or Enemy?*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2017, pp. 32-36, p. 33.

⁴³ EH-Schicksal-8, OC IV p. 858.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ GD-Verbesserer-2, OC IV p. 646 ss., y JGB-257, OC IV pp. 413-414, respectivamente.

⁴⁶ NF-1885,2[117], FP IV p. 111 y NF-1886,7[61], FP IV p. 223.

mundo ideal»: «la humanidad misma ha resultado engañada y falseada por dicha mentira hasta en sus más básicos instintos»⁴⁷. Estos procesos de supuesta mejora esconden un proceso de «transformación de la debilidad (individual) en virtud (colectiva)»⁴⁸. Los valores que expresan el instinto gregario son transformados en virtudes y ello tiene como consecuencia una *décadence* para el conjunto de la sociedad y la cultura.

Este léxico le permite formular su comprensión de los procesos de formación del individuo y su interdependencia con el orden moral, político y social. La cultura de un pueblo se manifiesta en la disciplina homogénea impuesta a los instintos, que están estrechamente ligados a las evaluaciones como preferencias fundamentales y expresan el trabajo de ordenación selectiva de la realidad operada por una cultura, pero son susceptibles de cambio. Transformar el individuo no consiste únicamente en aumentar su saber, cambiar sus pensamientos o sentimientos conscientes, porque el ser humano no es meramente ni alma ni espíritu, sino que es una totalidad fisio-psicológica, un complejo pulsional en el seno del cual el pensamiento consciente no es más que un epifenómeno. En Nietzsche la subjetividad es, intrínsecamente, corporal, vital, sentiente y experiencial⁴⁹.

Como hemos visto a lo largo de la tesis, Nietzsche utiliza este léxico por una exigencia de realismo, ya que el vocabulario moral ordinario de la educación tiende a ocultar el producto real de las morales y las culturas. No tiene en cuenta los efectos fisiológicos que perduran y que condicionan la historia de la cultura, en definitiva, enmascaran lo que la cultura realmente hace: o bien domar a la bestia “ser humano” o criar un determinado género de seres humanos⁵⁰. Y aun sabiendo «cuán ofensivo resulta oír que un individuo incluya al ser humano, lisa y llanamente, entre los animales (...) no podemos hacer otra cosa: pues justo aquí radica nuestra nueva comprensión»⁵¹.

Por su parte, el sustantivo *Übermensch* se compone del prefijo *über*, que en Nietzsche siempre indica una elevación del grado de valor, la exigencia de «producir seres que sobresalgan por encima de la especie ‘ser humano’ (*Gattung* „*Mensch*“)), es un “movimiento” de “creación de super-poderosos (*das Schaffen Über-Mächtiger*)»⁵². *Übermensch* subraya fuertemente la idea de superación del tipo de vida predominante en la cultura europea contemporánea. El superhombre se define sobre todo por su tarea de naturaleza axiológica: la transfiguración de la existencia y una nueva experiencia del sí mismo⁵³. Aunque Zaratustra declare que «el ser humano es algo que debe ser superado»,

⁴⁷ EH-Vorrede-2, OC IV p. 782.

⁴⁸ de Oliveira, Jelson Roberto, “Nietzsche e o trans-humanismo: em torno da questão da autossuperação da homem”, op. cit., p. 730.

⁴⁹ Conill, Jesús, *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid, Tecnos, 2019; Conill, Jesús, “La subjetividad desde el cuerpo en Nietzsche. Una fuente de inspiración del pensamiento español contemporáneo”, *Quaderns de filosofia*, 2(1), 2015, 61-78.

⁵⁰ GD-Verbesserer-2, OC IV p. 646.

⁵¹ JGB-202, OC IV p. 265.

⁵² NF-1883,7[21], FP III p. 178, traducción modificada.

⁵³ Es interesante que en otras lenguas como la inglesa hayan triunfado calcos más puros y cercanos a esta idea: en inglés se ha propagado la traducción “overman” y “overhuman”, y el empleo de “superman” es muy residual. Entre los pocos usuarios de la traducción “superhuman” se encuentra Paul Loeb, como puede apreciarse en el ensayo “Nietzsche's Transhumanism: Evolution and Eternal Recurrence”, op. cit. En francés está ganando presencia la traducción “surhumain”, no sólo para mantener el género neutro de

—frase a la que recurren con frecuencia los transhumanistas— una lectura del conjunto del prefacio muestra que el conflicto es axiológico⁵⁴. Justo en la línea siguiente, pregunta: «¿Qué habéis hecho vosotros para superarlo? Hasta hoy, todos los seres crearon algo más allá de sí mismos»⁵⁵. Pocos años más tarde, en *El Anticristo*, Nietzsche precisa que el problema que plantea «no es qué debe redimir a la humanidad en la sucesión seriada de los seres (— el ser humano es un final —): sino qué tipo de ser humano se debe *criar*, se debe *querer*, como el tipo de valor más elevado, de vida más digna, de futuro más cierto»⁵⁶.

En un sentido diferente a los discursos en términos de progreso de la humanidad en su conjunto, nos dice Nietzsche que «hay un logro continuo de casos individuales en los lugares más diversos de la Tierra y a partir de las más diversas culturas, casos en los que de hecho se presenta un tipo superior: algo que en relación con la humanidad en su conjunto es una especie de suprahumano»⁵⁷. Lo suprahumano expresa ante todo un nuevo horizonte axiológico que no se define en términos darwinistas, sino que expresa la sustitución del Dios cristiano y del ideal ascético por una perspectiva afirmativa, creadora y transformadora.

La hipótesis de la voluntad de poder expresa que la vida se supera a sí misma constantemente, y el ser humano también se encuentra en esta dinámica. Por ello, el ser humano debe aspirar a ir en dirección del superhombre para intensificar su potencia⁵⁸. No es otra especie biológica, y esto es algo que Nietzsche clarifica en escritos posteriores⁵⁹. Es una figura hipotética de un modo alternativo de existencia, más allá o después del nihilismo, que personifica la crítica que Nietzsche dirige a la cultura occidental, mediante el contraejemplo del último hombre, decadente y nihilista. El *Übermensch* es un tipo: es aquel que, siendo humano, afirma radicalmente todas las “facultades” o “propiedades” animales, biológicas y corporales, incluyendo el dolor y el sufrimiento, como parte del juego de fuerzas que marca la voluntad de poder.

Lo que Nietzsche expresa con el superhombre es una idea de superación, que no opera de acuerdo con el paradigma lineal de evolución, sino que trasciende la idea del ser humano domesticado por el humanismo, por ejemplo, el tipo de ser humano que ha sido fijado por las religiones⁶⁰. Nietzsche criticó en su filosofía que el concepto de lo humano pudiese representarse de una sola forma y para siempre. Por ello, él nos habla de seres humanos, evitando los términos universales: «el ser humano: *no* la humanidad... la humanidad sigue siendo un medio mucho más que una meta. Se trata del tipo: la humanidad es meramente el material de ensayo, el enorme excedente de lo malogrado,

Mensch, sino con la voluntad de expresar el sentido de lo suprahumano como horizonte axiológico. En portugués se traduce por “além-do-homem”; literalmente, más allá del hombre.

⁵⁴ Za-I-Vorrede-3, OC IV p. 73. Trad. modificada. También en Za-I-Leidenschaften, OC IV p. 91: «El ser humano es algo que debe ser superado, y es por esto por lo que debes amar tus virtudes, — pues por ellas habrás de perecer. —».

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ AC-3, OC IV p. 706.

⁵⁷ AC-4, OC IV p. 707.

⁵⁸ Cf. NF-1884,29[8], FP III p. 660.

⁵⁹ EH-Bücher-1, OC IV p. 810.

⁶⁰ Cf. JGB-61 y JGB-62, OC IV pp. 337-338.

un campo de ruinas...»⁶¹. Plantear como ideal un sólo tipo de ser humano obstaculiza la promoción y valorización de nuevos tipos de seres humanos, por ejemplo, los buenos europeos. En Nietzsche, el discurso de superación de la humanidad se enmarca en un proyecto de reforma de la cultura, una transvaloración de los valores y de los ideales, desde la conciencia de que el modelo de humanidad, tal y como ha existido, y tal y como la conocemos, es algo que puede ser superado. Únicamente en estos términos estrictamente axiológicos, y como interpretación extrínseca al propio Nietzsche, podría plantearse que hay una aproximación a una idea de posthumanidad, no en sentido tecnológico, sino de crítica de las presunciones fundamentales del pensamiento occidental, por ejemplo, respecto de la relación entre el ser humano y el resto de la naturaleza.

4. Prospectivas de análisis en perspectiva nietzscheana.

En el capítulo, he argumentado que el “transhumanismo nietzscheano” ignora, quizás de manera interesada, la vertiente fisiológica del pensamiento de la “cría” en Nietzsche, y descontextualiza el sentido cultural del proyecto de elevación nietzscheano, que busca una superación del nihilismo, de los ideales ascéticos y de los valores que no promueven el desarrollo humano, sino que lo doman y lo conservan. A mi modo de ver, esta visión de conjunto de la perspectiva nietzscheana no tiene ni la presencia suficiente ni el calibre necesario en el transhumanismo como para poder merecer la calificación de “nietzscheano”.

En su ensayo en el volumen colectivo *Pourquoi nous sommes nietzschéens*, Sorgner puntualiza que su diálogo con Nietzsche no está exento de desacuerdos, y que trata de superar algunos de sus principios y afinidades, y que incluso en esto es fiel a Nietzsche, puesto que el discípulo debe emanciparse del maestro⁶². Efectivamente, ser nietzscheano no significa repetir acríticamente las sentencias o reflexiones que Nietzsche dedicaba a las sociedades europeas de finales del siglo XIX. Significa adoptar una determinada perspectiva y un criticismo que retoma en cierto sentido la tarea de la filosofía nietzscheana. Autodefinirse como seguidor o como miembro de una escuela de pensamiento, ya sea aristotélico, kantiano o nietzscheano, no proporciona por sí mismo ninguna fuerza argumentativa a las posiciones que amparamos. Como mucho, expresa que adoptamos una determinada perspectiva, o que empleamos unos determinados conceptos como herramientas a la hora de analizar el mundo que nos rodea y de articular nuestras propuestas.

Las posturas críticas con el transhumanismo se han centrado en la tematización de los límites, de los efectos políticos y sociales de algunos de los objetivos de la agenda transhumanista y la cuestión de su deseabilidad y validez moral⁶³. A mi juicio, ni los estudios nietzscheanos necesitan al transhumanismo para mantener su actualidad e interés, ni el transhumanismo necesita al nietzscheanismo para justificarse

⁶¹ NF-1888,14[8], FP IV pp. 509-510.

⁶² Sorgner, Stefan L., “Nietzsche Éducateur. D’Héraclite au Transhumanisme”, op. cit, p. 238.

⁶³ Cortina, Adela, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Barcelona, Paidós, 2017, cap. 6: “Biomejora moral”.

argumentativamente. Ahora bien, una tarea feraz para el futuro sería analizar la carga de valor de estos planteamientos. Leer a Nietzsche desde la perspectiva del transhumanismo contribuye a profundizar en el eje de investigación que abarca la relación entre vida y filosofía. Pero si vamos un paso más allá, y asumimos a Nietzsche como perspectiva, podemos plantearnos nuevas preguntas con las que analizar el transhumanismo. Es diferente el estudio de la filosofía de Nietzsche, o su mera alusión, de la verdadera asunción de la perspectiva nietzscheana de análisis, la genealogía. La tarea cambia: se trata de *evaluar* los planteamientos transhumanistas en términos nietzscheanos. Por ejemplo, preguntarnos a qué moral quieren llegar los transhumanistas, y qué tipo de afectos poblarían el mundo si se diese una aplicación generalizada de sus propuestas.

El transhumanismo difunde una visión negativa de la condición humana y de la naturaleza como contraria a las aspiraciones humanas, que se manifiesta por ejemplo en su percepción de la muerte como «constreñimiento biológico» de la autonomía humana⁶⁴. A lo largo del capítulo, se han señalado las aportaciones los distintos especialistas, como Babich, Tuncel o Ansell-Pearson, que han criticado que los valores del transhumanismo se han articulado como ideales ascéticos difamadores del mundo, hostiles a la vida, contrarios «a los sentidos, a los instintos, a la naturaleza, a lo animal»⁶⁵. Uno de los mayores desafíos antropológico-filosóficos del transhumanismo es la noción de vida que se propaga dentro de los discursos. Urge afrontar el debate con buenas herramientas conceptuales para captar, problematizar y ser capaces de ofrecer alternativas cargadas de sentido.

También en perspectiva nietzscheana, es posible analizar la continuidad entre el nihilismo y la técnica contemporánea, desde el punto de vista antropológico. La muerte de Dios expresa la crisis de los valores antaño tenidos por sagrados e inmutables, conlleva la desvalorización de la autocomprensión cristiana y el conjunto de sus valores. Pero las sombras de Dios perduran y constituyen el peligro más grande: nuevas “religiones sin Dios” sustituyen el sostén que proporcionaba el cristianismo, mediante la misma relación o estructura axiológica. Es necesario preguntarse si estas estructuras siguen presentes en el transhumanismo, y si la promesa de una vida “mejor” no opera como una sombra de Dios.

Como señalamos en el tercer capítulo de la tesis, Dios ha muerto, pero perviven las sombras de Dios. La forma de razonar del nihilista sigue viva en la sociedad “racionalizada” gracias al imparable desarrollo de la ciencia y de la técnica. Así, otras instancias pasan a ocupar el puesto del Dios muerto. El hábito de buscar un sentido que uno mismo no puede crear provoca que el ser humano continúe buscando algo que pueda ejercer esa función de autoridad exterior en una instancia sobrehumana⁶⁶. Este hábito sigue operando en otras instancias como la tecnología⁶⁷. Por ello, un desafío para el llamado transhumanismo nietzscheano sería analizar los afectos y efectos predominantes y potenciales de las tecnologías actuales y futuras en relación con el nihilismo, y

⁶⁴ Taylor, James Stacey, *Practical Autonomy and Bioethics*, New York/London, Routledge, 2009, p. 109.

⁶⁵ GM-II-24, OC IV p. 512.

⁶⁶ Parmeggiani, Marco, *Nietzsche: crítica y proyecto desde el nihilismo*, Málaga, Ágora, 2002, p. 29.

⁶⁷ Gertz, Nolen, *Nihilism and Technology*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2018.

asegurarse de no reemplazar en su función al Dios muerto⁶⁸. En este sentido, no me parece que la comprensión de nihilismo practicada por Sorgner sea fidedigna a los escritos de Nietzsche.

Como ha destacado Antonio Diéguez, la fuerza retórica del discurso post- y transhumanista más en boga puede ser desinflado con una mera indagación de la base científica y el respaldo real que proporciona el estado actual de la ciencia⁶⁹. Las promesas de ciertos sectores del transhumanismo requerirían unas tecnologías mucho más elaboradas que las de última generación; por ejemplo, ni la inmortalidad ni tan sólo un alargamiento significativo de la esperanza de vida se aprecian en el horizonte dentro de unas pocas décadas. Sorgner, en su libro *Übermensch: Plädoyer für einen Nietzscheanischen Transhumanismus*, muestra haber integrado debidamente muchas de estas críticas y asevera que la inmortalidad o el trasvase de nuestra personalidad en un disco duro es altamente improbable⁷⁰. En lugar de centrarse en la inmortalidad, Sorgner propone centrarse en los márgenes o intervalos de salud en sentido político, como variante no-utópica del transhumanismo⁷¹. Así, en dicho ensayo afirma Sorgner que:

El núcleo del transhumanismo radica exclusivamente en la afirmación del uso de las últimas tecnologías para promover la probabilidad de una buena vida. Qué tecnologías se entienden por esto y a qué está vinculada la buena vida también se discute intensamente entre los transhumanistas⁷².

El uso de esta definición tan amplia transmite el mensaje de que prácticamente toda persona que esté a favor del progreso científico-tecnológico puede ser transhumanista. En realidad, numerosas corrientes de la filosofía han analizado la estructura racional de la ciencia, la educación y la cultura, con el objetivo de aprovechar sus aportaciones desde un enfoque crítico, y no por ello serían transhumanistas. Lo que realmente convierte a alguien en un promotor del transhumanismo radica, no tanto en el fin propuesto en la primera parte de la cita —que caracteriza, de hecho, gran parte de la historia de la ciencia—, sino en la segunda parte de su definición. Desde mi punto de vista, lo que caracteriza a un transhumanista es el tipo de tecnologías que está dispuesto a emplear con el objetivo, ya establecido, de “mejorar” los seres humanos. Es sin duda imprescindible aprovechar los conocimientos científicos con sentido crítico, discernimiento y rigor filosófico, pero siempre desde la perspectiva ética del desarrollo humano. Por sí sólo, el fin no nos puede proporcionar el criterio: tanto los fines a conseguir como los posibles medios para alcanzarlos han de someterse a una constante crítica acompañada de la sospecha nietzscheana respecto de los valores y presupuestos que subyacen a esa “mejora”. El anhelo por un mundo mejor puede realizarse de diversos modos, con

⁶⁸ Woodward, Ashley, “Nihilism, Neonihilism, Hypernihilism: ‘Nietzsche aujourd’hui’ Today?”, *Nietzsche-Studien*, 48, 2019, 244-264, p. 258.

⁶⁹ Diéguez, Antonio, *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona, Herder, 2017.

⁷⁰ Sorgner, Stefan L., *Übermensch: Plädoyer für einen Nietzscheanischen Transhumanismus*, op. cit., p. 11.

⁷¹ *Ibid.*, p. 20.

⁷² *Ibid.*, p. 10.

independencia de los programas transhumanistas y sus estructuras de pensamiento, sin que ello suponga una resignación o claudicación ante el estado actual de la ciencia y de la sociedad.

Por otro lado, la visión cercana al determinismo científico presupuesta en muchos planteamientos del biomejoramiento humano es incompatible con los avances realizados en campos como la biología evolutiva del desarrollo o en la epigenética, que han mostrado la complejidad del influjo de factores causales que realmente intermedian entre el genotipo y el fenotipo⁷³. Otras posturas críticas se han centrado en la tematización de los efectos políticos y sociales que tendría la consecución de algunos de los objetivos de la agenda transhumanista, y en la cuestión de su deseabilidad y validez desde una perspectiva moral. No basta con preguntar en qué deseamos convertirnos, sino qué queremos desear, y reorientarnos en la crisis de los deseos⁷⁴. Desde una perspectiva nietzscheana, se debe analizar con detenimiento la carga de valor de estos planteamientos, los afectos subyacentes y cuáles son tanto los pretendidos fines como los medios necesarios para estas transformaciones.

⁷³ Casey, Nessa, *The Epigenetics Revolution. How Modern Biology Is Rewriting Our Understanding of Genetics, Disease, and Inheritance*, New York, Columbia University Press, 2012.

⁷⁴ Diéguez, Antonio, “Hay que saber qué desear”, en *Transhumanismo...*, op. cit., .

Conclusiones finales

Tras el análisis y el itinerario expuesto en la tesis doctoral, se puede concluir con contundencia que la cuestión de la cría permite una visión de conjunto de la orientación y la tarea de la filosofía nietzscheana, en conexión con sus principales tesis y conceptos. Lejos de representar una idea aislada y tardía, la cuestión de la *Züchtung* goza de toda una trayectoria propia a lo largo del itinerario filosófico de Nietzsche y va ganando presencia paulatinamente hasta alcanzar su punto culmen en los últimos años. Además, no es posible plantear la *Züchtung* como un mero sinónimo de educación o cultura, puesto que dicha visión reductiva obstaculiza la toma en consideración de todos sus elementos e implicaciones.

Los capítulos del marco teórico introdujeron los conceptos y los planteamientos esenciales que posibilitaron la comprensión del resto de la tesis doctoral. En el primer capítulo, se abogó por la lente de la continuidad a la hora de estudiar la filosofía de Nietzsche. Esta perspectiva proporciona mayores virtualidades hermenéuticas que la de la discontinuidad, porque trabaja sobre el presupuesto de la interdependencia del conjunto de la filosofía de Nietzsche. Esta perspectiva se ve legitimada por el hecho de que el propio Nietzsche valoró su desarrollo intelectual como una unidad coherente. Los soportes textuales analizados en este texto permiten flexibilizar la tradicional periodización tripartita de la filosofía de Nietzsche, artificio de los estudios nietzscheanos. El dogma de la discontinuidad ha proporcionado soporte argumentativo a quienes han querido devaluar la cuestión de la *Züchtung* en la filosofía de Nietzsche, presentándolo como una ocurrencia de los textos tardíos. Por este motivo, era necesario comenzar la tesis neutralizando esta objeción.

El segundo capítulo presentó la genealogía, el perspectivismo y la fisiología como presupuestos interconectados sobre los que descansa el pensamiento de la *Züchtung*. En su comprensión crítica de la filosofía, Nietzsche insiste en que el método tradicional de la búsqueda de la verdad representacional descuida la presencia más profunda de un condicionamiento de las ideas y de los modos de pensar, que varía en cada cultura y que opera a través de los valores. La búsqueda de la verdad es sustituida por el punto de vista de los valores, que son cuestionados y evaluados en función de cómo moldean y forman el ser humano. Los análisis históricos y descriptivos en términos de “cría” describen los modos en que distintos contextos históricos y culturales forman diferentes tipos de seres humanos. El conocimiento que proporciona el método genealógico permite reinterpretar las transformaciones históricas como procesos de cría y problematizar cuáles son las condiciones de vida que sostienen cada forma cultural. Los valores dejan de ser percibidos como realidades inmutables para ser reconocidos como instrumentos de (auto)conservación de grupos humanos concretos. Se mostró el planteamiento de la filosofía de Nietzsche como una propuesta de reforma desde el punto de vista fisiológico, en especial, con su invitación a experimentar con lo que se podría hacer con el ser humano mediante su cría. Esta tarea de elevación de la humanidad mediante la cría trabaja bajo el presupuesto de un monismo psicológico-corporal: los procesos interpretativos son sintomáticos de fenómenos fisiológicos.

La introducción de las tesis elementales concluyó en el tercer capítulo. Mientras que el segundo capítulo se concentraba en el problema del valor, el tercero se dedicó a la cuestión y el papel del cuerpo. Aquí también, la reforma de la cultura es planteada como una sanación y como una propuesta de medicina filosófica frente al ideal ascético. Las religiones y las filosofías son consideradas como síntomas del estado corporal. Nietzsche plantea la formación y la transformación de los seres humanos no es llevada a cabo a través de la conciencia, sino del fenómeno más radical del cuerpo, incluido en el caso de las filosofías y las religiones ascéticas. En dicho capítulo, se presentó la comprensión nietzscheana del cuerpo, la conciencia, la razón, el instinto y la pulsión. En particular, los instintos son una fuerza plástica que configura y moldea el cuerpo de acuerdo con la orientación que les imprime la cultura. En todos los casos, se mostró la centralidad de los afectos. De hecho, el problema del nihilismo es un problema de tonalidad afectiva. El nihilismo es la contradicción fisiológica en la que una forma de vida niega la vida misma. Por ello, la superación del nihilismo no se llevará a cabo a través del mero razonamiento, sino de la modificación de las condiciones de vida de las personas y su reconexión con el cuerpo.

La segunda parte de la tesis se ocupó de la cuestión capital del diálogo entre Nietzsche y el evolucionismo. El primero de los capítulos analizó una selección de las fuentes con las que Nietzsche dialoga a lo largo de su trayectoria, de entre sus numerosas lecturas del evolucionismo y del darwinismo social. En sus primeras ediciones en alemán, la selección natural de Darwin se tradujo como *natürliche Züchtung*, y dentro de la zoología de su tiempo, *Züchtung* remitía al proceso mediante el cual un ganadero escoge las cualidades hereditarias cuya transmisión quiere asegurar, y de modo análogo en la botánica. El sentido metafórico del cultivo vegetal se expresa en las frecuentes alusiones de Nietzsche al “jardín” y a la “planta-hombre”. En el capítulo se seleccionó a los cuatro autores que a nuestro juicio más intervinieron en la cuestión concreta de la *Züchtung*, Friedrich Albert Lange, Walter Bagehot, Paul Rée y Herbert Spencer, siendo conscientes de la presencia de muchas otras fuentes que influyeron y alimentaron el diálogo crítico de Nietzsche con el evolucionismo y que también influyeron en su concepción de la *Züchtung*, por ejemplo, Alfred Espinas, a quien se alude en varios puntos de la tesis.

En primer lugar, Nietzsche se inspiró en las tesis de Lange para efectuar una crítica fisiológica que tuviera como punto focal la unidad psicofísica del ser humano. La lectura de Lange le empujó a superar el dualismo de la actividad trascendental y la pasividad empírica mediante una nueva interpretación de la subjetividad desde el cuerpo y de la noción de vida. En segundo lugar, la obra de Walter Bagehot fomentó su interés por los pueblos primitivos y tribales, aquellos en los que el influjo de la tradición y la norma fue más constringente. El tema capital de Bagehot fue la reflexión sobre el poder formador y coercitivo de las costumbres, es decir, la tensión entre la normatividad estricta de la comunidad y los espíritus libres o disidentes, la mayoría de los cuales eran perseguidos por el peligro que conllevaba cualquier atisbo de heterodoxia frente a la norma. La investigación de las fuentes muestra que Nietzsche encontró en Bagehot numerosas reflexiones sobre los legados de la antigüedad en el presente, por ejemplo, respecto al espíritu libre o sobre el papel de la culpa, que desarrolló más tarde en sus libros de aforismos y en su tematización de la moralidad de las costumbres. Nietzsche incorpora

de Bagehot la hipótesis respecto de la formación de las costumbres, vinculadas a la necesidad de la obediencia, y alejada de la raigambre utilitarista. El caso de Bagehot sirvió para analizar de manera extensa la primera anotación en la que Nietzsche emplea *Züchtung*, en 1873, refiriéndose a la nacionalidad como un proceso de “cría”. Argumenté que es muy probable que la lectura de Bagehot permitiera a Nietzsche profundizar en la reflexión evolucionista, en el léxico animal, y en concreto de la *Züchtung*, y en especial, en la distinción entre selección natural o artificial, inconsciente o consciente.

Por su parte, la relación con Rée, tanto intelectual como personal, intensificó su interés por las cuestiones evolucionistas, y más en concreto, por las investigaciones sobre el origen de los sentimientos morales, por ejemplo, el altruismo y el egoísmo, además de cuestiones como la heredabilidad. La investigación sobre el origen de los sentimientos morales de Rée va ligada a la promoción de un contenido moral concreto, en especial, la promoción del altruismo y la recriminación del egoísmo. Hay en Rée una perspectiva histórico-evolutiva en lo biológico, pero no en lo moral, puesto que no le permite apreciar la extrema diversidad de las tablas de valor y de bienes. Así, Nietzsche planteará un análisis más radical, llevará a cabo una petición de principio y le objetará que su génesis de la conciencia de la moral no es honesta, porque no reconoce que la naturaleza de la moral no es más que una costumbre naturalizada por la fuerza inerte de las tradiciones a través de la repetición. Del mismo modo, Nietzsche leyó con gran entusiasmo y atención tanto a Spencer como a pensadores spencianianos como Guyeau. En *The Data of Ethics*, la ética deviene la traducción de la evolución en conducta humana, una «ciencia de la conducta recta o disciplina que estudia las conductas evolutivas como forma de adaptación específica al medio. Spencer interpretó la historia de la moral y de las sociedades a partir de la categoría axiológica de utilidad. Esta es la reflexión típicamente inglesa según Nietzsche, es decir, utilitarista, en la que el pasado de la moral se racionaliza *a posteriori* desde la perspectiva del presente. Nietzsche identificó en sus propuestas una generalización precipitada a partir de una muestra de experiencias muy restringida, y al igual que con Paul Rée, un historicismo superficial, que habría alcanzado lo biológico, pero no lo moral. Su lectura de Spencer fue clave para desarrollar su crítica de la “moral gregaria” y del “instinto gregario”.

Todos estos autores actúan como interlocutores de Nietzsche y forman parte de su propio itinerario de superación. Sus lecturas empujan a Nietzsche a incorporar las bases evolucionistas en sus planteamientos y a desarrollar una crítica de los presupuestos axiológicos del darwinismo. Más allá de etiquetas sobre si Nietzsche sería o no darwinista, es preciso reconocer el papel clave que juegan estos autores entre muchos otros, como contrapuntos y catalizadores de la reflexión nietzscheana. Nietzsche se apropia de todo un léxico próximo a la animalidad, atendiendo al panorama intelectual y científico contemporáneo, y lo reformula para investigar cómo distintas culturas forman (crían) distintos tipos de seres humanos, llevando la historia natural de la moral a sus últimas consecuencias. Sobre la base del monismo o dualismo entre cuerpo y espíritu, Nietzsche plantea que la cultura y la moral tienen en último término un alcance fisiológico y operan como un círculo, que puede ser tanto vicioso como virtuoso. Los valores de una sociedad son sintomáticos de sus condiciones de vida, y al mismo tiempo, es posible transformar una sociedad a través de la transvaloración de sus valores.

En el quinto capítulo, se mostró que el declarado “anti-darwinismo” de Nietzsche no representa un rechazo de la evolución, sino un conflicto de valores. Nietzsche criticó el teleologismo, la noción de vida implícita en la lucha por la existencia y la concepción del progreso de los darwinismos sociales, al mismo tiempo que propuso modelos alternativos. En sentido nietzscheano, el ideal darwinista-social de la adaptación conduce a un proceso histórico-cultural de homogenización y de desarrollo de características gregarias en las personas y las sociedades. Al plantear, contra el darwinismo social, que la selección natural no funciona como motor del progreso, presenta formas alternativas de selección o cría que hagan posible la excepción y dejen un espacio abierto para el desarrollo del espíritu y las potencialidades individuales. La contraposición entre “último hombre” y “superhombre” debe comprenderse como representación alegórica de dos ideales de vida opuestos: el primero caracterizado por la supervivencia, la adaptación y el conformismo, y el segundo caracterizado por el vitalismo, la pluralización de las formas de vida y una superación de los valores gregarios. En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche anima a sus discípulos a que se conviertan en antepasados del superhombre. Ello es porque el superhombre no es un genio aislado que se cree a sí mismo a partir de la nada. También el superhombre es un eslabón de la cadena. Todas las formas de espiritualidad superior tienen como condición previa la cultura existente y el trabajo previo de un gran número de generaciones.

En el sexto capítulo, mostré que el proyecto de la filosofía de Nietzsche trabaja sobre una perspectiva a largo plazo, tanto en relación con el pasado —al incorporar la prehistoria en su estudio—, como el futuro. En este capítulo se muestra cómo Nietzsche radicaliza el método de la historia natural de la moral al convertirlo en una auténtica genealogía. La historia natural de la moral, por sí sola, no posee las herramientas necesarias para asegurar que la costumbre analizada pierda su legitimación en el orden existente. En cambio, la genealogía problematiza del carácter histórico desde una perspectiva crítica. Es por ello que Nietzsche añade un elemento crítico clave en el contexto de la esperanza de una nueva realidad y una reforma del mundo. A partir de las lecciones histórico-genealógicas, la tarea de la filosofía consiste en «*instar a la humanidad a resoluciones que decidan sobre todo su futuro*»¹. Nietzsche analiza la “gran prehistoria de la humanidad” en una perspectiva axiológica, con el objetivo de señalar las raíces y los esquemas culturales que han gobernado la humanidad durante el mayor período de tiempo. Incorporó en términos generales un marco de pensamiento lamarckista, ampliamente extendido en la época. Trasladado a los seres humanos, el principio lamarckista de heredabilidad de los caracteres adquiridos le permite desarrollar una teoría a gran escala temporal y de largo alcance, que se expresa en el núcleo de los procesos de *Züchtung*. Cuando Nietzsche plantea el “problema de la raza” refiriéndose a que las cualidades de los progenitores continúan latentes en el cuerpo de la progenie, presupone una heredabilidad psicológico-axiológica que ninguna educación puede suprimir, al menos en la escala temporal de una sola vida. Este “problema de la raza” expresa una larga incorporación socio-cultural sobre la que es posible intervenir mediante

¹ NF-1884,25[405], FP III p. 522.

el proyecto de cría. De este modo, la reflexión sobre las posibilidades de la humanidad pone en común el momento genealógico y el momento de la transvaloración².

En los tres capítulos de esta segunda parte se apreció con claridad la ambivalencia o dualidad del concepto de cría, que posee tanto una dimensión crítica como una programática. Especialmente a través de la problematización de la moralidad de las costumbres, y más tarde con la crítica del cristianismo y la democracia, Nietzsche plantea que la cría de los seres humanos a lo largo de la historia ha sido llevada a cabo con el objetivo de perpetuar un modelo de vida basado en el rebaño. Con todo, no renuncia a plantear otras posibilidades de cría, usando como ejemplo paradigmático el caso de los griegos, cuyo objetivo era la promoción de ideales aristocráticos.

La tercera parte de la tesis tematizó el desarrollo diacrónico de la *Züchtung*, desde sus apariciones esparcidas en los cuadernos preparatorios, hasta sus primeros usos en la obra publicada en los escritos aforísticos y su consolidación a partir de *Más allá del bien y del mal*, momento en que adquiere una dimensión robusta en el seno de su pensamiento y en conexión con los conceptos principales de su filosofía. La estructura de los capítulos demuestra sin dejar lugar a dudas que *Züchtung* no es un concepto aislado ni una idea repentina de los últimos años de su trayectoria, sino que goza de una trayectoria y un estatuto propio en el conjunto de su pensamiento, cumpliendo de este modo el primer y segundo objetivo de la tesis doctoral.

El séptimo capítulo estuvo dedicado a plasmar el germen y el desarrollo del pensamiento de la cría desde los primeros textos hasta las obras aforísticas. Se mostró que el surgimiento del concepto de *Züchtung* no implica ruptura respecto de un paradigma anterior, sino que representa la reformulación con bases evolutivas de la metafísica del genio de la juventud. En los apuntes de 1875 que habrían constituido el texto *Nosotros, los filólogos*, Nietzsche elogia la sociedad griega por estar constituida y organizada bajo la égida de la producción del genio y critica la desconexión de la filología respecto de dicha tarea de fomento de la genialidad. A partir de *Humano, demasiado humano*, y una vez abandonada la metafísica del genio, no desaparece el elogio del talento excepcional, pero se critica la noción del don por sus dimensiones divinas y se enfatiza el matiz de la potencialidad de unas cualidades que es necesario desarrollar para que no se desperdicien o se atrofien. Así, aquello que llamamos genio es el producto del concurso de afortunado de varias circunstancias: por ejemplo, el genio necesita maestros, modelos y enseñanza según los mejores métodos, así como una sociedad y una cultura propicia para su acogida y desarrollo. En las obras aforísticas, *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y *La gaya ciencia*, hay una polifonía de tesis y conceptos, como el médico filósofo o la reflexión en torno a la salud, que son premisas y anticipos del pensamiento de la cría e incluso de la Gran Política. Estas obras están principalmente dedicadas a la crítica de la moral y plantean una perspectiva experimental y comparativa. En ellas, hay usos esparcidos de *züchten*, empleados con el objetivo de señalar el arraigo profundo de los valores que son inculcados a través de la cultura, la educación y la vida en común. Finalmente, los empleos del léxico vegetal, por ejemplo, respecto del jardín y el jardinero en *Aurora*, plantean una ética del cuidado de sí y del ejercicio. Nietzsche emplea el mundo vegetal

² Conill, Jesús, *El poder de la mentira*, op. cit., p. 164.

como una apelación a cuidar de la humanidad y satisfacer las necesidades para su mejor desarrollo, de forma análoga al modo en que se proporciona a la tierra y las plantas las labores necesarias para que fructifiquen. Estos elementos conectan con toda claridad con el sentido botánico de *Züchtung*, que en dicho campo semántico se traduce como “cultivo”.

El octavo capítulo tuvo como objetivo señalar el viraje que representa *Así habló Zaratustra*. Dicho capítulo se concentró en la presentación del personaje de Zaratustra como «un cultivador, un criador, un disciplinario» (*ein Zieher, ein Züchter, ein Zuchtmeister*). En esta obra, Zaratustra se presenta a sí mismo y a sus súbditos como criadores y como maestros que no se contentan con instruir las conciencias, sino con cultivar otros instintos. En el *Zaratustra* se invita a querer el superhombre y a asegurar su advenimiento frente a la tiranía del azar en una perspectiva a muy largo plazo. Además, se plantea que el superhombre no surgirá espontáneamente (evolutivamente) en tanto que tipo, sino que su advenimiento debe ser querido y favorecido a través del fomento de los ideales y las formas particulares de vida expresadas a través de su imagen. En la segunda parte del capítulo, se presentó una interpretación de la doctrina del eterno retorno en relación con la cría. La *Züchtung* es una teoría de los efectos selectivos inducidos en el ser humano a través de la cultura, la moral y la educación. En este contexto, la concepción del tiempo y su correspondiente ética juegan un papel formador. Es por ello que, en sus cuadernos, Nietzsche plantea el eterno retorno como «el gran pensamiento criador» (*den großen züchtenden Gedanke*)³. Frente a la doctrina lineal del tiempo, la doctrina del eterno retorno sitúa el “centro de gravedad” en el mundo terrenal, y no en el más allá, emancipándose así de la escatología cristiana. El eterno retorno ejerce como medio para la cría porque las evaluaciones morales se ven despojadas de la culpa y de la noción de castigo. Además, el eterno retorno, cuando es incorporado de manera fructífera, impulsa a la persona a aprobar cada instante de su existencia universal. El grado más alto de sentido histórico se caracteriza por la conciencia de que todos los acontecimientos de la vida están conectados entre sí. Así, desear que retorne el momento más extraordinario de nuestra vida requiere la fortaleza de ser capaces de aceptar que ese momento regrese de manera idéntica junto con todos los demás acontecimientos, incluidos los más horribles, con los que se encuentra interconectada. Esta afirmación plena de la vida representa una conversión afectiva. Por ello, la doctrina del eterno retorno es un pensamiento transformador en el orden ético y afectivo. La cría busca favorecer la emergencia de individuos capaces de superar el desafío afectivo y axiológico del eterno retorno.

El noveno capítulo analizó el momento de culminación y de máximo desarrollo del complejo temático del pensamiento de la cría, desde *Más allá del bien y del mal* hasta las últimas obras. En este capítulo, se desarrolló en detalle el análisis de la crítica del proceso civilizatorio articulada a través del concepto de “cría”. En el seno del proceso civilizatorio, Nietzsche plantea el cristianismo como la cría de un animal gregario. La perspectiva de la cría permite examinar cómo, a largo plazo, los valores ejercen un influjo formador y selectivo sobre los miembros de una comunidad y sobre la persona que los incorpora. Los valores expresan preferencias de acuerdo con las necesidades del cuerpo,

³ NF-1884,25[227], FP III p. 496. NF-1884,25[211], FP III p. 493. NF-1886,5[71], FP IV p. 165.

es decir, expresan condiciones de vida. Ahora bien, la noción de cría no es simplemente descriptiva, sino que tiene un carácter programático, especialmente en este período. Nietzsche pretende sustituir las dinámicas de cría inconscientes que han reglado la evolución y la historia humana, por una cría consciente y metódica de la propia persona sobre sí misma. Especialmente a partir de *Así habló Zaratustra*, se aprecia el salto del mero análisis fisiológico de la cultura al proyecto de transformación de la humanidad, y del mismo modo, en *Más allá del bien y del mal*, la filosofía del futuro se define como una experiencia o experimento de cría.

El cristianismo, por ejemplo, a juicio de Nietzsche, ha jugado un rol clave a la hora de producir un tipo uniforme de seres humanos. Nietzsche interpreta las fuerzas culturales que han moldeado Europa —el cristianismo y la democracia—, en términos de “cría” y “selección” porque se prescriben unos valores, al mismo tiempo que se penalizan otros. Así, problematiza la idea de que, para integrarse en una sociedad, la persona se ve forzada a abandonar sus propias idiosincrasias y adaptarse al punto de vista prevalente y a las valoraciones de la masa. En este marco se comprende la importancia dedicada en los escritos aforísticos y en *De la genealogía de la moral* a la moralidad de las costumbres, a los lazos y dependencias mediante los cuales la moral nos ata a nuestras sociedades. En épocas primitivas, la colectividad se servía del individuo como un órgano de la sociedad. Más tarde los instintos originariamente colectivos entran en conflicto con las metas individualistas. Las personas, en virtud de hábitos antiquísimos, sienten primero los afectos de la sociedad. Como miembros de su sociedad, asimilan y aprenden lo que es bueno para ella y rechazan cualquier elemento diferente que pueda suponer un riesgo a su estabilidad. Por ello, Nietzsche plantea una reconsideración de la propia existencia individual que evalúe los instintos sociales, prácticas y juicios que inconscientemente o conscientemente han conformado el marco social. Dentro del conjunto de posibilidades ofrecidas por su medio social y cultural, se busca la apertura hacia otros modos de vida y la transfiguración de la existencia.

Del mismo modo, en este período, presenta el concepto tardío de doma. La doma es el tipo de manipulación de los instintos cuyo objetivo es el desarrollo de un ser débil, controlable y obediente. En el capítulo noveno, se examinó la célebre comparación entre cría y doma aplicada al caso particular de las Leyes de Manu. A pesar de su uso contrapuesto en *El crepúsculo de los ídolos*, los términos cría y doma no son equiparables en estatuto, porque la doma es únicamente un tipo particular de cría y como concepto aparece únicamente de forma tardía. Los términos que emplea Nietzsche en este complejo temático provienen de la biología y zoología de su tiempo. Son fruto de sus lecturas de Friedrich Albert Lange, Walter Bagehot, Francis Galton y Alfred Espinas, entre muchos otros autores. Se argumentó que las leyes de Manu no representan un ideal socio-político, sino que su empleo como ejemplo juega un papel estratégico en la crítica del cristianismo. Nietzsche aprecia la multiplicidad de los tipos del sistema de castas hindú frente a la homogeneización y asimilación de los valores ascéticos en el cristianismo, pero las Leyes de Manu únicamente ganan por defecto. En la última parte del capítulo, se retomó el análisis de la figura del genio, prestando atención a su papel en los escritos tardíos. En los últimos escritos, la cuestión del genio es reevaluada en relación con el contexto socio-evolutivo y como crítica de la teoría francesa del *milieu*. Una vez abandonada la

metafísica de la juventud, el genio deja de ser una figura individual o aislada. Se analizan las posibilidades de su emergencia en el seno de una sociedad concreta. Contra la teoría francesa del *milieu*, Nietzsche apunta que el entorno no es ni el único condicionante ni el único elemento necesario para producir el genio. Nietzsche argumenta que la fuerza que empuja al genio a desarrollarse no se encuentra en los factores externos de su ambiente o de su época, sino en sí mismo. Siguiendo un esquema de pensamiento de inspiración lamarckista, Nietzsche insiste en la historia familiar del genio y en la herencia de toda una civilización, también latente en la constitución del genio.

En la tesis doctoral, se ha defendido la hipótesis interpretativa de que el concepto de cría funciona como una apropiación de posibilidades. Nietzsche incorpora esta base evolutiva en su planteamiento filosófico de la cultura y la educación. Se trata de una problemática moral y cultural, que incorpora debidamente las bases biológicas para lograr una formación en valores liberadora y superadora, desde la óptica de la vida. Nietzsche anima a que las personas tomen las riendas de su propio desarrollo: que tomen conciencia de que existen dinámicas de poder que actúan con o sin nuestro consentimiento y condicionan nuestra formación y constitución. El pensamiento de la cría representa una reflexión sobre el condicionamiento y alcance fisiológico de la educación y la cultura. Es por ello que Nietzsche distingue con claridad a lo largo de sus escritos entre, por un lado, las crías que fácticamente se han llevado a cabo, tanto de manera consciente como inconsciente a lo largo de la historia a través de las morales y las religiones, y por otro, su sugerencia de un nuevo proyecto de cría, articulado como elevación, sanación o fortalecimiento de la humanidad. “Cría” aparece desde 1873 como una categoría explicativa, que permite analizar cómo *de facto* las distintas culturas crían distintos tipos de seres humanos, y más adelante, a partir del *Zarathustra* (1883-1886) —pero sobre todo, de *Más allá del bien y del mal* (1886)—, la cría obtiene otra faceta marcadamente positiva, constituye una llamada a la acción, como proyecto de transformación y superación de la humanidad. Así pues, en el proyecto de cría entra en juego tanto una dimensión de desarrollo de la autonomía y la individualidad de la persona que se emancipa de las lógicas del rebaño, como una dimensión social y comunitaria, en el seno de la Gran Política, de cuyo desarrollo serían responsables los filósofos.

El décimo capítulo estuvo dedicado al tratamiento de la importante dimensión política de la cuestión. A partir de *Más allá del bien y el mal*, se hace más claro el momento de inclusión de la esfera política dentro de la cultura, frente a la habitual consideración apolítica del espíritu libre. Es en esta obra donde Nietzsche preconiza el advenimiento de la Gran Política. Como vimos, Nietzsche inscribe la cuestión de la cría en la tarea misma de la Gran Política, que tiene como misión criar la humanidad como un todo. Por tanto, a la dimensión a largo plazo, se añade la dimensión a escala global. El objetivo principal de la Gran Política es la valoración crítica de las formas de la cultura europea y las instituciones modernas, y su transvaloración hacia una filosofía cuyos ingredientes son el sentido y el dominio de la tierra. En este capítulo, se analizó cómo Nietzsche otorga el liderazgo de la Gran Política a los filósofos, siguiendo un símil claramente platónico, desarrollado de manera extensa en el capítulo. Repetidamente, Nietzsche redefine la tarea de los filósofos como los encargados de enseñar a la humanidad que el futuro depende de su voluntad, frente al azar y frente a la moral

mayoritaria. Por último, se trató la cuestión de los valores aristocráticos o nobles. La cría de la Gran Política tendría como objetivo educar en la encarnación del ideal noble, caracterizado por la distinción, la autonomía y la soberanía, aunados bajo el concepto de pathos de la distancia. Tanto el pathos de la distancia como el pensamiento selectivo de la cría han de ser entendidos como parte de la Gran Política y de la tentativa nietzscheana de elevación del ser humano mediante la adopción de nuevos valores que transfiguren la existencia.

El undécimo capítulo comenzó con un análisis de la manipulación nacional-socialista de la filosofía de Nietzsche, a través de estrategias más o menos directas de germanización, como la publicación de antologías con los fragmentos más polemizables. No obstante, no cabe duda, por pasajes publicados en vida por el propio Nietzsche, que ni el nacionalismo germánico ni el antisemitismo formaban parte de sus ideales. Todo lo contrario, Nietzsche avisó repetidamente sobre los peligros de ambos movimientos. Una vez rechazada la manipulación de su pensamiento durante el III Reich, se mostró que el concepto de “raza” en sentido nietzscheano es un pueblo o grupo de gentes que vive en comunidad durante un largo tiempo en un ambiente específico, y que desarrolla una fisiología y unos valores propios. La comprensión de “raza” se articula como producto de factores fisiológicos, ambientales, culturales y políticos. “Raza” para Nietzsche no es un origen, es un resultado: es la culminación de un proceso de adaptación a un ambiente y una incorporación de determinados instintos a través de la cultura, la religión y la moral. Lejos de representar una jerarquización racista, cuando Nietzsche valora “razas” o “pueblos” lo hace sobre la base de las cualidades que han incorporado, por ejemplo, los griegos tienen buen gusto, belleza y dominio de sí, mientras que los ingleses reciben una valoración negativa por sus esquemas de pensamiento utilitaristas. Del mismo modo, “doma”, “bestia” y “bárbaro” cobran sentido de forma contextualizada en la crítica nietzscheana del proceso civilizatorio europeo vinculado al ascetismo y a la tradición moral-cristiana. Por otro lado, su ideal de la “raza de los señores” designa una futura raza mixta de “buenos europeos”, una hipotética coalición internacional de filósofos y artistas que trabajasen en común por el desarrollo de la cultura y de la humanidad. Incluso, en algunos textos, plantea Nietzsche la posibilidad de una *Über-Rasse*. Al igual que “*Übermensch*” y “*übereuropäisch*”, la idea de superación de la raza expresan la ulterior superación de las valoraciones europeas dominantes que articulan el modo de pensar de la cultura europea contemporánea. Cuando divisiones sociales como la nación y la raza son esencializadas o consideradas como cualidades o bienes en sí mismas, actúan como frenos para el desarrollo humano.

Los capítulos finales tienen como objetivo señalar futuras líneas de trabajo, cumpliendo con el tercer objetivo de la tesis, y reivindicar asimismo la presencia y la vigencia del pensamiento nietzscheano en la actualidad. En el caso de la biopolítica, se han seleccionado los autores Michel Foucault, Giorgio Agamben, Roberto Esposito y Peter Sloterdijk, con el objetivo de presentar cómo han incorporado ecos de la filosofía nietzscheana. En el caso de Foucault, incorporó de Nietzsche cuestiones como la genealogía, la centralidad del cuerpo, la concepción del poder, su alcance fisiológico y la crítica de la verdad, de la metafísica y de las categorías universales, aunque siempre hubiera redefiniciones y planteamientos propios. En otras cuestiones, como el poder

pastoral, la consideración del ascetismo y la disciplina, el planteamiento nietzscheano actúa como contrapunto, como un contraste sin el cual no se entendería la propuesta contraria. En el caso de Agamben, su interés por Nietzsche en el contexto de la cuestión biopolítica se restringe principalmente al conflicto entre la animalidad y la humanidad, y la creación de la “máquina antropológica”, legitimada para decidir en cada momento el umbral que separa las vidas dignas de ser vividas de las que se consideran mera existencia biológica. En cambio, Roberto Esposito y Peter Sloterdijk prestaron atención directa a la cuestión de la *Züchtung*, y articularon sus propios entendimientos a partir de Nietzsche. Especialmente Esposito llevó a cabo una lectura fidedigna y contextualizada de la cuestión en relación con las fuentes y con el conjunto de la filosofía de Nietzsche. Esposito reivindica a Nietzsche como pensador que inicia con vigor la perspectiva biopolítica, y además, de acuerdo con Esposito, el núcleo de la filosofía de Nietzsche contiene una explícita crítica de la deriva inmunitaria de la política moderna. Por su parte, Sloterdijk emplea estos términos en el contexto de su crítica de la cultura europea y hereda la perspectiva nietzscheana de análisis de la cultura como un proceso de selección, con el que se legitiman unas formas de vida y se rechazan otras posibilidades. A mi juicio, el concepto “antropotécnica” de Sloterdijk, referido a las técnicas de manufactura de la humanidad, posee una clara inspiración nietzscheana. La “antropotécnica” mantiene los mismos niveles individual y social que el concepto de *Züchtung* en Nietzsche: mediante antropotécnica, Sloterdijk se refiere tanto a la hipotética “mejora de uno mismo” como a la también hipotética “mejora del mundo”.

Finalmente, en el último capítulo, se ha mostrado en el seno del debate en torno a Nietzsche y el transhumanismo, se han empleado en numerosas ocasiones argumentos basados en lecturas precipitadas, citas fragmentadas, o malentendidos, tanto para sostener como para negar la filiación nietzscheana del transhumanismo. He argumentado que el llamado “transhumanismo nietzscheano” de Stefan Lorenz Sorgner ignora, quizás de manera interesada, la vertiente fisiológica del pensamiento de la “cría” en Nietzsche, reivindicándola en algunos contextos y rechazándola en otros, según el interés particular. En algunos trabajos, Sorgner apela a la existencia de la reflexión en términos de “cría” para defender que Nietzsche respaldaba un proyecto de “mejora” — o mejor dicho, “elevación”, “superación”, o “fortalecimiento”, si queremos emplear los conceptos propiamente nietzscheanos—, mientras que en otros textos, reniega de este eje de su pensamiento, movido por la voluntad de protegerse de los fantasmas del nacionalsocialismo. Además, descontextualiza el sentido cultural del proyecto de la filosofía de Nietzsche, por ejemplo, empleando concepciones del nihilismo contrarias a la de Nietzsche. La visión de conjunto de la perspectiva nietzscheana no posee ni la presencia suficiente ni el calibre necesario en el transhumanismo como para poder merecer la calificación de “nietzscheano”. Es necesario analizar con perspectiva crítica las interpretaciones parciales y selectivas de quienes descontextualizando algunas de las ideas de Nietzsche—notablemente la figura del superhombre— interpretan su filosofía dotados de un marco teórico e ideológico externo a la misma, con el objetivo de adaptarla para un determinado proyecto filosófico-político, o incluso, biotecnológico. La cautela de la crítica genética nos impide actualizar a Nietzsche, pero sí que podemos analizar *en perspectiva nietzscheana* —esto es, con los conceptos y las lecciones que la filosofía

nietzscheana nos proporciona— los problemas y debates de la filosofía contemporánea, y muy particularmente, el problema de las sombras de Dios.

Una de las grandes problemáticas que se han desengranado a lo largo de la tesis es la problematización de nuestra autoconcepción como sujetos libres y creadores de las normas y prácticas de nuestra propia vida, la puesta en evidencia de los procesos distorsionantes y el debilitamiento hermenéutico. A mi juicio, el concepto de “cría” en Nietzsche posee la fecundidad hermenéutica de arrojar luz sobre aquellos resortes que, sabiéndolo o no, condicionan nuestro itinerario. Partiendo de esa facticidad y autoconciencia, es posible abrir senderos e invitar a salirse de las caminos trazados. Nietzsche amplió los grandes problemas de la filosofía, señalando los modos en que las distintas sociedades, morales y religiones actúan como condicionantes de nuestros modos de vida. A partir de una tematización de estas problemáticas, es posible expandir nuestro horizonte y situarnos en una mejor posición para analizar las posibilidades de transformación. Ganar en horizonte es aprender a interpretar en un todo mayor, ganar poder y libertad.

De todo lo expuesto, se puede concluir que el concepto de *Züchtung* en la filosofía de Nietzsche actúa como herramienta de reflexión sobre el problema de la cultura que queremos promover y como un proyecto de transformación de la humanidad, con gran sentido vanguardista y una significativa relevancia biopolítica, puesto que versa sobre el influjo de las estructuras de poder en las formas de existencia y su alcance fisiológico. Además, Nietzsche anticipó una crítica radical de las posibles derivas de la sociedad democrática en ideologías y sociedades de masa. Como se ha visto en la tesis, la idea de la cría expresa una propuesta de reforma de la cultura desde el punto de vista fisiológico y representa una categoría analítica con la que problematizar los procesos de socialización y culturización de la Modernidad, y con la que analizar los valores a partir de la pregunta de cómo moldean y forman a las personas. Su objetivo, junto a la Gran Política, es la formación de nuevos modelos de humanidad.

Final conclusions

After the analysis and the itinerary set out in the doctoral thesis, it can be concluded that the question of breeding allows for an overview of the orientation and task of Nietzsche's philosophy, in connection with its main theses and concepts. Far from representing an isolated and belated idea, *Züchtung* has a whole development of its own throughout Nietzsche's philosophical itinerary. It gradually gains presence until it reaches its culmination in 1888. Furthermore, it is not possible to interpret *Züchtung* as a mere synonym of education or culture. Such a reductive vision hinders the consideration of all of its elements and implications.

The first three chapters acted as the theoretical framework that introduced the essential concepts and theses in order to understand the rest of the dissertation. In the first chapter, I advocated for the lens of continuity when studying Nietzsche's philosophy. This perspective provides greater hermeneutical potentialities than that of discontinuity, because it exposes the interdependence of the whole of Nietzsche's philosophy. This perspective is legitimized by the fact that Nietzsche himself considered his intellectual development as a coherent unit. The textual supports analyzed in this text contradict the traditional tripartite periodization of Nietzsche's philosophy, which is an artifice of Nietzschean scholarship. The dogma of discontinuity has provided argumentative support to those who have wanted to undervalue the question of the *Züchtung* in Nietzsche's philosophy and have presented it as an extravagant notion of Nietzsche's late texts. For this reason, it was necessary to begin the dissertation by neutralizing this objection.

The second chapter presented genealogy, perspectivism, and physiology as interconnected presuppositions on which *Züchtung* rests. In his critical understanding of philosophy, Nietzsche insisted that the traditional search for representational truth neglects the deeper presence of the conditioning of ideas and ways of thinking, which vary in each culture and operate through values. The search for truth is replaced in his philosophy by the point of view of values, which are questioned and evaluated based on how they mold and shape humanity. Descriptive and historical analyses in terms of 'breeding' describe the ways in which different historical and cultural contexts form different types of human beings. Thus, the knowledge provided by the genealogical method allows us to reinterpret historical transformations as 'breeding' processes and to problematize what are the living conditions that sustain each cultural form. Values are no longer perceived as immutable realities: they are recognized as instruments of (self)conservation for specific human groups. This approach represents a proposal for the reformation of the world from a physiological point of view, which can be appreciated in Nietzsche's invitation to experiment with what could be done with the human being through their breeding. 'Breeding' works under the assumption of a bodily-psychological monism, according to which interpretive processes are symptomatic of physiological phenomena.

While the second chapter concentrated on the problem of value, the third chapter was devoted to the question and the role of the body. Here, too, the reform of culture is contemplated as a healing from the ascetic ideal and as a philosophical medicine. Religions and philosophies are considered as symptoms of the bodily state. Nietzsche

proposes that the formation and transformation of human beings is not carried out through consciousness, but through the most radical phenomenon of the body, particularly in the case of ascetic philosophies and religions. In this chapter, I presented Nietzsche's understanding of the body, consciousness, reason, instinct and drives. In particular, instincts are a plastic force that shapes the body following the mold that culture provides. In all of these concepts, the role of the affects is central. The problem of nihilism is a problem of affective tonality. Nihilism is the physiological contradiction in which a life form denies life itself. For this reason, the overcoming of nihilism will not be carried out through mere reasoning, but through the modification of people's living conditions and their reconnection with the body.

The second part of the thesis dealt with the fundamental question of the dialogue between Nietzsche and evolutionism. The first of the chapters analyzed a selection of the sources with which Nietzsche dialogues throughout his life, among his numerous readings of evolutionism and social Darwinism. In its first German editions, Darwin's natural selection was translated as *natürliche Züchtung*. Within the zoology of his time, *Züchtung* referred to the process by which farmers chooses the hereditary qualities whose transmission they want to ensure, and similarly in botany. The metaphorical sense of vegetable farming or cultivation is expressed in Nietzsche's frequent allusions to the "garden" and the "plant-man". In the chapter, I selected the four authors who in our opinion most intervened in the specific question of the *Züchtung*, Friedrich Albert Lange, Walter Bagehot, Paul Rée and Herbert Spencer — even though there are of course many other sources that influenced and nourished Nietzsche's critical dialogue with evolutionism and that also influenced his conception of the *Züchtung*, for example, Alfred Espinas, who is mentioned at various points in the thesis.

Firstly, Nietzsche was inspired by Lange's theses. Lange's *History of Materialism* pushed Nietzsche to carry out a physiological critique that had as focal point the psychophysical unity of the human being. His reading of Lange urged him to overcome the dualism of transcendental activity and empirical passivity through a new interpretation of subjectivity from the body and a new notion of life. Secondly, Walter Bagehot's work fostered his interest in primitive and tribal peoples, those in whom the influence of tradition and norm was most compelling. Bagehot's main theme was the formative and coercive power of customs, that is, the tension between the strict normativity of the community and dissident or free spirits, most of whom were persecuted because of the danger that any hint of heterodoxy entailed. The source research (*Quellenforschung*) shows that Nietzsche found in Bagehot numerous ideas regarding the legacies of antiquity in the present, such as the social function of guilt, as well as a preliminary idea of the free spirit, which Nietzsche developed later in his aphoristic books and particularly in his treatment of "morality of customs". Nietzsche incorporates from Bagehot the hypothesis regarding the formation of customs, linked to the need for obedience, and contrary to utilitarian proposals. Bagehot's case served to extensively analyze the first entry in which Nietzsche used *Züchtung*, in 1873, referring to nationality as a process of "breeding." I argued that it is very likely that reading Bagehot allowed Nietzsche to delve into evolutionary reflection, the animal lexicon, and specifically the

Züchtung, and specially, the distinction between natural or artificial, unconscious or conscious selection.

Thirdly, his relationship with Rée, both intellectual and personal, intensified his interest in evolutionary questions, and more specifically, his research on the origin of moral sentiments, for example, altruism and selfishness, in addition to questions like heritability. Rée's theory regarding the origin of the moral sentiments is linked to a concrete moral content, namely, the legitimization of altruism and the recrimination of selfishness. Rée's perspective was historical-evolutionary when it came to biological elements, but not when it came to moral elements, since he did consider the wide diversity of values and goods. Nietzsche criticized that Rée assumed his own premises, and thus, his genesis of the conscience of morality was not honest. Rée did not recognize that morality as nothing more than a custom naturalized by the inert force of traditions through repetition. Similarly, Nietzsche read with great enthusiasm and attention both Spencer and Spencian thinkers like Guyeau. In *The Data of Ethics*, ethics becomes the translation of evolution into human behavior, a science of right conduct as a form of specific adaptation to the environment. Spencer interpreted the history of morals and societies with the axiological category of utility. This is the typically 'English' reflection according to Nietzsche, that is to say, utilitarian, in which the past of morality is rationalized *a posteriori* from the perspective of the present. Nietzsche identified in his proposals a hasty generalization from a very restricted sample of experiences, and as with Paul Rée, a superficial historicism, applied to the biological questions, but not the moral. In any case, Spencer's reading was key to Nietzsche's development of his critique of 'gregarious morality' and the 'herd instinct'.

All these authors act as interlocutors for Nietzsche and are part of his own path of overcoming. These readings push Nietzsche to incorporate evolutionary bases in his approach and to develop a critique of the axiological presuppositions of Darwinism. Regardless of labels on whether or not Nietzsche would be a Darwinian, it is necessary to recognize the key role played by these authors, among many others, as counterpoints and catalysts for Nietzschean reflection. Nietzsche appropriated a whole lexicon close to animality, from his contemporary intellectual and scientific panorama, in order to investigate how different cultures form (breed) different types of human beings, bringing the natural history of morality to its ultimate consequences. On the basis of the monism or dualism between body and spirit, Nietzsche argued that culture and morality ultimately have a physiological scope and operate as a circle, which can be either vicious or virtuous. The values of a society are symptomatic of its living conditions, and at the same time, it is possible to transform a society through the transvaluation of its values.

In the fifth chapter, it was shown that Nietzsche's declared 'anti-Darwinism' does not represent a rejection of evolution, but a conflict of values. Nietzsche criticized teleologism, the notion of life implicit in the struggle for existence and the conception of progress of social Darwinism. At the same time, he proposed alternative models. According to Nietzsche, the social-Darwinian ideal of adaptation leads to a cultural-historical process of homogenization along with the development of gregarious characteristics in people and societies. By proposing, against social Darwinism, that natural selection does not function as an engine of progress, Nietzsche presents alternative

forms of selection or breeding that provide the space for the development of exceptions, free spirits and individual potentialities. In this sense, the contrast between the ‘last man’ and ‘overhuman’ must be understood as an allegorical representation of two opposing ideals of life: the first characterized by survival, adaptation and conformism, and the second characterized by vitalism, pluralism and the overcoming of herd values. In *Thus Spoke Zarathustra*, Nietzsche encourages his disciples to become ancestors of the ‘overhuman’. This is because the ‘overhuman’ is not an isolated genius who arises out of nothing. The ‘overhuman’ is also a link in the chain. All forms of higher spirituality are possible thanks to the precondition of the existing culture and the previous work of a large number of generations.

In the sixth chapter, I showed that Nietzsche’s project of philosophy works on a long-term perspective, both in relation to the past — by incorporating prehistory in his study — and to the future. This chapter shows how Nietzsche radicalized natural history method of morality by turning it into an authentic genealogy. Natural history of morality, by itself, does not possess the necessary tools to ensure that the analyzed custom loses its legitimacy in the existing order. On the other hand, genealogy problematizes the historical character from a critical perspective. That is why Nietzsche adds a key critical element in the context of the hope for a new world. Starting from the historical-genealogical lessons, the task of philosophy consists in urging humanity to make resolutions about its future. Nietzsche analyzes the “great prehistory of humanity” from an axiological perspective, with the aim of pointing out the roots and cultural patterns that have governed humanity for the longest period of time. He incorporated a Lamarckist framework of thought, widely spread at the time. Translated to humans, the Lamarckist principle of heritability of acquired traits allowed him to develop a long-range time-scale theory at the core of *Züchtung*. Nietzsche raised the ‘problem of race’ referring to the notion that the qualities of parents remain latent in the body of the progeny. He presupposed a psychological-axiological heritability that no education can suppress, at least on the timescale of a single life. This ‘problem of race’ expressed a long socio-cultural incorporation on which it is possible to intervene with a different breeding. In this way, Nietzsche’s reflection on the possibilities of humanity brings together the genealogical moment and the moment of transvaluation.

In the three chapters of this second part, it was possible to appreciate the ambivalence or two-fold character of the concept of ‘breeding’, which has both a critical and a programmatic dimension. Specially through the problematization of morality of customs, and later with his critique of Christianity and democracy, Nietzsche posits that the breeding of humanity throughout history has been carried out with the aim of perpetuating a model of life based on the herd. However, he does not renounce to raise other possibilities of breeding, using as a paradigmatic example the case of the Greeks, whose goal was the promotion of aristocratic ideals.

The third part of the thesis thematized the diachronic development of *Züchtung*, from its scattered appearances in Nietzsche’s notebooks, to its first uses in the aphoristic books and its consolidation in *Beyond Good and Evil*, moment in that it acquires a robust dimension within his thought, in connection with the main concepts of his philosophy. The structure of the chapters shows that *Züchtung* is not an isolated concept or a sudden

idea in his last years. Instead, it has a development and a status of its own in the whole of his thought. This structure was conceived in order to fulfill the first and second goals of the thesis.

The seventh chapter was dedicated to capturing the genesis and the development of the thought of *Züchtung* from the first fragments in the notebooks to the aphoristic works. It was shown that the emergence of *Züchtung* did not imply a break with a previous paradigm. It is rather a reformulation with evolutionary bases of the metaphysics of the genius from Nietzsche's youth. In the notes of 1875 that would have constituted the text *We, Philologists*, Nietzsche praised Greek society for being organized with the aim of the production of the genius and criticized the disconnection of contemporary philology with respect to said task. Starting with *Human, All Too human*, once the metaphysics of the genius had been abandoned, the praise of exceptional talent does not disappear. Nevertheless, in said book, Nietzsche criticized the notion of the gift for its divine dimensions and insisted on the potentiality of qualities that need to be developed, so that they are not wasted or atrophied. Thus, what we call 'genius' is the product of the fortunate coincidence of numerous circumstances: for example, a genius requires teachers, models and education according to the best methods, as well as a society and a culture that will foster her development.

In the aphoristic works, *Human, All Too Human*, *Dawn* and *The Gay Science*, there is a polyphony of theses and concepts, such as the philosophical physician or the reflection on health, which are premises and anticipations of the thought of 'breeding' and even of Great Politics. These works are mainly dedicated to the critique of morality and an experimental and comparative perspective. In said books, we find scattered uses of *züchten*, whose aim is to point out the deep roots of the values that are instilled through culture, education and life in common. Finally, the uses of the botanic lexicon, for example, regarding the garden and the gardener in *Dawn*, indicate an ethic of self-care and training. Nietzsche appeals to take care of humanity and satisfy the needs for its better development, in a similar manner to the way in which the earth and plants are provided with the necessary elements for them to bear fruit. These ideas clearly connect with the botanical sense of *Züchtung*, which in this semantic field is translated as 'cultivation'.

The eighth chapter demonstrated the turn that represents *Thus Spoke Zarathustra*. This chapter concentrated on the presentation of the character of Zarathustra as "a cultivator, a breeder, a disciplinarian" (*ein Zieher, ein Züchter, ein Zuchtmeister*). Zarathustra presents himself and his subjects as breeders and teachers who are not content with simply instructing the consciences, but want to cultivate other instincts. Zarathustra encourages to love the 'overhuman' and to ensure his advent in a very long-term perspective and to fight the tyranny of chance. In addition, Zarathustra proposed that the 'overhuman' will not arise spontaneously (evolutionarily) as a type, but that his advent must be loved and favored through the promotion of ideals and particular forms of life expressed through his image. In the second part of the chapter, I presented an interpretation of the doctrine of the eternal return in relation to *Züchtung*. *Züchtung* is a theory of the selective effects induced in the humanity through culture, morals and education. In this context, the conception of time and its corresponding ethics play a formative role. That is why, in his notebooks, Nietzsche presented the eternal return as

“the great breeding thought” (*den großen züchtenden Gedanke*). As opposed to the linear doctrine of time, the doctrine of the eternal return places the ‘center of gravity’ in the earthly world, and not in the afterlife. It represents an emancipation from Christian eschatology. The eternal return acts as a means for breeding because moral evaluations are stripped of guilt and punishment. In addition, the eternal return, when it is incorporated in a fruitful way, impels the person to approve every moment of her universal existence. The highest degree of historical sense is characterized by the awareness that all events in life are connected to each other. Thus, wishing to relive the most extraordinary moment of our life requires the strength of being able to accept that that moment will return in an identical way along with all the other events, including the most horrible ones, with which it is interconnected. This full life-affirmation constitutes an affective transformation. For this reason, the doctrine of the eternal return is a transforming thought in the ethical and affective order. The project of *Züchtung* seeks to favor the emergence of individuals capable of overcoming the affective and axiological challenge of the eternal return.

The ninth chapter analyzed the moment of culmination and full development of the thematic complex of *Züchtung*, from *Beyond Good and Evil* to the latest works. In this chapter, I examined Nietzsche’s critique of the civilizing process articulated through the concept of ‘breeding’. Nietzsche posits Christianity as the breeding of a gregarious animal. The perspective of ‘breeding’ allows to examine how, in the long term, values exert a formative and selective influence on the members of a community and on the person who incorporates them. Values express preferences according to the needs of the body, that is, they express living conditions. The concept of breeding is not simply descriptive, but has a programmatic character. Nietzsche intends to replace the unconscious breeding dynamics that have governed evolution and human history, by a conscious and methodical breeding of the person on himself or herself. Specially from *Thus Spoke Zarathustra*, there is a leap from the mere physiological analysis of culture to a project of transformation of humanity. In the same way, in *Beyond Good and Evil*, the philosophy of the future is defined as a breeding experiment or experience.

Christianity, for example, in Nietzsche's view, has played a key role in producing a uniform type of human being. Nietzsche interprets the cultural forces that have shaped Europe — Christianity and democracy — in terms of ‘breeding’ and ‘selection’, because some values are prescribed while others are penalized. Thus, Nietzsche problematizes the idea that, in order to integrate into a society, people are forced to abandon their own idiosyncrasies and adapt to the prevailing point of view and the valuations of the mass. This explains the importance of the analysis of the morality of customs, both in the aphoristic writing and *On The Genealogy of Morality*. In primitive times, community used individuals as organs of society. People, by virtue of ancient habits, incorporate the affections of their society. They assimilate and learn what is good for the community and reject any different elements that may pose a risk to their stability. Later, collective instincts came into conflict with individualistic goals. For this reason, Nietzsche proposes a reconsideration of one’s own individual existence and the examination of social instincts, practices and judgments that unconsciously or consciously have shaped the social framework. Even within the limitations of the social and cultural environment,

Nietzsche's philosophy seeks to enable other ways of life and the transfiguration of existence.

Similarly, in this period, Nietzsche presents the late concept of 'taming' (*Zähmung*). 'Taming' is the manipulation of instinct whose aim is to produce a weak, controllable and obedient being. In the ninth chapter, I examined the notorious comparison between 'breeding' and 'taming', applied to the particular case of the Laws of Manu. Despite their opposite use in *The Twilight of the Idols*, the terms *Züchtung* and *Zähmung* are not comparable in statute, because taming is only a particular case of *Züchtung*. As a concept, it only appears much later than *Züchtung*. The terms that Nietzsche used in this thematic complex came from the biology and zoology of his time. They are the result of his readings of Friedrich Albert Lange, Walter Bagehot, Francis Galton and Alfred Espinas, among many others. I argued that the laws of Manu do not represent Nietzsche's socio-political ideal, but that their example plays a strategic role in his criticism of Christianity. Nietzsche appreciated the multiplicity of types within the Hindu caste system, in comparison to the assimilation of ascetic values in Christianity, but the Laws of Manu only win by default. In the last part of the chapter, I resumed the analysis of the figure of the genius, paying attention to his role in late writings. The question of genius is reevaluated in relation to the socio-evolutionary context and as a critique of the French theory of *milieu*. Once the metaphysics of Nietzsche's youth is abandoned, the genius ceases to be an individual or isolated figure. Instead, Nietzsche asked for the possibilities of his or her emergence within a specific society. Against the French theory of *milieu*, Nietzsche pointed out that the environment is neither the only determining factor nor the only element necessary to produce the genius. Nietzsche argued that the force that pushes the genius to develop is not found in the external factors of its environment or its time, but in him or herself. Following a Lamarckist-inspired thinking, Nietzsche insists on the family history of genius and the inheritance of the entire civilization, also latent in the constitution of the genius.

In the dissertation, I defended the interpretive hypothesis that the concept of breeding works as an appropriation of possibilities. Nietzsche incorporates this evolutionary basis in his philosophical approach to culture and education. *Züchtung* is a moral and cultural problem, which duly incorporates the biological bases to achieve a liberating and surpassing formation in values, from the perspective of life. Nietzsche encouraged people to take charge of their own development: to become aware that there are power dynamics that act with or without our consent and condition our formation and constitution. The thought of *Züchtung* represents a reflection on the conditioning and physiological scope of education and culture. That is why Nietzsche clearly distinguishes throughout his writings between, on the one hand, the processes of breeding that have actually been carried out, either consciously or unconsciously, throughout history by means of morals and religions, and, on the other hand, his suggestion to carry out a new breeding project, articulated as elevation, healing or strengthening of humanity. "Breeding" appeared since 1873 as an explanatory category, to analyze how as a fact different cultures breed different types of human beings. Later, from *Thus Spoke Zarathustra* (1883-1886) —but above all, from *Beyond Good and Evil* (1886)—, *Züchtung* obtains another markedly positive side. It represents a call to action, a project

of transformation and improvement of humanity. *Züchtung* possesses both an individual dimension of development of autonomy and individuality, that results from the emancipation from the herd, as well as a social and communal dimension, as part of Great Politics.

The tenth chapter was dedicated to the treatment of the important political dimension of this question. From *Beyond Good and Evil*, the moment of inclusion of the political sphere within culture becomes clear, compared to the usual apolitical consideration of the free spirit. It is in this work where Nietzsche advocates the advent of Great Politics. As we have seen, Nietzsche inscribes the question of breeding as part of the very task of Great Politics, whose mission is to breed humanity as a whole. Therefore, to the long-term temporal dimension, he adds a global-large-scale dimension. The main goal of Great Politics is to critically appraise the forms of European culture and modern institutions, and to transvaluate them. In this chapter, Nietzsche gives the leadership of the Great Politics to the philosophers, following a clearly Platonic simile, developed at length in the chapter. Repeatedly, Nietzsche presents philosophers as those in charge of teaching humanity that the future depends on their will, against chance and against the dominant morality. Finally, I addressed the question of aristocratic or noble values. The breeding of the Great Politics aims to educate in the embodiment of the noble ideal, characterized by distinction, autonomy and sovereignty, combined under the concept of pathos of distance. Both the pathos of distance and the *Züchtung* must be understood as part of Great Politics.

The eleventh chapter began with an analysis of the national-socialist manipulation of Nietzsche's philosophy, through more or less direct strategies of Germanization, such as the publication of anthologies with his most controversial fragments. However, there is no doubt, on the basis of texts published in life by Nietzsche himself, that neither Germanic nationalism nor anti-Semitism were part of his ideals. On the contrary, Nietzsche repeatedly warned about the dangers of both movements. After rejecting the manipulation of his philosophy during the Third Reich, I showed that the concept of 'race' in Nietzsche's sense means a culture or group of people that lives in community for a long time in a specific environment, and thus develops a distinct physiology and a particular set of values. His understanding of 'race' is articulated as the product of physiological, environmental, cultural and political factors. 'Race' for Nietzsche is not an origin, it is a result: it is the culmination of a process of adaptation to an environment and the incorporation of certain instincts through culture, religion and morality. Far from proposing a racist hierarchy, when Nietzsche judges 'races' or 'peoples', he does so on the basis of the qualities they have incorporated, for example, the Greeks have good taste, beauty and self-control, while the English receive a negative evaluation because of their utilitarian philosophy. Similarly, 'taming', 'beast' and 'barbarian' make sense when contextualized in Nietzsche's critique of European civilization and moral ascetism. On the other hand, his ideal of the 'the master race' designates a future mixed race of 'good Europeans', a hypothetical international coalition of philosophers and artists working together for the development of culture and humanity. In some texts, Nietzsche even raised the possibility of a *Über-Rasse*. Much like "*Übermensch*" and "*übereuropäisch*", the idea of 'overcoming race' expresses the further surpassing of dominant European

values that articulate the way of thinking and European culture. When social divisions such as ‘nation’ and ‘race’ are essentialized or considered as qualities or assets in themselves, they act as obstacles for human development.

The final chapters aim to indicate future lines of work, fulfilling the third objective of the thesis, and also claim the presence and vigor of Nietzsche’s philosophy today. In the case of biopolitics, I analyzed the philosophies of Michel Foucault, Giorgio Agamben, Roberto Esposito and Peter Sloterdijk, and presented how they have incorporated echoes of Nietzschean philosophy. In the case of Foucault, he incorporated from Nietzsche the method of genealogy, the centrality of the body, the conception of power along with its physiological scope and the critique of truth, metaphysics and universal categories — even if Foucault always redefined and add elements of their own. In other issues, his consideration of the ‘pastoral power’, asceticism and discipline, —which differ from Nietzsche—, Nietzsche’s ideas acts as a counterpoint and as a contrast without which the Foucault’s own proposal would not be understood. In the case of Agamben, his interest in Nietzsche in the context of the biopolitical question is mainly restricted to the conflict between animality and humanity, and the creation of the ‘anthropological machine’, which is a power legitimized to decide at each moment the threshold that separates the lives worth living from those that are considered mere biological existence. Meanwhile, Roberto Esposito and Peter Sloterdijk paid direct attention to the question of the *Züchtung*, and articulated their own interpretation of this question. Esposito carried out a reliable and contextualized reading of *Züchtung* in relation to Nietzsche’s sources and to the whole of Nietzsche’s philosophy. Esposito vindicates Nietzsche as a thinker who vigorously initiates the biopolitical perspective, and furthermore, according to Esposito, the core of Nietzsche’s philosophy anticipated an explicit critique of the immunitary drift of modern politics. On his part, Sloterdijk uses these terms in the context of his critique of European humanism and inherits Nietzsche’s analysis of culture as a selection process, through which some forms of life are legitimized while other possibilities are rejected. In my opinion, Sloterdijk’s concept of ‘anthropotechnics’, referring to humankind’s manufacturing techniques, has a clear Nietzschean inspiration. ‘Anthropotechnics’ maintains the same individual and social levels as the concept of *Züchtung* in Nietzsche: by anthropotechnics, Sloterdijk refers both to the hypothetical ‘improvement of oneself’ as well as the also hypothetical ‘improvement of the world’.

Finally, in the last chapter, I critiqued that, within the debate around Nietzsche and transhumanism, scholars have used arguments based on hasty readings, fragmented quotations, or misunderstandings on numerous occasions, both to support and to deny the Nietzsche’s affiliation of transhumanism. I have argued that Stefan Lorenz Sorgner’s “Nietzschean transhumanism” ignores, perhaps in an interested way, the physiological aspect of Nietzsche’s *Züchtung*, reclaiming it in some contexts and rejecting it in others, depending on his particular interest. In some works, Sorgner appeals to the existence of *Züchtung* in order to support that Nietzsche advocated for a project of ‘improvement’ - or rather, ‘elevation’, ‘overcoming’, or ‘strengthening’, if we wish to use Nietzsche’s proper concepts—, while in other texts, Sorgner denies this part of Nietzsche’s thought, moved by the will to protect himself from the ghosts of National Socialism. Furthermore, Sorgner decontextualizes the cultural meaning of Nietzsche’s philosophical project, for

example, articulating a conception of nihilism that is contrary to Nietzsche's. The overall vision of the Nietzschean perspective does not possess the sufficient weight in transhumanism that would be needed in order to deserve the qualification of 'Nietzschean'. It is necessary to analyze with a critical perspective all partial and selective interpretations from scholars that decontextualize some of Nietzsche's ideas—notably the figure of the 'overhuman'—and interpret Nietzsche's philosophy from a theoretical and ideological framework that is actually external to it, in order to force his association with a specific philosophical-political project, or even biotechnological. The methodological caution of genetic criticism prevents us from updating Nietzsche's philosophy, but we can analyze from a Nietzschean perspective—that is, with the concepts and lessons that Nietzsche's philosophy provides—the problems and debates of contemporary philosophy and today's world, and particularly, the problem of the shadows of God.

One of the great problems that have been unraveled throughout the thesis is the problematization of our self-conception as free subjects and creators of the norms and practices of our own life, by putting into evidence the distorting processes and the hermeneutical weakening. In my opinion, the concept of *Züchtung* in Nietzsche possesses the hermeneutical fruitfulness of shedding light on those elements and social practices that, knowing it or not, condition our itinerary. Thanks to the self-awareness that is gained through the inquiry of factuality, it is possible to create new trails and invite people to get off the beaten track. Nietzsche expanded the great problems of philosophy, pointing out the ways in which different societies, morals and religions act as conditioning factors for our ways of life. Thanks to the consideration of these problems, it is possible to expand our horizon and place ourselves in a better position to analyze the possibilities of transformation. To widen our horizon means learning to interpret in a greater whole, thus gaining power and freedom.

From all the above, it can be concluded that the concept of *Züchtung* in Nietzsche's philosophy acts as a tool for reflecting on the problem of the culture that we want to promote and as a project for the transformation of humanity. It has a great forward-looking sense and a significant biopolitical relevance, since it deals with the influence of power structures on forms of existence and their physiological scope. Furthermore, Nietzsche anticipated a radical critique of the possible drifts of democratic society into and mass ideologies and societies. As seen in the thesis, the idea of *Züchtung* expresses a proposal for the reform of culture from the physiological point of view and represents an analytical category that problematizes the processes of socialization and education, and analyzes values from the point of view of how they shape people. Its objective, together with Great Politics, is the development of new models of humanity.

Bibliografía

Ediciones, traducciones de las obras de Nietzsche y complementos al estudio.

- Nietzsche, Friedrich, *Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW)*, begründet von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, weitergeführt von Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967 ss.
- Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, 15 vols. Berlin/New York/München, Walter de Gruyter, 1980.
- Nietzsche, Friedrich, *Digitale Kritische Gesamtausgabe, Werke und Briefe [eKGWB]*, París, Nietzsche Source, 2009 ss. Herausgegeben von Paolo D'Iorio auf der Grundlage der *Kritischen Gesamtausgabe Werke*. <http://www.nietzschsource.org/eKGWB>.
- Nietzsche, Friedrich, *Correspondencia*, Madrid, Trotta, 2005-2012, 6 vols. Edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós.
- Nietzsche, Friedrich, *Obras completas I: Escritos de juventud*. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducciones y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós. Madrid, Tecnos, 2016, 2ª ed.
- Nietzsche, Friedrich, *Obras completas II: Escritos filológicos*. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducciones y notas de Manuel Barrios, Alejandro Martín, Diego Sánchez Meca, Luis E. de Santiago Guervós y Juan Luis Vermal. Madrid, Tecnos, 2013.
- Nietzsche, Friedrich, *Obras completas III: Obras de madurez I*. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducciones y notas de Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal. Madrid, Tecnos, 2014.
- Nietzsche, Friedrich, *Obras completas IV: Escritos de madurez II y Complementos a la edición*, Madrid, Tecnos, 2016. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducciones y notas de Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Lavernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca-
- Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos. Volumen I (1869-1874)*, Madrid, Tecnos, 2010. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Luis E. de Santiago Guervós. 2ª edición corregida y aumentada.
- Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos. Volumen II (1875-1882)*. Madrid, Tecnos, 2008. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza.
- Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos. Volumen III (1882-1885)*. Madrid, Tecnos, 2010. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Jesús Conill y Diego Sánchez Meca.
- Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. Madrid, Tecnos, 2008. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, 2ª ed.

Monografías, fuentes y comentarios

- Abel, Günter, “Bewusstsein - Sprache - Natur. Nietzsches Philosophie Des Geistes”, *Nietzsche-Studien*, 30, 2001, 1-43.
- Acampora, Christa Davis, y Ansell Pearson, Keith, *Nietzsche's Beyond Good and Evil. A Reader's Guide*, London/New York, Continuum, 2011.
- Agamben, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Valencia, Pre-Textos, 1998.
- Agamben, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.
- Agamben, Giorgio, *El uso de los cuerpos. Homo Sacer, IV, 2*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2017.
- Ahern, Daniel, *Nietzsche as Cultural Physician*, Pennsylvania, The Pennsylvania University Press, 1995.
- Ansell-Pearson, Keith, “The Question of F.A. Lange’s Influence on Nietzsche: A Critique of Recent Research from the Standpoint of the Dionysian”, *Nietzsche-Studien*, 17, 1988, 539-554.
- Ansell-Pearson, Keith, “The Significance of Michel Foucault’s Reading of Nietzsche”, *Nietzsche-Studien*, 20, 1991, 267-283.
- Ansell Pearson, Keith, *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, London and New York, Routledge, 1997.
- Ansell-Pearson, Keith, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Ansell-Pearson, Keith, “We Are Experiments. Nietzsche on Morality and Authenticity”, en Vanessa Lemm (ed.), *Nietzsche and the Becoming of Life*, New York, Fordham University Press, 2015, pp. 280-302.
- Ansell-Pearson, Keith, *Nietzsche's Search for Philosophy. On the Middle Writings*, London/New York, Bloomsbury, 2018.
- Arenas-Dolz, Francisco, “Nietzsche y *El Estado griego*: Un estudio contextualista, en particular sobre la recepción de Jacob Burckhardt”, en Patrici Calvo y Maria Medina-Vicent (eds.), *Mirades intersubjectives en la filosofia actual*, Valencia, Societat de Filosofia del País Valencià, 2017, pp. 208-220.
- Babich, Babette E., *Nietzsche's Philosophy of Science*, New York, State University of New York Press, 1994.
- Babich, Babette E., “Un problema con cuernos... el problema de la ciencia misma. La crítica de Nietzsche a la razón científica”, *Estudios Nietzsche*, 8, 2008, 13-52.
- Babich, Babette E., “Nietzsche and/or/versus Darwin”, *Common Knowledge*, 20(4), 2014, 404-411.
- Babich, Babette E. “Nietzsche’s Post-Human Imperative: On the ‘All-too-human’ dream of Transhumanism”, en Yunus Tuncel (ed.), *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or Enemy?*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2017, pp. 101-132.

- Bagehot, Walter, *Der Ursprung der Nationen. Betrachtungen über den Einfluss der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung auf die Bildung politischer Gemeinwesen*, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1874.
- Bagehot, Walter, *Physics and Politics*, Kitchener (Canada), Batoche Books Limited, 2001.
- Balke, Friedrich, “From a Biopolitical Point of View: Nietzsche’s Philosophy of Crime”, *Cardozo Law Review*, 24(2), 2002-2003, 705-722.
- Bamford, Rebecca, “The Ethos of Inquiry: Nietzsche on Experience, Naturalism, and Experimentalism”, *Journal of Nietzsche Studies*, 47(1), 2016, 9-29.
- Barbera, Sandro y Campioni, Giuliano, “L’Anti-Darwin di Friedrich Nietzsche”, *Il Ponte*, 1, 1983, 30-37.
- Barelli, María Cecilia, “El ensayo de una ‘neue Aufklärung’ como prelude de la ‘filosofía experimental’ futura en Nietzsche”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37(1), 2020, 59-71.
- Barrios, Manuel, *La voluntad de poder como amor*, Barcelona, Serbal, 1990.
- Barrios Casares, Manuel, “Prefacio a *Ecce Homo*”, en Nietzsche, Friedrich, *Obras completas IV: Escritos de madurez II y Complementos a la edición*, Madrid, Tecnos, 2016, pp. 775-780.
- Barrios Casares, Manuel, “Prefacio a *Nietzsche contra Wagner*”, en Nietzsche, Friedrich, *Obras completas IV: Escritos de madurez II y Complementos a la edición*, Madrid, Tecnos, 2016, pp. 899-904.
- Barrios, Manuel, *Tentativas sobre Nietzsche*, Madrid, Abada, 2019.
- Barrios Casares, Manuel, “‘Una larga escala de jerarquía y diferencia de valor entre hombre y hombre’. Alcance y límites del agonismo político nietzscheano”, *Araucaria*, 23(46), 2021, 241-271.
- Baumler, Alfred, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, Reclam, 1931.
- Brown, Wendy, “Nietzsche for Politics”, en Alan D. Schrift (ed.), *Why Nietzsche Still?*, Berkeley, University of California Press, 2000, pp. 205-223.
- Beals, William M., “Internalization and Its Consequences”, *Journal of Nietzsche Studies*, 44(3), 2013, 433-445.
- Berkowitz, Roger, “Friedrich Nietzsche, the Code of Manu, and the art of legislation”, *New Nietzsche Studies*, 6-7, 2005, 155-169.
- Bernasconi, Robert, “Nietzsche as a Philosopher of Racialized Breeding”, en Naomi Zack (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- Bertino, Andrea Christian, “‘As with Bees’? Notes on Instinct and Language in Nietzsche and Herder”, en João Constâncio y Maria João Mayer Branco (eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2011, pp. 3-34.
- Blondel, Éric, *Nietzsche, le corps et la culture : la philosophie comme généalogie philologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- Bonfiglio, Thomas Paul, “Toward a Genealogy of Aryan Morality: Nietzsche and Jacolliot”, *New Nietzsche Studies*, 6(3/4)-7(1/2), 2006, 170-186.

- Bonnet, Christian, “Nietzsche héritier de Friedrich Albert Lange ?” en Bertrand Binoche y Arnaud Sorosina (eds.), *Les historicités de Nietzsche*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, pp. 165-181.
- Borchmeyer, Dieter y Salaquarda, Jörg (eds.), *Nietzsche und Wagner: Stationen einer epochalen Begegnung*, Frankfurt a.M/Leipzig, Insel, 1994, 2 vol.
- Borsche, Tilman; Gerrata, Federico y Venturelli, Aldo (eds.), *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin-New York, de Gruyter, 1994.
- Bostrom, Nick, “Transhumanist Values”, *Journal of Philosophical Research*, 30(Supplement), 2005, pp. 3-14.
- Bostrom, Nick, “A History of Transhumanist Thought”, en Michael Rectenwald & Lisa Carl (eds.), *Academic Writing Across the Disciplines*, New York, Pearson Longman, 2011.
- Braatz, Kurt, *Friedrich Nietzsche: eine Studie zur öffentlichen Meinung*, Berlin, Walter de Gruyter, 1988.
- Brennecke, Detlef, “Die blonde Bestie. Vom Mißverständnis eines Schlagwortes”, *Nietzsche-Studien*, 5, 1976, 113–145.
- Brobjer, Thomas H., “The Absence of Political Ideas in Nietzsche's Writings. The Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society”, *Nietzsche-Studien*, 27, 1998, 300-318.
- Brobjer, Thomas H., “Darwinismus”, en Henning Ottmann (ed.), *Nietzsches-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, Metzler, Stuttgart, 2000, pp. 212-213.
- Brobjer, Thomas H., “Züchtung”, en Henning Ottmann (ed.), *Nietzsche-Handbuch, Leben, Werk, Wirkung*, Metzler, Stuttgart, 2000, pp. 360-361.
- Brobjer, Thomas H., “Nietzsche As Political Thinker. A Response to Don Dombowsky”, *Nietzsche-Studien*, 30, 2001, pp. 394-396.
- Brobjer, Thomas H., “Nietzsche’s Wrestling with Plato and Platonism”, en Paul Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, Camden House, 2004, pp. 241-259.
- Brobjer, Thomas H., *Nietzsche and the “English”: The Influence of British and American Thinking on His Philosophy*, Amherst (N.Y.), Humanity Books, 2008.
- Brömsel, Sven, “Judentum”, en Henning Ottmann (ed.), *Nietzsche-Handbuch*, Stuttgart, Metzler, 2000, pp. 260-262.
- Brusotti, Marco, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlin/New York, de Gruyter, 1997.
- Brusotti, Marco, “Européen et supra-européen”, en Paolo D’Iorio y Gilbert Merlio (dir.), *Nietzsche et l’Europe*, Paris, Éditions de la Maison de l’Homme, 2006, pp. 193-211.
- Brusotti, Marco, “Tensión: figuras y concepto en Nietzsche”, *Estudios Nietzsche*, 13, 2013, 87-105.
- Campioni, Giuliano, *Sulla strada di Nietzsche*, Pisa, ETS, 1992.
- Campioni, Giuliano, “Genie”, en Henning Ottmann (ed.), *Nietzsche-Handbuch*. Stuttgart, Metzler, 2000, pp. 239-241.

- Campioni, Giuliano, *Nietzsche y el espíritu latino*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2004, trad. de Sergio Sánchez.
- Campioni, Giuliano, “Introduzione” a Nietzsche, Friedrich, *Lettere da Torino*, Milán, Adelphi, 2008.
- Campioni, Giuliano, “El Nihilismo en Nietzsche y su presencia en las actuales problemáticas sociopolíticas” en Javier de la Higuera, Luis Sáez, José F. Zúñiga (eds.), *Nihilismo y mundo actual*, Granada, Universidad de Granada, 2009, pp. 203-222.
- Campioni, Giuliano, *Nietzsche. La morale dell'eroe*, Pisa, ETS, 2009.
- Campioni, Giuliano, “‘Gaya ciencia’ y ‘gay saber’ en la filosofía de Nietzsche”, en Jesús Conill-Sancho y Diego Sánchez Meca (ed.), *Guía Comares de Nietzsche*, Granada, Comares, 2014, pp. 71-91.
- Campioni, Giuliano; D'Iorio, Paolo; Fornari, Maria Cristina; Fronterotta, Francesco; Orsucci, Andrea; unter Mitarbeit von Renate Müller-Buck, *Nietzsches persönliche Bibliothek (BN)*, Berlin/New York, de Gruyter, 2002.
- Cancik, Hubert, “Philologie als Beruf”. Zu Formengeschichte, Thema und Tradition der unvollendeten vierten Unzeitgemässen Friedrich Nietzsches, en Tilman Borsche, Federico Gerratana y Aldo Venturelli (eds.), *‘Centauren-Geburten’*. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin, de Gruyter, 1994, pp. 81-98.
- Cano, Germán, *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- Cano, Virginia, “Is evolution blind? On Nietzsche's reception of Darwin”, en Vanessa Lemm (ed.), *Nietzsche and the Becoming of Life*, Fordham University Press, New York, pp. 51-66.
- Cano, Virginia, “Del don a la ingratitud: vida, comunidad e inmunidad en Roberto Esposito y Nietzsche”, *Contrastes*, 15, 2010, 85-103.
- Carrión Arias, Rafael, “Hölderlin y el joven Nietzsche en la *Kulturkritik* y la reforma educativa en Alemania”, *Éndoxa*, 35, 2015, 185-206.
- Caruso, Paolo, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 2003.
- Casey, Nessa, *The Epigenetics Revolution. How Modern Biology Is Rewriting Our Understanding of Genetics, Disease, and Inheritance*. New York, Columbia University Press, 2012.
- Castro, Edgardo, *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- Castro-Gómez, Sergio, “Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk”, *Revista de Estudios Sociales*, 43, 2012, 63-73.
- Cavell, Stanley, *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionist*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- Chaves, Ernani, “Considerações sobre o ator: uma introdução ao projeto nietzschiano da fisiologia da arte”, *Trans/Form/Ação*, 30(1), 2007, 51-63.
- Christians, Ingo, “Typus”, en Henning Ottmann (ed.), *Nietzsche-Handbuch*, Stuttgart, Metzler, 2000, p. 341.

- Clark, Maudemarie, “Nietzsche Was No Lamarckian”, *Journal of Nietzsche Studies*, 44(2), 2013, 282-296.
- Colli, Giorgio y Montinari,azzino, “Stato dei testi di Nietzsche”, *Il Verri*, 39-40, 1972, 58-68.
- Conant, James, “Nietzsche’s Perfectionism: A Reading of *Schopenhauer as Educator*”, en Richard Schacht (ed.), *Nietzsche’s Postmoralism: Essays on Nietzsche’s Prelude to Philosophy’s Future*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 181-257.
- Conill, Jesús, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- Conill, Jesús, “Recuperación postnihilista del individuo y la realidad. La metáfora del superhombre”, *Quaderns de filosofia i ciència*, 19, 1991, 7-17.
- Conill, Jesús, “El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas”, en Adela Cortina y Domingo García-Marzá (eds.), *Razón pública y éticas aplicadas*, Madrid, Tecnos, 2003, pp. 121-142.
- Conill, Jesús, “La tradición del republicanismo aristocrático”, en Jesús Conill y David A. Crocker (eds.), *Republicanismo moral y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Granada, Comares, 2003, pp. 57-72.
- Conill, Jesús, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 2007, 3ª ed, prólogo de Pedro Laín Entralgo.
- Conill, Jesús, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2010.
- Conill, Jesús, “Introduzione. Hermenéutica tropológica de la verdad en Nietzsche”, en Pietro Gori y Paolo Stellino (eds.), *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, Pisa, Edizioni ETS, 2011, pp. 13-24.
- Conill, Jesús, “¿Progreso mediante selección eugenésica? La perspectiva nietzscheana”, en Lydia Feito, Diego Gracia y Miguel Sánchez (eds.), *Bioética: el estado de la cuestión*, Madrid, Triacastela, 2011, pp. 197-208.
- Conill-Sancho, Jesús, “Was bedeutet ‘Fortschritt’ im Nietzscheschen Sinn?”, en Giuliano Campioni, Leonardo Pica Ciamarra, Marco Segala (eds.), *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera*, Pisa, Edizioni ETS, 2012, pp. 127-134.
- Conill-Sancho, Jesús, “El mejoramiento del hombre en perspectiva nietzscheana”, *Estudios Nietzsche*, 12, 2012, 41-52.
- Conill-Sancho, Jesús, “El sentido de la ‘Gran Política’ nietzscheana”, en Jesús Conill-Sancho y Diego Sánchez Meca (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*, Comares, Granada, 2014, pp. 247-267.
- Conill-Sancho, Jesús, “La neurofisiología hermenéutica del poder y la imparable democratización de Europa, según la visión política de Nietzsche”, *Estudios Nietzsche*, 15, 2015, 13-27.
- Conill, Jesús, “La subjetividad desde el cuerpo en Nietzsche. Una fuente de inspiración del pensamiento español contemporáneo”, *Quaderns de filosofia*, 2(1), 2015, pp. 61-78.
- Conill, Jesús, “Genealogía hermenéutica de la poetización de los signos en la filosofía nietzscheana de la corporalidad”, *Anuario filosófico*, 49(3), 2016, 609-633.

- Conill, Jesús, “Crítica genealógica de la cultura política moderna y sus implicaciones para el futuro de la democracia, a partir de *Humano, demasiado humano*”, en Céline Denat y Patrick Wotling (dir.), *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*, Reims, Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2017, pp. 197-216.
- Conill, Jesús, *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid, Tecnos, 2019.
- Conill, Jesús, “La afirmación poética y trágica de la vida”, en Clément Bertot, Jean Leclercq, Nicholas Monseu et Patrick Wotling (dir.), *Nietzsche, penseur de l’affirmation. Relecture d’Ainsi parlait Zarathoustra*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2019, pp. 171-183.
- Conill-Sancho, Jesús, “La voz del cuerpo sano: Medicina y Educación”, en Isabelle Wienand y Patrick Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie*, Basel, Schwabe, 2020, pp. 309-338.
- Connolly, William E., *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2002.
- Constâncio, João, “Darwin, Nietzsche e as consequências do darwinismo”, *Cadernos Nietzsche*, 26, 2010, 109-154.
- Constâncio, João y Mayer Branco, Maria João (eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2011.
- Constâncio, João, “Is Nietzsche’s concept of freedom political?”, en Céline Denat y Chiara Piazzesi (eds.), *Nietzsche, pensatore della politica ? Nietzsche, pensatore del sociale ?*, Pisa, ETS, 2015, pp. 73-108.
- Constantinidès, Yannis, “Les législateurs de l’avenir. L’affinité des projets politiques de Platon et de Nietzsche”, en Marc Crépon (ed.), *Nietzsche*, col. Cahiers de l’Herne, Paris, l’Herne, 2000, pp. 199-219.
- Constantinidès, Yannis, “Nietzsche législateur. Grande politique et réforme du monde”, en Jean-François Balaudé y Patrick Wotling (dir.), *Lectures de Nietzsche*, Paris, Librairie Générale Française, 2000, pp. 208-282.
- Conway, Daniel W., *Nietzsche and the Political*, London/New York, Routledge, 2005.
- Cortina, Adela, “Republicanism moral y educación”, en Jesús Conill y David A. Crocker (eds.), *Republicanism moral y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Granada, Comares, 2003, pp. 257-267.
- Cortina, Adela, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la democracia*, Madrid, Alianza, 2013, 3ª ed.
- Cortina, Adela, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Barcelona, Paidós, 2017.
- Cortina, Adela, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 2020, col. “Los esenciales de la filosofía”.
- Cragolini, Mónica B. (ed.): *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*, Adrogué (Buenos Aires), La Cebra, 2014.
- Cremonesi, Laura, “Philosophy, Critique and the Present. The Question of Autonomy in Michel Foucault’s Thought”, en Laura Cremonesi, Orazio Irrera, Daniele Lorenzini and Martina Tazzioli (eds.), *Foucault and the Making of Subjects*, London/New York, Rowman & Littlefield, 2016.

- Darwin, Charles, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London, John Murray, 1859.
- Darwin, Charles, *Über die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzen-Reich durch natürliche Züchtung, oder Erhaltung der vervollkommneten Rassen im Kampfe um's Daseyn*, übersetzt von Dr. H. G. Bronn, Stuttgart, E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung und Druckerei, 1860. doi:10.5962/bhl.title.50672
- Darwin, Charles, *The Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London, John Murray, 1876.
- Darwin, Charles, *On the Origin of Species*, Oxford, Oxford University Press, 2008, ed. Gillian Beer, based on the second edition from 1859.
- Darwin, Charles, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- De Barrenechea, Miguel Ángel, “Ensayo de autocrítica: una perspectiva genealógica sobre la primera obra de Nietzsche”, *Estudios Nietzsche*, 17, 2017, 31-42.
- De Santiago Guervós, Luis, “Génesis y contexto psico-biográfico de *Así habló Zaratustra*”, *Estudios Nietzsche*, 16, 2016, 107-128.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paris, Editions de Minuit, 1986.
- Dellinger, Jakob, “Perspective, Perspektivisme (*Perspektive, Perspektivismus, Perspektivisch*)”, en Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Laffont, 2017, pp. 677-681.
- Denat, Céline, “‘Être son propre médecin’ : des sources antiques de l’image nietzschéenne du ‘médecin philosophe’”, en Isabelle Wienand y Patrick Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie*, Basel, Schwabe, 2020, pp. 29-48.
- Denat, Céline y Wotling, Patrick, “Hérédité (*Vererbung*)”, en *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2013, pp. 154-162.
- Denat, Céline y Wotling, Patrick, “Philosophe (*Philosoph*)”, en *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2013, pp. 213-219.
- Detwiler, Bruce, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- Diéguez, Antonio, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona, Herder, 2017.
- Diéguez, Antonio, “¿Por qué es filosóficamente relevante el transhumanismo?”, *Proyecto Scio*, 2019. Disponible en: https://proyectoscio.ucv.es/articulos-filosoficos/transhumanismo_y_postumanismo/ [Última consulta: 12.07.2021].
- Diethe, Carol, “Nietzsche and Nationalism”, *History of European Ideas*, 14(2), 1992, 227-234.
- Diethe, Carol, *Nietzsche's Sister and the Will to Power. A Biography of Elisabeth Förster-Nietzsche*, Urbana, University of Illinois Press, 2003.

- Diethe, Carol, “Elisabeth Förster-Nietzsche”, *Historical Dictionary of Nietzscheanism*, Lanham/New York, The Scarecrow Press, 2014, pp. 153-156.
- Dombowsky, Don, “Nietzsche and The Politics of Nationalism”, *The European Legacy*, 4(5), 1999, 23-26.
- Dombowsky, Don, “A Response to Thomas H. Brobjer’s ‘The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings’”, *Nietzsche-Studien*, 30, 2001, 387-393.
- Donnellan, Brendan, “Friedrich Nietzsche and Paul Rée: Cooperation and Conflict”, *Journal of the History of Ideas*, 43(4), 1982, 595-612.
- Dries, Manuel, “Towards Adualism. Becoming and Nihilism in Nietzsche’s Philosophy”, en Manuel Dries (ed.), *Nietzsche on Time and History*, Berlin, de Gruyter, 2008, pp. 113-145.
- Dries, Manuel, “What is it like to recognize values? (The hard problem of value 2)”, *Nietzsche-Studien*, 44, 2015, 113-121.
- Drochon, Hugo, *Nietzsche’s Great Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2016.
- Dupeyrix, Alexandre, “Philosophie de l’avenir (*Philosophie der Zukunft*)”, en Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Laffont, 2017, pp. 702-703.
- D’Iorio, Paolo, “Beiträge zur Quellenforschung mitgeteilt von Paolo D’Iorio”, *Nietzsche-Studien*, 22, 1993, 395-401.
- D’Iorio, Paolo, “La naissance de la philosophie enfantée par l’esprit scientifique”, en Friedrich Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, Paris, Éditions de l’Éclat, 1994, pp. 11-49.
- D’Iorio, Paolo, “L’image des philosophes préplatoniciens chez le jeune Nietzsche”, en Tilman; Gerratana, Federico y Venturelli, Aldo (eds.), *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin-New York, de Gruyter, 1994, pp. 383-417.
- D’Iorio, Paolo, *La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell’eterno ritorno in Nietzsche*, Genova, Pantograf, 1995.
- D’Iorio, Paolo, “Système, phases diachroniques, strates synchroniques, chemins thématiques”, en Paolo D’Iorio y Olivier Ponton (eds.), *Nietzsche. Philosophie de l’esprit libre. Études sur la genèse de Choses Humaines, trop Humaines*, Paris, Éditions Rue d’Ulm - Presses de l’École Normale Supérieure, 2004, pp. 22-36.
- D’Iorio, Paolo, *Le voyage de Nietzsche à Sorrente*, Paris, CNRS Éditions, 2010. [Edición española: *El viaje de Nietzsche a Sorrento. Una travesía crucial hacia el espíritu libre*, Barcelona, Gedisa, 2016, trad. Luis Enrique de Santiago Guervós].
- D’Iorio, Paolo, “El eterno retorno: génesis e interpretación”, en Jesús Conill-Sancho y Diego Sánchez Meca (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*, Granada, Comares, 2014, pp. 157-208.
- D’Iorio, Paolo, “La edición crítica digital de las obras y la correspondencia de Nietzsche”, en Jesús Conill-Sancho y Diego Sánchez Meca (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*, Granada, Comares, 2014, pp. 271-283.
- D’Iorio, Paolo, “Génesis, parodia y modernidad en *Así habló Zaratustra*”, *Estudios Nietzsche*, 16, 2016, 27-40.

- D'Iorio, Paolo, "Le temps cyclique chez Nietzsche et Boltzmann", en Bertrand Binoche y Arnaud Sorosina (eds.), *Les historicités de Nietzsche*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, pp. 127-146.
- D'Iorio, Paolo, "Lange, Friedrich Albert (Wald bei Solingen, 1828-Marbug,1875)", en Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Laffont, 2017, pp. 533-534.
- Elst, Koenraad, "Manu as a Weapon against Egalitarianism: Nietzsche and Hindu Political Philosophy", en Herman W. Siemens y Vasti Roodt (eds.), *Nietzsche, Power and Politics*, Berlin/New York, de Gruyter, 2009, pp. 543-582.
- Espinas, Alfred, *Des sociétés animales*, Paris, Germer Baillière, 1878.
- Esposito, Roberto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto.
- Esposito, Roberto, *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto.
- Etter, Annemarie, "Nietzsche und das Gesetzbuch des Manu", *Nietzsche-Studien*, 16, 1987, 340-352.
- Ewald, Oscar, *Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen. Die ewige Wiederkunft und der Sinn des Übermenschlichen. Eine kritische Untersuchung*, Berlin, Ernst Hofmann & Co., 1903.
- Faustino, Marta, "The Great Noon of Humanity. Breeding, Revaluation, and Therapy in Nietzsche's Daybreak", en Céline Denat y Patrick Wotling (eds.), *Aurore, tournant dans l'oeuvre de Nietzsche?*, Reims, Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2015, pp. 99-119.
- Faustino, Marta, "Nietzsche's Therapy of Therapy", *Nietzsche-Studien*, 46, 2017, 82-104.
- Faustino, Marta, "Philosophy as therapy: Nietzsche's revaluation of hellenistic therapeia", en Isabelle Wienand y Patrick Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie*, Basel, Schwabe, 2020, pp. 71-90.
- Figl, Johann, "La hermenéutica transcultural: La interpretación nietzscheana de las religiones y culturas extraeuropeas", en Jesús Conill-Sancho y Diego Sánchez Meca (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*, Granada, Comares, 2014, pp. 123-136.
- Fink, Eugen, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1968, edición española: *La filosofía de Nietzsche*, Barcelona, Herder, 2019, trad. Alberto Ciria.
- Fornari, Maria Cristina, "Die Spur Spencers in Nietzsches 'Moralischem Bergwerke'", *Nietzsche-Studien*, 34, 2005, 310-328.
- Fornari, Maria Cristina, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*. Pisa, Edizioni ETS, 2006.
- Fornari, Maria Cristina, "Nietzsche y el darwinismo", *Estudios Nietzsche*, 8, 2008, 91-103.
- Fornari, Maria Cristina, "And so I Will Tell Myself the Story of my Life'. Nietzsche in His Last Letters (1885-1889)", en João Constâncio y Maria João Mayer Branco (eds.), *As the Spider Spins. Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*. Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2012, pp. 281-296.
- Fornari, Maria Cristina, "Nietzsche und die Politische Philosophie", en Helmut Heit y Lisa Heller (eds.), *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte*, Berlin, de Gruyter, 2013, pp. 322-340.

- Fornari, Maria Cristina, “Para una fisiología de la *Genealogía*”, *Estudios Nietzsche*, 13, 2013, 27-37.
- Fornari, Maria Cristina, “‘Ein Kampf, der nicht der Kampf der Motive ist’. *Aurora* como reale punto di svolta nella riflessione nietzscheana”, en Céline Denat y Patrick Wotling (eds.), *Aurore, tournant dans l’oeuvre de Nietzsche?*, Reims, Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2015, pp. 54-63.
- Fornari, Maria Cristina, “*Talis hominibus fuit oratis qualis vita*. Nietzsche y la narración de sí”, *Quaderns de filosofia*, 2(1), 2015, 25-38.
- Fornari, Maria Cristina, *Nietzsche y el evolucionismo*, Córdoba (Argentina), Brujas, 2016, col. Nietzscheana. Traducción y prólogo de Sergio Sánchez.
- Fornari, Maria Cristina, “Spencer, Herbert (Derby, 1820-Brighton, 1903)”, en Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Laffont, 2017, pp. 845-848.
- Fornari, Maria Cristina, “Troupeau (*Heerde*)”, en Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Laffont, 2017, pp. 890-891.
- Fornari, Maria Cristina, “Utilitarisme”, en Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Laffont, 2017, pp. 903-906.
- Fornari, Maria Cristina, “‘Shadows of God’ and Neuroethics”, en Manuel Dries (ed.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, Berlin-New York, de Gruyter, 2018, pp. 261-271.
- Fornari, Maria Cristina, “La madre de las *Obras Completas*, de los *Fragmentos Póstumos*, y de la *Correspondencia* de Nietzsche: la empresa de Giorgio Colli y Mazzino Montinari”, *Estudios Nietzsche*, 18, 2018, 41-50.
- Fornari, Maria Cristina, “Becoming Artists of One’s Own Life. Perfectionist Thinking in Friedrich Nietzsche”, en Douglas Moggach, Nadine Mooren y Michael Quante (eds.), *Perfektionismus der Autonomie*, Leiden, Wilhelm Fink, 2019, pp. 331-349.
- Fornari, Maria Cristina, “Nietzsche: por una política del individuo”, *Araucaria*, 23(46), 2021, 273-289.
- Foucault, Michel, “Nietzsche, Freud, Marx”, *Cahiers du Royaumont, Philosophie n° 6*, Paris, Minuit, 1967, pp. 183-192.
- Foucault, Michel, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971.
- Foucault, Michel, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- Foucault, Michel, *Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori*, New York, Semiotext(e), 1991.
- Foucault, Michel, “Le retour de la morale”, en *Dits et écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994, pp. 696-707.
- Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1995, trad. Enrique Lynch.
- Foucault, Michel, *Estética, ética y hermenéutica*, trad. de A. Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999, trad. Ángel Gabilondo.
- Foucault, Michel, “El sujeto y el poder”, en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, pp. 241-259.

- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, trad. Aurelio Garzón del Camino.
- Foucault, Michel, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, trad. Horacio Pons.
- Foucault, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, trad. Horacio Pons.
- Foucault, Michel, *La vida de los hombres infames*, La Plata (Argentina), Altamira, 2009.
- Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, Madrid, Akal, 2009, trad. Horacio Pons.
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2019.
- Fouillée, Alfred, *Nietzsche et l'immoralisme*, Paris, F. Alcan, 1902.
- Galton, Francis, *Development Inquiries into Human Faculty and its Development*, by Francis Galton, F.R.S. Author of 'Hereditary Genius', etc., London, Macmillan and Co.,. Disponible en galton.org [Última consulta: 30.12.2020].
- Gayon, Jean, "Nietzsche and Darwin", en Jane Maienschein y Michael Ruse (eds.) *Biology and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 154-197.
- Georg, Jutta, "Die Kraft des Mittelmäßigen. Nietzsche, Darwin und die Evolution", *Nietzscherforschung*, 17, 2010, 105-118.
- Gemes, Ken, "Postmodernism's Use and Abuse of Nietzsche", *Philosophy and Phenomenological Research*, 62(2), 2001, 337-360.
- Gentili, Carlo, *Nietzsche*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004. Traducción de Beatriz Rabadán y José Luis Serrano.
- Gentili, Carlo, "Nietzsche, ¿político o apolítico?", *Estudios Nietzsche*, 12, 2012, 105-116.
- Gentili, Carlo, "Nietzsche y el cristianismo" en Jesús Conill-Sancho y Diego Sánchez Meca (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*, Granada, Comares, 2014, pp. 93-122.
- Gentili, Carlo, "Nihilismo, nihilistas. Sobre una posible fuente de Nietzsche", *Estudios Nietzsche*, 19, 2019, 63-86.
- Gerhardt, Volker, "Pathos der Distanz", en Karffried Gründer (Hrsg.), *Historische Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe, 1971, vol. VII, pp. 199-201.
- Gerhardt, Volker, "Die Perspektive des Perspektivismus", *Nietzsche-Studien*, 18, 1989, 260-281.
- Gerhardt, Volker, *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart, Reclam, 1989.
- Gertz, Nolen, *Nihilism and Technology*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2018.
- Ginzo Fernández, Arsenio, "Introducción", en Hegel, Georg W. F., *El concepto de religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 7-56.
- Ginzo Fernández, Arsenio, "F. Nietzsche y la República de Platón", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 19, 2002, 129-167.
- Gissis, Snait, "Herbert Spencer's Two Editions of the Principles of Psychology: 1855 and 1870/72. Biological Heredity and Cultural Inheritance.", en Staffan Mueller-Wille y Hans-Jörg Rheinberger (eds.), *A Cultural History of Heredity III. 19th Century and Early 20th Century*, Berlin, Max Planck Institute for the History of Science, pp. 137-151.

- Gobineau, Arthur de, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, 1853.
- Golomb, Jacob y Wistrich, Robert S., "Nietzsche's Politics, Fascism and the Jews", *Nietzsche-Studien*, 30, 2001, 305-321.
- Goncourt, Edmond Huot de, y Goncourt, Jules Huot de, *Journal des Goncourt. Mémoires de la vie littéraire*. vol. 3: 1866-1870, Paris, 1888.
- Gori, Pietro, *Nietzsche y el perspectivismo*, Córdoba (Argentina), Brujas, 2017, prólogo de Diego Sánchez Meca y traducción de Florencia Müller y Valeria Schuster.
- Gori, Pietro y Stellino, Paolo, "'Los dueños de la tierra, los legisladores del futuro': Los buenos europeos de Nietzsche y la renovación cultural de Europa", *Estudios Nietzsche*, 15, 2015, 45-61.
- Gori, Pietro y Stellino, Paolo, "Moral Relativism and Perspectival Values", en António Marques and João Sàágua (eds.), *Essays on Value and Practical Rationality*. Bern, Peter Lang, 2018, pp. 155-174.
- Gracia, Diego, "Historia de la eugenesia", *Ética de los confines de la vida*, vol. 3, El Búho, Santafé de Bogotá, 1998, pp. 11-28.
- Gracia, Javier y Tamarit, Isabel, "El enclave de la educación desde el enfoque de la hermenéutica crítica", *Pensamiento*, 74(22), 2018, 819-833.
- Granata, Salvatore, "Nietzsche e la sfida comunitaria. Politica, amicizia, *Übermensch*", *Noema*, 6-2, 2015, 28-159.
- Grondin, Jean, "¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones para una pequeña resistencia", *Estudios Nietzsche*, 9, 2009, 53-66.
- Günzel, Stephan, "Rasse: Rassenheit, Herrenrasse", en Henning Ottmann (ed.), *Nietzsche-Handbuch*, Stuttgart, Metzler, 2000, pp. 304-305.
- Haase, Marie-Luise, "Der Übermensch in *Also sprach Zarathustra* und in *Zarathustra-Nachlaß 1882-1885*", *Nietzsche-Studien*, 13, 1984, 228-244.
- Haase, Marie-Luise, "Friedrich Nietzsche liest Francis Galton", *Nietzsche-Studien*, 18, 1989, 633-658.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- Habermas, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Haeckel, Ernst, *Natürliche Schöpfungsgeschichte. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwicklungslehre im Allgemeinen und diejenige von Darwin, Goethe und Lamarck im Besonderen, über die Anwendung derselben auf den Ursprung des Menschen und andere damit zusammenhängende Grundfragen der Naturwissenschaft*, Berlin, Georg Reimer, 1874.
- Harcourt, Bernard E., "Five Modalities of Michel Foucault's Use of Nietzsche's Writings (1959-73): Critical, Epistemological, Linguistic, Alethurgic and Political", *Theory, Culture & Society*, <https://doi.org/10.1177/0263276421994916>.
- Hatab, Lawrence J., "Prospects for a Democratic Agon: Why We Can Still Be Nietzscheans", *Journal of Nietzsche Studies*, 24, 2002, 132-147.
- Hauskeller, Michael, "Nietzsche, the Overhuman and the Posthuman: A Reply to Stefan Sorgner", en Yunus Tuncel (ed.), *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or Enemy?*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2017, pp. 32-36.

- Heinen, René, “Darwinismus als Mythos und Ideologie. Nietzsches Kritik an Darwin und ihre Fortsetzung bei Scheler und Adorno”, *Nietzscheforschung*, 19, 2012, pp. 353–373.
- Henke, Dieter, “Nietzsches Darwinismuskritik aus der Sicht gegenwärtiger Evolutionsforschung”, *Nietzsche-Studien*, 13, 1984, 189-210.
- Heit, Helmut, “Naturalizing Perspectives. On the Epistemology of Nietzsche’s Experimental Naturalizations”, *Nietzsche-Studien*, 45, 2016, 56-80.
- Heit, Helmut, “‘there are no facts...’: Nietzsche as Predecessor of Post-truth?”, *Studia Philosophica Estonica*, 11(1), 2018, 44-63.
- Hellwald, Friedrich Anton von, *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entstehung bis zur Gegenwart*, Augsburg, 1875, 2^{te} Auflage.
- Hoffmann, David M., *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs. Chronik, Studien, Dokumente*, Berlin, de Gruyter, 1991.
- Hollingdale, Reginald J., *Nietzsche: The Man and His Philosophy*, Baton Rouge, Louisiana State University, 1966.
- Holub, Robert, *Nietzsche’s Jewish Problem: between anti-Semitism and anti-Judaism*, Princeton, Princeton University Press, 2016.
- Horn, Anette C., “Nietzsches Décadence-Begriff und Darwins Evolutionstheorie”, *Nietzscheforschung*, 17, 2010, 119-135.
- Hurka, Thomas, “Nietzsche: Perfectionist”, en Brian Leiter y Neil Sinhababu (eds.), *Nietzsche and Morality*, Oxford, Clarendon Press, 2007, pp. 9-31.
- Hutter, Horst, *Shaping the Future: Nietzsche’s New Regime of the Soul and Its Ascetic Practices*, New York, Lexington, 2006.
- Hutter, Horst y Friedland, Eli (eds.), *Nietzsche’s Therapeutic Teaching for Individuals and Culture*, London/New York, Bloomsbury, 2013.
- Jacollot, Louis, *Les législateurs religieux. Manou. Moïse-Mahomet. Traditions religieuses comparées des lois de Manou, de la Bible, du Coran, du rituel égyptien, du Zend-Avesta des Parses et des traditions finnoises*, Paris, Lacroix, 1876.
- Jaspers, Karl, *Nietzsche*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003, trad. Emilio Estiú.
- Johnson, Dirk R., “Nietzsche’s Early Darwinism: The ‘David Strauss’ Essay of 1873”, *Nietzsche-Studien*, 30, 2001, 62-79.
- Johnson, Dirk R., *Nietzsche’s Anti-Darwinism*, New York, Cambridge University Press, 2010.
- Joly, Henri, *La psychologie des grandes hommes*, Paris, Hachette et C^{ie}, 1883.
- Kant, Immanuel, *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, de Gruyter, Bd. VIII, 1923 [1788], pp.159-184. Traducción española: “Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía”, *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 37, 2004, 7-47. Traducción e introducción de Nuria Sánchez Madrid.
- Kaufmann, Walter, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1974, 4^a ed.

- Kessler, Mathieu, “Le concept de *Meisterschaft* dans la philosophie de Nietzsche”, en Gilbert Merlio (ed.), *Lectures d'une oeuvre. Also sprach Zarathustra*, Paris, Éditions du Temps, 2000, pp. 155-188.
- Kjellen, Rudolph, *Grundriss zu einmen System der Politik*, Leipzig, 1920.
- Knoll, Manuel, “The ‘Übermensch’ as a Social and Political Task: A Study in the Continuity of Nietzsche’s Political Thought”, en Manuel Knoll y Barry Stocker (eds.), *Nietzsche as a Political Philosopher*, Berlin, Walter de Gruyter, 2014, 239-266.
- Kuenzli, Rudolf E., “The Nazi Appropriation of Nietzsche”, *Nietzsche-Studien*, 12, 1983, 428-435.
- Lange, Friedrich A., *Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*. 3. Auflage, Winterthur, Bleuler-Hauscher und Comp, 1875 [1870].
- Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn und Leipzig, J. Baedeker, 1887.
- Lange, Friedrich A., *Historia del materialismo*, Madrid, Daniel Jorro Editor, 1903, trad. de Vicente Colorado, 2 vols.
- Langsam, Harold, “Nietzsche and value creation: subjectivism, self-expression, and strength”, *Inquiry*, 61(1), 2018, 100-113.
- Lawtoo, Nidesh, *The Phantom of the Ego : Modernism and the Mimetic Unconscious*, Michigan, Michigan State University Press, 2013.
- Leiter, Brian, “Nietzsche's naturalism and nineteenth-century biology”, *Journal of Nietzsche Studies*, 48(1), 2017, pp. 71-82.
- Leiter, Brian, *Nietzsche on Morality*, London, Routledge, 2005 [2002].
- Lemm, Vanessa, “Is Nietzsche a Perfectionist? Rawls, Cavell, and the Politics of Culture in Nietzsche’s *Schopenhauer as Educator*”, *Journal of Nietzsche Studies*, 34, 2007, 5-27.
- Lemm, Vanessa, “Nietzsche y el olvido del animal”, *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 185(736), 2009, 471-482.
- Lemm, Vanessa, “Nietzsche y la biopolítica. Cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico”, *Ideas y Valores*, 54(158), 2015, 223-248.
- Lemm, Vanessa, “Is Nietzsche a Naturalist? Or How to Become a Responsible Plant”, *Journal of Nietzsche Studies*, 47(1), 2016, 61-80.
- Lemm, Vanessa, *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*, Edinburg, Edinburg University Press, 2020.
- Lewens, Tim, *Darwin*, London/New York, Routledge, 2007.
- Lins do Rego, José, “O Nietzsche de Hitler”, *Cadernos Nietzsche*, 37(3), 2016, 88-90.
- Loeb, Paul S., “Nietzsche’s Transhumanism: Evolution and Eternal Recurrence”, Tuncel, Yunus (ed.): *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?*, Newcastle, Cambridge Scholars, 2017, pp. 83-100.
- Lubbock, John, *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*, London, Longmans, Green and Co., 1870.
- Lubbock, John, *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äussere Leben der Wilden*,

- nach der dritten vermehrten Auflage aus dem Englischen von A. Passow. Nebst einleitendem Vorwort von Rudolf Virchow, Jena, Costenoble, 1875.
- Lupo, Luca, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, Pisa, ETS, 2006.
- Lupo, Luca, *Forme ed etica del tempo in Nietzsche*, Milano, Mimesis, 2018.
- Lyell, Charles, *The Geological Evidences of the Antiquity of Man*, London, John Murray, 1863.
- Marton, Scarlett, “L'éternel retour du même: thèse cosmologique ou impératif éthique?”, *Nietzsche-Studien*, 25, 1996, 42-63.
- Marton, Scarlett, “El eterno retorno de lo mismo, ‘el pensamiento fundamental de Zaratustra’”, *Estudios Nietzsche*, 16, 2016, 129-150.
- Marton, Scarlett, *Nietzsche, seus leitores e suas leituras*, Sao Paulo, Barcarolla, 2010.
- Marton, Scarlett, “L'éternel retour du même, le temps et l'histoire”, en Bertrand Binoche y Arnaud Sorosina (eds.), *Les historicités de Nietzsche*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, pp. 105-125.
- Marton, Scarlett, “Foucault”, en Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Laffont, 2017, pp. 343-346.
- Martin, Nicholas, *Nietzsche and Schiller: Untimely Aesthetics*, Oxford, Clarendon, 1996.
- Martin, Nicholas, “Breeding Greeks: Nietzsche, Gobineau, and Classical Theories of Race”, en Paul Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, Camden House, 2004, pp. 40-53.
- Martín Navarro, Alejandro, “Prefacio a *Así habló Zaratustra*”, en Nietzsche, Friedrich, *Obras completas IV: Escritos de madurez II y Complementos a la edición*, Madrid, Tecnos, 2016, pp. 65-70.
- Mayr, Ernst, *Una larga controversia. Darwin y el darwinismo*, Barcelona, Crítica, 1992, trad. de Santos Casado de Otaola.
- McIntyre, Alex, “‘Virtuosos of Contempt’: An Investigation of Nietzsche’s Political Philosophy Through Certain Platonic Political Ideas”, *Nietzsche-Studien*, 21, 1992, 184-210.
- Mill, John Stuart, “Alexis de Tocqueville über die Demokratie im America”, en *Gesammelte Werke*, vol. XI, Leipzig, 1869-1880.
- Mitchell, Jonathan, “Nietzschean Self-Overcoming”, *Journal of Nietzsche Studies*, 47(3), 2016, 323-350.
- Miyasaki, Dan, “Nietzsche's Naturalist Morality of Breeding. A Critique of Eugenics as Taming”, en Vanessa Lemm (ed.), *Nietzsche and the Becoming of Life*, Fordham University Press, New York, 2015, pp. 194-213.
- Montinari, Mazzino, “‘Aurora’ nell’opera di Nietzsche”, en *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964, vol. 5(1), pp. 627-630.
- Montinari, Mazzino, “Nietzsche und Wagner vor hundert Jahren”, *Nietzsche-Studien*, 7, 1978, 288-307.
- Montinari, Mazzino, “Nietzsche zwischen Alfred Baeumler und Georg Lukács”, *Basis*, 9, 1979, 188-223.
- Montinari, Mazzino, *Nietzsche lesen*, Berlin-New York, de Gruyter, 1982.

- Montinari,azzino, *“La volonté de puissance” n’existe pas*, texte établi et postfacé par Paolo D’Iorio, traduit de l’italien par Patricia Farazzi et Michel Valensi, Paris, Éditions de l’Éclat, 1996.
- Montinari,azzino, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Milán, Adelphi, 1999.
- Montinari,azzino, “Nietzsche contra Wagner: été 1878”, en Marc Crépon (ed.), *Nietzsche*, col. Cahiers de l’Herne, Paris, L’Herne, 2000, pp. 237-244.
- More, Max, “The Overhuman in the Transhuman”, en Yunus Tuncel (ed.), *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or Enemy?*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2017, pp. 27-31.
- Morey, Miguel, *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983.
- Morin, Edgar, *Introduction à une politique de l’homme. Suivi de Arguments politiques*, Paris, Seuil, 1965.
- Moore, Gregory, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Moore, Gregory, “Nietzsche, Spencer and the Ethics of Evolution”, *Journal of Nietzsche Studies*, 23, 2002, pp. 1-20.
- Müller, Enrico, “Mehr als ‘Rééalismus’? Paul Rée – Neue Ausgaben und Neuerscheinungen”, *Nietzsche-Studien*, 35, 2006, p. 327-332.
- Müller, Enrico, “Diálogo crítico de Nietzsche con Platón”, *Estudios Nietzsche*, 11, 2011, 67-83.
- Müller-Lauter, Wolfgang, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin, de Gruyter, 1971.
- Müller-Lauter, Wolfgang, “Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss vom Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche”, *Nietzsche-Studien*, 7, 1978, 189-223.
- Müller-Lauter, Wolfgang, “De l’économie et de la culture chez Nietzsche”, *Revue germanique internationale*, 11, 1999, 123-135.
- Müller-Lauter, Wolfgang, *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1999.
- Müller-Lauter, Wolfgang, *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1999.
- Nägeli, Carl von, *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre: mit einem Anhang: I. Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. 2. Kräfte und Gestaltungen im molekularen Gebiet*, München/Leipzig, 1884.
- Nasser, Eduardo, “Nietzsche und die Zeitschrift *Mind* : der *Philosoph des Lebens* und die neuen Weichenstellungen der akademischen Philosophie”, en Céline Denat y Patrick Wotling (dir.), *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*, Reims, Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2017, pp. 99-127.
- Nasser, Eduardo, “O destino do gênio e o gênio enquanto destino : o problema do gênio no jovem Nietzsche”, *Cadernos Nietzsche*, 30, 287-302.
- Navarrete, Roberto y Zazo, Eduardo, “De herencias manipuladas y de recepciones perversas: Nietzsche y el nacionalsocialismo”, *Estudios Nietzsche*, 15, 2015, 83-96.

- Navratil, Michael, „‘Einige Sprossen zurück’. Metaphysikkritik, Perspektivismus und die Gültigkeit der Perspektiven in *Nietzsches Menschliches, Allzumenschliches*“, *Nietzsche-Studien*, 46, 2017, 58-81.
- Neymeyr, Barbara, *Kommentar zu Nietzsches „Unzeitgemässen Betrachtungen“: III. Schopenhauer als Erzieher. IV. Richard Wagner in Bayreuth*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2020.
- OECD, *Understanding the Brain: The Birth of a Learning Science*, Paris, OECD Publishing, 2007.
- Oliveira, Jelson Roberto de, “Nietzsche e o trans-humanismo: em torno da questão da autossuperação da homem”, *Kriterion*, 135, 2016, 719-739.
- Olivier, Abraham, “Nietzsche and Neurology”, *Nietzsche-Studien*, 32, 2003, 124-141.
- Oñate y Zubia, Teresa, “Nietzsche y los griegos. Genealogías de la hermenéutica y la postmodernidad hasta nosotros”, *Estudios Nietzsche*, 9, 2009, 91-104.
- Orsucci, Andrea, *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Berlin, de Gruyter, 1996.
- Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlin, 1999.
- Ottmann, Henning, “Die blonde Bestie”, en Henning Ottmann (ed.), *Nietzsche-Handbuch*. Stuttgart, Metzler, 2000, pp. 205-206.
- Owen, David, “Equality, Democracy and Self-Respect: Reflections on Nietzsche’s Agonal Perfectionism”, *Journal of Nietzsche Studies*, 24, 2002, 113-131.
- Parra, José Daniel, “‘Who Educates the Educators?’ Nietzsche’s Philosophical Therapy in the Age of Nihilism”, en Horst Hutter y Eli Friedland (eds.), *Nietzsche’s Therapeutic Teaching for Individuals and Culture*, London, Bloomsbury, 2013, pp. 47-60.
- Parmeggiani, Marco, “Diálogos filosóficos sobre el pensamiento de Nietzsche”, en José Emilio Esteban Enguita y Julio Quesada (coord.), *Política, historia y verdad en la obra de Friedrich Nietzsche*, Madrid, Huerga y Fierro, 2000, pp. 315-331.
- Parmeggiani, Marco, *Nietzsche: crítica y proyecto desde el nihilismo*, Málaga, Ágora, 2002.
- Piazzesi, Chiara, *Nietzsche: fisiologia dell’arte e décadence*, Lecce, Conte, 1993.
- Piazzesi, Chiara, “Nietzsche face à Wagner et aux frères Goncourt. Le problème de l’art et de la décadence”, en Paolo D’Iorio y Gilbert Merlio (dir.), *Nietzsche et l’Europe*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 2006, pp. 115-129, pp. 117-118.
- Piazzesi, Chiara, “Poder transformador de la idea nietzscheana de pathos de la distancia” en Jesús Conill-Sancho y Diego Sánchez Meca (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*, Granada, Comares, 2014, pp. 229-246.
- Piazzesi, Chiara, “Décadence”, en Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Laffont, 2017, pp. 222-227.
- Platón, *Diálogos II*, Madrid, Gredos, 1983, trad. Julio Calonge Ruiz, Eduardo Acosta Méndez, Francisco J. Olivieri, José Luis Calvo.
- Platón, *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 1988. trad. M^a Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero.

- Platón, *Diálogos IV*, Madrid, Gredos, 1998, trad. Conrado Eggers Lan.
- Platón, *Diálogos VIII*, Madrid, Gredos, 1999, trad. Francisco Lisi.
- Platón, *Diálogos IX*, Madrid, Gredos, 1999, trad. Francisco Lisi.
- Poesche, Theodor. *Die Arier. Ein Beitrag zur historischen Anthropologie*. Jena, H. Costenoble, 1878.
- Polo Blanco, Jorge, *Anti-Nietzsche: la crueldad de lo político*, Madrid, Taugenit, 2020.
- Prange, Martine, “Beyond Good and Evil”, en Paul Bishop (ed.), *A Companion to Friedrich Nietzsche. Life and Works*, Rochester, Camden House, 2012, pp. 232-250.
- Prange, Martine, *Nietzsche, Wagner, Europe*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2013.
- Prange, Martine, “From ‘Saint’ to ‘Satyr’. Nietzsche’s Ethics of Self-Transfiguration in *Ecce Homo* and its Contemporary Relevance”, en Nicholas Martin y Duncan Large (ed.), *Nietzsche’s “Ecce Homo”*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2020, pp. 265-278.
- Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006 [1979].
- Reboul, Olivier, *Nietzsche, crítico de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1993. Prólogo de Julio Quesada, trad. de Julio Quesada y José Lasaga.
- Rée, Paul, *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Chemnitz, E. Schmeitzner, 1877.
- Rée, Paul, *Basic Writings*, Urbana, University of Illinois Press, 2003, trad. Robin Small.
- Rée, Paul, “Der Ursprung der moralischen Empfindungen (1877)”, en *Gesammelte Werke 1875-1885*, hrsg. v. H. Treiber, Berlin, de Gruyter, 2004.
- Regent, Nikola, “Nietzsche, the Greeks and the Production of the Genius”, *History of Political Thought*, 37(4), 2016, 686-727.
- Regis, Ed, *Great Mambo Chicken and The Transhuman Condition: Science Slightly Over the Edge*, Middlesex, Penguin, 1992.
- Renan, Ernst, *Le judaïsme come race et comme religion*, Paris, 1883.
- Reschke, Renate, “Barbaren”, en Henning Ottmann (ed.), *Nietzsche-Handbuch*, Stuttgart, Metzler, 2000, pp. 202-203.
- Richter, Charles, *Nietzsche et les Théories Biologiques Contemporaines*, Paris, Mercure de France, 1991.
- Rocha de la Torre, Alfredo, “Pathos de la distancia: un nuevo tipo de relación en filosofía de Nietzsche”, *Teoria-Rivista Di Filosofia*, 35(2), 2015, 51-64.
- Rodríguez González, Mariano, *La teoría nietzscheana del conocimiento*, Madrid, Eutelequia, 2010.
- Rodríguez González, Mariano, “Reseña de Yunus Tuncel (ed.), *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or Enemy?*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, Series: Nietzsche Now, 2017”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 51, 2018, 408-411.
- Rodríguez Magda, Rosa María, *Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Anthropos, 2004, 2ª ed.
- Romero Cuevas, José Manuel, “Perspectivismo y crítica social. De Nietzsche a la Teoría Crítica”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 48, 2015, pp. 141-163.

- Roos, Richard, “Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 146, 1956, 262-287.
- Richardson, John, *Nietzsche's New Darwinism*, New York, Oxford University Press, 2008.
- Rolph, Wilhelm, *Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik*, Leipzig, Engelmann, 1884.
- Rubira, Luís, “Zarathoustra et l’incorporation de sa ‘pensée abyssale’”, en Clément Bertot, Jean Leclercq, Nicholas Monseu et Patrick Wotling (dir.), *Nietzsche, penseur de l’affirmation. Relecture d’Ainsi parlait Zarathoustra*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2019, pp. 273-283.
- Rutherford, Donald, “Nietzsche as perfectionist”, *Inquiry*, 61(1), 2018, pp. 42-61.
- Rüttimeyer, Ludwig, *Die Veränderung der Thierwelt in der Schweiz seit Anwesenheit des Menschen*, Basel, Richter, 1875.
- Salanskis, Emmanuel, “Moralistes darwiniens : les psychologies évolutionnistes de Nietzsche”, *Nietzsche-Studien*, 42, 2013, 44-66.
- Salanskis, Emmanuel, “Sobre o eugenismo e sua justificação maquiaveliana em Nietzsche”, *Cadernos Nietzsche*, 32, 2013, 167-201.
- Salanskis, Emmanuel, *Nietzsche*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.
- Salanskis, Emmanuel, “La médicalisation nietzschéenne du ‘cas Wagner’”, en Céline Denat y Patrick Wotling (eds.), *Nietzsche. Les textes sur Wagner*, Reims, Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2015, pp. 118-134.
- Salanskis, Emmanuel, “Nietzsche et ‘la grande préhistoire de l’humanité’ : l’anthropologie d’*Aurore* comme renversement de perspective”, en Céline Denat y Patrick Wotling (eds.), *Aurore, tournant dans l’oeuvre de Nietzsche?*, Reims, Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2015, pp. 135-161.
- Salanskis, Emmanuel, “Hereditariedade”, en GEN - Grupo de Estudos Nietzsche, *Dicionário Nietzsche*, São Paulo, Edições Loyola, 2016, pp. 251-253.
- Salanskis, Emmanuel, “Raça (*Rasse*)”, en GEN - Grupo de Estudos Nietzsche, *Dicionário Nietzsche*, São Paulo, Edições Loyola, 2016, pp. 350-352.
- Salanskis, Emmanuel, “Un prisme de la pensée historique de Nietzsche : l’élevage”, en Bertrand Binoche y Arnaud Sorosina (eds.), *Les historicités de Nietzsche*. Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, pp. 183-196.
- Salanskis, Emmanuel, “Une généalogie de l’âme moderne : sur l’inspiration nietzschéenne de Foucault dans *Surveiller et punir*”, en Céline Denat y Patrick Wotling (dir.), *Langage et pensée dans la philosophie française*, Reims, Éditions et Presses de l’Université de Reims, 2016, pp. 169-187.
- Salanskis, Emmanuel, “Grande Politique (*Grosse Politik*)”, en Dorian Astor (ed.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Laffont, 2017, pp. 395-398.
- Salanskis, Emmanuel, “La question du progrès dans *Humain, trop humain*”, en Céline Denat y Patrick Wotling (dir.), *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*, Reims, Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2017, pp. 161-178.
- Salanskis, Emmanuel, “Nietzsche, Darwin e a questão do progresso evolutivo”, *Discurso*, 48(2), 2018, 95-107.

- Salanskis, Emmanuel, “Nietzsche, or Culture Put to the Test at the Timescale of Heredity”, en Niklas Bender y Gisèle Séginger (eds.), *Biological Time, Historical Time. Transfers and Transformations in 19th Century Literature*, Leiden (The Netherlands), Brill, 2018, pp. 111-122.
- Salanskis, Emmanuel, “Une fidélité de Foucault à Nietzsche : le langage comme fil conducteur généalogique”, *Phantasia*, 8, 2019, 13-20.
- Salanskis, Emmanuel, “La psycho-diététique de Nietzsche”, en Isabelle Wienand y Patrick Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie*, Basel, Schwabe, 2020, pp. 172-184.
- Salanskis, Emmanuel, “Le perspectivisme de Nietzsche : philosophie de la réalité, méthode de travail”, en Quentin Landenne (dir.), *Philosopher en points de vue. Histoire des perspectivismes philosophiques*, Louvain-la-Neuve, Presses de l’Université Saint-Louis, 2020, pp. 225-242.
- Salanskis, Emmanuel, “‘Anti-Darwin’: le dernier Nietzsche face à la théorie de l’évolution darwinienne”, *Archives de Philosophie*, 84(1), 2021, 133-144.
- Salaquarda, Jörg, “Der Antichrist”, *Nietzsche-Studien*, 2, 1973, 91-136.
- Salaquarda, Jörg, “Nietzsche und Lange”, *Nietzsche-Studien*, 7, 1978, 236-260.
- Salaquarda, Jörg, “Der unmögliche Shelley”, *Nietzsche-Studien*, 8, 1979, 396-397.
- Salaquarda, Jörg, “Die fröhliche Wissenschaft zwischen Freigeisterei und neuer ‘Lehre’”, *Nietzsche-Studien*, 26, 1996, 165-183.
- Salehi, Dan, “Experiment, Experimentalphilosophie”, en Henning Ottmann (ed.), *Nietzsche-Handbuch*, Metzler, Stuttgart, 2000, pp. 250-252.
- Sánchez Lopera, Alejandro, *Nihilismo y verdad. Nietzsche en América Latina*, Bern, Peter Lang, 2018.
- Sánchez Madrid, Nuria, *Elogio de la razón mundana. Antropología y política en Kant*, Adrogué (Argentina), La Cebra, 2018
- Sánchez Meca, Diego, “La tiranía del espíritu y sus formas: Nietzsche y el problema de la violencia”, en José Emilio Esteban Enguita y Julio Quesada (eds.), *Política, historia y verdad en la obra de Nietzsche*, Madrid, Huelga y Ferro, 2000, pp. 219-237.
- Sánchez Meca, Diego, *El nihilismo*, Madrid, Síntesis, 2004.
- Sánchez Meca, Diego, *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2005.
- Sánchez Meca, Diego, “¿Qué son y cómo se forman los valores?”, *Estudios Nietzsche*, 13, 2013, 73-84.
- Sánchez Meca, Diego, “Figuras del ultrahombre (*Übermensch*) nietzscheano”, en Jesús Conill-Sancho y Diego Sánchez Meca (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*, Granada, Comares, 2014, pp. 209-227.
- Sánchez Meca, Diego, “Nietzsche-Wagner: la estética como política”, en Céline Denat et Patrick Wotling (eds.), *Nietzsche. Les textes sur Wagner*, Reims, Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2015, pp. 293-311.
- Sánchez Meca, Diego, “Sobre la especificidad del ateísmo moderno”, *Éndoxa: Series filosóficas*, 38, 2016, pp. 297-309.
- Sánchez Meca, Diego, *El itinerario intelectual de Nietzsche*, Madrid, Tecnos, 2018.

- Sánchez Meca, Diego, “Zaratustra ‘profeta’ del eterno retorno”, en Clément Bertot, Jean Leclercq, Nicholas Monseu et Patrick Wotling (dir.), *Nietzsche, penseur de l’affirmation. Relecture d’Ainsi parlait Zarathoustra*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2019, pp. 243-254.
- Sánchez Meca, Diego, “Política del poder y de la grandeza: el antiigualitarismo de Nietzsche”, *Araucaria*, 23(46), 2021, 327-350.
- Sauquillo, Julián, *Michel Foucault: Poder, saber y subjetivación*, Madrid, Alianza, 2017.
- Schacht, Richard, *Nietzsche*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Schacht, Richard, “Translating Nietzsche: The Case of Kaufmann”, *Journal of Nietzsche Studies*, 43(1), 2012, 68-86.
- Schacht, Richard, “Nietzsche and Lamarckism”, *Journal of Nietzsche Studies*, 44(2), 2013, 264-281.
- Schank, Gerd, *Rasse und Züchtung bei Nietzsche*, Berlin/New York, de Gruyter, 2000.
- Schank, Gerd, “Nietzsche’s ‘Blond Beast’: On the Recuperation of a Nietzschean Metaphor”, en Christa David Acampora & Ralph R. Acampora (eds.), *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2004, pp. 140-155.
- Scheler, Max, *Sobre el resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós, 1998. Traducción de José Gaos.
- Schmidt, Jochen, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik*, vol. 2: 1750-1945: Von der Romantik bis zum Ende des Dritten Reichs, Heidelberg, Winter, 2004.
- Schmidt, Oscar, *Descendenzlehre und Darwinismus*, Leipzig, 1873.
- Schneider, Georg Heinrich, *Der thierische Wille. Systematische Darstellung und Erklärung der thierischen Triebe und deren Entstehung, Entwicklung und Verbreitung im Thierreiche als Grundlage zu einer vergleichenden Willenslehre*, Leipzig o. J., 1880.
- Schrift, Alan D., “Between Perspectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutic”, *Nietzsche-Studien*, 16, 1987, pp. 91-111.
- Siemens, Herman, “Agonal Communities of Taste: Law and Community in Nietzsche’s Philosophy of Transvaluation”, *Journal of Nietzsche Studies*, 24, 2002, 83-112.
- Simmel Georg, *Schopenhauer und Nietzsche: ein Vortragszyklus*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1907.
- Simon, Joseph, “Nietzsche und das Problem des Europäischen Nihilismus”, en Rudolph Berlinger y Wiebke Schrader (eds.), *Nietzsche kontrovers*, vol. 3, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1984, pp. 9-37.
- Simon, Joseph, “Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation”, en M. Djuric and J. Simon (eds), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1986, pp. 62-74.
- Simonin, David, “Aurore”, *Les Œuvres de Nietzsche: Séminaire en marge de l’agrégation de philosophie*, ponencia presentada el 22 de noviembre de 2019 en la École Normale Supérieure de París.
- Skirl, Miguel, “La politización del eterno retorno a la sombra del nihilismo”, *Res Publica*, 7, 2001, 123-163.

- Skowron, Michael, "Evolution und Wiederkunft. Nietzsche und Darwin zwischen Natur und Kultur", *Nietzscheforschung*, 17, 45-64.
- Skowron, Michael, "Posthuman oder Übermensch. War Nietzsche ein Transhumanist?", *Nietzsche-Studien*, 42, 2013, 256-258.
- Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2000.
- Sloterdijk, Peter, *Esferas III: Espumas*, Barcelona, Siruela, 2005.
- Sloterdijk, Peter, *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, Valencia, Pre-Textos, 2012.
- Small, Robin, "What Nietzsche did during the science wars", en Gregory Moore y Thomas H. Brobjer (eds.), *Nietzsche and the Sciences*, Aldershot, Ashgate, 2004, pp. 155-170.
- Small, Robin, *Nietzsche and Rée. A Star Friendship*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Smith, David, "Nietzsche's Hinduism, Nietzsche's India: Another Look", *Journal of Nietzsche Studies*, 28, 2004, 37-56.
- Sommer, Andreas Urs, "Ex Oriente Lux? Zur vermeintlichen 'Ostorientierung' in Nietzsches *Antichrist*", *Nietzsche-Studien*, 28, 1999, 194-214.
- Sommer, Andreas Urs, "Große Menschen züchten? Nietzsche anti Darwin", en Konstanze Schwarzwald y Volker Caysa (eds.), *Nietzsche - Macht - Größe: Nietzsche - Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2011, pp. 171-188.
- Sommer, Andreas Urs, "Nietzsche, das Genie und die Zucht großer Menschen", en Klaus Wellner (eds.), *Nietzsche – sein Denken und dessen Entwicklungspotentiale*, Neu-Isenburg, Angelika Lenz, 2011, pp. 190-219.
- Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche-Kommentar. Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2012.
- Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche-Kommentar. Der Antichrist, Ecce Homo, Dionysos-Dithyramben und Nietzsche contra Wagner*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2013.
- Sommer, Andreas Urs, "Philosophen und Philosophische Arbeiter. Das sechste Hauptstück: „Wir Gelerhrten“", en Marcus Andreas Born (ed.), *Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2014, pp. 131-145.
- Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche-Kommentar. Jenseits von Gut und Böse*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2016.
- Sommer, Andreas Urs, "Die Kunst die Pathologisierungens. Nietzsche - Wagner - Sokrates - Jesus - Nietzsche", en Céline Denat y Patrick Wotling (eds.), *Nietzsche. Les textes sur Wagner*, Reims, Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2015, pp. 135-161.
- Sommer, Andreas Urs, *Nietzsche und die Folgen*, Stuttgart, J.B. Metzler, 2017.
- Sommer, Andreas Urs, "Genie (Nietzsche)", en Ronald G. Asch, Achim Aurnhammer, Georg Feitscher y Anna Schreurs-Morét (eds.), *Compendium heroicum*, Freiburg, Sonderforschungsbereich 948 „Helden – Heroisierungen – Heroismen“ der Universität Freiburg, 2019. doi: 10.6094/heroicum/gd1.0.20190909

- Sommer, Andreas Urs, “Nietzsche als Pathologe und Therapeut in *Jenseits von Gut und Böse*”, en Isabelle Wienand y Patrick Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie*, Basel, Schwabe, 2020, pp. 91-108.
- Sorgner, Stefan L., “Nietzsche, Transhumanismus und drei Arten der (post)humanen Perfektion”, en Orsolya Friedrich, Diana Aurenque, Galia Assadi & Sebastian Schleidgen (eds.), *Nietzsche, Foucault und die Medizin*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2016, pp. 245-267.
- Sorgner, Stefan L., “Evolution, Education, and Genetic Enhancement”, en Stefan Lorenz Sorgner y Branka-Rista Jovanovic, in cooperation with Nikola Gimm (eds.), *Evolution and the Future. Anthropology, Ethics, Religion*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2013, pp. 85-99.
- Sorgner, Stefan L., “Paternalistic Cultures versus Nihilistic Cultures”, *European Journal of Science and Theology*, 9(1), 2013, 55-60.
- Sorgner, Stefan L., “Jenseits einer rigiden Konzeption des Anthropozentrismus”, en Vogel, B. (ed.), *Umwertung der Menschenwürde—Kontroversen mit und nach Nietzsche*, Freiburg/München, Karl Alber, 2014, pp. 165-192.
- Sorgner, Stefan L., “Nietzsche Éducateur. D’Héraclite au Transhumanisme”, en Dorian Astor & Alain Jugnon (eds.), *Pourquoi nous sommes nietzschéens*, Bruxelles, Les Impressions Nouvelles, 2016, pp. 229-238.
- Sorgner, Stefan L., “From Nietzsche’s Overhuman to the Posthuman of Transhumanism: Transcultural Discourses”, *English Language and Literature*, 62(2), 2016, 163-176.
- Sorgner, Stefan: “Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism”, en Yunus Tuncel (ed.): *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?*, Newcastle, Cambridge Scholars, 2017, pp. 14-26.
- Sorgner, Stefan L.: “Beyond Humanism: Reflections on Trans- and Posthumanism”, en Yunus Tuncel (ed.): *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?*, Newcastle, Cambridge Scholars, 2017, pp. 41-67.
- Sorgner, Stefan L., “Zarathustra 2.0 and Beyond: Further Remarks on the Complex Relationship between Nietzsche and Transhumanism”, en Yunus Tuncel (ed.), *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or Enemy?*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2017, pp. 133-169.
- Sorgner, Stefan L., *Übermensch: Plädoyer für einen Nietzscheanischen Transhumanismus*, Berlin, Schwabe, 2019.
- Sorosina, Arnaud, “Histoire, pitié et pathos de la distance”, en Bertrand Binoche y Arnaud Sorosina (eds.), *Les historicités de Nietzsche*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, pp. 67-84.
- Sorosina, Arnaud, “Rée, Paul (Bartelshagen, 1849- Celerina, 1901)”, en Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Laffont, 2017, pp. 766-768.
- Souladié, Yannick, “L’Antichrist en tant que personnage politique”. en Céline Denat y Chiara Piazzesi (eds.), *Nietzsche, pensatore della politica ? Nietzsche, pensatore del sociale ?*, Pisa, ETS, 2011, pp. 187-200.
- Spencer, Herbert, *Social Statics*, London, Chapman, 1851.

- Spencer, Herbert, *The Data of Ethics*, London, Williams and Norgate, 1879.
- Spencer, Herbert, *Die Thatsachen der Ethik*. Autorisierte deutsche Ausgabe, nach der zweiten englischen Auflage übersetzt von Prof. Dr. B. Vetter, Stuttgart, Schweizerbart, 1879.
- Stack, George J., *Lange and Nietzsche*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1983.
- Stegmaier, Werner, “Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution”, *Nietzsche-Studien*, 16, 1987, 264-287.
- Stegmaier, Werner, “‘ohne Hegel kein Darwin’. Kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 357 aus dem V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*”, *Nietzscheforschung*, 17, 2010, 65-82.
- Stegmaier, Werner, “Nietzsche’s Orientation toward the Future”, *Journal of Nietzsche Studies*, 47(3), 2016, 384-401.
- Stegmaier, Werner, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buches der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2012;
- Stegmaier, Werner, *Europa im Geisterkrieg. Studien zu Nietzsche*, edited by Andrea C. Bertino, Cambridge, Open Book, 2018, pp. 421-448.
- Stellino, Paolo, “Affekte, Gerechtigkeit und Rache in Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*”, *Nietzscheforschung*, 15, 2008, 247-256.
- Stellino, Paolo, “Nietzsche and the Responsibility of Intellectuals”, en Yulia V. Sineokaya y Ekaterina A. Poljakova (eds.), *Friedrich Nietzsche: Legacy and Prospects*, Moscú, LRC, 2017, pp. 467-477.
- Stellino, Paolo y Gori, Petro, “Introductory Study. Nietzsche on Culture and Subjectivity”, *Quaderns de filosofia*, 2(1), 2015, 11-23.
- Stellino, Paolo y Tinland, Olivier (dir.), *Nietzsche et le relativisme*, Bruxelles, Ousia, 2019.
- Stiegler, Barbara, “Nietzsche, lecteur de Darwin”, *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 188(3), 1998, 377-395.
- Stiegler, Barbara, “Nietzsche et la critique de la *Bildung*”, *Noesis*, 10, 2006, 215-233.
- Stiegler, Barbara, *Nietzsche et la biologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- Stiegler, Barbara, “Le demi-hommage de Michel Foucault à la philosophie nietzschéenne”, en Bertrand Binoche y Arnaud Sorosina (eds.) *Les historicités de Nietzsche*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, pp. 197-217.
- Stiegler, Bernard: “La grande bifurcation vers le néguanthropos. Exceptions et sélections dans la noodiversité”, en Dorian Astor y Alain Jugnon (eds.), *Pourquoi nous sommes nietzschéens*, Bruxelles, Les Impressions Nouvelles, 2016, pp. 87-108.
- Strong, Tracy B., *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- Tanner, Michael, “Nietzsche on Genius”, en Penelope Murray (ed.), *Genius. The History of an Idea*, Oxford, Blackwell, 1989, pp. 128-140.
- Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 2006.
- Taylor, Charles, *La era secular*, Barcelona, Gedisa, 2014-2015, 2 vols.
- Taylor, James Stacey, *Practical Autonomy and Bioethics*, New York/London, Routledge, 2009.

- Taylor, Seth, *Left-Wing Nietzscheans. The Politics of German Expressionism 1910-1920*, Berlin, Walter de Gruyter, 1990.
- Thatcher, David, “Nietzsche, Bagehot and the Morality of Custom”, *Victorian Newsletter*, 62, 1982, 7-13.
- Thatcher, David S., “Nietzsche’s Debt to Lubbock”, *Journal of the History of Ideas*, 44(2), 293-309.
- Tuncel, Yunus, “Nietzsche”, en Robert Ranisch y Stefan Lorenz Sorgner (eds.), *Post- and Transhumanism*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2014, pp. 83-99.
- Tuncel, Yunus (ed.), *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?*, Newcastle, Cambridge Scholars, 2017.
- Tuncel, Yunus, “Pain and Suffering in Nietzsche and Transhumanism”, en Tuncel, Yunus (ed.), *Nietzsche and Transhumanism*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2017.
- Tylor, Edward B., *Primitive culture*, vol. 2, London, J. Murray, 1871, reed. 1903, t. 1.
- Ure, Michael, *Nietzsche’s Therapy: Self-Cultivation in the Middle Works*, Lanham (Maryland), Lexington Books, 2008.
- Valadier, Paul, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Cerf, 1974.
- Venturelli, Aldo, “Généalogie et évolution. Nietzsche et le darwinisme”, *Revue Germanique Internationale* 11, 1999, pp. 191-203.
- Vivarelli, Vivetta, “Der freie Geist, die amerikanische Rastlosigkeit und die Verschmelzung der Kulturen”, en Andreas Urs Sommer (ed.), *Nietzsche — Philosoph der Kultur(en)?*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2008.
- Vivarelli, Vivetta, *Nietzsche e gli ebrei*, con due saggi di Jacob Golomb e Andrea Orsucci, Firenze, Giuntina, 2011.
- Vogt, Johannes Gustav, *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung. Erstes Buch. Die Contraktionsenergie, die letztursächliche einheitliche mechanische Wirkungsform des Weltsubstrates*, Leipzig, Haupt & Tischler, 1878.
- Volpi, Franco, *El nihilismo*, Buenos Aires, Biblos, 2005.
- Wahrig-Schmidt, Bettina, “‘Irgendwie, jedenfalls physiologisch’. Friedrich Nietzsche, Alexandre Herzen (fils) und Charles Féré 1888”, *Nietzsche-Studien*, 17, 1988, 434-464.
- Weikart, Richard, “The Role of Darwinism in Nazi Racial Thought”, *German Studies Review*, 36(3), 2013, 537-556.
- Weindling, Paul, *Health, race and German politics between national unification and Nazism 1870-1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Wienand, Isabelle, “L’usage du vocabulaire médical dans *Le gai savoir*”, en Isabelle Wienand y Patrick Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie*, Basel, Schwabe, 2020, pp. 127-137.
- Wilson, Catherine, “Darwin and Nietzsche: Selection, Evolution and Morality”, *Journal of Nietzsche Studies*, 44(2), 2013, pp. 354-370.
- Woodward, Ashley, “Nihilism, Neonihilism, Hypernihilism: ‘Nietzsche aujourd’hui’ Today?”, *Nietzsche-Studien*, 48, 2019, 244-264.
- Wotling, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1985, 2^a ed. [3^a impresión, 2018].

- Wotling, Patrick, "Affectivité et valeurs. Le pathos de la distance contre le ressentiment et le rôle des sentiments dans l'analyse nietzschéenne de la morale", en Jean-François Balaudé y Patrick Wotling (dir.), *Lectures de Nietzsche*, Paris, Librairie Générale Française, 2000, pp. 131-160.
- Wotling, Patrick, "La morale sans métaphysique. 'Vitalisme' et psychologie de la morale chez Darwin, Spencer et Nietzsche", en Jean-François Balaudé y Patrick Wotling (dir.), *Lectures de Nietzsche*, Paris, Librairie Générale Française, 2000, pp. 350-396.
- Wotling, Patrick, "La culture comme problème. La rédetermination nietzschéenne du questionnement philosophique", *Nietzsche-Studien*, 37, 2008, 1-50.
- Wotling, Patrick, "Mandar y obedecer: la realidad como juego de voluntades de poder según Nietzsche", en Jesús Conill-Sancho y Diego Sánchez Meca (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*, Granada, Comares, 2014, pp. 139-156.
- Wotling, Patrick, "Oui, l'homme fut un essai". *La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016.
- Wotling, Patrick, "'L'idée même de Dionisos'. Sur quoi porte *Ainsi parlait Zarathoustra*?", en Clément Bertot, Jean Leclercq, Nicholas Monseu et Patrick Wotling (dir.), *Nietzsche, penseur de l'affirmation. Relecture d'Ainsi parlait Zarathoustra*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2019, pp. 53-72.