

## NIETZSCHE Y EL DARWINISMO

Nietzsche and Darwinism

*Maria Cristina Fornari*

Università di Lecce

RESUMEN: Desde los años de juventud, Nietzsche considera el darwinismo como clima cultural de su tiempo. Esta «concepción de primer orden», mediada por Lange y Rée, no es extraña a las reflexiones sobre el origen y la naturaleza de los sentimientos morales propias de *Humano, demasiado humano*. A partir de 1880 el interés de Nietzsche se concentra en el evolucionismo de Spencer, a quien dedicará duras críticas que terminarán por investir también al darwinismo con su teleología y su visión unilateral de la lucha por la existencia. Sin embargo, no hay duda de que Nietzsche encontró en el darwinismo y en las preocupaciones de la época más de un punto para sus propias reflexiones originales.

*Palabras clave:* sentimientos morales – evolucionismo – teleología

ABSTRACT: Since his youth years, Nietzsche considers Darwinism as the cultural atmosphere of his time. This «first range view», mediated through Lange and Rée, is not at all alien to his reflections about the origin and nature of moral feelings in his *Human, All-too-Human*. From 1880 onwards, Nietzsche's interests focus on Spencer's evolutionism. His criticism of Spencer's views will end up by charging Darwinism with teleology and a one-sided view regarding the struggle for survival. However, there is no doubt that Nietzsche found in Darwinism and in his age's concerns more than one inspiring topic for his own personal thoughts.

*Key words:* Moral feelings – Evolutionism – Teleology

La relación de Nietzsche con el darwinismo es conocida. Se ha escrito mucho sobre ella<sup>1</sup>, pues era casi inevitable, entre un filósofo curioso, lector voraz conecedor de su tiempo, y una doctrina que, casi emblema de todo el siglo, iba colonizando en la segunda mitad del XIX extensas regiones del pensamiento europeo.

La teoría de la selección natural y sobre todo de la evolución de las especies recorría la historia de las ideas, no sólo como hipótesis biológica, sino en sus fuertes implicaciones filosóficas y culturales. La valentía con la cual la hipótesis

1. Cf., entre otros, S. Barbera y G. Campioni, «L'Anti-Darwin' di Friedrich Nietzsche»: *Il Ponte* 1 (1983), 30-37; D. Henke, «Nietzsches Darwinismuskritik aus der Sicht gegenwärtiger Evolutionsforschung»: *Nietzsche-Studien* 13 (1984), 189-210; W. Stegmaier, «Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution»: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), 264-287; «Généalogie et évolution. Nietzsche et le darwinisme»: *Nietzsche moraliste. Revue Germanique Internationale* 11 (1999); D. R. Johnson, «Nietzsche's Early Darwinism: The 'David Strauss' Essay of 1873»: *Nietzsche-Studien* 30 (2001); B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, Paris, 2001; G. Moore y T. H. Brobjer (eds.), *Nietzsche and Science*, Ashgate, 2004.

darwiniana afrontaba la erosión de la *scala naturae* y la disolución del diseño religioso y antropocéntrico en torno al hombre, su explicación natural del suceder de las formas orgánicas en la escena del mundo, la convertían en el ejemplo concreto de ese ejercicio de pensamiento crítico y de probidad científica, que desde siempre habían opuesto Inglaterra al Continente, entumecido por las concesiones al principio de autoridad y enredado en sistemas metafísicos.

También en Alemania, donde la discusión se desarrollaba no tanto en el mundo académico —ciudadelas bastante hostiles y enrocadas en torno a la filosofía tradicional— como entre las capas populares, a través de las revistas y la así llamada literatura gris<sup>2</sup>, la metodología «inglesa» en general y el darwinismo en particular asumen el valor paradigmático de modernización y de progreso. «Quien no habla el lenguaje de la ciencia y de lo útil en la moral, no va al ritmo de los tiempos», confesaba resignado el schopenhaueriano Emerich Du Mont<sup>3</sup>, mientras, en la batalla por la ciencia<sup>4</sup>, la tradición idealista de la *Naturphilosophie* estaba destinada a sucumbir en favor de un planteamiento evolutivo y genético de la historia de los seres vivos.

Nietzsche, atento a cada movimiento innovador y a captar la respiración de la cultura de su época, no puede evitar dirigirse con curiosidad y con interés a los nuevos estímulos que provienen de las islas Británicas: en cuanto al darwinismo, si no parece muy interesado en los aspectos científicos de la hipótesis —de todos modos, afirma que la considera correcta<sup>5</sup>—, es indudable que recibe todo su componente ideológico, como de una teoría capaz de influir de manera profunda en el sentimiento propio del hombre y en su destino.

La primera aproximación de Nietzsche al darwinismo<sup>6</sup> ocurre, por tanto, bajo el signo de la cultura, y su atención se dirige a su carga antimetafísica y subversiva con respecto a la moral tradicional: para el Nietzsche de inicios de los años setenta del siglo XIX, las consecuencias éticas de esta «concepción de primer orden» no pueden consistir más que en una naturalización extrema del hombre, con vistas a su mejor comprensión, según el programa de la ciencia pero de resultado potencialmente destructivo.

El naturalismo de Darwin, que Nietzsche extrae en especial de la *Historia del materialismo* de Friedrich Albert Lange<sup>7</sup>, leído una primera vez en 1866,

2. Sobre la difusión del darwinismo en Alemania, cf. A. Kelly, *The Descent of Darwin. The popularization of Darwinism in Germany, 1860-1914*, Chapel Hill, 1981.

3. E. du Mont, *Der Fortschritt im Lichte der Lehren Schopenhauer's und Darwin's*, 1876 (en la biblioteca personal de Nietzsche).

4. Cf. R. Small, «What Nietzsche Did During the Science Wars», en G. Moore y T. H. Brobjer (eds.), *Nietzsche and Science*, cit., pp. 155-170.

5. Cf. KSA VII 19[132]. Nietzsche no rechazaría del darwinismo la hipótesis científica, ni el paradigma evolutivo, que más bien reelabora filosóficamente, sino «solamente una aplicación suya invertida» en la moral y en la cultura, según lo que sostiene W. Stegmaier, «Darwin, Darwinismus», *loc. cit.* A esta tesis se opone explícitamente K. Ansell-Pearson (*Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, London, NY, 1997, p. 99), para quien la oposición a Darwin afecta a los nudos teóricos y en cierto sentido «políticos» de la doctrina de la evolución.

6. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn/Leipzig, 1866; en la biblioteca de Nietzsche se conserva sólo la edición revisada y ampliada de 1887.

7. No se sabe con exactitud qué conocía Nietzsche de primera mano del naturalista inglés, aparte de *Biographical Sketch of an Infant*. C. Andler (*Nietzsche, sa vie, sa pensée*, 1920-1931) considera indudable su conocimiento al menos de *El origen del hombre*. En los apuntes del invierno

refuerza la visión pesimista y antiteológica que Nietzsche ya había encontrado en Schopenhauer<sup>8</sup>: la insensata batalla desarrollada cada día por los individuos en el mundo fenoménico, el «alocado derroche» de la naturaleza, descritos por el filósofo de Danzig, se ven confirmados en la lucha por la existencia y la selección natural, conducida sin un plan determinado y confiada al azar más ciego<sup>9</sup>. La doctrina del devenir, de la fluidez de los tipos y especies, la ausencia de cualquier diferencia radical entre el hombre y el animal, asumen un fuerte valor antiteológico y pueden llegar a revelarse como «catastróficos», por su capacidad de destruir las ilusiones necesarias para la vida y cualquier tipo de solución mítica o ideal con respecto al problema de la existencia<sup>10</sup>. Justamente el apóstol de un darwinismo «deformado» y embebido de teleología hegeliana, David Strauss, será tachado de incoherente y superficial por Nietzsche en su primera *Consideración intempestiva*: su burda fe en el progreso económico y científico, su «religión del porvenir» insensatamente optimista, muestran toda la incoherencia de un sistema capaz de pensar hasta el fondo el darwinismo y de asumir el peso de sus consecuencias. «En Strauss no hay coherencia, sólo jirones. Su darwinismo y su ética casan mal, el primero habría tenido que producir una ética del *bellum omnium* y de la utilidad y el poder superiores»<sup>11</sup>, declara Nietzsche. Strauss evita la explicación, cuando no se preocupa de deducir seriamente de las premisas darwinianas, los fenómenos de la bondad, de la misericordia, del amor y de la abnegación; además, a Nietzsche se le volverá pronto claro que la «verdad» y la «vida» tienen mucho que ver con la prepotente fuerza del instinto y el vínculo de la costumbre, y que hay que buscar en esta dirección si se quiere dar un paso adelante hacia una comprensión más profunda de lo humano<sup>12</sup>.

de 1870-1871 – otoño de 1872 (KSA VII 8[119]) hay una alusión a *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. En la biblioteca de Nietzsche se conservan: O. Schmidt, *Descendenzlehre und Darwinismus* (Leipzig, 1873), que contiene numerosos extractos de la *Filosofía zoológica* de Lamarck; W. Draper, *Geschichte der Konflikte zwischen Religion und Wissenschaft* (Leipzig, 1875), con un largo capítulo dedicado a la evolución; mientras que el libro de R. Schmid, *Die darwinischen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral*, Stuttgart, 1876, es una obra de amplísima erudición sobre el tema. Cf. T. Brobjer, «Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview», en G. Moore y T. H. Brobjer (eds.), *Nietzsche and Science*, cit., pp. 21-50.

8. El 10 de febrero de 1873, Cosima Wagner anotaba en su diario: «Por la tarde, empezamos a leer *El origen de las especies* y Richard observó que entre Schopenhauer y Darwin había ocurrido lo mismo que entre Kant y Laplace: la *idea* la ha tenido Schopenhauer y Darwin la ha hecho suya sin conocer a Schopenhauer» (C. Wagner, *Die Tagebücher*, München-Zürich, 1976-1977).

9. Interesantes reflexiones sobre el finalismo se encuentran en el escrito (inacabado) de 1868 «Sobre la teleología» (KGW I/4 62[3]), en el que Nietzsche recurre al darwinismo y a la «terrible lucha de los individuos y de las especies», bajo una perspectiva que pertenece a Schopenhauer y a Lange, para refutar el optimismo de la teleología kantiana.

10. Cf. HL, § 9.

11. FP I 438: 27[2]. Aún más negativa, la visión de un «proceso del mundo» que sigue la dirección de un consciente y voluntario declive de la humanidad, teorizada por Eduard von Hartmann en *Philosophie des Unbewusstes*, 1869: «Uno huye a gusto de este 'proceso del mundo' de Hartmann hacia el caos de los átomos de Demócrito y hacia la doctrina darwiniana de la subsistencia del más idóneo vitalmente entre las innumerables combinaciones posibles. Todavía hay aquí un lugar para los grandes individuos, incluso si su aparición sólo es debida a la casualidad» (FP I 29[52], p. 473). De Hartmann cf. también *Wahrheit und Irrthum im Darwinismus. Eine kritische Darstellung der organischen Entwicklungstheorie*, Leipzig, 1875: un recibo del librero Detloff de Basilea, datado el 27 de febrero de 1875, atestigua que Nietzsche tuvo conocimiento de este texto.

12. «El darwinista. San Agustín dijo: *ego sum veritas et vita, dixit Dominus; non dixit: ego sum*

A mediados de los años setenta, como es sabido, Nietzsche está en proceso de dar un giro. Reconocida la impotencia de su proyecto de reforma cultural a través del mito trágico, redimensionada la fascinación schopenhaueriana, fracasada la fraternidad con Richard Wagner, siente la necesidad de emprender una seria indagación de nuestras construcciones gnoseológicas y morales, que desmascare el pretendido carácter absoluto de lo que, en realidad, es histórico, y que sustituya las grandes e improbables síntesis metafísicas por los pequeños pero sólidos resultados de la ciencia. Desde este punto de vista, no podrá dejar de repensar el darwinismo, esta vez no tanto en sus conclusiones como en sus premisas metodológicas.

El hombre de Darwin, este ser natural que tiene experiencia del entorno a partir de sus necesidades —según la lección neokantiana de Lange: un sujeto-organismo que construye el mundo a partir de su organización psicofísica— será la clave para comprender todo lo que pretende ser absoluto y suprahistórico; y Nietzsche opondrá explícitamente a la mixtificadora mirada metafísica, la seria observación, psicológica, histórica, antropológica (casi una metodología «de sello inglés»). El darwinismo cumple así la tarea de despertar a Nietzsche de su sueño dogmático («así como un siglo antes Kant fue despertado por Hume»<sup>13</sup>), replanteando en términos científicos, temas y problemas que ya habían entrado en su horizonte: el impulso a un conocimiento sin mixtificaciones, la búsqueda de una verdad de presupuestos pragmáticos y sociales, el carácter «fluido» de nuestras experiencias. No por casualidad, *Humano, demasiado humano* comienza con el rechazo del dualismo metafísico entre un mundo real y uno trascendente, y promoviendo, junto a una «química de las ideas y los sentimientos», los fundamentos para una filosofía histórico-crítica, que ya no es pensable sin su unión estrecha con las ciencias naturales<sup>14</sup>.

*Humano, demasiado humano* evoca el nombre de Paul Rée. También se ha hablado mucho sobre este joven prusiano, conocido en 1873, que Nietzsche considera un «inglés» por su abierta adhesión al darwinismo y por sus simpatías científicas y con el cual había compartido en Sorrento los días de gestación de buena parte de su «libro para espíritus libres»<sup>15</sup>. Está ya bastante comprobado el papel de mediador que cumplió Rée en la adopción de los nuevos paradigmas científicos y naturalistas por parte de Nietzsche. Curioso, abierto, apasionado por la etnología, la antropología y el derecho comparado, lector de Hume y Stuart Mill, este «positivista decidido» (la expresión es de Malwida von Meysenbug) se había alejado progresivamente de Schopenhauer para terminar en el

*consuetudo!* — Qué pena, porque de esa manera él no es la verdad y no conoce cómo es la vida» (KSA VIII 36[1]).

13. Cf. W. Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, 1950, Prefacio.

14. Cf. MA § 1.

15. Cf. al menos: *Friedrich Nietzsche, Paul Rée, Lou von Salomé. Die Dokumente ihrer Begegnung*, ed. de E. Pfeiffer, Frankfurt a. M., 1970; H. Treiber, «Zur Genealogie einer 'Science positive de la morale en Allemagne'. Die Geburt der 'r(é)alistischen Moralwissenschaft' aus der Idee einer monistischen Naturkonzeption»: *Nietzsche-Studien* 22 (1993), 165-221; L. Lütkehaus, *Ein heiliger Immoralist: Paul Rée*, Marburg, 2001; H.-W. Ruckebauer, *Moralität zwischen Evolution und Normen. Eine Kritik biologistischer Ansätze in der Ethik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002; D. M. Fazio, *Paul Rée. Un profilo filosofico*, Bari: Palomar, 2003; la edición completa de los escritos por H. Treiber (*Gesammelte Werke 1875-1885*, Berlin: de Gruyter, 2004), y R. Small, *Nietzsche and Rée. A Star Friendship*, Oxford: Clarendon Press, 2005.

empirismo inglés y en las nuevas disciplinas experimentales. La familiaridad con los modelos proporcionados por las ciencias modernas, adquirida en la universidad de Berlín, le había permitido emprender una indagación histórica de los sentimientos y de los conceptos morales como pertenecientes al mundo de los fenómenos naturales, en la cual el darwinismo es una premisa necesaria<sup>16</sup>.

Su obra de 1877, *El origen de los sentimientos morales* (cuyo eco puede rastrearse, explícita e implícitamente en *Humano, demasiado humano*) es alabada con entusiasmo por Nietzsche como una sana manifestación de «réelismo», «un trabajo que trata del origen de los sentimientos morales con un método tan radicalmente nuevo y riguroso como para suponer, probablemente, un giro decisivo en la historia de la filosofía moral»<sup>17</sup>, y que Nietzsche desearía ver traducido y difundido en el entorno inglés, «el único con buen nivel filosófico de los que existen hoy»<sup>18</sup>. Es muy conocido el programa que Nietzsche retomará al pie de la letra en *Humano, demasiado humano*, aforismo 37:

Los fenómenos morales son considerados a menudo como algo que se sitúa más allá de los sentidos — como la voz de Dios, como dicen los teólogos. [...] A decir verdad, antes de que apareciese la teoría de la evolución, muchos de estos fenómenos no podían ser explicados a través de causas inmanentes, y sin duda una explicación trascendente es siempre más satisfactoria que ninguna explicación. Pero hoy, después de que Lamarck y Darwin hayan escrito sus obras, los fenómenos morales pueden ser reconducidos a sus causas naturales igual que los fenómenos físicos: *el hombre moral no está más cerca del mundo inteligible que el hombre físico*<sup>19</sup>.

Rée nos ofrece un significativo ejemplo de la fuerza de atracción que el paradigma evolutivo, el séquito de Darwin, era capaz de desplegar en el ámbito de las ciencias humanas. Si no era ciertamente un evolucionista ciego y fanático, sin embargo la cercanía de sus posiciones a ciertas consideraciones darwinianas es el indicio, si acaso no de un influjo directo, al menos de una familiaridad que procede de experiencias análogas de pensamiento<sup>20</sup>. Una familiaridad que volvemos

16. «Esta explicación natural se basa esencialmente en esta proposición: los animales superiores se han desarrollado por selección natural y se han diferenciado así de los animales inferiores, por ejemplo el hombre respecto de los simios. Yo no entro en la demostración de esta proposición. La considero demostrada en las obras de Darwin y, en parte, ya en las de Lamarck. Quienquiera que no comparta estas opiniones puede también prescindir de leer esta obra: negadas las premisas, no podrá estar de acuerdo con las conclusiones» (P. Rée, *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Chemnitz, 1877, p. viii).

17. Carta a Schmeitzner del 18 de febrero de 1876.

18. En Rosenlaubad, en 1877, Nietzsche tiene ocasión de conocer personalmente a Croom Robertson, director de *Mind*, sobre el que le refiere a Rée: «Colaboran en ella todos los grandes ingleses, Darwin (sobre el cual en el número VII ha aparecido un ensayo de excepcional interés, *Biographical Sketch of an Infant*), Spencer, Tylor, etc. Usted sabe que en Alemania no tenemos nada de una calidad comparable a lo que para los ingleses es esta revista, y para los franceses la *excelente Revue philosophique* de Th. Ribot. Pues bien: el editor de *Mind* ha leído su libro, está muy interesado y hoy en la comida ha prometido, de propia iniciativa, escribir una reseña en su revista. Oyéndolo hablar de Darwin, Bagehot, etc., me he vuelto a acordar cuánto le he deseado que tuviese la posibilidad de entrar en contacto con ese entorno, el único de buen nivel filosófico que existe hoy. ¿No querría colaborar con esta revista? De la traducción se ocuparán (o la encargarán) los editores» (carta a P. Rée, primeros de agosto de 1877).

19. MA § 37.

20. Cf. H.-W. Ruckebauer, *Moralität zwischen Evolution und Normen*, cit., pp. 20-21.

a encontrar en Nietzsche, cuando, en *Humano, demasiado humano* investiga los conceptos clave de egoísmo y altruismo, reconduciéndolos a la concreta realidad del hombre y a sus estrategias de conservación, y sobre todo cuando afronta el origen del sentimiento moral: su reflexión sobre una posible derivación de este último del instinto social («¿Quizás también los instintos de parentesco de los animales deben ser reconducidos a la sociedad?»<sup>21</sup>), lleva completamente la marca de Darwin y su capítulo de *El origen del hombre* dedicado a la comparación de nuestras facultades mentales con las de los animales, en el que el mismo Rée había fundado sus propias hipótesis.

Igual que en el caso de los animales, impulsados a vivir juntos con vistas a la conservación mutua, Nietzsche parece en este periodo estar dispuesto plenamente a suscribir un punto de vista utilitarista para la definición de los valores morales. En el ser humano primitivo, todavía no definido individualmente y del que Nietzsche ha intuido ya su naturaleza fuertemente gregaria, el punto de vista utilitarista coincide completamente con la conservación del grupo al que pertenece («La moral es ante todo un medio para conservar la comunidad en su conjunto y para impedir que perezca; además es un medio para conservar la comunidad a cierto nivel y a cierta bondad»<sup>22</sup>); pero, anticipando la que será su exigencia de liberación de los vínculos de la comunidad, Nietzsche reivindica una moral del individuo maduro que consista en el desarrollo de lo que le es más propio y peculiar<sup>23</sup>. También en este punto, el darwinismo no parece ajeno a la reflexión nietzscheana: Nietzsche opone a la selección natural —que Lange consideraba como el punto más alto de la teoría, capaz de corregir el azar de la naturaleza y seleccionar lo que es más útil entre las formas espontáneas, con vistas a un equilibrio superior<sup>24</sup>—, la variación como momento de desarrollo e innovación de una forma estática:

*Sobre el darwinismo.* Cuanto más poseía un hombre el sentido de la comunidad y los afectos de simpatía, tanto más apegado estaba a la tribu; y la tribu se conserva tanto mejor donde había individuos más entregados a la comunidad [...]. Pero el peligro de la estabilidad, del embrutecimiento es aquí grande. Individuos desvinculados, mucho más inseguros y más débiles, que intentan cosas nuevas y muchos tipos de cosas, son aquellos de los que depende el progreso: muchos de ellos

21. KSA VIII 19[115]. Véase también KSA VIII 23[32]: «Quizás el instinto no-egoísta es un desarrollo tardío del instinto social; en todo caso no es válido lo contrario...».

22. WS § 44. Cf. también WS § 40.

23. Cf. MA § 95.

24. «Consideramos [...] que estas poderosas causas de todo desarrollo [la selección natural y la lucha por la existencia] han sido constatadas tanto desde el punto de vista empírico como desde el racional, y pensamos que ellas intervienen, en todas las circunstancias, con influjos de lo más positivos, en la producción de formas, de tal manera que *el verdadero perfeccionamiento y acabamiento de todas las formas, la eliminación de todas las formas intermedias e imperfectas, y la conservación completa del equilibrio entre los organismos*, se basan enteramente sobre el gran factor introducido por Darwin en el estudio de la naturaleza». «Nosotros examinaremos si las formas en las que culmina la selección natural, y que esta selección hace estables, son definitivamente los tipos más puros, según la ley de desarrollo; en todo caso, se admitirá una persistencia tanto mayor en la especie cuanto más a menudo esta coincidencia haya sido alcanzada» (F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, cap. «Darwinismus und Theologie», 1877, pp. 582-603). Aún en el otoño de 1887, Nietzsche parece responder a Lange, cuando discute sobre la «ilusoriedad lógica» del concepto de forma y de especie, cf. FP IV 278-279: 9[144].

sucumben sin efecto, pero en general ellos producen una relajación y de ese modo inducen de vez en cuando un debilitamiento del elemento estable, introducen algo nuevo en algún punto que se ha vuelto débil. Esta novedad es asimilada gradualmente por la colectividad, que en algún punto se vuelve débil. Las naturalezas degeneradas, las pequeñas degeneraciones tienen la máxima importancia. Adonde quiera que tenga que ocurrir un progreso, debe precederlo un debilitamiento. [...] ¡El principio importante no es la lucha por la existencia! [...] La naturaleza más débil, en cuanto más noble o al menos más libre, hace posible todo progreso [...]. Respecto a esta teoría, el darwinismo es una filosofía para carniceros<sup>25</sup>.

Este «ennoblecimiento mediante la degeneración», mediante la inoculación de lo nuevo, tematizada en *Humano, demasiado humano*, seguirá siendo una constante en Nietzsche: más aún, será el signo distintivo de las naturalezas superiores, capaces de soportar, sin perecer, incursiones casuales y fatales en la propia conformación orgánica e instintiva<sup>26</sup>.

En cambio, objeto de su polémica más fuerte llegarán a ser la fijación y promoción de un «tipo», la aspiración a un equilibrio en las condiciones de existencia, la adaptación progresiva de los seres vivos al entorno. Nietzsche considerará todas estas tesis como un desconocimiento de la verdadera fuerza vital: por tanto, el objetivo polémico no será tanto Darwin, como el «proto-darwiniano» Spencer, que cataliza la atención de Nietzsche a comienzos de los años ochenta y cuyo socio-darwinismo acabará por fagocitar, en cierta medida, a los ojos de Nietzsche, la teoría originaria del naturalista inglés.

Si es verdad que Nietzsche seguía con atención los desarrollos de las nuevas hipótesis sobre el origen y la naturaleza de los sentimientos morales, no sorprende que en el periodo inmediatamente posterior a *Humano, demasiado humano*, intensificando sus estudios a este respecto, sienta la necesidad de confrontarse con Herbert Spencer y con su propuesta de descubrir un fundamento moral en la historia evolutiva de las especies. *The Data of Ethics* (1879), que Nietzsche pide insistentemente a su editor en la traducción alemana en cuanto se entera de su existencia, y que comienza a leer casi inmediatamente después de su publicación<sup>27</sup>, se sigue conservando hoy en día en su biblioteca, lleno de anotaciones y glosas al margen: rastros de una estrecha confrontación se pueden encontrar también en los fragmentos de este periodo.

Nietzsche se acerca a Spencer, por tanto, movido por un serio interés, pero desde el principio tiene presente sus límites. Su idea de la evolución universal

25. KSA VIII 12[22], redacción previa de MA § 224.

26. El superhombre podría, por tanto, ser leído como aquel que se opone a la invasión del instinto gregario, aquel que rompe el atavismo de nuestro patrimonio instintual a través de la adopción de perspectivas nuevas y descomunales, como la del eterno retorno: es mi hipótesis en «Superuomo e evoluzione», en F. Totaro (ed.), *Nietzsche e il superuomo. Una provocazione per una nuova misura dell'agire*, Roma, 2004, pp. 45-66.

27. *Die Thatsachen der Ethik. Autorisirte deutsche Ausgabe. Nach der zweiten englischen Auflage übersetzt von Prof. Dr. B. Vetter*, Stuttgart, 1879. Cf. las cartas a Schmeitzner del 22 de noviembre y del 28 de diciembre de 1879; a Franziska Nietzsche del 27 de marzo de 1880. Sobre la relación con Spencer, cf. G. Moore, *Nietzsche, Biology and Methaphor*, Cambridge University Press, 2002; Íd., «Nietzsche, Spencer and the Ethics of Evolution»: *The Journal of Nietzsche Studies* 23 (2002), 1-20. Me permito remitir también a mi libro *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Pisa: ETS, 2006.

desde lo simple a lo complejo, desde lo homogéneo a lo heterogéneo, acompañado de un progresivo perfeccionamiento de los organismos, como fin mismo de la naturaleza, y regulado por leyes de la evolución, le parece a Nietzsche insostenible. Spencer, este «exaltador del finalismo de la evolución»<sup>28</sup>, cree saber cuáles con las circunstancias favorables para el desarrollo de un ser orgánico —para Nietzsche insondables y nunca las mismas—, y en qué dirección se dirige la humanidad: pues él piensa que en la naturaleza se asiste a una progresiva adaptación de los órganos y funciones, con el fin evidente de incrementar y conservar la vida, fin próximo y remoto del proceso evolutivo<sup>29</sup>.

Estas falsas y consoladoras teleologías, que tienen como consecuencia moral el primado del altruismo como conducta «buena» dictada por las leyes fisiológicas, serán leídas muy pronto por Nietzsche como el síntoma de una general *Verkleinerung* del ser humano y de sus valores en el mundo moderno. Incapaz de erigirse como medida autónoma de valor o de «pasar más allá» —en el lenguaje del *Zarathustra*— con vistas a un ideal superior, el hombre de hoy aspira a una general conservación y preservación, a un equilibrio estático, al que la moral dominante pretende ponerle el refrendo de la naturaleza.

También gracias a Spencer y a sus consideraciones sobre los dinamismos biológicos y psicológicos, Nietzsche puede llegar a delinear el instinto gregario (*Herdeninstinkt*) como la característica distintiva del «tipo» humano: es esta pesada herencia que nos viene del pasado animal y que nos infunde estrategias de defensa y de autoconservación, lo que nos habla a través de los imperativos morales y las reglas de conducta, hasta el punto de determinar los paradigmas en los que se mueven la ciencia y el conocimiento. Así pues, los estudiosos y los moralistas —en especial los ingleses, con su idea de que la biología empuja hacia la sociabilidad y la mutua cooperación— hacen pasar por «científico» y «natural» lo que en realidad es un dictado de su instinto<sup>30</sup>; por otro lado, la misma *struggle for life* darwiniana —que Nietzsche relaciona con el *conatus sese conservandi* de Spinoza— se convierte en el síntoma de una fisiología decadente, mientras que de manera muy distinta habla la vida con su voluntad de poder:

*Otra vez del origen de los doctos.* — Querer conservarse a sí mismo es expresión de una situación de apremio, de una restricción del impulso vital propiamente dicho, que aspire al *acrecentamiento del poder* y en esta voluntad arriesga y sacrifica con alta frecuencia la conservación de sí mismo. Tómese como sintomático el hecho de que algunos filósofos, tales como el tísico Spinoza, consideraron, tuvieron que considerar, 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 dar-

28. Cf. KSA IX 11[67].

29. Nietzsche objeta explícitamente a Spencer que justamente «la desazón que deriva de la no adaptación», condiciones transitorias y casuales de desarrollo, podrían demostrarse en cambio como lo más útil, cf. KSA IX 11[37]. Cf. también KSA IX 11[109].

30. «El valor del altruismo no es el resultado de la ciencia; pero *el instinto hoy predominante* induce a los hombres de ciencia a creer que la ciencia confirma el deseo de su instinto (cf. Spencer)» (KSA IX 8[35] y 11[98]).

winismo, con su teoría inconcebiblemente unilateral de la «lucha por la existencia») se debe, con toda probabilidad, al origen de la mayoría de los naturalistas: pertenecen en este respecto al «pueblo», sus antepasados fueron gente pobre y humilde que conocía por su propia penosa experiencia las dificultades de ir tirando. En todo el darwinismo inglés transpira algo de tufillo de hacinamiento inglés, de olor a humildes, estrechez y miseria. Pero el naturalista debiera salir de su rincón humano: y en la *naturaleza* no *prevalece* la situación de apremio, sino la abundancia y el derroche, hasta el absurdo. La lucha por la existencia es tan sólo una *excepción*, una restricción temporal de la voluntad vital; en todas partes la lucha grande y pequeña gira alrededor de predominio, crecimiento y expansión, poder, de acuerdo con la voluntad de poder, que es precisamente la voluntad de vida<sup>31</sup>.

La evolución del pensamiento de Nietzsche en dirección a la voluntad de poder efectúa de manera definitiva la separación con respecto a los «ingleses» (Nietzsche incluirá bajo esta etiqueta, en la fase madura de su pensamiento, darwinistas, evolucionistas spencerianos, utilitaristas: el mismo inglés «prusiano» Paul Rée no escapará a los ataques polémicos e irónicos del antiguo amigo): el dinamismo vital al que llega contrasta sin duda con el mecanismo de la adaptación, al que le reprocha el pasar por alto la fuerza activa y espontánea del organismo, para ocuparse exclusivamente de su componente reactivo<sup>32</sup>.

Además, el círculo vicioso en el que se ven envueltos —meros «obreros de la filosofía, que se limitan a traducir en normas las determinaciones de valor dominantes, a proyectarlas hacia el pasado— los hace completamente carentes de fiabilidad como genealogistas e historiadores de la moral, vaciando por tanto el interés con el que Nietzsche los había acogido en la época de *Humano, demasiado humano*<sup>33</sup>.

A Nietzsche no se le escapa ni siquiera la *pia fraus* de darle al hombre una dirección ascendente, ahora que ya no puede enorgullecerse de la nobleza de su origen:

Una vez se intentaba llegar al sentimiento de la superioridad del hombre, indicando su *origen* divino: ésta se ha convertido ahora en una vía prohibida, ya que en su puerta está el mono junto a otros animales horribles, y rechina los dientes inteligentísimo como diciendo: ¡no más allá en esta dirección!<sup>34</sup>.

Sólo queda dirigir la mirada hacia su destino, que Spencer y los spencerianos creen que reside en un estado de perfecta armonía con las propias condiciones de existencia, una vez que se ha completado el camino de la evolución y perfeccionado la adaptación del hombre a su entorno social. Nietzsche, en cambio, es consciente de que

31. FW § 349.

32. No es casualidad que la formulación más exhaustiva y clara de la voluntad de poder la podamos encontrar justo después de una referencia a Spencer, cf. GM II § 12. Para el distanciamiento de Nietzsche respecto de Rée y sus hipótesis «inglesas», «construidas en las nubes», véase en particular GM Prefacio, § 4 y § 7.

33. Cf. JGB § 211. Contra la carencia de sentido histórico en ciertos filósofos y moralistas ya se pronunciaba en MA § 2 y KSA VIII 23[96]. Véase también FW § 345.

34. M § 49.

por muy alto que pueda llegar el desarrollo de la humanidad —que quizás acabará por ser bastante más bajo de cuanto lo fue en sus comienzos— no hay para ella ningún tránsito hacia un orden más elevado, como no podrían la hormiga y el gusano elevarse, al término de su «carrera terrestre», a la afinidad con Dios y la eternidad. El devenir arrastra consigo el haber sido: ¿por qué en esta eterna comedia tendría que haber una excepción por un pequeño planeta cualquiera, y además para una pequeña especie que vive en él? ¡Se acabó con estos sentimentalismos!<sup>35</sup>.

La oposición a un plan teleológico, que representa uno de los puntos más fuertes y más conocidos de disenso con respecto al darwinismo, no debe, por tanto, ser considerado como una oposición genuina contra Darwin —cuyo alejamiento de toda visión teleológica conoce Nietzsche—, sino como el resultado de una radicalización de su oposición frente al modelo spenceriano, que termina por absorberlo. También el conocido párrafo de *Crepúsculo de los ídolos*, «Antidarwin», con sus largos fragmentos preparatorios<sup>36</sup>, pone en cuestión, en realidad, la visión socio-biológica de la lucha por la existencia, llevada a cabo por la escuela de Darwin (*die Schule Darwins; Darwin mit seiner Schule*), oponiéndole, sin duda, el concepto de vida como derroche, pero sobre todo —de nuevo— la necesidad de formas híbridas y por tanto más ricas, aunque más débiles, respecto al sólido y obtuso tipo humano delineado por la evolución:

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 ve y quiere 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 prejuizar que la escuela de Darwin se ha equivocado en todas las cuestiones<sup>37</sup>.

35. M § 49.

36. KSA XIII 14[123] y 14[133]; GD «Incursiones...», § 14. Este párrafo de GD es examinado por Fouillé (*Nietzsche et l'immoralisme*, Paris, 1902, pp. 76-81), quien adscribe al influjo del biólogo Wilhelm Rolph, de quien Nietzsche había comprado la obra *Biologische Probleme* (Leipzig, 1882) en su segunda edición: «Según este último, el primer motor del desarrollo no es la lucha por la vida, tal como la ha entendido Darwin: es la abundancia. [...] la lucha por la existencia no es una lucha para satisfacer las necesidades que mantienen simplemente la vida, es una lucha por aumentar la obtención de alimento y la intensidad de vida. [...] Nietzsche tomó este punto de vista de Rolph. 'Donde hay lucha —afirma— es por el poder... No se debe confundir a Malthus con la naturaleza' [...]. Según Nietzsche, igual que para Rolph, el aspecto general de la vida no es la pobreza, el hambre; es por el contrario, la riqueza, la opulencia, incluso la absurda prodigalidad. Rolph había expresado la tendencia fundamental del ser como «insaciabilidad»; también Nietzsche la expresa, como hemos visto, como «insaciable voluntad de poder». Fouillé acusa a Nietzsche de incoherencia: no se da cuenta de que su voluntad de poder, entendida —así la malentiende Fouillé— como voluntad de agresión y de dominio, no es otra cosa que una forma de reacción: «Nietzsche [...] cae en el error del mismo tipo que el de Spencer, cuando define esa actividad immanente, que es la vida, 'una voluntad de poder y de dominación'. La dominación, en nuestra opinión, no es más, ella misma, que una adaptación de otro a uno mismo, un derivado secundario y una especie de expediente al que se recurre porque uno se ve obligado a ello frente a una resistencia». La contundente conclusión de Fouillé es que no valía la pena levantarse contra Darwin, para terminar siendo, al final, más darwinistas que Darwin mismo.

37. FP IV 561: 14[123].

Las formas más ricas y complejas —pues la expresión «tipo superior» no dice sino eso— parecen más fácilmente: sólo las más bajas se mantienen de un modo aparentemente impecadero. Las primeras rara vez se consiguen y se mantienen con mucha dificultad: las últimas tienen para sí una comprometedoramente fecundidad. — Incluso en la humanidad los tipos superiores, los casos afortunados de la evolución, son los que, en las fluctuaciones de la fortuna, perecen con mayor facilidad<sup>38</sup>.

Frente a esta lucha por la existencia con resultados invertidos y alarmantes («El error de la escuela de Darwin se ha convertido para mí en un problema: ¿cómo se puede estar tan ciegos como para equivocarse justo en este punto?...»), la necesidad de oponerle un contra-movimiento es concreta. A partir, más o menos, de 1883, Nietzsche siente la necesidad de trabajar efectivamente por la afirmación de un «tipo superior», capaz de contrarrestar las dinámicas evolutivas y de oponerse a la insatisfactoria forma-hombre alcanzada hasta ahora. Nietzsche, como hemos visto, no está satisfecho con las soluciones que ofrece su época en cuanto al trabajo con el «material hombre»: todas las propuestas no se salen de los estrechos márgenes de los valores dominantes, no son más que la perpetuación de cuanto se ha conseguido hacer hasta ahora con el ser humano, es decir, confiesa, *casi nada*. Su plan —de líneas a veces problemáticas, hasta tal punto de llegar a escandalizar a muchos que entreven posibilidades eugenéticas— parece por tanto estar orientado hacia una explícita «crianza» (*Züchtung*) del tipo superior, sustraído a los resultados casuales de la evolución y sometido a auténticas estrategias selectivas:

Lo que ha conseguido aquí y allá en parte la necesidad, en parte el azar, las condiciones para la producción de una *especie más fuerte*: ahora lo podemos comprender y *querer* conscientemente: podemos crear las condiciones bajo las cuales es posible una elevación tal<sup>39</sup>.

Y una vez más: «no es mi problema qué reemplazará al ser humano: sino qué tipo de ser humano se debe elegir, se debe querer, se debe *criar* como tipo más valioso...»<sup>40</sup>. Este tipo de valor superior ha existido con bastante frecuencia, pero como caso particular casual, como excepción, nunca como *querido*: y la de Nietzsche es una guerra contra la casualidad, contra «el azar del ‘gran hombre’», como se lee en un apunte de 1887<sup>41</sup>.

Es un problema que en el fondo ya se había planteado Francis Galton, con su teoría de la «estabilidad del tipo», enunciada ya en 1869 en *Hereditary Genius*: puesto que la selección natural elimina las excepciones, favoreciendo la reproducción y la conservación de existencias esencialmente mediocres en su ser «medias», debemos esperar en cada generación una regresión estadística en la herencia de los caracteres excepcionales, a favor de lo típico. Una política educativa y cultural que aspire a un progreso cualitativo tendrá por tanto que recurrir a una ciencia de la herencia que estudie las líneas de desarrollo de una cultura superior

38. FP IV 569: 14[133].

39. FP IV 282: 9[153].

40. FP IV 490: 11[413].

41. FP IV 290: 9[174]. Recuérdese lo que decía Nietzsche sobre el gran hombre «resultado» de la casualidad en FP I 472-473: 29[52] (véase *supra*, nota 11).

para reproducirla artificialmente. En su selección de los «mejores», Galton quiere alejarse de la mera brutalidad del hecho biológico para oponerle fuertes instancias culturales: su selección artificial está al servicio de la diferencia, en oposición a la homologación natural, la que determina a la naturaleza gregaria (*gregarious nature*) y que ve operante tanto en el animal como en el ser humano<sup>42</sup>.

Sería el contrario de todo perfeccionamiento, declara Galton, el asimilar todos los miembros a un tipo común: lo que le interesa al estudioso inglés (y Nietzsche, que traslada inmediatamente estas sugerencias al ámbito moral)<sup>43</sup>, son más bien esos elementos que muestran una rara disposición a la independencia, en el reino animal los «bueyes guía», que no temen dejar el rebaño por un sistema de vida más peligroso; son éstas, también en el rebaño humano, las naturalezas superiores: favorecerlas con una selección orientada equivale a dirigir la especie hacia la emancipación y garantizar su progreso cultural.

También la propuesta de Nietzsche —una especie de «eugenesia cultural», que el filósofo presenta en estrecha conexión con el superhombre y el pensamiento del eterno retorno— no expresa una voluntad de dominio o imposición de los propios puntos de vista renovados: más bien, como apertura de perspectiva, se opone a la óptica restringida de un «tipo» que se impone —éste sí— egoístamente, mediante una lectura unidireccional de sus afectos.

En antítesis a toda voluntad de «duración» y de «estabilización», en ese inmenso laboratorio experimental, en el que algunas cosas salen bien, dispersas por todas las épocas, e innumerables otras fracasan, desprovistas de todo orden, de toda lógica, de todo vínculo y de toda vinculación<sup>44</sup>, que es la vida, Nietzsche valora y prefiere las posibilidades inmanentes abiertas por la decadencia y la enorme riqueza que ésta lleva consigo. Fiel a la perspectiva que ya había aparecido en *Humano, demasiado humano*, al carácter obtuso del tipo biológico opone cada vez más configuraciones caracterizadas por la complejidad y la fragilidad, pero también expresiones de una mayor riqueza de instintos, premisa necesaria para una cultura superior:

Que se dé un desarrollo de toda la humanidad es una insensatez; y ni siquiera sería deseable. El mucho plasmar con respecto al hombre, el sacar fuera la multilateralidad del hombre, romperlo cuando un tipo particular ha llegado a su máximo desarrollo, — por tanto el crear y destruir — me parece el goce más alto que los hombres puedan experimentar...<sup>45</sup>.

El nuevo «tipo humano» del que Nietzsche va en busca —sintético, unificante, justificante— es justamente lo opuesto de toda fijación y codificación, y es en

42. Comparto completamente las consideraciones de B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, cit., pp. 110-113.

43. Del padre de la eugenesia, Nietzsche conoce y lee con interés (en la medida que le permitía su conocimiento del inglés) las *Inquiries into human Faculty and its Development* (London, 1883) y discute sobre ellas con Joseph Paneth, con el que se encuentra en el invierno de 1883-1884. Cf. KGW VII/4, 2, pp. 9-28; R. F. Krummel, «Joseph Paneth über seine Begegnung mit Nietzsche in der Zarathustra-Zeit»: *Nietzsche-Studien* 17 (1988), 478-495; M.-L. Haase, «Friedrich Nietzsche liest Francis Galton»: *Nietzsche-Studien* 18 (1989), 633-658.

44. FP IV 626: 15[8].

45. KSA XI 34[179].

esta naturaleza plural suya y perspectivista donde residen su superioridad y su posibilidad de progreso. Se trata de la reivindicación de un tipo nuevo, experimental, frágil, cuyo patrimonio pulsional no es quizás tan compacto, o ya no es por algún accidente sobrevenido (¿una mutación *à la Darwin*?) y sobre cuya estructuración Nietzsche no excluye el poder intervenir concienzudamente.

Fatalidad del desarrollo, enriquecimiento mediante la inestabilidad y a la vez estrategias selectivas (crianza, aislamiento, auténtico *dressage* del cuerpo): si Elisabeth Förster-Nietzsche probablemente exageraba, cuando decía que la filosofía de su hermano tenía que partir necesariamente de la teoría de la evolución<sup>46</sup>, no podemos sin embargo pasar por alto el hecho que Nietzsche halló en el lenguaje y las preocupaciones de la época el alimento para sus propias y originales reflexiones.

¿Qué tipo reemplazará un día a la humanidad? Pero esto no es más que ideología darwinista. ¡Como si una especie hubiese sido alguna vez reemplazada! Lo que me 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<sup>47</sup>.

Considerar específicamente a Nietzsche y su utilización de las categorías de variación, selección y herencia, no significa, por tanto, volver a acusarlo de biologismo positivista, ni mucho menos sospechar de él por alimentar inquietantes proyectos sociales y políticos: significa más bien reconocer que las instancias científicas constituyen para él un terreno concreto de confrontación y un fecundo laboratorio de ideas. Es provechoso entonces relocalarlo, más allá de fáciles malentendidos, dentro del debate que tiene su origen con la «revolución darwiniana», al que no se ha sustraído y que, más bien, ha contribuido a vivificar con la profundidad y la originalidad que le son propias.

[Traducción de Marco Parmeggiani  
Universidad de Málaga]

46. Cf. Carta a Ida Overbeck, 7 de febrero de 1883.

47. FP IV 690: 15[120].