

EL HOMBRE: ANIMAL QUE VENERA, ANIMAL QUE DESCONFÍA.  
HISTORIA NATURAL DE LA MORAL Y DE LAS PASIONES  
EN LA OBRA DE NIETZSCHE<sup>1</sup>

The Man: a worshipping and mistrusting Animal.  
Natural History of Morals and Passions in Nietzsche's Works

*Chiara Piazzesi*

Université du Québec (Montréal)

RESUMEN: A través del proyecto de una «historia natural de la moral», podemos entender algunos puntos del planteamiento de Nietzsche, donde la «naturaleza» humana, es decir, la fisiología y la psicología humana, está conectada con la moralidad, con las normas e instituciones. Explorando estas conexiones a través de los ejemplos de las pasiones (especialmente la del amor), este trabajo discute el enfoque antropológico que le sirve de base a la mencionada «historia natural de la moral». Se pretende así clarificar la importancia de tomar conciencia de los supuestos antropológicos (a menudo implícitos) que se esconden detrás de todo proyecto filosófico que busque transformar la autocomprensión humana.

*Palabras clave:* moral – naturalismo – fisiología – psicología

ABSTRACT: By means of the project of a «natural history of morals», we can understand some issues of Nietzsche's framework, where human «nature», i.e. human physiology and psychology, is linked to morality, norms, and institutions. Exploring these connections through the example of passions (and especially of love), this paper discusses the anthropological account that serves as a basis for the mentioned «natural history of morality». By doing so, we intend to clarify the importance of becoming aware of the (often implicit) anthropological assumptions lying behind every philosophical project which seeks a transformation of human selfunderstanding.

*Keywords:* Moral – Naturalism – Physiology – Psychology

La afirmación según la cual la razón occidental tiene una historia y ha pasado varias etapas de articulación es generalmente aceptada. Pone en evidencia la relación interna entre las descripciones que la razón humana ha dado de sí misma, de sus posibilidades y de sus límites, por una parte, y los efectos que esas descripciones han tenido en su desarrollo, por otra parte (p. ej. en términos de dependencia de la razón divina, de autofundación, en relación con la evidencia empírica, en relación con la verdad, etc.). Lo que sorprende, es que la misma afirmación a menudo no sea aceptada con respecto a las pasiones (o «emociones»). La tendencia a asumir que las pasiones son una especie de constante de la naturaleza humana —incluso cuando no se formule explícitamente

1. Una versión anterior y más amplia de este trabajo está publicada en la revista *Etica & Política / Ethics & Politics* XII/2 (2010), 104-136 ([www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/5104](http://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/5104)).

en esos términos— es comúnmente aceptada. Esto es problemático en relación con una concepción de las pasiones y una concepción de la psicología humana. Considerar las pasiones como históricamente desarrolladas y ligadas a ciertos condicionamientos socioculturales, o bien como naturales e impermeables a los devenires históricos, tiene consecuencias significativas en toda afirmación sucesiva a propósito de lo humano, de lo social, y de lo cultural mismo. Por ejemplo, la idea de que las pasiones no tienen una historia viene a postular que las pasiones son independientes no sólo con respecto a las influencias estructurales de los distintos contextos históricos, pero sobre todo con respecto a las transformaciones en la auto-comprensión del hombre como las que mencionábamos al principio (las formas de la racionalidad). Tajante, esta idea traza toda una antropología, y depende estrictamente de una constelación de proposiciones que funcionan de forma prescriptiva, y entre las cuales ejerce también su influencia.

El trabajo de análisis y de reconstrucción de la historia de la moral que Nietzsche ofrece en *Más allá del bien y del mal* puede contribuir a la discusión de esta ambigüedad fundamental sobre el estatuto de las pasiones, así como a la de las consecuencias en toda la cuestión normativa: en la cuestión moral. Nietzsche considera las pasiones, los afectos, los sentimientos, las sensaciones, como *moralische Empfindungen*<sup>2</sup>, como poseedoras de una historia y una genealogía, por reconstruir, en sus distintas etapas, por el estudio de las transformaciones de la relación entre configuración psicológica individual/colectiva y contexto social, institucional, discursiva, moral. Decir que la psicología humana tiene una historia, es decir que las pasiones equivalen a marcos de percepción, evaluación, interacción, relación, pensamiento, imaginación, teniendo a su vez una historia, unida a las condiciones vitales en las que se desarrollan, a las instituciones correspondientes, a las dinámicas del reconocimiento y de la legitimidad social, etcétera.

Para llevar a cabo este trabajo quisiera mostrar la correspondencia entre una historia de la psicología humana así concebida y la «historia natural de la moral» articulada por Nietzsche en la sección quinta de *Más allá del bien y del mal*. Es en el atributo *natural* donde se revela en seguida la aportación antropológica del discurso nietzscheano, y por tanto del análisis aquí propuesto: la reconstrucción histórica que pretende reconducir la moral al contexto de la evolución natural de la forma de vida *ser humano*. No habría entonces discontinuidad entre naturaleza humana e instituciones, normas sociales, etc.; sin embargo, la continuidad se situaría, según Nietzsche, en los procesos (en el despliegue de las disposiciones fisiológicas) y no en el contenido (en las pasiones «naturales» cuya forma «originaria» podríamos describir). A partir del punto de vista de la inaccesibilidad de lo «originario» (*solamente aquello que carece de historia puede ser descrito*), la historia *natural* de la moral es al mismo tiempo una historia de la psicología: esto, como nos recuerda Richard Schacht remitiéndonos al principio del parágrafo MBM § 45, forma parte del núcleo de la antropología filosófica nietzscheana<sup>3</sup>. Intentaré mostrarlo a través del ejemplo de las pasiones, sujeto a

2. «Sentimientos morales», cf. HHI § 2.

3. R. Schacht, *Nietzsche*, London: Routledge & Kegan Paul, 1985, p. 270, así como pp. 267 ss. Cf. también R. Schacht, *Making Sense of Nietzsche*, Urbana-Chicago: University of Illinois Press, 1995, caps. 10 y 11; y R. Schacht, «Nietzsche and Philosophical Anthropology», en K. Ansell Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford University Press, 2006, pp. 115-132.

las formas sociales específicas de reglamentación y disciplinamiento de las pulsiones, que persigue en realidad ese mismo objetivo sobre ella misma y que constituye la actividad natural de la vida. Considerar la psicología y las pasiones sin considerar su historia, es decir su contextualización, sería, desde la perspectiva nietzscheana, aceptar como válidas las premisas metafísicas de la moral cristiana occidental, lo que comprometería la eficacia de todo proyecto filosófico dirigido a una «reforma» de la psicología humana *por* una reforma de las condiciones de posibilidad de ésta.

Comenzaremos por una breve ojeada al vínculo entre moral y pasiones; continuaremos con un análisis de la sección quinta de *Más allá del bien y del mal*, donde se mostrará qué entiende Nietzsche por historia natural de la moral; después, a partir de estas consideraciones, se analizará, a través del ejemplo del amor, el fenómeno pasión en tanto que resultado del «trabajo» moral y dependiente del contexto social, cultural e institucional de referencia.

#### 1. EL VÍNCULO ENTRE PASIONES Y «CLIMA MORAL»

Los primeros párrafos de *La gaya ciencia* ofrecen un cuadro cuasi genealógico, que define los fenómenos de la vida humana como resultado de varios procesos de evaluación, de afirmación de las condiciones de existencia, de disciplinamiento, de los que cabe hacer una reconstrucción. El párrafo séptimo de la obra esboza el proyecto del trabajo a realizar: una historia de las pasiones, de su razón y de las evaluaciones que expresan y refuerzan. El método de esta investigación se basa en un análisis histórico sistemático de las pasiones singulares (p. ej. amor, codicia, envidia, consciencia moral, piedad, crueldad). Junto al de las pasiones, empero, Nietzsche busca también un trabajo histórico sobre las instituciones, como el derecho y el castigo, la división de la jornada de trabajo y de la alternancia trabajo/descanso; sobre las dialécticas entre las formas de relación y de psicología con diferentes grados de institucionalización, como el matrimonio y la amistad; sobre las formas de vida específicas del erudito, el artista, el comerciante, o bien de la experiencia monacal, etc. Fenómenos psíquicos, formas prácticas, ideales de vida (instituciones, ritmos de vida, contextos vitales, ideas), así como las diferencias de «clima moral» y de su influencia sobre aquellos, constituyen el objeto de una misma investigación *antropológica*, referida a aquello que los seres humanos han considerado como sus condiciones de existencia y a la influencia de estas condiciones materiales y prácticas sobre la psicología y la fisiología humana. En otros términos, el objeto de la historia de las pasiones está indisolublemente ligado al de la historia de los valores morales y de las instituciones que los refuerzan: este objeto es la fisio-psicología humana en su evolución<sup>4</sup>. La conexión entre fisio-psicología y moral es, además, doble: toda moral incluye la expresión de una forma de vida, una *Zeichensprache* de los afectos<sup>5</sup>. Esbozadas las consecuencias antropológicas de este pensamiento,

4. Sobre el desarrollo de este punto en *La genealogía de la moral*, cf. R. Schacht, «Nietzsche and Philosophical Anthropology», cit., p. 124.

5. MBM § 187, aunque la idea está ya presente en las notas de la primavera de 1883. Cf. por ejemplo FP III 7[47], 7[58], 7[60] (primavera-verano 1883); 8[26] (verano 1883); 24[27] (in-

Nietzsche escribe en 1883 que los seres humanos, cuando siguen la moral, se comportan como los animales que siguen sus pulsiones (*Triebe*): la cuestión es entonces —paralelamente a lo que había sido considerado en el parágrafo 7 de *La gaya ciencia*— establecer a qué tipo de vida pulsional corresponde cada moral, en la medida en ésta insiste sobre las construcciones de signos tales como «deber», «derecho», «ley», etcétera<sup>6</sup>.

Una derivación de la moral desde los afectos<sup>7</sup>, por un lado, y una acción de la moral sobre las pulsiones y los afectos por otro: esta continuidad bilateral es el núcleo de lo que Nietzsche define como *historia natural de la moral*.

## 2. UN ANIMAL QUE VENERA, UN ANIMAL QUE DESCONFÍA

La sección quinta<sup>8</sup> de *Más allá del bien y del mal* («Para la historia natural de la moral»), se inicia retomando la cuestión tratada en GC § 7: la necesidad de reemplazar la fundación filosófica de la moral por una doctrina de la moral capaz, por una parte, de clasificar los diferentes tipos de moral, por otra parte de reconstruir el despliegue de juicios y de evaluaciones que caracteriza a cada uno de ellos. Esa doctrina evitaría el error de los filósofos que no han sido capaces de sustraerse a la *creencia* en la moral (MBM § 186). Con el fin de que la moral pueda ser vista en tanto que problema, es necesario en primer lugar tomar distancia con respecto a la fascinación mágica de la creencia en la moral misma: el decurso histórico, genealógico y comparativo toma distancia con respecto a nuestra comprensión habitual de nosotros mismos, de nuestra psicología<sup>9</sup>.

En MBM § 187, el imperativo kantiano es discutido desde la perspectiva de la unión entre doctrina moral y persona que la formula. En MBM § 188, Nietzsche presenta la moral como lo opuesto al *laisser aller* (dejar que las cosas sigan su curso), como una tiranía contra la naturaleza y contra la razón misma. Sin embargo, esto no es una nueva objeción contra ella. La hipótesis nietzscheana es que la obligación y la violencia contra la naturaleza, y no el *laisser aller*, son *naturales*, son *naturaleza*, y que todo lo que genera la impresión de la espontaneidad es, en realidad, el producto de una disciplina severa y permanente. Es la «naturaleza» misma, escribe de nuevo Nietzsche, quien enseña a detestar la

vierno 1883-1884). Cf. FP III 7[60]: «*Moral als Zeichensprache der Affekte: die Affekte selber aber eine Zeichensprache der Funktionen alles Organischen*». Cf. también FP III 7[126] y, más tarde, FP III 25[113].

6. FP III 7[76] (primavera-verano 1883).

7. Patrick Wotling ha trabajado en profundidad el estatuto de los afectos en la filosofía de Nietzsche. Cf. en particular *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris: Flammarion, 2008; y *La pensée du sous-sol*, Paris: Allia, 1999.

8. Para un análisis detallado de la sección quinta de MBM, cf. P. van Tongeren, *Die Moral von Nietzsches Moralkritik*, Bonn: Bouvier, 1989, cap. 2.

9. En su «Naturalism and Genealogy» (en K. Ansell Pearson [ed.], *A Companion to Nietzsche*, cit., pp. 337-352), C. Janaway ilustra la conexión entre disolución de nuestros conceptos actuales, descubrimiento de los afectos que los producen, y el compromiso personal en la investigación genealógica: aquel que dirige la investigación debe interrogar e interpretar sus sentimientos y su toma de posiciones *por o contra* ciertos valores morales de los que él reconstruye la genealogía precisamente *porque* son las características de su propia forma de vida.

libertad excesiva, y quien enraíza la necesidad de una reducción del horizonte y de la expectativa (*die Verengerung der Perspektive*) como condición de vida y de crecimiento. Así, existiría un *imperativo moral de la naturaleza* (la formulación es sorprendente):

«Obedecerás, a quien sea, y por largo tiempo: de lo contrario perecerás y perderás la última estima hacia ti mismo» — éste me parece ser el imperativo moral de la naturaleza, el cual, desde luego, ni es «categórico», como exigía el viejo Kant (de ahí el «de lo contrario» —), ni se dirige al individuo (¡qué le importa ella el individuo!), sino a pueblos, razas, épocas, estamentos y, ante todo, al entero animal «hombre», al hombre<sup>10</sup>.

Como Zarathustra expone en su discurso sobre la *Selbst-Überwindung*, la vida «natural» se caracteriza por la economía de las reacciones y las «tareas» vitales, es decir, en primer lugar, obligación y obediencia. Así, la moral aparece como una variación muy particular de la actividad autoplástica de la vida. Si, por un lado, la moral se ve así privada de todo estatuto metafísico, por otro lado es elevada al rango de actividad *constitutiva* de la vida. En el párrafo siguiente (MBM § 189) Nietzsche vuelve sobre la problemática que presentó en GC § 7: la función y los efectos de las instituciones y de las prescripciones morales con respecto a la psicología humana. Con el ejemplo de la división de los días de la semana según el ritmo trabajo/descanso, Nietzsche presenta la idea de una institucionalización de la economía pulsional: las pausas y los períodos de ayuno de las pulsiones más poderosas, la alternancia regulada entre momentos de satisfacción y de frustración de éstas, forman las pulsiones mismas, las esclarecen, las vuelven más sutiles y complejas. Bajo la presión de la moral, como de otras formas de institución social, las pulsiones aprenden «a agacharse y someterse, pero también a purificarse y a aguzarse» (MBM § 1): cambian de estructura, de intensidad, de relación con su objeto. Esto es lo más sorprendente de la historia natural de la moral: engendradas por una necesidad económica vital, todas las obligaciones y todas las regulaciones tienen un efecto recíproco en la forma de vida de quien las practica. En el centro de este proceso reflexivo está el fenómeno de la «sublimación», que Nietzsche ilustra con el ejemplo del paso de la pulsión sexual a la forma del *amor pasión*<sup>11</sup>: esta evolución, escrita como conclusión del párrafo 189, tuvo lugar durante el período más cristiano en Europa, en virtud de los obstáculos planteados a la satisfacción libre y desordenada de dicha pulsión. Volveré sobre ello.

Sin embargo, el aspecto que resta por aclarar es en cierto sentido el del origen de la moral, el de la estructura biológica y antropológica de la necesidad autoplástica que se manifiesta en el ser humano. A partir de varios fenómenos humanos representativos, la conclusión de la sección quinta de MBM profundiza en ello. Lo que podría parecer una digresión, especialmente la discusión del conflicto entre razón e instinto en Sócrates y Platón en MBM §1 91 y, de manera más general, la oposición entre *Glauben* y *Wissen* en MBM §§ 191 y 192, supone el núcleo de esta cuestión. Conocimiento (o saber) y creencia —sobre todo en MBM § 192— son presentados por Nietzsche como las actitudes fundamentales de la

10. MBM § 188.

11. Cf. FP II, parte II, 11[24] (1881).

vida (humana) en relación a su medio y cumplimiento, incluso a las posibilidades de los suyos propios. Nietzsche muestra cómo a partir de los procesos biológicos elementales, como la percepción sensible, tiene lugar una forma de «elección» entre verdad y mentira. Es la misma naturaleza de los procesos biológicos la que funda esta alternativa, en la tendencia económica a «falsear», a manipular de forma artística la realidad percibida, a asimilar lo nuevo a lo conocido. «Lo nuevo encuentra hostiles y mal dispuestos también a nuestros sentidos» (MBM § 192): incluso en los procesos más simples está presente la acción de los afectos, tales como el odio, el amor, el miedo, y la pereza (afecto pasivo). La interacción de la vida con su medio es inmediatamente *evaluadora*. Junto a esta forma natural de «pereza», por la cual la vida fija, estabiliza sus condiciones de existencia y de afirmación, hay una forma de destrucción de esta ilusión, de disolución de la comodidad de lo conocido y de la confianza en lo habitual. Hay algo que desestabiliza las condiciones estables y afirmadas, una especie de desconfianza: ese algo es la vida misma. Al describir lo «vital (*das Lebendige*)» en tanto que autosuperación fundamental, Zarathustra llamó a esta actividad «voluntad de poder»<sup>12</sup>. En la plenitud, en la prosperidad debida a las condiciones favorables de existencia que ella misma afirma y estabiliza, la vida sobrepasa las condiciones mismas, y se desestabiliza. Lo mismo pasa durante una disminución de las fuerzas disponibles. Puesto que la vida no conoce la inmovilidad —su conservación también es una actividad de reproducción—, el esfuerzo de estabilización introduce un cambio la economía de fuerzas: la dialéctica entre estabilización y desestabilización, entre afirmación y superación, es continua y fundadora. Así, los fundamentos de la polaridad entre conocimiento (saber) y creencia (fe) están inscritos en los procesos biológicos<sup>13</sup>. Éstos se reproducen igualmente en la polaridad razón-instinto expuesta en MBM § 191 a propósito de Platón y de Sócrates: junto a la tendencia a la «pereza» de lo instintivo se desarrolla en los seres humanos la capacidad de descubrir la adhesión inmediata, de crear una distancia en el tiempo, en el espacio y más tarde en la representación, en la imaginación, en la previsión. Tarde, en el proceso de evolución, nuestros sentidos descubren el recelo y la paciencia: de esta interrupción de lo espontáneo, de este pequeño desajuste, derivan la capacidad de análisis y prescripción que llamamos razón, así como toda actividad humana de objetivación, representación y universalización que llamamos conocimiento. En la medida en que se vuelve «búsqueda de la verdad», se vuelve ella misma condición de su propia desestabilización.

Aquí se muestra la ambigüedad que, según parece, se sitúa en el núcleo de la fuerza crítica nietzscheana de la moral, que se dirige hacia la naturaleza y la vida. Saber, creencia, verdad, mentira, recelo, temor, confianza, creatividad: todas estas actitudes de la vida tienen un doble estatuto, desde el punto de vista de la vida misma, ya que pueden favorecer la prosperidad por estabilización o *bien* por una desestabilización de sus condiciones de existencia. La ambigüedad aumenta, si se considera que estabilización y desestabilización pueden igualmente ser fuente del debilitamiento y de la decadencia de la vida. En este sentido, el temor puede ser el origen del recelo hacia lo nuevo así como el origen del recelo

12. Za II, «De la superación de sí mismo».

13. Ya en Za II, «De la superación de sí mismo».

hacia lo habitual: el saber puede actuar como estimulante o como bloqueo y obstáculo del enriquecimiento; el recelo puede estimular la vida, estabilizando sus condiciones de existencia, o bien inhibirla por esta misma fijación; la confianza puede impulsar el *laissez aller* o bien arriesgar, sobrepasar lo dado y adquirido, etc. Cada caso debe ser evaluado en relación a la forma de vida a la que sirve<sup>14</sup>. La falsedad de un juicio o de una evaluación no es una objeción desde el punto de vista moral: la prioridad asociada a la verdad<sup>15</sup>, y el efecto prescriptivo que de ella deriva, son en este contexto una revolución, una inversión de los procesos vitales, producida por la introducción de una diferencia *absoluta* del valor de verdad entre verdad y mentira. Así, la moral se convierte en un instrumento de negación de la vida (volveremos sobre ello).

Como afirma Nietzsche en GC § 344, la jerarquía de valor entre verdad y mentira (moral) o entre verdad y error (ciencia) no podría establecerse a partir de un cálculo de ventajas y desventajas evaluadas por una u otra vida humana, ya que verdad y mentira se muestran como útiles a la misma. Esta evaluación debe ser afirmada a pesar del juego fundamental de creencia, confianza, fe y recelo, temor, crítica. La preferencia por la verdad es entonces la afirmación de una determinada forma de vida<sup>16</sup> fundamentalmente desconfiada con respecto al carácter ambiguo de la vida, así como en relación a la condición fundamental de la vida humana, que se ve inmersa en un juego de verdad y mentira, y de poder ser consciente de ello. Una toma de conciencia terrible funda la actitud pesimista con respecto al valor de la vida: la falta de armonía fundamental del *Dasein* consiste en eso, en que somos fuente de injusticia, falsedad, ilusión, falta de lógica en el mundo, y que podemos ser conscientes de ello<sup>17</sup>. La voluntad de verdad se configura como rechazo definitivo no sólo del dejarse engañar, sino sobre todo de engañar y *engañarse*. Moral y verdad se convierten en medios para inclinar de manera arbitraria la balanza hacia el recelo y el rechazo a creer. Así, es fácil de comprender por qué la cuestión expuesta en GC § 344, *¿para qué la moral?*, debe ser leída como la cuestión (a) referente al valor de la moral en relación a la vida que la produce<sup>18</sup>. Es en estos términos en los que se sitúa la sección quinta de *Más allá del bien y del mal*.

Pero hay aún un punto (b) que señalar, concerniente a la aportación antropológica de esta problemática y que he definido como la ambigüedad fundamental de dos tendencias de la vida (humana), el de la confianza y el del recelo, referente a la doble definición que da título a este trabajo y que se encuentra en *La gaya ciencia*: «¡Porque el hombre es un animal que venera! Pero es también un animal que desconfía»<sup>19</sup>.

No parece posible establecer una primacía antropológica, ni siquiera biológica entre estas dos tendencias: su juego combinado define el movimiento mismo

14. Lo mismo puede decirse de los juicios estéticos (CI «Incursiones de un intempestivo», §§ 19-20), para el estatuto del arte (GC § 370 «¿Qué es el romanticismo?», etcétera).

15. GC § 344.

16. Nietzsche critica a sus predecesores actualizando la investigación afectiva que funda la preferencia por la verdad, como recuerda Patrick Wotling, «La culture comme problème. La redétermination nietzschéenne du questionnement philosophique»: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), 1-50, p. 4.

17. HH I § 32.

18. Cf. como ejemplo MBM § 3.

19. GC § 346.

de la vida, su carácter fundamental de superación de sí. La moral, entonces, es a su vez un fenómeno ambiguo: es a la vez un instrumento de fijación de algunas condiciones de existencia y, en el establecimiento de un deber ser a realizar, una distancia que nunca se llega a salvar entre el ser y el deber ser. La veneración por los valores establecidos, la veneración por la metafísica de las instancias absolutas, y el desprecio por el devenir, producen de manera necesaria una distancia en relación a aquello que es: una desconfianza fundamental en la comprensión humana de sí y del mundo<sup>20</sup>.

La primera cuestión (a), aquella de la especificidad moral-forma de vida, parece encontrar un lugar en el aforismo MBM § 194, que ilustra las diferencias posibles entre los distintos tipos de ser humano en la atribución de valor, seguido de MBM § 195, que ilustra la función específica de la moral en el contexto de la vida judía; de MBM § 197 que explica la función protectora de la moral de la masa con respecto al peligro representado por los «hombres de presa»; por último de MBM § 198, que muestra otro aspecto de la función protectora de la moral, es decir la conservación de sí y de los otros frente a las pasiones personales. El carácter absoluto y universal de los imperativos morales, que articula una economía general del buen sentido allí donde no sería lícito generalizar, es al mismo tiempo una forma de prudencia y una forma de estupidez<sup>21</sup> (JGB 19). Es en este sentido en el que la moral parece tener su origen en el temor<sup>22</sup>. El temor se refiere a las desestabilizaciones producidas por lo nuevo, lo inesperado, lo desmedido, por lo *otro* y los otros<sup>23</sup>. Produce así un instrumento a la vez estabilizador y desestabilizador, que conserva el carácter ambiguo mencionado anteriormente. Si la estabilización de los criterios de legitimidad del comportamiento y de la acción induce una forma de inhibición de las pulsiones y de las energías vitales, mientras realiza un desplazamiento, cambia su estructura y su dirección de aplicación, ya que sólo las contiene, pero no las «desactiva». La incorporación de la obediencia a la autoridad moral engendra lentamente otra forma de vida humana: aquella «naturalmente» capaz de mala conciencia, de obediencia, de dominio y de análisis de sí, una forma de vida gregaria y caracterizada por las nuevas «virtudes» (el «espíritu comunitario, la benevolencia, la deferencia, el entusiasmo en el trabajo, la moderación, la modestia, la indulgencia, la piedad»<sup>24</sup>). *La genealogía de la moral* mostrará la grandeza y la miseria de esta forma de vida, albergando los matices de la capacidad de prometer incluso la soberanía impresionante del individuo dueño de sí mismo, pero dedicándose al mismo tiempo a la negación ascética de la vida. Además, la distancia establecida entre sí y sí-mismo, la educación en la desconfianza consciente que deriva de la veneración por la autoridad de los valores, crea eso que llamamos «voluntad de verdad» y que conseguirá finalmente poner en duda aquello que venera: la moral ante todo. Del efecto me-

20. La ciencia también padece esta ambigüedad de estatuto inscrito en su historia, cf. MBM § 188, GC § 300, y HH I §§ 629-637.

21. MBM § 198.

22. MBM §§ 197, 198, 201, 202 se incluyen en el título *Moral als Furchtsamkeit*.

23. MBM § 201 es una muestra ejemplar de las tipologías de esos «otros», antes y después de la consolidación social.

24. Cf. MBM § 199.



todológico de la estabilización, por temor, de una visión del mundo deriva la desconfianza para esta última, ya que el miedo de engañarse o de ser engañado tiene, además, el refuerzo del valor moral atribuido a la veracidad. Antes de pasar al ejemplo de las pasiones para profundizar en el análisis anterior (§ 3), algunas consideraciones sobre el segundo punto (*b*).

La cuestión de la autosuperación de la vida como origen de la «distancia» adquiere relevancia en MBM § 193, que añade al mismo tiempo un detalle importante al análisis del primer punto discutido (*a*). Las experiencias soñadas juegan un papel destacable en la economía de la vida individual (Nietzsche habla de *Gesammt-Haushalt unserer Seele*), ya que éstas son capaces de introducir modificaciones psicológicas, de ampliar los límites de la imaginación, de producir los desajustes en las necesidades individuales, de modificar los juicios de valor correspondientes. Un sueño puede, por ejemplo, llevarnos a otra concepción de nuestra felicidad<sup>25</sup>. Así, más allá de toda voluntad y de toda autodeterminación, tiene lugar un cambio «psicológico» de perspectiva, de valores. Este párrafo se muestra cargado de sentido y de consecuencias una vez leído en relación al que le precede y al que le sigue<sup>26</sup>, es decir, en el sentido de la cualificación de la relación entre forma de vida y moral. El párrafo MBM § 194 retoma la cuestión y profundiza en los matices de la forma individual de apropiarse de los valores. Ambos aforismos hacen alusión, parece, a la vitalidad que encuentra de todos modos expresión en las obligaciones morales: una vitalidad psicológica espontánea (MBM § 193); una vitalidad en tanto que diferencia de articulación de las formas de determinar la jerarquía de los bienes en el horizonte de una evaluación de valor (MBM § 194); finalmente, en MBM § 200, una vitalidad de la evolución de una civilización, gracias a la diferencia entre las formas de vida que pueden derivar de las mismas premisas psicológicas<sup>27</sup>. El hombre débil y decadente de una «época de disolución» aspira a la felicidad en tanto que fin de los conflictos pulsionales; pero, por «las mismas causas», la misma civilización impulsa a los hombres «mágicos, inaprensibles e impenetrables» de la fuerza y del dominio de sí<sup>28</sup>.

25. MBM § 193 incluye, además, un detalle muy importante para su interpretación en el contexto de la sección de la que forma parte. El ejemplo de sueño al que Nietzsche hace referencia es aquel de volar, de la liberación de la pesadez, en alemán *Schwere*. Si se piensa en el papel jugado por el *Geist der Schwere* en Za III, nos damos cuenta de la importancia de MBM § 193 en su contexto: la metáfora de la pesadez remite a la moral y a la posibilidad de su superación por la afirmación de las exigencias individuales divergentes de aquellas que fundan la moral común.

26. Cf. MBM §§ 194, 195, 197, 198.

27. Si este análisis es exacto, entonces la tesis de la sección V de MBM no sería solamente que hay una multiplicidad de morales (contra la idea de *una moral*), sino que el carácter necesario (y que favorece la vitalidad de la vida) de esta multiplicidad se funda sobre la pluralidad de formas de vida. Favorecer la multiplicidad en la expresión de los juicios de valor es favorecer el dinamismo de la vida —lo que remite a la idea de superación de una moral universal y generalizadora—. Esto podría ayudar a esclarecer la aportación filosófica de dos aforismos como MBM § 194 y sobre todo MBM § 193, que pueden parecer relativamente «fuera de lugar». En su esclarecedor análisis de la sección V de MBM, van Tongeren no menciona como ejemplo MBM § 193 que en tanto que testimonio de la idiosincrasia individual del concepto de *Glück* (*Die Moral von Nietzsches Moralkritik*, cit., p. 85). Como espero haber mostrado ya, parece que la alusión nietzscheana al sueño como una fuente posible de la diferencia individual con respecto a la idea de suerte juega un papel clave en la argumentación de la V sección: alude a la naturalidad de la multiplicidad de los juicios de valor y a su carácter *psicológicamente* provisional.

28. MBM § 200.

Las diferencias fisio-psicológicas, en las necesidades y por tanto en los juicios, actúan de forma desestabilizante con respecto a la moral de la masa: la universalidad y la uniformidad favorecen la *mediocritas*, protegen de la exclusión temida. El miedo constitutivo que funda la moral se expresa, en la masa de la modernidad europea, en el deseo de que toda causa de temor (interna<sup>29</sup> o externa<sup>30</sup>) sea eliminada. Entonces, la moral transforma la fisiología, la psicología y como consecuencia la interacción entre los individuos, produce lo desconocido, lo inesperado, los miedos potenciales. De forma parecida, los *Erforscher der Wahrheit*, que son producto de la civilización moral y han incorporado también el interés por el conocimiento y la consciencia de la disolución de las verdades metafísicas, desestabilizan el acuerdo entre los seres humanos concerniente a los valores: este efecto de desestabilización descansa sobre la acción de los *Gegentriebe*, opuestos a este sosiego y nivelación de las diferencias, que resiste a la estabilización del acuerdo sobre las cosas y sobre los valores<sup>31</sup>. Está claro que la capacidad crítica y de cuestionar, como afirma en MBM § 192, es una adquisición tardía de la civilización humana. Sin embargo el ejercicio de la crítica es posible por el carácter incorporado de su necesidad, por el hecho de que se ha convertido en una *necesidad* (fisiológica) de la forma de vida se compromete en ella: no sólo es con una actitud intelectual con lo que progresamos, sino con la idiosincrasia de una forma de vida; entonces, en cierto sentido, con las estructuras más «naturales» de la vida (humana). Esto es lo que Zaratustra<sup>32</sup> descubre cuando dirige la voluntad de verdad hacia la voluntad de poder, es decir a la vida como actividad continua de evaluación de valores (vitales).

La superación «natural» de sí es el objeto de la reconstrucción nietzscheana de la transformación de sus necesidades y de su idiosincrasia en el periodo de preparación de *Humano, demasiado humano*<sup>33</sup>, cuando tiene lugar su distanciamiento con Wagner: la *Entfremdung* no es un acto intelectual, sino una necesidad vital (incluso una cuestión de vida o muerte: «Lieber sterben als *hier* leben»), que obliga a la toma de consciencia y al cambio de las condiciones de vida. La misma vitalidad fisio-psicológica está en la base de la alternancia entre los episodios de hastío de sí y aquellos de felicidad, ligereza, amor de sí, de los que el cristianismo habla, aunque falsificada por las nociones de pecado y de gracia divina<sup>34</sup>, y que Nietzsche quiere, por contra, devolviéndolos a la naturalidad, liberar de la voluntad y la responsabilidad individual (volveremos sobre ello). Un fenómeno análogo se describe, sobre el modelo de Schopenhauer y de Stendhal, en GC § 14: la satisfacción del deseo sexual cambia los parámetros de la imaginación amorosa, y disuelve así no tanto la idealización del objeto (como dice Schopenhauer), como la idealización del deseo pulsional mismo. Encontramos un último ejemplo en el párrafo GC § 307, que subraya justamente la dimensión no sólo «existencial», sino *fisiológica* de la crítica a una convicción personal anterior: es «la vida» quien anula las antiguas verdades, no la razón, y la capacidad crítica

29. MBM §§ 198 y 200.

30. MBM §§ 197 y 201.

31. GC § 76.

32. Za II, «De la superación de sí mismo».

33. HH I Prefacio § 3, en particular.

34. HH I § 134.

es la manifestación de necesidades diferentes, de la acción de fuerzas vitales que se liberan de una forma de ser liberándose de una «idea». En todos estos casos, se ve claramente la acción conjunta del cambio intrínseco a la vida misma, de su poder desestabilizador, de la necesidad de estabilización complementaria y del temor que la señala y acompaña. Como la invención de una causalidad espiritual (voluntad, consciencia, sujeto) con respecto al cambio «interno», toda forma de explicación causal externa es también una forma de estabilización y de control del devenir<sup>35</sup>. Queda, de todas formas, la realidad a la vez de una diferencia entre los individuos con respecto a su manera de entender y de vivir los mismos valores, como señala en MBM § 194, y un cambio *interno* y externo continuo<sup>36</sup> gracias a la experiencia y a los fenómenos vitales, como muestran los ejemplos mencionados. El elemento desestabilizador, así pues, es tan constitutivo de la naturaleza de la vida (humana) como el elemento cristalizador y estabilizador.

### 3. HISTORIA DE LAS PASIONES Y DE LA PSICOLOGÍA OCCIDENTAL

En el análisis de esta doble valencia de la actividad de autorreproducción y de autoperseveración de la vida, es posible entender mejor la psicología humana occidental. Su carácter histórico, es decir, su desarrollo en el tiempo, descansa sobre los efectos bidireccionales de la actividad natural de limitación y superación de la vida, que se transforma a la vez que transforma sus propias condiciones de existencia. La dimensión antropológica de la historia de la psicología no es la de una explicación reduccionista de todo fenómeno humano a la «naturaleza» de las pulsiones o de la biología: son las pulsiones mismas, en tanto que cuerpo, fisiología, psicología, las que tienen una historia, debido a su actividad, donde se pueden observar los efectos y reconstruir las líneas genealógicas, pero donde no se puede indicar una forma «originaria» a modo de explicación causal.

El ejemplo de las pasiones es muy instructivo para entender (i) el proceso de transformación de las pulsiones gracias a los obstáculos puestos a su expresión directa (o *laisser aller*); (ii) los efectos no solamente de represión, sino de rearticulación de la moralización de la psicología<sup>37</sup>; (iii) la relación dinámica entre fisio-psicología e instituciones. Así, el ejemplo de las pasiones ilustra (iv) la continuidad entre vida biológica y vida social en el contexto en el que moral y psicología forman parte del mismo fenómeno evolutivo.

Las pasiones no son, en la filosofía nietzscheana, fenómenos de pura espontaneidad. Suponiendo una vitalidad pulsional fundamental, ésta no se presenta

35. Cf. «Los cuatro grandes errores», §§ 3-4.

36. Cf. también MBM § 201, dedicado al dinamismo de la comunidad que se concentra en primer lugar sobre una estabilización con respecto a las amenazas externas, después sobre los conflictos y los peligros potenciales internos: según el caso, la evaluación de ciertas pulsiones tales como «la sed de iniciativa, la locura audaz, la pasión de la venganza, la astucia, la rapacidad, el despotismo», cambia de signo.

37. Según P. Wotling («La culture comme problème», cit., p. 23), en la época de redacción de *Más allá del bien y del mal* «Nietzsche no definía las morales como interpretaciones [...]: en adelante las trataría no como resultados sino como causas; y más concretamente como causas de transformación, de alteración del tipo de viviente que las practica».

tanto en estado «natural» en el sentido del estado originario, como en sentido de la naturalidad del trabajo de limitación y regulación que la vida opera sobre sí misma. Las pasiones son entonces un testimonio antropológico fundamental: trazan la línea de continuidad de la autotransformación de la vida humana, de lo biológico o social (punto *iv*). En efecto, la relación entre pulsiones y obstáculos —dados por las necesidades ligadas a los procesos funcionales mismos— no es estática, sino dinámica (*i*) y productora de las articulaciones ulteriores y posteriores de la vitalidad pulsional en su juego de autolimitación y autosuperación (*ii*). En este sentido, las formas mismas de la limitación «institucionalizada» cambian bajo la presión de la vitalidad de la que dependen, de manera que pueden incluso perder su sentido, su función y su eficacia (*iii*).

Entonces, las pasiones, tal como se dice en GC § 7, son estructuras complejas, constituidas por afectos (incluso «contradictorios»), por formas de articulación lingüística, por marcos de la imaginación, por un imaginario discursivo caracterizado e incorporado, por percepciones de legitimidad, por una relación instituciones y costumbres/prácticas sociales. Es en tanto que fenómeno histórico y evolutivo, que son objeto de investigación psicológica complementaria a la reconstrucción de la genealogía de los juicios morales (tema nietzscheano desde *Humano, demasiado humano*, como lo declara el prefacio a *La genealogía de la moral*). Las pasiones caracterizan a una nación de la misma manera que las instituciones «objetivas»: unas dependen de las otras y no se explican más que por esta complementariedad. En ambos casos, la cuestión que motiva la investigación concierne a la forma en la que nos hemos convertido y en la que somos.

En *La gaya ciencia*, § 4, se explica esta cuestión en el caso del amor: una vez mostrado, en un análisis lingüístico, el carácter construido y en cierto modo «falsificador» de la idea de amor y de la palabra que la designa; y una vez señalado, bajo la ilusión de unidad sostenida por el lenguaje, una raíz pulsional ambigua y móvil con respecto a los valores morales, Nietzsche plantea el problema del proceso que conlleva esta materia pulsional (hipotética) desmesurada, «egoísta» y miope en la forma de relación y de práctica que llamamos «amor», que implica una sublime capacidad de la imaginación, de la representación, de la idealización, de la «generosidad», etc. En los textos que siguen, Nietzsche vuelve sobre esta cuestión y le añade los elementos contribuyentes a la vez a la historia de la pasión amorosa y de la psicología (moralizada) en la civilización occidental. Si los términos «pasión» y «pasiones» indican principalmente, en el contexto nietzscheano, la intensidad afectiva y la vitalidad (focalizada sobre un objeto, sobre un deseo) que la moral busca contener y reglar, para proteger al individuo así como a los otros es este proceso de violencia desestabilizadora, esto no impide que los mismos términos, como en GC § 7, se refieran igualmente a las etapas del proceso de transformación de esta vitalidad con respecto a la moral misma. En la sucesión de las consideraciones nietzscheanas sobre el amor, es necesario comenzar por el final para darse cuenta de ello.

El primer párrafo de la sección «La moral como contranaturalza» de *Crepúsculo de los ídolos* se inicia con una distinción relativa al proceso de transformación que acabamos de describir: las pasiones (*Passionen*) conocen una época en la que son «simplemente nefastas» y «subyugan a sus víctimas con el peso de su estupidez», y un periodo «y una época posterior, mucho más tarde que la

otra, en el que se desposan con el espíritu, en la que se ‘espiritualizan’»<sup>38</sup>. Este proceso de espiritualización recuerda a aquello que Nietzsche había descrito en MBM § 189, donde hablaba de la moral como una receta «contra» las pasiones (*Leidenschaften*) y las «buenas y malas inclinaciones». Otro paralelismo decisivo es que, tan bien como en MBM § 189 dentro del tercer párrafo de la sección «La moral como contranaturaleza», Nietzsche elige el ejemplo del amor para ilustrar el proceso en cuestión. *Más allá del bien y del mal* explica la «paradoja» del nacimiento del amor pasión en la Europa cristiana a partir de la interacción entre la presión ejercida por la moral cristiana y la pulsión sexual. En el *Crepúsculo*, el amor se define como «espiritualización de la sensualidad» (*Vergeistigung der Sinnlichkeit*) y al mismo tiempo como «un gran triunfo sobre el cristianismo»<sup>39</sup>. Los primeros párrafos de la sección citan una crítica a las miopías morales que, como la moral cristiana, no consideran tal espiritualización de la pasión o el deseo. Si ésta ha tenido lugar gracias a la presión de la moral cristiana, la espiritualización de la sensualidad en el amor parece por tanto haber tenido lugar *a pesar* de la moral cristiana y su política miope de extirpación (y no de rearticulación) de las pasiones. El historiador de las pasiones y de la moral ve entonces cada vez más lejos la moral cuya historia reconstituye: este excedente que adquiere por su labor de reconstrucción es precisamente la visión del efecto *productivo* de la vuelta de la obligación moral sobre la psicología humana. Afectos, pulsiones, deseos se reorganizan y se reestructuran bajo la presión de los obstáculos que se encuentran sobre la trayectoria de expresión, se transforman y se afinan dentro de esta evolución que es completamente natural<sup>40</sup>.

Se comprende, así, por qué Nietzsche cuenta el *amor pasión* entre las formas de la *Herrenmoral* cuyos caracteres ilustra en MBM § 260. La práctica y la mentalidad del *amor pasión* encarna el arte y el entusiasmo de la veneración y de la sumisión que caracterizan a la aristocracia dentro de la moral<sup>41</sup>. El *amor pasión* es entonces una forma histórica del dominio de sí, de articulación pulsional y de los deseos, que se impone gracias a las obligaciones progresivamente desenvueltas de la referencia directa a la moral cristiana del origen, incorporadas antes en tanto que modelos del dominio de sí, de reflexividad, de subjetividad, así como de relación entre los sexos. Lo que Nietzsche parece sugerir aquí, en forma de trabajo sobre las pulsiones del *amor pasión* corresponde también a una forma de *sí*: una reflexividad, un imaginario, un sentido de la temporalidad, de la tradición y de la historia, etcétera.

38. CI «Moral como contra-naturaleza», § 1.

39. CI «Moral como contra-naturaleza», § 3.

40. Cf. también la redacción preparatoria en FP IV 10[144] (otoño de 1887).

41. Aquí, la herencia stendhaliana está presente en la caracterización del amor-pasión así como en la referencia a los *Ritter-Dichter* en Provenza como creadores de esta forma de práctica amorosa (cf. Stendhal, *De l'amour* [1822], París: M. Lévy 1857, caps. 51 y 52). Como Nietzsche hará en la sucesión de MBM §§ 188 y 189, Stendhal aproxima las normas y las obligaciones amorosas en la Provenza del siglo XII con las del lenguaje, y especialmente con las del lenguaje poético. Cf. también G. Campioni, «'Gaya scienza' e 'gai saber' nella filosofia di Nietzsche», en C. Carmassi *et al.* (eds.), *Wo bleibt das 'Konzept'? – Dov'è il 'concetto'?* *Studi in onore di Enrico De Angelis*, München: Iudicium, 2009, pp. 11-26. Campioni también ha tratado este tema en el VIII Congreso Nacional de Filosofía Contemporánea Individuo e cultura (Pontificia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 9-12 de noviembre de 2010), titulado «'Wer das verlor/was du verlorst'. Lo spirito libero e la vecchia Europa».

Ya tenemos los elementos para una aproximación entre la forma *amor pasión* y otra forma de sí que Nietzsche clasifica, de nuevo en GC § 7, entre las pasiones cuya historia pretende reconstruir, lo que hará en *La genealogía de la moral*: la consciencia moral (*Gewissen*). Tanto en el caso de la consciencia moral como en el del *amor pasión*, una serie de modificaciones psicológicas mayores es necesaria a fin de que la «pasión» en cuestión pueda ser articulada en la forma en que la conocemos. Este es el tema de los primeros párrafos de la segunda disertación de *La genealogía de la moral*. En primer lugar, ha hecho falta la construcción de una memoria en un animal fundamentalmente tendente al olvido; después, la capacidad de ejercer un trabajo activo contra el olvido, de una memoria voluntaria, incluso de una *memoria de la voluntad* misma; esto presupone otras capacidades estructurales, tales como la de distinguir lo necesario de lo fortuito, de pensar según un esquema causal, de representarse un futuro más o menos lejano, de proyectarse dentro de escenarios hipotéticos, de determinar y coordinar la elección de objetivos y medios en función de escenarios. Todo esto se presupone por la capacidad de prometer, y la articulación de esos esquemas no es más que la historia del origen de la responsabilidad<sup>42</sup>. Hay que destacar que Nietzsche definiera ésta como la época más larga de la humanidad, el trabajo que precede a la historia (*vorhistorisch*): el trabajo del ser humano sobre sí mismo con la camisa de fuerza (*Zwangsjacke*) de la *Sittlichkeit der Sitte*<sup>43</sup>. Las costumbres y la obligación moral han permitido la articulación de la psicología humana tal como la conocemos, y han producido, a largo plazo, su opuesto: la *autonomía*<sup>44</sup>. El fruto más maduro de este proceso es el individuo soberano (*das souveraine Individuum*), capaz del dominio de sí<sup>45</sup>, del orgullo de león voluntaria, de tal forma que esta forma parte a la vez de la responsabilidad, de la consciencia moral y de la práctica del *amor pasión*.

Pero aún hay otro elemento de continuidad. Puesto que la espiritualización de las pulsiones no implica discontinuidad fisisicológicas, la consciencia moral no es un simple acto de reflexión intelectual o racional: es al mismo tiempo una forma de inversión pulsional, que, en el individuo soberano, se vuelve *instinto dominante*<sup>46</sup>. Al igual que la pasión amorosa en la forma del *amor pasión*, no es ni una espontaneidad «natural», ni un acto aislado de distanciamiento y reflexión. La referencia nietzscheana a las pasiones en GC § 7 nos sugiere entonces que su historia es la historia de nuestra psicología, de nuestra forma de ser eso que somos, y de *conocerla*. La permanencia de la vitalidad pulsional fundamental, canalizada por la autosumisión, se manifiesta en la necesidad de encontrar las compensaciones necesarias para su fuerza. Así, MBM § 199 menciona la tiranía de la mala consciencia en los modernos: las máximas de la moral gregaria, incorporadas y devenidas fuerzas afectivas, actúan *en* la economía psíquica individual bajo la forma de *schlechtes Gewissen*, con respecto a la violencia de la que es necesario *protegerse*. Este disciplinamiento suplementario no sería necesario contra un simple acto intelectual.

42. GM II §§ 1-2.

43. GM II § 2.

44. Cf. A § 9, donde Nietzsche aborda ya la diferencia de la moralidad producida *por* la moralidad.

45. GM II § 2.

46. «Dominierender Instinkt» GM II § 2.

Antes de pasar a algunas consideraciones concluyentes, volvamos al ejemplo del *amor pasión*. El discurso vulgarizado que tiende a caracterizar como disposición humana natural, esencial (aquello que solemos subsumir bajo la categoría *eros*), a menudo nos hace olvidar los matices, las diferencias de contexto, estructura, categorías en la articulación de las pulsiones y del deseo dentro de la historia de la civilización occidental. Nietzsche nos propone precisamente este género de inquietud histórica. Si *Amor pasión* es una forma afectiva, esto no significa que sea natural en el sentido de innata y ahistórica. La *Sittlichkeit* reglada por los juicios morales cristianos lleva a incorporar en las estructuras psicológicas de las formas de distanciamiento con respecto al objeto, un «espacio» donde se desarrolla todo aquello que calificamos como *amor pasión*: el espacio de refinamiento del deseo, de su articulación en la imaginación, en el discurso, en la comunicación, en la capacidad de alejarse de sí mismo etc. La sexualidad y el deseo «cristalizan» sobre y se estructuran por las ideas, las vueltas de la imaginación, los marcos de interacción<sup>47</sup>.

La *gaya ciencia* contiene abundantes consideraciones referentes a los juegos amorosos, al pudor, a la ignorancia femenina<sup>48</sup>, y al poder de idealización, de proyección y de atracción espiritual producido por la profunda distancia entre hombres y mujeres<sup>49</sup>. La complejidad de las inversiones de la imaginación, de la idealización, del discurso, resulta y a la vez sostiene la administración de los ritmos de satisfacción y de frustración del deseo, que transforman la configuración afectiva. Jugar el juego del *amor pasión* significa, entonces, aprender antes que nada los parámetros discursivos, de los valores, de los límites de la legitimidad, que permiten articular de forma «autónoma» —por la expresión de otras pulsiones y de otros afectos evaluadores— la energía del deseo en relación a su objeto posible, potencial o real. Parafraseando la metáfora nietzscheana, según la cual la interiorización de los instintos crea la profundidad, la altitud y la longitud del espacio interior del ser humano que llamamos «alma»<sup>50</sup>, se podría decir por analogía eso que conocemos como «amor» es el espacio abierto por la presión de la prohibición sobre la energía del deseo: un espacio de vitalidad afectiva, de imaginación, de comunicación, de ejercicio de sí, de reflexividad<sup>51</sup>.

47. Es en este sentido en el que Stendhal recuerda que «el amor es el milagro de la civilización. No se encuentra más que un amor físico y de lo más ordinario en los pueblos salvajes o muy bárbaros. Y el pudor lleva al amor el socorro de la imaginación, es darle vida» (*Del amor*, cit., p. 56). Para una discusión de la influencia de Stendhal sobre la reflexión nietzscheana sobre el amor en Europa, me permito proponer mis estudios: *Was Alles Liebe genannt wird. Amore, idealizzazione e uso linguistico in Fröhliche Wissenschaft § 14 come esempio de esercizio pre-genealogico*, Éditions d'Ariane, EuroPhilosophie, 2010; «Greed and Love: Genealogy, Dissolution, and Therapeutical Effects of a Linguistic Distinction in GS 14», en J. Constanancio y M. J. Branco (eds.), *Nietzsche: On Instinct and Language*, Berlin: Gruyter, 2011.

48. GC §§ 64, 65, 71, por ejemplo.

49. GC § 60, y también GC § 14. Cf. S. Marton, «De la réalité au rêve. Nietzsche et les images de la femme», en G. Campioni et al. (eds.), *Lecture della Gaia scienza – Lectures du Gai savoir*, Pisa: ETS 2010, pp. 277-293.

50. GM II § 16.

51. Sobre el papel del amor en la filosofía nietzscheana, sobre todo con respecto al problema del nihilismo, cf. R. Pippin, «The Erotic Nietzsche: Philosophers without Philosophy», en S. Bartsch y T. Bartscherer (eds.), *Erotikon. Essays on Eros, Ancient and Modern*, The University of Chicago Press, 2005, pp. 172-191.

## 4. MORAL Y NATURALEZA, ¿MORAL COMO CONTRANATURALEZA?

En relación a caso de la pasión amorosa, de la consciencia moral, de la voluntad de verdad<sup>52</sup>, se observan no sólo los efectos, sino sobre todo, el poder creador y transformador del dinamismo de la vida, organizado y articulado en múltiples configuraciones y formas, las cuales nos ofrecen una imagen del marco de la historia natural de la moral (§ 2). Estos ejemplos manifiestan en otros términos el juego de dos tendencias constitutivas de la psicología humana histórica, la veneración y la desconfianza, que reflejan el dinamismo de la vida biológica. Junto a esta tendencia constitutiva a fijar, estabilizar, cristalizar, reducir la complejidad, la vida se caracteriza también por una tendencia a la superación de sí, que Nietzsche define incluso como «necesaria»: como lo afirma Zaratustra, la ley fundamental de la vida es la de «*der nothwendigen 'Selbstüberwindung'*» (*de la necesaria «autosuperación»*)<sup>53</sup>.

Las formas psicológicas, en tanto producto de una forma de vida en su trabajo de estabilización de su propia potencia (no importa en qué medida), se someten a esta misma ley: el dinamismo interno del juego de construcción y superación no cesan, devienen, como cualquier otra cosa, ya que contribuyen a modificar las condiciones de vida de la forma de vida que ayudan a estabilizar. El ejemplo nietzscheano, en *La gaya ciencia* y más tarde en *La genealogía de la moral*, es el de la voluntad de verdad, forma psicológica occidental de pensamiento y evaluación por excelencia, si se quiere, que sobrepasa las premisas metafísicas incluso de la 'verdad' que se busca (lo que da paso a una nueva configuración psicológica de la modernidad, a saber el nihilismo). En este ejemplo, se observa aún mejor el efecto de autosuperación de una 'institución', especialmente de la institución cristiana de la confesión. La consciencia intelectual, producida por la obligación de esta larga práctica de la transparencia y de la investigación de sí, supera finalmente la autoridad de la institución de referencia, que le ha dado su origen<sup>54</sup>.

El caso del amor y del matrimonio constituye otro ejemplo de esta relación dinámica entre «pasiones» (o simplemente: psicología) e instituciones —lo que indicamos con el punto (iii). En el parágrafo 39 de las «Incursiones de un intempestivo» (*Crepúsculo de los ídolos*), Nietzsche explica cómo el matrimonio moderno ha perdido su «razón» y, como consecuencia, su razón de ser. Éste era la estabilización de la unión conyugal y de la legitimidad de su autoridad *independientemente* de la idiosincrasia del sentimiento y de la atracción pasajera (esto es, por la legitimidad de la familia en la elección del cónyuge). La tolerancia creciente hacia el matrimonio por amor, la tendencia a una legitimación de la unión por el sentimiento, disuelve el sentido mismo de la institución conyugal, es por lo que la modernidad está al borde de suprimirla. Pero son los instintos y las pulsiones de haber sufrido una transformación y de no corresponder más a las instituciones funcionales de la regulación: la insuficiencia de las instituciones modernas nos refleja, a los modernos, y no a ellas. O, en el caso del amor y del matrimonio, un cambio de estado del amor (pasión) dentro de la psicología de los modernos ha transformado los parámetros de percepción, articulación,

52. GC § 357 y GM III § 27.

53. GM III § 27.

54. Cf. A § 10 sobre la oposición entre *Sinn der Causalität* y *Sinn der Sittlichkeit*.



evaluación de las prácticas amorosas y de las instituciones que lo han elevado y articulado: en el párrafo 27 de *Aurora*, Nietzsche muestra justamente cómo la institución del matrimonio, que atribuye al amor pasional la dignidad de algo duradero, cambia la reflexividad individual en relación a la pasión amorosa, incluso la percepción de sí de aquel que la siente. Así (igual que en los casos del duelo, de la promesa, de la enemistad «instituidos» como «tomos de posición» duraderas) una cierta parte de mentira y de ficción procura de todos modos el efecto de elevar al ser humano más allá de sí mismo, de crear una dimensión *sobrehumana*.

Esto es lo que contribuye a contextualizar la historia natural de la moral y de la psicología, como se ha visto. ¿Pero entonces por qué una referencia a la «moral como contranaturaleza» (CI), puesto que parte de una historia natural de la moral? ¿Eso acabaría por establecer una forma de discontinuidad en el discurso antropológico esbozado, significaría separar de nuevo el despliegue conjunto de lo biológico, de lo fisio-psicológico y de lo social?

Podemos buscar la respuesta a esta pregunta a partir del ejemplo de la institución conyugal. El problema de la superación del sentido de la institución del matrimonio consiste en el sentido de esa superación con respecto a la vida humana misma: como los demás textos de «IncurSIONES de un intempestivo» (§§ 37, 38, 41, por ejemplo), el párrafo sobre el matrimonio se centra sobre todo en las consecuencias desastrosas de la moral gregaria, de su psicología, y de las condiciones que pretende reproducir, *para la vida humana*. La «paradoja» biológica y fisiológica (y *no* lógica) de la historia natural de la moral es que ésta acaba por destruir las condiciones de posibilidad de la obligación fisiológica natural que ha modificado y reforzado. Preocupado por estabilizar las condiciones de existencia favorables, lo que significa ante todo eliminar o controlar todo caso real o potencial de *temor* y desestabilización, la forma de vida gregaria moderna opera, en efecto, en sus evaluaciones características, para liberarse de *toda* obligación y de *todo* conflicto. Así, el alegato moderno de independencia, de libertad individual, de *laissez aller* es el síntoma de un trastorno de los instintos vitales, de una «rebelión» de la vida contra ella misma<sup>55</sup>. La crítica nietzscheana del concepto moderno de libertad<sup>56</sup> se funda sobre una concepción de la vida su dinamismo: a partir de la continuidad reconocida entre vida y moral, reconoce los efectos fisio-psicológicos de tal idea de libertad, que apunta a aminorar el conflicto y las diferencias de fuerza entre los seres humanos. Así, la psicología de la «moral del rebaño» se puede formular de la siguiente forma:

el imperativo del temor gregario: «¡queremos que alguna vez no haya ya nada que temer (*Nichts mehr zu fürchten gibt!*)!». Alguna vez — la voluntad y el camino que conduce hacia allá llámanse hoy, en todas partes de Europa, ¡«progreso»!<sup>57</sup>.

La misma crítica se dirige a todo lo que intente nivelar las diferencias en el campo del derecho, de la justicia punitiva, por la compasión y la piedad, etc.<sup>58</sup>. La

55. CI «IncurSIONES de un intempestivo», § 41.

56. *Ibid.*, § 37.

57. MBM § 201.

58. MBM § 202.

psicología del individuo moderno, que resulta de la acción «natural» de la moral, no sólo destruye el fundamento de ésta por autosuperación, sino por la amenaza directa de las condiciones de la reproducción y del aumento de poder de la vida (humana)<sup>59</sup>: es la lección, entre otras, de MBM § 259, que comenta el riesgo de fundar la sociedad humana sobre la igualdad (es decir, sobre el *temor* al otro). Es en este sentido que el individuo moderno —decadente— le parece a Nietzsche como una contradicción *in physiologicis*<sup>60</sup>. Si Nietzsche quiere una *vuelta a la naturaleza*, es en tanto que vuelta al sentido fisiológico, a la «razón» de la obligación y de la regulación económica de la vida *en favor* de la vida. Esa vuelta a la naturaleza, sin embargo, no puede darse a la manera de una vuelta al pasado, sino que sólo puede ser efectuada, a partir de Nietzsche, según las «leyes» de la vida, por una superación de la situación mórbida de la modernidad<sup>61</sup>. El «progreso» consistiría entonces en derivar las consecuencias de eso que la reconstrucción y el análisis de la larga historia «natural» de la moral nos muestra. Se evidencia la posibilidad de una nueva sabiduría con respecto a la obligación y el obstáculo, con el fin de hacer prosperar la vida humana: en lugar de una moral «sin razón», miope y más bien fortuita<sup>62</sup>, se trata de aplicar una economía inteligente y clarividente, en condiciones de superar las contradicciones fisiológicas del hombre moderno y restablecer una administración productiva de las fuerzas pulsionales<sup>63</sup>.

En efecto, no podría tener lugar otra forma de vuelta a la naturaleza<sup>64</sup>, ya que, como escribe René Girard, «no se remonta al orden de las pasiones. La evolución histórica y psíquica es irreversible»<sup>65</sup>. La idea de una vuelta a la naturaleza a lo Nietzsche implica el conocimiento de la voluntad de verdad: implica la historia de la moral entera y el proceso por el cual la vida humana llega a la forma de reflexividad que funda la subjetividad occidental tal como la practicamos. La historia de la moral, y el desarrollo de la psicología occidental hasta el nihilismo, ha sido necesaria a fin de producir una forma de vida y de pensamiento capaz, como lo es Nietzsche, de tratar definitivamente la «moral como problema»<sup>66</sup>. Pero esta capacidad es justamente una etapa del desarrollo de la consciencia intelectual, en su articulación normativa (y por tanto moral), que Nietzsche analiza en GC § 344 bajo el nombre de voluntad de verdad. Como será explicitado en *Ecce homo*, Nietzsche anuncia las consecuencias extremas de las que él es «hijo», producto, como ya lo anuncia una nota póstuma de 1881: tras haber adquirido razón y conocimiento, es necesario, para su mismo ejercicio, conducir «a los propios padres» ante el juez,

59. Cf. también las conclusiones de GM I § 11. Sobre el problema de la *Selbstverkleinerung* del ser humano, cf. M. Brusotti, «Die 'Selbstverkleinerung des Menschen': Nietzsche-Studien 21 (1992).

60. Cf. CW Epílogo; MBM § 200; GM III §§ 11 y 13; y CI «Incursiones de un intempestivo», § 41.

61. CI «Incursiones de un intempestivo», § 48.

62. MBM § 188.

63. CI «Incursiones de un intempestivo», § 41. Contra la idea fundamental de la moral cristiana, que, como hemos visto, hace la guerra a las pulsiones y a las pasiones, cf. CI «Moral como contra naturaleza», §§ 1-3.

64. Las notas póstumas muestran las dudas de Nietzsche en relación con el concepto de vuelta a la naturaleza (p. ej. FP IV 10[53], donde Nietzsche se opone a la idea de una *Vernatürlischung des Menschen*). Cf. también MBM § 230.

65. R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris: Hachette, 1961, p. 151.

66. GC § 345.

justamente con amor y sin resentimiento<sup>67</sup>. Esta posición es coherente con las ideas fundamentales de la filosofía nietzscheana, tales como la *Unschuld des Werdens* (inocencia del devenir), el *amor fati* y el eterno retorno.

Si es verdad, como Pascal nos enseña en primer lugar, que cada moral descansa sobre una antropología, y viceversa<sup>68</sup>, sería interesante preguntarse si la guerra de Nietzsche contra la moral (y la religión) no se libra precisamente sobre el plano antropológico (en su continuidad, objetiva y subjetiva, con la psicología individual). Lo que está en juego sería una transformación de nuestras categorías (incorporadas) de autocomprensión, de nuestro imaginario, de nuestra relación con nosotros mismos, de nuestros *posibles*, etc. Como muestra la sección de *Crepúsculo de los ídolos* sobre los grandes errores, los valores morales son parte de una psicología y tales «errores» son formas del pensamiento<sup>69</sup> que forman la percepción, la apreciación y la comprensión del mundo y de sí. Así, la inversión entre causa y efecto de la «felicidad» fisiológica<sup>70</sup>, según la cual es el dominio de sí por elección deliberada lo que produce la prosperidad de una forma de vida, y la idea de la libertad del querer se sostienen mutuamente, y son a su vez puestos al servicio de la atribución de culpabilidad y de la condena del futuro<sup>71</sup>. El principal peligro consiste sin embargo en las premisas antropológicas implícitas que estas formas de pensamiento imponen y refuerzan por su autoridad.

Cambiar los valores no es a su vez un acto intelectual: es la afirmación, para *otra* forma de vida, de condiciones de vida, necesidades y deseos diferentes. El mismo Nietzsche sugiere esta lectura, ya que él afirma reconocer, en su idea de la justificación estética del *Dasein* (*El nacimiento de la tragedia*), en su doctrina de la necesidad de algo<sup>72</sup> y en su crítica a la inteligibilidad de las causas de las etapas de su búsqueda de redención del futuro de la culpabilidad y de la condena moral<sup>73</sup>. Y es en virtud de una necesidad personal, de una *labor* personal, por lo que afirma haber elaborado sus tentativas de superación.

Está claro, entonces, hasta qué punto el trabajo antropológico y psicológico de Nietzsche sea fundamental para la elaboración no solamente del trabajo filosófico, sino también del método de la práctica filosófica. En una contribución reciente, Luca Crescenzi<sup>74</sup> sugiere interpretar la filosofía nietzscheana como un

67. Cf. FP II, parte II, 12[75] (otoño de 1881). Cf. también mi «Liebe und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Erkenntnis»: *Nietzsche-Studien* 39 (2010).

68. Para una discusión de las implicaciones de la posición nietzscheana sobre la identidad personal, cf. C. Taylor, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press, 1989.

69. Cf. P. Wotling, «Deux idiosyncrasies et quatre grandes erreurs», III Colloque International du GIRN: *Lectures del Crepuscolo degli idoli* (Pisa, 28-30 de abril de 2010), manuscrito no publicado.

70. Cf. «Los cuatro grandes errores», §§ 1-2.

71. *Ibid.*, § 7.

72. HH I § 107.

73. Cf. el fragmento FP III 7[7] de la primavera-verano de 1883. Así, reemplazar la interpretación cristiana de las alternancias del hastío y del amor del sí en términos de cólera o gracia divina por una interpretación fundada sobre la fisiología y sobre los afectos, por ejemplo, produce una modificación de todas las categorías de comprensión de sí disponibles dentro del discurso occidental.

74. L. Crescenzi, «La costruzione critica dell'io – un'analisi», conferencia del VIII Congresso Nazionale de Filosofia Contemporânea: *Individuo e cultura* (Pontificia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 9-12 de noviembre de 2010), manuscrito no publicado.

ejercicio constante y continuo de autocrítica, que alcanza su forma más sorprendente y autoconsciente en textos como el «Ensayo de autocrítica», pero cuya idea fundamental está ya presente en GC § 307. La práctica de la escritura filosófica en la que tiene lugar la superación de sí, es decir en la que el yo filosófico se produce en el desdoblamiento de sí mismo dentro de la autocrítica, sería la única condición de manifestar el dinamismo de la vida y el devenir. Esta lectura añade un elemento muy importante al análisis que he propuesto. La autocrítica, en tanto que representación dramatización de la consciencia de la superación necesaria de sí, es en primer lugar la forma y el método filosófico coherente con las premisas antropológicas del pensamiento filosófico nietzscheano; luego, y por ello, es la única filosofía en condiciones de respetar (desde el punto de vista ético) y de estimular (desde el punto de vista del trabajo filosófico reformador) el dinamismo de la vida, sosteniéndolo por la misma estructura de su articulación discursiva<sup>75</sup>; finalmente, se trata de la práctica filosófica que respeta su genealogía, asume sin renegar de ella el peso de su pasado —en el sentido de las condiciones biográficas, genealógicas e históricas de posibilidad de su desarrollo, por ejemplo en relación a la capacidad crítica y a la consciencia intelectual como productos de la historia de la moral y de la «voluntad de verdad»— y la afirma de forma consciente en tanto que condición para la labor filosófica planteada.

[Traducción de Marina Abad Pérez-Padilla]

75. En este sentido se puede releer el parágrafo MBM § 22, en el que Nietzsche presenta la idea del perspectivismo de las interpretaciones y de la voluntad de poder como actividad de interpretación y concluye con la observación de que no sería más deseable que ésta confirmara ser solamente *una* interpretación.