

# PARA UNA FISIOLOGÍA DE LA GENEALOGÍA

For a Physiology of the *Genealogy*

*Maria Cristina Fornari*

Università degli Studi di Pisa

RESUMEN: *La genealogía de la moral* es explícitamente un escrito polémico con el objetivo de aclarar el origen de la moralidad moderna. Pero de acuerdo con las conclusiones alcanzadas con la doctrina de la voluntad de poder, podemos entenderlo como el signo de una *Lebensform* que su autor representa en un momento dado. La tarea de clarificar dónde reside la fundación de nuestras posiciones de valor es confiada al psicólogo: la genealogía, con sus ejemplos de «morfologías distorsionadas», no solo relativiza los sistemas morales revelando su origen histórico, sino que además muestra el sistema psicofisiológico que está en el origen y en la base de la misma moral.

*Palabras clave:* genealogía de la moral – fisiología – psicología

ABSTRACT: *The Genealogy of Morals* is explicitly a polemical work, seeking to illustrate the origin of the cornerstones of modern morality. But according to the conclusions reached with Nietzsche's doctrine of the will to power, we can understand it as a sign of the *Lebensform* that its author represents at that moment. The task of clarifying where the foundation of our value positions lies is in fact entrusted to the physiologist: genealogy, with its examples of «distorted morphologies», not only plays down moral systems revealing their historical origin, but shows the psychological and physiological system that is the origin and basis of morality itself.

*Keywords:* Genealogy of Morals – Physiology – Psychology

## 1

*La genealogía de la moral* es explícitamente un escrito polémico. Compuesto en un tiempo bastante breve —en menos de un mes durante el verano de 1887— su propósito es evidente: en los tres tratados que lo componen, Nietzsche quiere sacar a la luz la historia concreta y el significado real de tres de los puntos fuertes (aunque habría muchos otros)<sup>1</sup> de la moral moderna, *bien y mal, bueno y mal-*

1. «Una palabra tan solo en relación con el libro: fue de obligado cumplimiento en aras de la claridad aislar artificialmente los diferentes focos de surgimiento de ese complejo producto que se llama moral. Cada uno de esos tres tratados da expresión a un único *primum mobile* [primer móvil]; falta un cuarto, un quinto e incluso el más esencial («el instinto de rebaño») — este mismo, por demasiado extenso, de momento ha tenido que quedar al margen, así como la suma final de todos los diferentes elementos y, con ello, una especie de *ajuste de cuentas con la moral*». CO VI 93-94: carta a F. Overbeck, 4 de enero de 1888. Cf. también FP IV 9[83] (otoño de 1887).

*vado* —de los cuales ya se ocupó, de manera ingenua y provisional, en *Humano, demasiado humano*<sup>2</sup>—; *culpa y mala conciencia*; el *ideal ascético*, con todas sus peligrosas consecuencias. «Problemas extremadamente difíciles, para los que no existía aún un lenguaje, una terminología», «temas terribles», que Nietzsche consigue afrontar con un estilo vehemente y arrebatador, lleno de sutilezas, dúctil y rico de colores<sup>3</sup>.

*La genealogía de la moral* es presentada en sus cartas como el último acto «propedéutico» para la comprensión de su filosofía, un «comentario de sí mismo», pero también el nuevo fruto de una rara capacidad de improvisación, debido probablemente a las particulares circunstancias de los días que vieron su nacimiento: una confirmación ulterior de cuánto le debe cualquier actividad —y quizá la literaria sea la primera de todas— a determinados estados de ánimo, de cómo es consecuencia de *Zustände* [estados] y formas de vida específicas<sup>4</sup>.

La dificultad de mis escritos radica en que en ellos hay una preponderancia de estados del alma infrecuentes y nuevos sobre los estados anímicos normales. No lo alabo; pero es así. Yo busco signos para esos estados todavía no percibidos y a menudo apenas perceptibles; me parece que en ello tengo mi inventiva<sup>5</sup>.

*La genealogía de la moral*, por tanto, además de representar un admirable ejercicio de «escuela de la sospecha», que hace de Nietzsche un historiador y psicólogo agudo, respondería a una exigencia más profunda. Subrayando el valor de signo, es posible que Nietzsche —alcanzada la maduración de uno de sus conceptos conductores y del que es tan reacio a dar definiciones, la «voluntad de poder»— le confíe una notable, aunque tácita, *pars construens* de su pensamiento<sup>6</sup>. Junto al explícito propósito clarificador y desenmascarador, conducido con las armas de la psicología, «señora de las ciencias»<sup>7</sup>, emerge la parte teórica de su nueva visión del mundo, para la cual Nietzsche halla con dificultad una terminología adecuada.

Si el problema del mero origen (*Ursprung*) de conceptos, sentimientos y valores no conduce a nada y está ya superado —se trata más bien de «comenzar a po-

2. Cf. GM Prefacio.

3. CO VI 230: carta a M. von Salis, 22 de agosto de 1888.

4. «Esto es, en efecto, lo único que conviene a un filósofo. No tenemos nosotros derecho a estar solos en algún sitio: no nos es lícito ni equivocarnos solos, ni solos encontrar la verdad. Antes bien, con la necesidad con que un árbol da sus frutos, así brotan de nosotros nuestros pensamientos, nuestros valores, nuestros síes y nuestros noes, nuestras preguntas y nuestras dudas — todos ellos emparentados y relacionados entre sí, testimonios de una *única* voluntad, de una *única* salud, de un *único* reino terrenal, de un *único* sol». GM Prefacio, § 2, p. 19.

5. Y más adelante: «El propósito de un escrito ¿no ha de *crear* siempre y en primer lugar la ley de su estilo? Yo exijo que, si se altera ese propósito, se altere también inexorablemente todo el sistema de procedimientos estilísticos». CO VI 109: carta a J. V. Widmann, 4 de febrero de 1888, cursiva mía.

6. Problemática y fundamental es la noción de «signo» en el contexto de la voluntad de poder: «La oposición no es entre 'falso' y 'verdadero', sino entre las 'abreviaturas de los signos' y los signos mismos. Lo esencial es: la constitución de formas que *representan* muchos movimientos, la invención de signos para especies enteras de signos». FP IV 47-48: 1[28] (otoño 1885-primavera 1886).

7. Como se sabe, «pues a partir de ahora vuelve a ser la psicología el camino que conduce a los problemas fundamentales». MBM § 23, Madrid: Alianza, <sup>8</sup>1983, p. 46.

ner de una vez en cuestión el valor mismo de estos valores»<sup>8</sup>—, Nietzsche parece poner casi entre paréntesis y confiar a la perspicacia del lector la solución a la que ha llegado: si la fenomenología de la voluntad de poder es asunto del psicólogo más que del historiador, sin embargo es misión del *fisiólogo* esclarecer, de una vez por todas, dónde reside el fundamento de nuestras posiciones de valor<sup>9</sup>.

Nos interesa por tanto, ahora, no tanto la comprensión de las motivaciones psicológicas del actuar, sino lo que Bernard Williams determina como la misión principal de la genealogía: una explicación fisiológica de la vida ética, que es difícil poner de manifiesto de manera exhaustiva<sup>10</sup>. Nietzsche no trata de ella explícitamente, a diferencia de la decodificación histórico-psicológica de nuestros complicados palimpsestos morales, pero no hay duda de que las dinámicas de la voluntad de poder constituyen, en *La genealogía de la moral*, una referencia continua.

Ya desde el prefacio, dedicado a la toma de distancia frente a los moralistas ingleses y a Paul Rée, el amigo con el que Nietzsche había compartido sus primeras hipótesis genéticas sobre la historia de la moral, lo que demuestra es mucho más que un mero desconocimiento de sus propias lecturas juveniles: la discusión se desarrolla más bien con un naturalismo moral dirigido *a priori* por los prejuicios e incapaz de reconocer el carácter plasmador y no-finalista de la actividad vital<sup>11</sup>. Se trata, más bien, de hacerse cargo de los continuos procesos de plasmación y reconfiguración, de reorganización y reinterpretación: en este sentido, todo «hecho» emergente no puede ser más que fruto de una actividad interpretativa, de un trabajo del entendimiento sobre los *Affekte*, incluidos los tipos humanos y sus posiciones de valor<sup>12</sup>. Del mismo modo, «todas las finali-

8. GM Prefacio, § 6.

9. Nietzsche escribe por ejemplo en GM III § 16, p. 150: «Como se ve, en este tratado parto de un presupuesto que, con respecto a los lectores que yo necesito, no tengo que justificar antes [cursiva mía]: el presupuesto de que la ‘pecaminosidad’ en el hombre no es una realidad de hecho, sino más bien tan solo la interpretación de una realidad de hecho, a saber, de un malestar fisiológico, — visto este último en una perspectiva religioso-moral que, para nosotros, ya no tiene ninguna fuerza vinculante».

10. Cf. M. Clark, «On the Rejection of Morality: Bernard Williams’s Debt to Nietzsche», en R. Schacht (ed.), *Nietzsche’s Postmoralism. Essays on Nietzsche’s Prelude to Philosophy’s Future*, Cambridge University Press, 2001, pp. 100-122.

11. La polémica está dirigida en especial contra Herbert Spencer, y no es casualidad que Nietzsche se refiera a él en un parágrafo de *La genealogía de la moral*, en el que encontramos acaso la definición más clara de la voluntad de poder, como incesante actividad de transformación sin ninguna finalidad preconstituída ni resultado prefijado (cf. GM II § 12). Es asimismo una confrontación con el vitalismo de Jean-Marie Guyau, que también seguía la línea del positivismo spenceriano, al que de todos modos Nietzsche no le niega ningún mérito. También Guyau reconoce el dominio de la actividad vital, pero lo lee todavía como un «mantenerse en vida», como «tendencia del ser a perseverar en el ser», que constituye para él el «fondo de todo deseo». Nietzsche lo corrige, reivindicando su concepto de vida: «Yo no enseñe el hecho de que todo ser quiere persistir en su ser es el fondo de todo deseo: sino que es la voluntad de poder». Glosa de Nietzsche escrita al margen del libro J.-M. Guyau, *Esquisse d’une morale sans obligation ni sanction*, Paris, 1885, p. 15. Sobre estos temas, cf. M. C. Fornari, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Pisa, 2006.

12. «A partir de ahora, señores filósofos, guardémoslos mejor, por tanto, de la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un ‘sujeto puro del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo’, guardémoslos de los tentáculos de conceptos contradictorios, tales como ‘razón pura’, ‘espiritualidad absoluta’, ‘conocimiento en sí’: — aquí se nos pide siempre pensar un ojo que

dades, todas las utilidades son solo indicios de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función<sup>13</sup>: y «la historia entera de una ‘cosa’, de un órgano, de un uso», pero también de un sistema ético, político, moral constituye una ininterrumpida cadena de signos que *significan* las relaciones, formadas o deformadas (Nietzsche usa la antítesis «resonancia/disonancia», cuando la primera resulta sin duda más legítima)<sup>14</sup>, de una determinada configuración con la propia actividad vital.

Los tres tratados de *La genealogía de la moral* ilustran entonces casos concretos de morfologías deformadas: la de los representantes del naturalismo moral de su tiempo, cuyos fines conservadores revelan una complejión fisiológica débil («el señor Herbert Spencer es un *décadent*»<sup>15</sup>); la de los «esclavos», «aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción» y que no pueden más que abandonarse a formas reactivas de *ressentiment*<sup>16</sup>; la de aquellos que no saben ejercitar la fuerza activa del olvido (la moral está conectada a la memoria, y la memoria es un componente esencial de la conciencia, como se lo confirma a Nietzsche el fisiólogo Richet<sup>17</sup>); y la *bête*

de ninguna manera puede ser pensado, un ojo carente en absoluto de toda orientación, en el cual debieran estar entorpecidas y ausentes *las fuerzas activas e interpretativas, que son, sin embargo, las que hacen que ver sea ver-algo* [cursiva mía], aquí se nos pide siempre, por tanto, un contrasentido y un no-concepto de ojo. Existe *únicamente* un ver perspectivista, únicamente un ‘conocer’ perspectivista; y *cuanto mayor sea el número* de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro ‘concepto’ de ella, tanto más completa será nuestra ‘objetividad’. GM III § 12, p. 139.

13. GM II § 12, Madrid: Alianza, 1983, p. 88.

14. «La prioridad de la campana dotada de plena resonancia sobre la campana rota, de sonido cascado». GM III § 14, p. 145. Cf. también GM II § 11, p. 85, donde Nietzsche afirma explícitamente, contra Dühring, que «el hombre activo, el hombre agresivo, asaltador, está siempre cien pasos más cerca de la justicia que el hombre reactivo».

15. CI «Incursiones de un intempestivo», § 37.

16. «Esta inversión de la mirada que establece valores —este necesario dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí— forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, — su acción es, de raíz, reacción». GM I § 10, pp. 42-43. La noción de *ressentiment* tiene aquí su fuente en Eugen Dühring, especialmente en *Der Werth des Lebens* (1865), que Nietzsche lee en función de la noción de justicia (cf. GM II § 11) y donde el término *ressentiment* a menudo ha sido subrayado por él mismo.

17. «No hemos hablado aún de la memoria, y sin embargo es necesario, en todos los grados para la manifestación de todo fenómeno físico, sea cual sea. El instinto supone un cierto grado de memoria orgánica. La conciencia supone una memoria aún más perfecta, y la memoria misma es tan indispensable para la conciencia que con toda probabilidad la conciencia es en esencia un fenómeno de la memoria». C. Richet, *Essai de psychologie générale*, 1887, p. 121, en la biblioteca de Nietzsche. Nietzsche hace girar en torno a la memoria toda la temática del segundo tratado: se trata de modificar en profundidad las disposiciones corporales, a través de un largo *dressage* pulsional por parte de un animal que tiende al olvido. Que la memoria —y en consecuencia la conciencia moral— sea fruto de inscripciones repetidas en el sistema nervioso, es una idea que Nietzsche también extrae de Spencer (cf. GM I § 3) y del naturalismo evolucionista. Cf. M. C. Fornari, *op. cit.* Sobre el tema de la memoria cf., entre otros, H. Thüring, *Geschichte des Gedächtnisses. F. Nietzsche und das 19. Jahrhundert*, München: Fink, 2001, y C. D. Acampora, «Forgetting the subject», en S. V. Hicks

*philosophe* del tercer tratado, que elige el ideal ascético como el *optimum* de sus condiciones de existencia<sup>18</sup>.

Estados de necesidad, datos de hecho, sobre los que crecen interpretaciones más o menos falaces. En todas partes, el instinto de vida que tiende a favorecer la propia afirmación: en los casos más felices, a través de un «triunfante sí pronunciado a sí mismo»; en los menos felices, a través de la perversión y la lucha de los instintos («*Tener* que combatir los instintos — esta es la fórmula de la *décadence*: mientras la vida *asciende* felicidad es igual a instinto»<sup>19</sup>). La propuesta nietzscheana de la transvaloración («¡Fuera ese ‘mundo al revés’!») no tiene que ver sin duda con la vuelta a una humanidad ferina o de instintos intactos: se trata más bien —en palabras de Nietzsche— de reconocer el «*derecho a la alegría*» de aquellos que, por su propia constitución, responden plenamente a los impulsos vitales<sup>20</sup>.

Nietzsche parece haberse empeñado, más que nunca en *La genealogía de la moral*, en la búsqueda de los puntos de contacto entre sus conocimientos históricos y sus intereses en el ámbito de la fisiología y la biología<sup>21</sup>. En el centro está el concepto de corporalidad: no en el sentido mecánico del *Körper*, sino en el complejo y refinado del *Leib*<sup>22</sup>, sistema psicofísico autorregulado y sometido a las vicisitudes (también ellas plasmadoras) de nuestra historia milenaria, orgánica y cultural<sup>23</sup>.

Como subraya Patrick Wotling, se trata de comprender que la explicación de la realidad a partir de la noción de pulsión, instinto o afecto, representa un cambio radical en el método de análisis:

y A. Rosenberg (eds.), *Reading Nietzsche at the margins*, West Lafayette (IN): Purdue University Press, 2008, pp. 34-56.

18. El sacerdote, enigma seductor y contradicción viviente, en cuanto dirigido en contra de la propia «fisiológica actitud vital», es en realidad, «*considerado fisiológica y ya no psicológicamente* [cursiva mía], un puro sinsentido. Esa autocontradicción no puede ser más que aparente; tiene que ser una especie de expresión provisional, una interpretación, una fórmula, un arreglo, un malentendido psicológico de algo cuya auténtica naturaleza no pudo ser entendida, no pudo ser designada en sí durante mucho tiempo, — una mera palabra, encajada en una vieja *brecha* del conocimiento humano», esa brecha que probablemente Nietzsche pretende ahora colmar con el reconocimiento de la vida como voluntad de poder (GM III § 13, p. 139).

19. CI «El problema de Sócrates» § 11, Madrid: Alianza, 1982, p. 43.

20. «El derecho de los sanos a existir, la prioridad de la campana dotada de plena resonancia sobre la campana rota, de sonido cascado, es, en efecto, un derecho y una prioridad mil veces mayor: solo ellos son las *arras* del futuro, solo ellos están comprometidos *con* el porvenir del hombre. Lo que *ellos* pueden hacer, lo que ellos deben hacer jamás debieran poder ni deber hacerlo los enfermos: mas para que los sanos puedan hacer lo que solo ellos deben hacer, ¿cómo les estaría permitido actuar de médicos, de consoladores, de ‘salvadores’ de los enfermos?...». GM III § 14, p. 145.

21. Sobre las distintas fuentes y temas de *La genealogía de la moral*, cf. A. Orsucci, *Genealogia della morale. Introduzione alla lettura*, Roma: Carocci, 2001.

22. Sobre esta distinción, cf. I. Sokolovskiy, «Le fil conducteur du corps selon Nietzsche»: *Alvearium* 5 (2012), 63-79, esp. 65-68.

23. Christopher Janaway ha cuestionado la adhesión de Nietzsche al naturalismo, propuesta por Brian Leiter (*Nietzsche on Morality*, London: Routledge, 2002). Según Janaway las hipótesis de *La genealogía de la moral* explican los fenómenos morales en términos de sus causas, pero no está claro cómo «tales hipótesis pueden estar justificadas o apoyadas por algún tipo de ciencia, ni en qué pueda consistir esa justificación o apoyo». C. Janaway, «Naturalism and Genealogy», en K. Ansell-Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford University Press, 2005, pp. 337-352. Cf. también C. D. Acampora, «Naturalism and Nietzsche’s Moral Psychology», en K. Ansell-Pearson (ed.), *op. cit.*, pp. 314-333, quien habla de «astucia naturalista».

Es necesario perder el hábito, contaminado por el prejuicio y por tanto filosóficamente inadmisiblemente, de intentar reducir el conjunto de lo real a una única realidad, invariante e idéntica a sí misma [...] El camino entonces quedará libre para sacar a la luz una lógica de lo subconsciente, de la regulación orgánica, en la que la lucha y la búsqueda de dominio juegan un papel preponderante. Nietzsche introducirá la noción de «voluntad de poder» y paralelamente la de «interpretación» para designar sintéticamente esta lógica<sup>24</sup>.

No se trata de una nueva hipótesis metafísica, ni de reduccionismo fisiológico («Aun pensando así, se puede continuar siendo, sin embargo, dicho sea entre nosotros, el más riguroso adversario de todo materialismo...»<sup>25</sup>): el cuerpo se constituye como un sistema de relación y comunicación, capaz de una continua actividad de selección e interpretación de los propios estados. De una misma forma de vida derivan así los resultados más variados y un amplio espectro de fines<sup>26</sup>: si Nietzsche imputa a los filósofos morales de su tiempo el haber sucumbido a un rígido e improbable finalismo, es justamente el «sistema de fines», sobre el que cada uno construye sus propios modelos morales, lo que revela su origen malsano.

## 2

La pregunta filosófica, entonces, no es ya «cómo llegar a la verdad», sino «qué valores deseo adoptar y crear»: en otras palabras, qué configuraciones se representan y promueven<sup>27</sup>.

24. P. Wotling, *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris: Flammarion, 2008, p. 16. Cf. del mismo autor *La pensée du sous-sol: Statut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche*, Paris: Allia, 1999.

25. GM III § 17, p. 150. Más claro en FP III 611: 26[432], del verano-otoño 1884, en el que Nietzsche dice sentirse conectado «con el movimiento antiteleológico, es decir, espinosista, de nuestro tiempo, pero con la diferencia de que yo sostengo que también 'el fin' y 'la voluntad' en nosotros son un engaño; asimismo con el movimiento mecanicista (reducción de todas las cuestiones morales y estéticas a fisiológicas, de todas las fisiológicas a químicas, de todas las químicas a mecánicas), pero con la diferencia de que yo no creo en la 'materia' y considero a Boscovich uno de los grandes puntos de inflexión, como Copérnico». Sobre Nietzsche y Boscovich cf. P. Gori, *Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*, Nápoles: La Città del Sole, 2007.

26. «El hombre *querría tener algo* como meta suprema, un fin último, una obligación absoluta, un deber absoluto: esta exigencia es la causa de numerosas morales. Pero *¿cuál es la causa de esta exigencia?* Probablemente muchas cosas, por ejemplo — *todo instinto particular* del hombre, cuando se ha *apoderado del intelecto*, tiene seguramente la exigencia de ser tenido por *dueño absoluto* y legislador último de los fines de todos los asuntos humanos. *En las morales han erigido los instintos más diversos sus monumentos*». FP III 189: 7[57] (primavera-verano 1883).

27. Mientras Leiter defiende que esta es la «forma típica de argumentación nietzscheana» («las creencias teóricas de una persona se explican mejor en términos de sus creencias morales: y sus creencias morales se explican mejor en términos de hechos naturales acerca de la persona que es»), una vez más Janaway (*loc. cit.*) considera que no solo los hechos explicativos se ven plasmados esencialmente por la cultura, sino que además «los elementos psico-físicos para la explicación de mis creencias no pueden ser dados solo en términos de *mi* psicología y fisiología, sino que tienen que englobar una enorme multitud de afectos, impulsos y racionalizaciones localizados en seres humanos *diferentes a mí*». A mi parecer, esto no representa una contradicción, si pensamos que el instinto gre-

Así resulta más clara la vehemencia con la que Nietzsche denuncia el círculo vicioso de los psicólogos ingleses o la mala genealogía de Dühring de la pena, a partir del *ressentiment*: su ataque se dirige contra una mala economía de fuerzas, inadecuada para intentar nuevas y más eficaces construcciones morales<sup>28</sup>.

Así también resulta convincente la definición de una «explicación proyectiva» (*projective explanation*) que sustituiría, en Nietzsche, a una «explicación desveladora» (*detective explanation*) —es decir, un estatus epistémico manifiestamente afirmativo de las propias posiciones—. Si nuestra investigación psicológica es una proyección de los elementos con los cuales trabajamos necesariamente, *explanans* y *explananda* terminarán por coincidir<sup>29</sup>. Bernard Williams ve justo en este estatus especial de *La genealogía de la moral* una indicación importante:

La moralidad, en el sentido nietzscheano, no es un fenómeno humano universal sino una formación histórica particular. La explicación se asemeja a la de Hume en que da sentido al sistema sobre una base psicológica y social, por medio de referencias a motivaciones que tenemos de todos modos, pero la explicación funcional de Nietzsche se aplica a un sistema de razones —en este caso, literalmente un *nuevo* sistema— que ofrece una resistencia muy fuerte a ser comprendido en tales términos; esto sucede porque la psicología a la que recurre en su explicación conlleva necesariamente procesos inconscientes<sup>30</sup>.

Caída por tanto definitivamente la idea tradicional de verdad —y en general toda tentativa de reducir la complejidad a un factor dado—, donde «voluntad de poder» es el nombre que Nietzsche da a nuestros procesos apropiadores e interpretativos, le corresponde al sujeto una nueva acción creadora y ordenadora del mundo. ¿Pero cómo recuperar una idea de sujeto en la dinámica de la *Wille zur Macht*? Ya para Foucault, como es sabido, justamente en el hecho de no ambicionar una re-fundación del sujeto reside el mayor punto de fuerza del proyecto nietzscheano<sup>31</sup>: al no ser ya una esencia simple e inmutable, cada individuo no es más que una cambiante unidad de organización que muestra y persigue las necesidades propias de la forma de vida que él mismo representa, tal como *La genealogía de la moral* debería habernos aclarado ya ampliamente.

gario representa la encarnación de actos inconscientes, fijados en la estructura nerviosa del individuo y capitalizados por la especie, como definiendo en M. C. Fornari, *op. cit.*

28. Cf. M. Thierry, «Généalogie, critique de la responsabilité morale et constitution de la subjectivité selon Nietzsche»: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 94 (2010), 671-689.

29. Cf. P. J. E. Kail, «Nietzsche and Hume: Naturalism and Explanation»: *The Journal of Nietzsche Studies* 37 (2009), 5-22.

30. B. Williams, *Verdad y veracidad. Una aproximación genealógica*, Barcelona: Tusquets, 2006, p. 47. Cf. también pp. 25-27: «La idea [del valor incondicionado de la verdad] se desarrolla después en el libro III de *La genealogía de la moral*, donde se descubre que el 'ideal ascético', que ha recibido una explicación genealógica poco favorecedora, hunde sus raíces en la voluntad de verdad, la cual impulsó la necesidad de descubrir esa misma explicación. Pero esto no derroca la voluntad de verdad [...] Nietzsche —el 'viejo filólogo', como él se llamaba a sí mismo— nos ha recordado en repetidas ocasiones que, completamente al margen de las interpretaciones filosóficas, incluso de la suya, hay hechos que deben respetarse».

31. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. de J. Vázquez Pérez, Valencia: Pre-Textos, 1992, pp. 45-72.

La definición de esta nueva subjetividad está en el centro de numerosos intereses de investigación<sup>32</sup>, resultando cada vez más claro que la violenta crítica de Nietzsche contra la moral tiene que ver de manera directa con la alianza de esta con la psicología idealista que se basa en el «sujeto» tradicional como centro de gravedad de la acción y de la posición de valores. Como subrayan Wotling y Piazzesi, la destrucción de esta alianza, por medio de la cual la moral ha contaminado y condicionado la experiencia de sí, es una etapa indispensable para realizar la transvaloración de los valores y conducir al superhombre<sup>33</sup>. Una hipótesis posible es que este último representa justamente una *Lebensform* que se opone al imperio del instinto gregario, que rompe con los atavismos instintivos, para reorganizar los propios aparatos perceptivos y cognitivos en torno a perspectivas siempre nuevas e inhabituales<sup>34</sup>. Bajo esta luz, *La genealogía de la moral* —con sus duros ejemplos, *a contrario*, de consolidadas morfologías disfuncionales— representa, a mi parecer, la última etapa de clarificación del pensamiento nietzscheano («Tres decisivos trabajos preliminares de un psicólogo»<sup>35</sup>), antes de la gran siguiente empresa de la «transvaloración»<sup>36</sup>.

No es del todo correcto, entonces, sostener que, «aparte de definirla como lo contrario a la genealogía inglesa», Nietzsche no ha sido explícito «acerca de en qué consiste exactamente su versión de la genealogía»<sup>37</sup>. Después de haber individuado la constitución gregaria —gracias también a los sedicentes historiadores contemporáneos de la moral, que son sus eminentes representantes, y que en *La genealogía* son completamente sometidos al ostracismo<sup>38</sup>— y haber examinado distintas fenomenologías, y después de haber teorizado la voluntad de poder como fuerza plástica espontánea, activa e informante, la misión del filósofo no es simplemente la de relativizar los sistemas morales desvelando su origen histórico, sino la de «mostrar el planteamiento psicológico y fisiológico que está en el origen y en la base de la moral en sí, como tentativa de contención y gobierno de las energías vitales»<sup>39</sup>.

Como Nietzsche dice expresamente, se trata de un nuevo problema: indagar «¿en qué condiciones el hombre ha ido inventando esos juicios de valor: bueno

32. Cf. A. D. Schrift, «Rethinking the Subject: Or How One Becomes-Other than What One Is», en R. Schacht (ed.), *op. cit.*, pp. 47-62; C. D. Acampora, «Naturalism and Nietzsche's Moral Psychology», *cit.*, y C. Piazzesi, «*Pathos der Distanz* et transformation de l'expérience de soi chez le dernier Nietzsche»: *Nietzsche Studien* 36 (2007), 258-295.

33. Cf. P. Wotling, *La pensée du sous-sol*, *cit.*; C. Piazzesi, *art. cit.*, p. 275; y C. D. Acampora, *art. cit.*, p. 325.

34. Es lo que sostengo en «Superuomo e evoluzione», en F. Totaro (ed.), *Nietzsche e il superuomo. Una provocazione per una nuova misura dell'agire*, Roma: Carocci, 2004, pp. 45-66.

35. EH «Genealogía de la moral», Madrid: Alianza, 1985, p. 110.

36. Difícilmente sostenible es en cambio, a mi parecer, la lectura que hace de los tres tratados de la *Genealogía* R. Kevin Hill (*Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundations of his Thought*, Oxford University Press, 2003), que ve en ellos un reflejo de las tres críticas kantianas.

37. Cf. R. Guay, «The Philosophical Function of Genealogy», en K. Ansell-Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*, *cit.*, p. 355.

38. «Esos psicólogos ingleses, a quienes hasta ahora se deben también los únicos ensayos de construir una historia genética de la moral, — en sí mismos nos ofrecen un enigma nada pequeño; lo confieso, justo por tal cosa, por ser enigmas de carne y hueso, aventajan en algo esencial a sus libros — *ellos mismos son interesantes!*». GM I § 1, p. 29.

39. P. Gori y C. Piazzesi, comentario a F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, Roma: Carocci, 2012, p. 178.

y malvado?, *¿y qué valor tienen en sí mismos?*»<sup>40</sup>, donde por «condiciones» hay que entender probablemente también una fatal constitución psicofísica. No se trata de un *Ursprung*, por tanto, sino de *Herkunft*, como ya Foucault había sabiamente resaltado<sup>41</sup>.

La *summa* de todo lo que la obra de 1886 había descrito en su morfología histórica parece ser confiada, en alguna medida, a *Crepúsculo de los ídolos*, publicado después de *La genealogía de la moral*, que representa la aplicación del trabajo crítico nietzscheano a la modernidad y a sus degeneraciones. En efecto, ya no se trata de atacar simplemente la religión o la metafísica, sino de esclarecer el *status* del planteamiento global político, cultural y social del Occidente contemporáneo, probablemente para limpiar el campo de manera definitiva de sus aberraciones. Más aún, fiel a todo lo teorizado hasta aquí, este escrito —en sus contenidos, en su composición y en su estilo— es considerado por Nietzsche un signo de su alcanzada *Heiterkeit* («Solo la demasía de fuerza es la prueba de la fuerza»<sup>42</sup>), siempre bajo el enfoque —ya totalmente aclarado— de que toda página de filosofía debe ser leída como la narración de un horizonte pulsional, una especie de autoconvalidación no argumentativa de la configuraciones de impulsos que le han dado vida.

No sorprende entonces que a las secas disertaciones de *La genealogía de la moral* las sigan, para el «filósofo del porvenir», lo que parecen casi unos ejercicios estilísticos. Al lado de la lengua irónica y festiva de *Crepúsculo de los ídolos*, la efusión ditirámica, pero sobre todo su singularísima autobiografía: «la historia intelectual de este ‘yo’ complejo y múltiple que se cuenta en *Ecce homo*» y que se vuelve objeto principal de investigación filosófica<sup>43</sup>. Por lo demás, Nehamas, y de una manera diferente a Derrida, en sus lecturas ya clásicas sugiere que el estilo constituye la respuesta de Nietzsche a la negación sistemática del yo y que este es sustituido por un proceso continuo de productividad literaria<sup>44</sup>. Lo que queda es la conciencia de una rara riqueza y de una plenitud desbordante

40. GM Prefacio, § 3, p. 20. A pesar de la crítica al agente moral, Nietzsche parece dejar abierta la posibilidad de un *ethos*: ya no asignado al sujeto tradicional, codificado en sus instintos y viciado por su historia milenaria, sino que la producción de nuevas tablas de valores le corresponde ahora a una nueva subjetividad, constituida, a muchos niveles, por relaciones móviles de fuerza. Sean individuos, comunidades, épocas o culturas, o la misma fisiología de los órganos, desde cada uno de estos complejos habla la *propia* virtud, y este parece ser uno de los significados de la *transvaloración*: «Primer ejemplo de mi ‘transvaloración de todos los valores’: un hombre bien constituido, un ‘feliz’, tiene que realizar ciertas acciones y recela instintivamente de otras, lleva a sus relaciones con los hombres y las cosas el orden que él representa fisiológicamente. Dicho en una fórmula: su virtud es consecuencia de su felicidad...». CI «Los cuatro grandes errores», § 2, p. 62.

41. Cf. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, cit.

42. CI Prefacio, p. 27.

43. Cf. P. Wotling, *La philosophie de l'esprit libre*, cit., p. 18. En el fragmento FP IV 771: 24[3] (octubre-noviembre 1888), Nietzsche se presentaba a sí mismo, en efecto, de manera «plural»: «*Ecce homo* / Anotaciones / de una persona múltiple. / 1. Habla el psicólogo / 2. Habla el filósofo / 3. Habla el poeta / 4. Habla el amante de la música / 5. Habla el escritor / 6. Habla el educador».

44. Cf. A. Nehamas, *Nietzsche, la vida como literatura*, trad. R. García Rodríguez, Madrid: Turner, 2002; J. Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, Valencia: Pre-Textos, 1981. Sobre esto cf. M. C. Fornari, «And so I Will Tell Myself the Story of My Life’. Nietzsche in His Last Letters (1885-1889)», en J. Constancio y M. J. Mayer Branco (eds.), *As the Spider Spins. Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*, Berlin: De Gruyter, 2012, pp. 281-296.

(«La estética va indisolublemente unida a estos presupuestos biológicos»<sup>45</sup>), y de la incomprensibilidad de las propias creaciones, que se convierten así en el signo de toda una vida: no es por casualidad que a Nietzsche le cueste esfuerzo comunicar de manera usual esta «situación emotiva no comprendida aún y a menudo difícilmente comprensible», que probablemente coincide con el advenimiento, concreto y encarnado, de la plenitud vital de lo dionisiaco<sup>46</sup>.

La realidad nos muestra una encantadora riqueza de tipos, la opulencia de un prodigioso juego y cambio de formas: el «mentecato y mojigato» moralista, que se cree el heraldo de un incontrovertible sistema de valores, en realidad no puede ser más que mensajero de sí mismo, «se pinta a sí mismo en la pared y dice *ecce homo!*»<sup>47</sup>. Este interesante indicio lingüístico, que tiene un precedente en una de las composiciones de «Broma, malicia y venganza»<sup>48</sup>, quizá ayude a comprender mejor qué era *Ecce homo* en las intenciones de Nietzsche: la puesta en escena de la *propia* naturaleza, completamente en las antípodas, en un *creciendo* en plenitud y fuerza vital. *Ecce homo* se encarga de sacar las consecuencias de un alegre fatalismo: si el único imperativo posible es el lema pindárico de las *Píticas*<sup>49</sup>, Nietzsche no puede más que describir su propia aventura filosófica y humana en términos de «cómo se llega a ser lo que se es», subtítulo no casual de su última mirada retrospectiva:

¿Y en qué se reconoce en el fondo la buena constitución? En que un hombre bien constituido beneficia a nuestros sentidos, en que está tallado de una madera que es, a la vez, dura, suave y olorosa. A él le gusta solo lo que le es saludable; su agrado, su placer, cesan cuando se ha rebasado la medida de lo saludable. Adivina remedios curativos contra los daños, saca ventaja de sus contrariedades; lo que no lo mata lo hace más fuerte. Instintivamente forma su síntesis con todo lo que ve, oye, vive: es un principio de selección, deja caer al suelo muchas cosas. Se encuentra siempre en *su* compañía, se relacione con libros, con hombres o con paisajes, él honra al *elegir*, al *admitir*, al *confiar*. Reacciona con lentitud a toda especie de estímulos, con aquella lentitud que una larga cautela y un orgullo querido le han inculcado, examina el estímulo que se acerca, está lejos de salir a su encuentro. No cree ni en

45. Cf. WA Epílogo.

46. «El hombre concebido por Goethe era un hombre fuerte, de cultura elevada, hábil en todas las actividades corporales, que se tiene a sí mismo a raya, que tiene respeto de sí mismo, al que le es lícita la osadía de permitirse el ámbito entero y la entera riqueza de la naturalidad, que es lo bastante fuerte para esa libertad; el hombre de la tolerancia, no por debilidad, sino por fortaleza, porque sabe emplear en propio provecho suyo incluso que haría perecer a una naturaleza media; el hombre para el cual no hay nada prohibido, a no ser la *debilidad*, llámese esta vicio o virtud... Con un fatalismo alegre y confiado ese espíritu que *ha llegado a ser libre* está inmerso en el todo, y abriga la creencia de que solo lo individual es reprochable, de que en el conjunto todo se redime y se afirma — *ese espíritu no niega ya...* Pero tal creencia es la más alta de todas las creencias posibles: yo la he bautizado con el nombre de *Dioniso* —». CI «IncurSIONES DE UN INTEMPESTIVO», § 49, p. 127.

47. CI «La moral como contranaturaleza», § 6, p. 58.

48. Cf. FW «Broma, malicia y venganza», § 6.

49. «¡Hazte el que eres!, como aprendido tienes». Píndaro, *Píticas*, II, v. 72, en *Odas y fragmentos*, ed. A. Ortega, Madrid: Gredos, 1984, p. 152. Ya en el fragmento FP III 824: 11[297] de la primavera-otoño 1881, Nietzsche escribía: «Llega a ser el que eres — imaestro educador y escultor de ti mismo! ¡No eres un escritor, solo escribes para ti! ¡Conservas así la memoria de los buenos momentos y encuentras lo que los une, la urdimbre dorada de tu ser!». Cf. también FW § 270.

la «desgracia» ni en la «culpa», liquida los asuntos pendientes consigo mismo, con los demás, sabe *olvidar*, — es bastante fuerte para que todo *tenga que* ocurrir de la mejor manera para él. — Y bien, yo soy todo lo *contrario* de un *décadent*, pues acabo de describirme *a mí mismo*<sup>50</sup>.

[Traducción de Marco Parmeggiani]

50. EH «Por qué soy tan sabio», § 2, pp. 24-25.