

CAPÍTULO XVI

NIETZSCHE Y LA SEXUALIDAD

JOAN B. LLINARES

1. INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA: CÓMO ESTUDIAR ESTA CUESTIÓN Y PARA QUÉ

¿Qué hacemos cuando nos disponemos a estudiar la *sexualidad* en la obra de Nietzsche? En principio, parece que estemos suponiendo que ese término, la *sexualidad*, sea un concepto de inequívoca presencia en la obra de este filósofo y que lo que nos diga sobre él, como toda su filosofía, probablemente será también algo intempestivo y original, algo de gran interés, imprescindible quizá para intentar la respuesta a la necesaria pregunta que él mismo nos enseñó a formular: «¿quiénes *somos* nosotros en realidad?»¹. Dicho de otra manera, es evidente que quienes interrogamos sus textos desde tal concepto estamos preocupados, focalizados, tal vez obsesionados por lo que creemos que ese término significa en nuestras vidas, y es claro que arrancamos del supuesto de que la obra de Nietzsche, entre otras muchas cosas, ha de contener una especie de teoría en torno a la *sexualidad*. Suponemos, pues, que la filosofía del pensador germano ha de abarcar una *antropología filosófica*, y que este componente de su filosofar ha de poseer inevitablemente una concepción de la *sexualidad*. Como ha escrito Milan Kundera, una de las consecuencias del rechazo nietzscheano del pensa-

1. F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Prólogo, § 2. Trad. de A. S. Pascual, Alianza, Madrid, 1975, 18.

miento sistemático es «una inmensa *ampliación temática*; han caído las barreras entre las distintas disciplinas filosóficas que impidieron ver el mundo real en toda su extensión y a partir de ese momento cualquier cosa humana puede convertirse en objeto del pensamiento de un filósofo. Esto también acerca la filosofía a la novela: por primera vez la filosofía no reflexiona sobre la epistemología, la estética, la ética, la fenomenología del espíritu, sobre la crítica de la razón, etc., sino sobre *todo lo que es humano*»². Sin estas premisas no nos habiéramos planteado la investigación cuyos primeros resultados trataremos de exponer. Esta elemental constatación indica que el mero hecho de cuestionar como lo estamos haciendo delata quiénes somos, es decir, está hablando de nosotros mismos y de nuestra jerarquía de intereses intelectuales. Repitamos, pues, las preguntas iniciales: ¿Por qué nos resulta necesario y para qué nos sirve un Congreso sobre la *sexualidad*? ¿Por qué y para qué estudiar dicho concepto en la obra de Nietzsche?

La primera pregunta está siendo contestada aquí y ahora por toda una serie de reflexiones, históricas y sistemáticas, en las que se inserta este trabajo. Nuestro compromiso es más restringido, ya que se limita a un autor. Los textos de este sorprendente filósofo pueden enriquecer el panorama contemporáneo en torno a la *sexualidad* de diversos modos: quizá la sitúen en un lugar diferente del que otros pensadores le hayan asignado en sus respectivas antropologías filosóficas; pero tal vez ni siquiera pretendan proponer de entrada insinuaciones de contenido y esas páginas trabajen en una nueva analítica del término, en una crítica de los prejuicios e interpretaciones histórico-culturales que suele conllevar; e incluso, en tercer lugar, puede que su gesto entrañe la constitución de un método diferente, de una distinta forma de plantearse qué sea eso supuestamente denominado *sexualidad*. Ese método —si acaso la *sexualidad* es un componente de la moral— bien puede ser la *genealogía*, y esa nueva forma de problematizar quizá contenga algunos resortes de la torsión que la obra de Nietzsche significa en nuestra tradición occidental. Valgan estas mínimas indicaciones hermenéuticas previas, pues es evidente que sin ellas ni habiéramos entendido la investigación ni ésta hubiese podido ser fructífera.

2. M. KUNDERA. *Los testamentos traicionados*, Trad. de B. de Moura. Tusquets, Barcelona, 1994, 188.

No obstante, con estas vías o caminos de recorrido vuelve a delatarse el mapa o la brújula que estaremos utilizando en nuestra incursión. Estas rutas semiprogramadas tienen evidentes ventajas y, sin embargo, implican el más absoluto desconocimiento de muchos otros pasajes-paisajes, quizá los más interesantes y los más incontaminados porque aún están esperando —para hablar como en el Prólogo de *Aurora*— al afortunado navegante que los descubra. Pero para no perderse en pleno océano conviene llevar consigo un mapa y una brújula, en efecto. No es posible aborarlo todo, ni tiene sentido alguno un mapa de tamaño natural, para seguir con la metáfora y sonreír con Borges. Vale la pena que seamos intelectualmente honestos y que reconozcamos sin medias tintas que un concepto relativamente *moderno* nos acompaña en la pesquisa, pues también forma parte de nosotros, la *sexualidad*. Este concepto no debe ser en exceso nuestro propio constructo —sociocultural y personal—, sino que, en la medida en que tengamos fuerzas suficientes, el propósito a lograr será reconstruir desde nosotros y para nosotros el perfil que este término traza en la obra de Nietzsche. El riesgo que corremos es muy alto, pues puede pasar desapercibido: el campo semántico de esa palabra moderna —*sexualidad*— se desliza insensiblemente apenas intentamos acotarlo, y al punto podemos hallarnos estudiando pasajes sobre el matrimonio, la familia, la mujer, los instintos, la carne, la castidad, la continencia, la histeria, el amor, el erotismo, la obscenidad, el pudor, la frigidez, el hermafroditismo, el divorcio, los hijos, el noviazgo, la amistad, el celibato, el adulterio, el puritanismo, el placer, los afrodisíacos, las orgías o las enfermedades venéreas. De todo ello habla Nietzsche, sobre todo ello tiene apuntes y notas, aforismos y fragmentos muy elocuentes, así como también se pronuncia en repetidas ocasiones sobre los impulsos o pulsiones, los estímulos, las excitaciones, la concupiscencia o deseo carnal, la prostitución, el Eros, el coito, la pederastia, el baile, el apareamiento, la esterilidad, la fecundación, la castración, la sensualidad, la lascivia, la sublimación, los burdeles, las uniones libres, e incluso sobre la peculiar vida de ermitaños y anacoretas de diferentes religiones, al igual que reseña con sabia atención incluso extrañas variaciones en los sistemas de parentesco de los que los etnólogos nos proporcionan informes. Desde que penetramos en ese ámbito denominado *sexualidad* estamos en zona de fronteras difusas y tensas, en una especie de tierra de nadie y de todos y, por ello mismo, en territorio muy

frecuentado por los así llamados *expertos*, a saber, sexólogos, psicólogos, médicos, psiquiatras, psicoanalistas, sociólogos, biólogos, antropólogos, moralistas, penalistas, jueces, pedagogos, confesores, artistas, —añádase un largo etcétera que no olvide ni la prensa ni la televisión— y afortunada o desafortunadamente, es un campo en el que también han tenido que trabajar algunos filósofos.

Parece que estemos todos implicados, por activa y por pasiva, y a todos nos puede convenir, por lo tanto, un poquito de claridad. Hay muchísimos, tal vez demasiados intereses en juego en este tema caliente y desproporcionado que enseguida levanta pasiones. Es, pues, de elemental elegancia y de obligada autoconsciencia que, abordando la cuestión ¿cómo estudiar la *sexualidad* en Nietzsche?, presentemos las cartas con las que nosotros vamos a jugar: en principio, antologaremos para citar y comentar sólo aquellos textos del legado nietzscheano que contengan el término *sexualidad* (*Geschlechtlichkeit*, *Sexualität*)³ y aquellos componentes directos —literalmente hablando— de su campo semántico, esto es, el conjunto de sus derivados inmediatos, como, p. e. el *sexo*, los *sexos*, las *relaciones sexuales*, el *impulso* (o *pulsión*) *sexual*, el *interés sexual*, la *imaginación sexual*, la *continencia sexual*, la *vida sexual*, etc., y todo ello, siempre, *expressis verbis*, no por el mero contexto. Es un enfoque parcial, lo reconocemos; en él perdemos muchas indirectas y muchas ironías; parece que necesitásemos orientaciones al bulto, como si aún estuviésemos en una primera lección de esgrima para aprendices miopes, pero confiamos en que esa decisión nos ayude a despejar confusiones y nos contenga en nuestras permanentes intromisiones ideológicas⁴. La limitación que nos autoimponemos es, por lo demás, absolutamente imprescindible si queremos presentar con cierta suficiencia el tema estricto de la *sexualidad* tal y como se configura en la propia escritura nietzscheana y desde los niveles de importancia y de correlaciones que la textura de su obra va constituyendo y tejiendo. Es obvio que nosotros no deja-

3. También puede añadirse la germanización del término griego *aphrodisia*, usado en alguna ocasión por Nietzsche.

4. Hemos seguido el procedimiento que, tras largo debate, el colectivo de profesores que colabora en este Congreso reconoció como más adecuado para investigaciones como la presente. Deseamos agradecer al Prof. Morey la explícita fundamentación de esta sugerencia metodológica.

mos de intervenir: construimos la exposición de los materiales, la comentamos, damos mayor relevancia a determinadas tesis, hacemos —por así decirlo— los subrayados, ponemos los acentos y hasta parte de la sangre y de la vida desde el mismo momento en que traducimos las palabras del texto original y las hacemos vibrar en otra lengua y con otras resonancias. Pero como no queremos reducir nuestro trabajo a la confección de un mero breviario de citas de tamaño desmesurado, por la excepcional abundancia de los materiales es ineludible que antologuemos, esto es, que seleccionemos y escojamos los ejes de gravedad de la exposición, una especie de imanes en torno a los cuales se agruparán los textos y fragmentos dibujando algunas constelaciones, unos pocos archipiélagos o los rasgos determinantes de un rostro quizá bastante original y desconocido. Eso sí, nos morderemos la lengua todo lo que resistan nuestros nervios para que no se nos escuche a nosotros en primer plano, sino al revés, para que se oiga con toda la claridad y la complejidad deseables —y con todas las fuerzas de nuestro explícito compromiso hermenéutico— la propia voz del pensador germano.

Las tesis que Nietzsche presenta se hallan en diálogo crítico con otros grandes pensadores contemporáneos, anteriores y posteriores, de quienes recibe muchas cuestiones y a quienes brinda muchas sugerencias —pensemos, por ejemplo, en Schopenhauer y en Freud, en Stendhal y en Thomas Mann, en Rousseau y en Bataille, o en Kant y en Foucault, respectivamente. Pero tampoco podremos atender todas estas pertinentes incitaciones y comparaciones, que esperemos se puedan trazar con mejores conocimientos de causa mediante una lectura transversal de las conferencias que componen este Congreso. Para mí ha sido esclarecedor haber disfrutado de la oportunidad del debate previo con cada uno de los participantes y el texto que ahora presento les es, indiscutiblemente, deudor. El diálogo sólo puede proseguir con mayor profundidad en la medida en que, por nuestra parte, asumamos el reto de reconstruir con pulcritud la versión nietzscheana del problema que nos convoca.

Nos disponemos, así pues, a recorrer ese mundo estabilizado compuesto por los signos escritos —las obras ‘completas’— que diversas suertes han posibilitado que nosotros hoy los consultemos relativamente bien editados y los intentemos descifrar, al margen de lo que está ya irremediabilmente perdido para siempre. Como consecuencia de la premisa metodológica anterior, una nueva pregunta es

de obligatorio cumplimiento: ¿aparece a menudo el término *sexualidad* —y la larga serie de sus derivados directos— en ese legado? ¿Cuándo, dónde, cómo, para qué, con qué significados, en qué contextos, junto a qué sinónimos, frente a qué antónimos, en el diseño de qué figuras, en qué momentos y estrategias? La luz roja de nuestro inquirir se dispara enseguida. Basta con abrir la *primera* página de su primer libro, *El nacimiento de la tragedia*, y leer: «mucho habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado no sólo al discernimiento lógico, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo continuado del arte está ligado a la duplicidad de lo apolíneo y de lo dionisiaco: de forma similar a como la generación depende de la dualidad de los sexos, en lucha permanente y en reconciliación que sólo se produce periódicamente»⁵. Este hallazgo no es fortuito, pues el problema de la *sexualidad* atraviesa de principio a fin el legado del escritor alemán. Como prueba no solamente metafórica de la presencia constante de la cuestión en litigio, es instructivo que leamos también el siguiente fragmento de la *última* página, pensada quizá para ser publicada en una segunda edición, del último libro que sus manos prepararon para el editor, *El Anticristo*: «Ley contra el cristianismo... *Guerra a muerte contra el vicio... Artículo cuarto.* —La predicación de la castidad es una incitación pública a la contranaturalidad. Todo desprecio de la vida sexual, toda impurificación de la misma con el concepto de «impuro» es el auténtico pecado contra el espíritu santo de la vida... (Firmado:) *El Anticristo*»⁶. Así pues, la permanencia del tema es obvia. Hay que emprender la travesía persiguiendo las apariciones de esa veta en sus

5. Cfr. NIETZSCHE, *Antología*. Ed. de Joan B. Llinares, Península, Barcelona, 1988, 35. La traducción de los textos que citamos es nuestra, salvo indicación. Cuando reproducimos otras traducciones variamos también la transcripción de los textos si lo consideramos conveniente, bien por añadir algún matiz, bien por lo que pensamos que puede ser una superior fidelidad al original. En ocasiones, y por elementales problemas de espacio, no respetamos la distribución gráfica de las líneas tal y como se encuentran en los fragmentos póstumos originales, así como también nos hemos visto obligados a entresacar las frases directas sobre el problema de la *sexualidad*, sin transcribir el fragmento entero al que pertenecen, que hubiese sido lo óptimo.

6. F. NIETZSCHE, *El Anticristo*. Trad. A. S. Pascual. Madrid, Alianza, 1975, 112. Este artículo ya se encuentra en el § 5 de la sección «Por qué escribo tan buenos libros» de *Ecce homo*.

manifestaciones en superficie. Pero antes de diseñar el plano de sus modalidades principales aún hemos de añadir algunas indicaciones.

El término alemán para referirse al *sexo* —masculino o femenino— es *Geschlecht* y sus significados están lejos de coincidir con los del castellano: por ejemplo, *das menschliche Geschlecht* no significa el *sexo* humano, sino el *género* humano; y ese mismo sustantivo también se usa para referirse a la *estirpe* —esto es, a la *familia*, al *linaje*, o al *apellido*—, así como para significar una *generación*, o la *descendencia*. Estas concomitancias que resuenan en la palabra alemana para designar el *sexo* —las referencias a toda la *especie*, al *paso de las generaciones* y a la propia *familia*— pueden ayudar a entender ciertas reflexiones filosóficas que resultan mucho más evidentes en su expresión original, en el lenguaje que las hace posibles y las legítimas. El lector de los textos de Nietzsche lo debe mantener en la memoria, sobre todo si se sirve de traducciones. Nosotros queremos aprovechar este inciso para advertir que en nuestro tratamiento del problema prescindiremos de un apartado específico, abundante, famoso y tristemente malinterpretado, a saber, el que ha de dedicarse a presentar los muy griegos, muy *machistas* y muy decimonónicos pasajes del pensador alemán en torno al así llamado *sexo débil*, esto es, sobre las mujeres, sobre el *sexo femenino* y sus peculiaridades. Que quede constancia, pues, de este vacío. Hemos de añadir que prescindiremos asimismo de otra de las principales cuestiones que están directamente relacionadas con la *sexualidad* y a las que Nietzsche dedicó atención especial, la *institución del matrimonio*, sus problemas estructurales y los graves aspectos críticos del matrimonio cristiano-burgués, que es el que predominaba en sus días y es así como él lo denominaba. Esta laguna es muy significativa, conlleva muchos textos y cuestiones, pero también ha de quedar para otra ocasión.

En nuestra exposición nos serviremos de *todo* el legado nietzscheano. Ahora bien, conviene distinguir entre un texto de un libro publicado por su autor y un fragmento póstumo que salió de su pluma y se halla en uno de sus cuadernos personales, pero luego, por diversos motivos, no lo consideró publicable, lo retiró de un primer envío al editor, o, sencillamente, tal vez ese fragmento tan sólo contiene una ocurrencia más, una fantasía, una reseña, una prueba de efecto para el estilo, un mero recurso expresivo, humorístico o provocador, un grito, un enfado, o un exabrupto, esto es, una anotación íntima y personalísima que probablemente

está lejos de representar la opinión concreta de su autor sobre un determinado tema. Por esta razón preferiremos que sean las obras publicadas por Nietzsche —o preparadas por él para su edición— las que nos marquen los hitos decisivos de la lectura.

Pasemos a otra cuestión preliminar: el autor de unos textos es, por necesidad, un ser sexuado, un ser humano masculino o femenino, esto es, *sujeto* de algún modo a lo que aquí tratamos de estudiar, la *sexualidad*. Hay fragmentos de la biografía del hombre Nietzsche que, tal vez por haber sido utilizados en la literatura y el cine, ocupan un lugar de referencia inmediata en nuestra memoria. Por ejemplo, —y seremos muy breves— esta anécdota comentada: «en lo que hace a estos años de Bonn (1864-65), de las vivencias eróticas de Nietzsche no nos ha quedado ningún testimonio suyo propio; según sus amigos y compañeros de estudios, en la medida en que se manifestaron en lo tocante a este punto, ‘no tuvo contacto alguno con mujer’».

«En cuanto a la alusión al beso de la boca roja», escribe Deussen, «jamás percibí que Nietzsche se sintiera atraído por tales cosas. Voy a contar aquí, sin demasiado entusiasmo, una historia que merecería ser arrancada al pasado como aportación al modo de pensar de Nietzsche. Un día del mes de febrero de 1865 Nietzsche fue solo a Köln, hizo que un mozo de servicio le enseñara cuanto merecía ser visto en la ciudad, y al final le rogó que le llevara a un restaurante. Sólo que éste le llevó a una casa de mala nota. ‘Me vi’, me contó Nietzsche al día siguiente, ‘rodeado de repente de media docena de apariciones en gasa y lentejuelas, que me miraban expectantes. Me quedé un rato sin saber qué decir ni qué hacer. Acto seguido me dirigí casi instintivamente al piano, como único ser con alma en todo aquel grupo, y toqué algunos acordes. Conseguí liberarme de mi estupor y salí a la calle’.

«De acuerdo con esto, y con cuanto sé de Nietzsche, tiendo a creer que le resultaban aplicables las palabras... *mulierem nunquam attigit*»⁷.

No obstante, ha de añadirse lo siguiente: «es posible que por debajo de esta aversión al tabaco hubiera alguna prohibición mé-

7. C. P. JANZ, *Friedrich Nietzsche. 1. Infancia y juventud*, Trad. de J. Muñoz. Alianza, Madrid, 1981, 121.

dica. Porque parece estar claro que por estas fechas (1865-1866) Nietzsche estuvo en Leipzig en tratamiento médico a causa de *una infección sifilítica*. No ha quedado claro si esta infección le afectó primero aquí o si fue cosa del año anterior en Bonn. De él mismo proviene, en cualquier caso, el dato que figura en su historial médico de Jena del año 1890: 1866 infección sifilítica»⁸. Tal vez, pues, se tendría que ser un poco más cauto a la hora de atribuirle a Nietzsche una pretendida *pureza sexual* que parece ser obviamente discutible⁹, a pesar de que bien pudiera seguir teniendo razón su amigo Deussen, pues no solamente transmiten las enfermedades venéreas mediante *actos impuros* las mujeres...

En torno a la compleja cuestión de la inevitable y enmascarada inscripción de la *sexualidad* del hombre Nietzsche en la vida —el célebre episodio con Lou, por ejemplo,— y en los textos —los múltiples libros, poemas, cartas, fragmentos y escritos póstumos, composiciones musicales, la biblioteca, etc.—, del escritor y compositor Nietzsche, convendría detenerse con los requisitos de lectura y el *tempo* que tal cúmulo de delicados problemas exige, como ya lo han hecho otros autores y biógrafos¹⁰, pero aquí y ahora bien podemos renunciar a esa vía complementaria y, de acuerdo con su propio autor, añadir: «Pero dejemos al señor Nietzsche, ¿qué nos importa a nosotros que el señor Nietzsche haya recobrado la salud?...»¹¹. Vayamos directamente a los *textos filosóficos*, a aquéllos que tengan contenidos de *Antropología filosófica*, presuponiendo que, en el legado nietzscheano, sabemos ya lo que todo ello significa... aunque sea inadmisibles, aunque sea un discutible subterfugio, esto es, aunque incluso podamos apoyarnos en el propio filósofo para la opción en la que de hecho nos moveremos: «una cosa soy yo, otra cosa son mis escritos»¹². Prescindamos de la persona y limitémonos, pues, a

8. *Op. cit.* 176.

9. Cfr. p. e. J. M. VALVERDE, *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*, Planeta, Barcelona, 1993, 17.

10. Cfr. por ejemplo: G. SCHULTE, «*Ich impfe euch mit dem Wahnsinn*». *Nietzsches Philosophie der verdrängten Weiblichkeit des Mannes*, Qumran, Frankfurt am Main-París, 1982. J. KÖHLER, *Zarathustras Geheimnis*, Greno, Nördlingen, 1989.

11. F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Prólogo, § 2.

12. F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, «Por qué escribo tan buenos libros», § 1. Trad. A. S. Pascual. Alianza, Madrid, 1976, 55.

sus escritos. No podemos renunciar, sin embargo, a traducir antes una estrofa de un poema del *Apéndice de La gaya ciencia (Canciones del Príncipe Proscrito-Pájaro libre)* titulado *En el sur*:

«Adormecido yace el blanco mar
y se alza, púrpura, una vela.
Rocas, higueras, una torre y el puerto,
idilios por doquier, lacerante balido,
¡Inocencia del sur, acógeme en tu seno!»

Los escritos del Sr. Nietzsche están trenzados con su biografía —¿qué son, si no, los ocho volúmenes de su epistolario?— pero el compromiso adquirido nos marca preferencias y prioridades. Admitámoslo reconociendo, de nuevo, esta otra laguna. Pero añadamos una interesante constatación: la indagación que tratamos de hacer puede corresponder con gran fidelidad al trabajo que Nietzsche brindaba a sus genuinos lectores, con suficientes precisiones metodológicas incluso, en especial si, como ya insinuábamos, lo correlacionamos con sus propios estudios de *genealogía de la moral*. Sería posible entonces que, dedicándonos a investigar sobre la *sexualidad* en la cultura y en los filósofos contemporáneos, seamos más nietzscheanos de lo que estaríamos tal vez dispuestos a conceder, sobre todo si dicho estudio es una genuina *historia de la (filosofía contemporánea de la) sexualidad*, por ejemplo, como la diseñada por M. Foucault en la *Introducción* al segundo volumen de su inacabada obra con ese título¹³. He aquí, como prueba, este aforismo de *La gaya ciencia*:

«Un tema para amantes del trabajo. —Quien quiera hacer ahora un estudio de las cosas morales se abre un inmenso campo de trabajo. ¡Todas las clases de pasiones han de ser examinadas una a una, hay que analizarlas por épocas y pueblos, siguiéndoles la pista a cada una de ellas, tanto a las grandes como a las pequeñas; ha de sacarse a la luz su razón completa y todas sus valoraciones y aclaraciones de las cosas! Hasta el presente todo lo que ha dado color a la existencia carece aún de historia: ¿dónde habría, si no, una historia del amor, de la codicia, de la envidia, de la conciencia, de la

13. Cfr. M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs*, Gallimard, París, 1984, 7-39. El pensador francés nos ayuda a entender a Nietzsche y, a la inversa, textos nietzscheanos como el que citamos a continuación nos confirman aquello que el propio Foucault no dejó de repetir, esto es, que Nietzsche es uno de sus maestros capitales.

piEDAD o de la crueldad? Falta por completo hasta ahora incluso una historia comparada del derecho, y ni siquiera existe la del castigo. ¿Se ha llevado a cabo una investigación que tenga como objeto la diversa distribución del día, las consecuencias de una reglamentación que regula trabajo, fiesta y descanso? ¿Se conocen los efectos morales de los alimentos? ¿Hay una filosofía de la nutrición? (¡el alboroto que se arma una y otra vez en favor y en contra del vegetarianismo es ya una prueba de que todavía no existe semejante filosofía!) ¿Se han reunido ya las experiencias en torno a la vida en común, por ejemplo, las experiencias de los conventos? ¿Ya se ha expuesto la dialéctica del matrimonio y de la amistad? Las costumbres de los intelectuales, de los comerciantes, de los artistas, de los artesanos —¿se ha encontrado ya a quienes las piensen? ¡Hay tanto que pensar en todo ello! Todo lo que los seres humanos han considerado hasta ahora como sus ‘condiciones de existencia’, y la parte de razón, de pasión y de superstición que hay en tal consideración —¿se ha investigado ya hasta el fondo? Sólo la observación del crecimiento diferente que han tenido y todavía pueden tener los impulsos humanos según el diferente clima moral proporciona ya demasiado trabajo a los más laboriosos; se necesitan generaciones enteras de expertos que trabajen conjuntamente de forma planificada para poder agotar aquí el material y los puntos de vista. Lo mismo vale para la tarea de comprobar las razones de la diversidad del clima moral (‘¿por qué brilla aquí este sol como fundamento y norma principal de los juicios y valoraciones morales —y allí aquel otro?’). Y otra vez es un nuevo trabajo el que establece la falibilidad de todos estos fundamentos y la esencia entera del juicio moral hasta hoy. En el supuesto de que se hubieran hecho todos estos trabajos, pasaría entonces a primer plano la pregunta más difícil de todas: ¿acaso la ciencia está en condiciones de *proporcionar* metas a las acciones, después de haber demostrado que puede quitarlas y aniquilarlas como tales metas? —y en ese momento comenzaría a darse un experimentar en el cual podría satisfacerse toda especie de heroísmo, un experimentar de siglos de duración que podría dejar en la sombra a todos los grandes trabajos y sacrificios de la historia anterior. Hasta ahora la ciencia todavía no ha edificado sus construcciones ciclópeas; ¡el tiempo para realizarlas también vendrá!»¹⁴.

14. F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, libro primero, § 7.

Varios pasajes de los libros de Nietzsche inician estos experimentos y construcciones y, en ese sentido, pueden estructurarse como una especie de *materiales para la historia de la sexualidad*, como aportaciones ciertamente breves, pero que cumplen aquella exigencia que el gran escritor de aforismos deseaba para sus textos: decir y no decir en una página lo que otros apenas pueden exponer en todo un libro. Comencemos nosotros la elaboración de nuestro mosaico con algunos fragmentos cruciales.

2. EL DUALISMO SEXUAL, LA PROCREACIÓN, EL ARTE Y LA VIDA

La *sexualidad* forma parte de las cosas más inmediatas de la vida y, por lo tanto, de aquellas que los humanos más deberíamos tomar en serio¹⁵. Su importancia no es menospreciable, al menos para Nietzsche, que dejó lapidariamente escrita la sentencia siguiente: «grado y especie de la sexualidad de un ser humano ascendiendo hasta la última cumbre de su espíritu»¹⁶. En perfecta coherencia con lo afirmado, no es de extrañar que desde la primera frase de su *opera prima*, *El nacimiento de la tragedia*, la *sexualidad* ocupe ya un lugar analógico de estratégica importancia, como ya dijimos: «el desarrollo continuado del arte está ligado a la duplicidad de lo *apolíneo* y de lo *dionisiaco*: de forma similar a como la generación depende de la dualidad de los sexos, en lucha permanente y en reconciliación que sólo se produce periódicamente»¹⁷.

El crucial problema de las relaciones entre Apolo y Dioniso —sin ninguna duda, el núcleo decisivo de ese libro,— aparece indicado con esta *metáfora* sexual: *la dualidad de los sexos*, la heterose-

15. Cfr. F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, Vol. II, 2a. parte, El viajero y su sombra, § 5. Trad. castellana en Nietzsche, *Antología*, 143-144.

16. F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*. Sentencias e interludios. § 75. Trad. A. S. Pascual. Madrid, Alianza, 1975, 93. Igualmente en F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, Herausg. von G. Colli und M. Montinari, DTV-de Gruyter, Munich-Berlín-Nueva York, 1980. Como es habitual, citaremos de forma abreviada como sigue: KSA, 10 (número del volumen), 86 (número de página). Verano-otoño de 1882 (época de redacción del cuaderno). 3 [1] 275 (número del cuaderno y numeración del fragmento). La cursiva es nuestra.

17. NIETZSCHE, *Antología*, 35. *El nacimiento de la tragedia*, § 1.

xualidad como base de la generación, esto es, la necesidad de lo masculino y de lo femenino para la procreación en la especie animal humana¹⁸. En esta indirecta presentación de aquellas relaciones se subraya un rasgo fundamental, a saber, *la lucha constante*, lo *agónico* –en el genuino sentido griego de la expresión–, el certamen, el combate, la competición, la antítesis o necesaria tensión previa a toda posterior y momentánea, aunque cíclica, *reconciliación* o síntesis. Tanto esta idea como la metáfora sexual en la que se fundamenta no son ocurrencias pasajeras en la incesante reflexión nietzscheana sobre los problemas abordados en su primer libro. Nos lo confirma, por ejemplo, este pasaje de un fragmento póstumo de la primavera de 1888, perteneciente a un cuaderno que contiene diversas notas consecutivas dedicadas explícitamente a comentar *El nacimiento de la tragedia*:

«A su antagonismo [el existente entre lo dionisiaco y lo apolíneo] está ligado precisamente el desarrollo del arte de un modo tan necesario como lo está el desarrollo de la humanidad al *antagonismo de los sexos*»¹⁹.

Esta concepción tan, digamos, *trágica* de las relaciones entre los sexos es una constante en la obra de Nietzsche: entre los dos sexos, entre hombres y mujeres hay una «antítesis de la naturaleza»²⁰;

18. Véase este fragmento póstumo de la época, con una variación sobre el mismo tema: «Kant dice en una ocasión que esa disposición de la naturaleza de vincular toda reproducción a la duplicidad del sexo siempre le resultó sorprendente y como un abismo del pensamiento para la razón humana». KSA, 7, 149. Finales de 1870-abril de 1871. 7 [47].

19. KSA, 13, 224. 14[14].

20. Léase, por ejemplo, este texto: «*Cómo cada sexo tiene su prejuicio sobre el amor*. –En toda concesión que estoy dispuesto a hacer al prejuicio monogámico jamás consentiré, sin embargo, en que para el hombre y la mujer se hable de *los mismos* derechos en el amor: no existe esa igualdad de derechos. Esto hace que hombre y mujer entiendan por amor cosas diferentes cada uno –y está en correspondencia con las condiciones del amor en ambos sexos el hecho de que un sexo *no* presuponga en el otro sexo el mismo sentimiento, el mismo concepto de 'amor'. Lo que la mujer entiende por amor está bastante claro: entregarse completamente (no sólo hacer donación) en cuerpo y alma, sin ningún miramiento, sin reserva alguna, más bien con vergüenza y horror ante la idea de una entrega sujeta a condiciones, ante una entrega con cláusulas. En esta ausencia de condiciones su amor es precisamente una *fe*: la mujer no tiene ninguna otra. –El hombre, cuando ama a una

el «estado natural» entre los sexos es, por lo tanto —y las fórmulas que se utilizan son inequívocamente hobbesianas—, una «guerra eterna»²¹ de todos los unos contra todas las otras, un «odio mor-

mujer, *quiere* de ella precisamente este amor, por consiguiente, en aquello que atañe a su propia persona, está a máxima distancia del presupuesto del amor femenino; no obstante, si se supone que también debe haber hombres, a quienes, por su parte, no les es extraña la exigencia de donarse completamente, entonces, en ese caso, ellos no son precisamente —hombres. Un hombre que ama como una mujer se convierte por ello mismo en esclavo; pero una mujer que ama como una mujer se convierte por ello mismo en una mujer *más completa*... La pasión de la mujer, en su renuncia sin condiciones a sus propios derechos, tiene como presupuesto precisamente que en la otra parte no existe un mismo *pathos*, una misma voluntad de renuncia: pues si ambos renunciaban a sí mismos por amor, entonces de ello resultaría —yo no sé qué es lo que resultaría, ¿quizá un espacio vacío? —La mujer quiere ser cogida, quiere ser aceptada como una posesión, quiere desaparecer en el concepto de 'posesión', en cuanto 'poseída'; por consiguiente, quiere a uno que *coja*, que no se dé ni se abandone a él mismo, sino que, al contrario, más bien deba hacerse precisamente más rico en 'sí' —gracias al aumento de fuerza, de felicidad, de fe, en virtud del cual la mujer está haciéndole entrega de sí misma. La mujer se abandona, el hombre toma —yo pienso que no se pasará por encima de esta antítesis de la naturaleza mediante ningún contrato social, ni siquiera con la mejor de todas las voluntades de justicia: por muy deseable que pueda ser el que uno no se ponga constantemente ante los ojos la dureza, el horror, el enigma, la inmoralidad de ese antagonismo. Pues el amor, si se lo piensa en forma plena, total, grande, es naturaleza y, en cuanto naturaleza, es, por toda la eternidad, una cosa 'inmoral'. —Por lo tanto la *fidelidad* está incluida en el amor de la mujer, se sigue de su definición; en el hombre la fidelidad puede surgir fácilmente a consecuencia de su amor, por ejemplo, como gratitud o como idiosincrasia del gusto y como la denominada afinidad electiva, pero no forma parte de la *esencia* de su amor —le pertenece, ciertamente, en tan poca medida que casi se debería hablar con algún derecho de una contrariedad natural en el hombre entre el amor y la fidelidad: este amor es, precisamente, un querer-tener y *no* un renunciar y abandonarse; ahora bien, el querer-tener viene a concluir cada vez en un *tener*... De hecho es la sed de posesión más fina y suspicaz del hombre, el cual rara vez y tarde se reconoce este 'tener', la que consigue que su amor continúe existiendo; hasta es posible incluso que éste todavía se acreciente después de la donación —el hombre no concede fácilmente que una mujer ya no tenga ninguna otra cosa que 'entregarle'. *La gaya ciencia*, libro quinto, § 363. Sobre este mismo tema, cfr., *ibid.*, § 65; *Más allá del bien y del mal*, § 238.

21. La expresión es de Nietzsche: «—Cuanto más mujer es la mujer, tanto más se defiende con manos y pies contra los derechos en general: el estado

tal»²², lleno de profundo «desprecio»²³ recíproco, sobre el que la cultura poco puede hacer²⁴, aunque ciertos remedios sí hay, siempre que se parta de una adecuada visión de la realidad, sin hipocresías ni mistificaciones, como luego veremos. Pero no nos precipitemos y retornemos de nuevo a la obra de juventud.

Apolo y Dioniso, dioses griegos, simbolizan dos impulsos artísticos distintos. «Ambas pulsiones tan diferentes van en compañía, las más de las veces en abierta discordia entre ellas y excitándose mutuamente para tener partos siempre nuevos y cada vez más vigorosos, con el fin de que en ellos se perpetúe la lucha de

natural, la *guerra eterna* entre los sexos le otorga con mucho el primer puesto.—¿Se ha tenido oídos para escuchar mi definición del amor? Es la única digna de un filósofo.—Amor— en sus medios la guerra, en su fondo el odio mortal de los sexos.—» *Ecce homo*. Por qué escribo tan buenos libros, § 5. Trad. A. S. Pascual. Madrid, Alianza, 1976, 63.

22. Hablando de la obra de Bizet *Carmen* y sirviéndose de ella para criticar la de Wagner, Nietzsche escribe: «—¡Por fin, el amor, el amor retraducido a la *naturaleza!* ¡No el amor de una 'doncella superior'! ¡Nada de sentimentalismo a lo Senta! Sino el amor como hado, como *fatalidad*, cínico, inocente, cruel —y por ello mismo *naturaleza!* ¡El amor, que en sus medios es guerra y en su fundamento es el *odio mortal* entre los sexos!— Yo no sé de ningún caso en que el chiste trágico que le da cuerpo a la esencia del amor se haya expresado de forma tan estricta, se haya formulado de manera tan pavorosa como en el último grito de Don José con el que concluye la obra:

¡Sí! ¡Yo la he asesinado,
yo —a mi adorada Carmen!

Semejante concepción del amor —la única que es digna del filósofo— se da rara vez: consigue que una obra de arte sobresalga entre millares. Pues por término medio los artistas hacen lo mismo que todo el mundo, y aun peor —*malentenden* el amor. También Wagner lo malentendió. Creen que en el amor son altruistas porque buscan el beneficio de otro ser, a menudo en contra del suyo propio. Pero a cambio quieren *poseer* a ese otro ser... Ni siquiera Dios constituye en esto una excepción. Está lejos de pensar 'si yo te amo ¿qué te importa?' —se pone furioso si no se corresponde a su amor. *L'amour* —con esta sentencia se acierta tanto entre dioses como entre humanos —*est de tous les sentiments le plus égoïste, et par conséquent, lorsqu'il est blessé, le moins généreux*. (B. Constant)». F. NIETZSCHE, *El caso Wagner*, § 2.

23. «El varón, en el trasfondo de todas sus sensaciones para con la mujer, continúa teniendo siempre el *desprecio* para con el sexo femenino». KSA, 10, 23. Julio-agosto de 1882. 1 [47].

24. Cfr. p. e. *Más allá del bien y del mal*. Sentencias e interludios, § 131.

aquella antítesis»²⁵. El carácter pulsional de la relación la retrotrae al mundo natural, instintivo, preconsciente, irreflexivo, al mundo de la vida, soporte y fundamento del mundo cultural humano. Las relaciones sexuales son, por lo tanto, un substrato precultural en el que resalta la dimensión antagónica, la *discordia*, como si ese fuese el mecanismo ciego por el cual una especie de mano invisible hubiese predispuesto un camino de desarrollo y de ascenso hacia novedades superiores. En esta concepción de la sexualidad hay implícita una imagen de la *physis* que conviene, pues, subrayar. Parece como si cierta *teleología* preprogramase ya la historia natural como fundamento de la posterior historia universal del género humano, en paulatino progreso. En efecto, ambas divinidades, diferentes y separadas pero viviendo mutuas estimulaciones de autosuperación, van a la par «hasta que, finalmente, aparecen, gracias a un milagroso acto metafísico de la 'voluntad' helénica, apareadas entre sí, y en ese apareamiento engendran por último la obra de arte de la tragedia ática, que es dionisiaca en la misma medida que apolínea»²⁶. La tesis metafísica que atraviesa el texto se hace explícita, así como su repetida metáfora sexual del apareamiento, la procreación y el parto o nacimiento del fruto engendrado. Parece, por lo tanto, que la dualidad sexual y sus recíprocas excitaciones tuviesen una finalidad evidente: la procreación, el dar a luz hijos que reúnan en síntesis superior las cualidades constitutivas de sus progenitores. La sexualidad resulta ser, en consecuencia, un mecanismo específico o genérico, supraindividual y suprapersonal, de *desarrollo* o evolución, como diría un biólogo darwiniano. Con tal esquema se desea que interpretemos el *desarrollo del arte griego*. La sexualidad es, pues, una analogía explicativa, una metáfora descriptiva que se nos brinda para que intuyamos mejor una hipótesis metafísico-estética. El vocabulario filosófico con el que se expone es de doble raigambre: hegeliano y schopenhaueriano, según los respectos que consideremos. Estamos, ciertamente, ante un libro proble-

25. NIETZSCHE, *Antología*, 35. *El nacimiento de la tragedia*, §1. En la traducción mantendremos siempre la distinción entre *Instinkt* (instinto) y *Trieb* (impulso o pulsión). Sobre la importancia de esta distinción terminológica, cfr. P. L. ASSOUN, *Freud y Nietzsche*, FCE, México, 1984, 77-103.

26. *Ibid.*

mático, ante un libro de juventud sin plena autonomía expresiva. Las tesis defendidas con respecto a la sexualidad, sin embargo, no son exclusivamente juveniles, sino que perdurarán en gran medida en los textos de madurez²⁷. *Engendrar un hijo y engendrar una obra de arte* serán, desde entonces, en la obra de Nietzsche, objeto de una correlación permanente²⁸. Ahora bien, aquí hay una importante diferencia entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la cultura: paren hijos las hembras, las mujeres, las madres, y en este ámbito los individuos de sexo masculino han de asumir su destino, su esterilidad física²⁹, mientras que en el marco de la cultura los artistas, los genios, los hombres verdaderamente poderosos sí pueden procrear poemas, sinfonías o cuadros, esto es, obras de arte. La diferencia sexual entre lo masculino y lo femenino posibilita incluso una doble perspectiva sobre el arte, la del artista creador y la del receptor³⁰. La creación cultural –y la estética en especial– permite, además, la vivencia de la maternidad a los varones: su ‘seno materno’ o su ‘matriz espiritual’ también es apta para alumbrar maravillas sorprendentes. Más aún, la previa limitación natural incita a los hombres a la procreación cultural. Ambas formas de fecundidad tienen, en la obra de juventud, un

27. Cfr. p. e. «Las antítesis apareándose como hombre y mujer para la procreación de algo tercero –¡génesis de las obras del genio!» KSA, 11, 67. Primavera de 1884. 25 [202].

28. Cfr. p. e. esta anotación póstuma: «Del mismo modo que la naturaleza ha vinculado la procreación a la duplicidad de los sexos, así ha vinculado en general la procreación suprema, la de la obra de arte, a la individuación». KSA, 7, 150. Finales de 1870-abril de 1871. 7 [52].

29. Cfr. «Cuando una mujer tiene inclinaciones doctas hay de ordinario en su sexualidad algo que no marcha bien. La esterilidad predispone ya para una cierta masculinidad del gusto; el varón es, en efecto, dicho sea con permiso, ‘el animal estéril’». NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*. Sentencias e interludios, § 144, 105.

30. «Esto diferencia al artista del lego (sensible al arte): este último tiene en el recibir su punto álgido de excitabilidad; el primero en el dar –de forma que el antagonismo de estas dos disposiciones no sólo es natural, sino deseable. Cada uno de estos estados tiene una óptica inversa, –exigir del artista que se ejercite en la óptica del oyente (del crítico,–) significa exigir que se empobrezca a sí mismo y a su fuerza específica... Sucede aquí como en la diferencia entre los sexos: no se debe exigir del artista, que *da*, que se haga mujer –que *reciba*». KSA, 13, 357. Primavera de 1888 14 [170]. Véase también sobre este tema la variación que se expone en *Más allá del bien y del mal*, § 248.

referente explícito que las fundamenta: en el capítulo 16³¹ se dice que, en el arte dionisiaco, la *naturaleza* nos interpela para que seamos como ella, «la madre primordial que eternamente crea». En este texto se pasa del plano estético al metafísico, pues ahora ya no es lo dionisiaco —entendido como música, o como pulsión artística de la naturaleza,— lo que viene explicitado por metáforas de engendramiento, procreación, parto y nacimiento —o renacimiento³²—, sino la *naturaleza*, más aún, ‘el ser primordial’, ‘la voluntad del mundo’, «lo único viviente, con cuyo placer procreador estamos fundidos»³³. Las creaciones de la naturaleza, la gran madre, son las criaturas, los individuos. La fuente de la vida quiere que las mujeres alumbren vidas y que los humanos engendren obras de arte.

3. LA EBRIEDAD, EL ORGIASMO Y EL SÁTIRO COMO SÍMBOLOS SEXUALES DIONISIACOS

En *El nacimiento de la tragedia*, en la primera presentación de lo *dionisiaco* desde el fenómeno fisiológico de la embriaguez o ebriedad (*Rausch*), también hay una innegable referencia a la sexualidad, aunque de forma velada, porque no toda embriaguez o ebriedad es etílica³⁴; así pues, no sólo hay embriaguez por efectos

31. Cfr. F. NIETZSCHE *El nacimiento de la tragedia*, Trad. de A. S. Pascual. Madrid, Alianza, 1973, 137.

32. Cfr. «Que la naturaleza haya vinculado el surgimiento de la tragedia a esos dos impulsos fundamentales de lo apolíneo y de lo dionisiaco debe de importarnos tanto como un abismo de la razón, cuanto como aquel mecanismo de la naturaleza misma de vincular la propagación a la duplicidad de los sexos: cosa que al gran Kant siempre le pareció sorprendente. El misterio común a ambas es el siguiente, cómo de dos principios recíprocamente hostiles puede surgir algo nuevo, en el que esos dos impulsos discrepantes aparecen como una unidad: en qué sentido la propagación debe tener lugar tanto como obra de arte trágica, cuanto como garantía del renacimiento de Dioniso, esto es, como fulgor de esperanza en el rostro eternamente en duelo de Demeter». KSA, 7, 179. Finales de 1870-abril de 1871. 7 [123].

33. Cfr. *Op. cit.* § 17, 138-139.

34. ‘Narcótica’, dice Nietzsche, metiendo en un mismo saco, por una parte, todo aquello que produce efectos narcóticos, esto es, adormecedores o calmantes; aquello que, a la inversa, estimula y excita, y, por último,

del vino, no sólo hay 'coros báquicos', puesto que «con la aproximación poderosa de la primavera, que impregna placenteramente la naturaleza toda, despiértanse aquellas emociones (*Regungen*) dionisiacas en cuya intensificación lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí»³⁵.

Esta velada o indirecta referencia a la *sexualidad* se torna confesión explícita del propio Nietzsche cuando vuelve a abordar el fenómeno de la ebriedad en uno de sus más elaborados textos de madurez, el §8 de la sección titulada «IncurSIONES de un intempestivo» de su obra *Crepúsculo de los ídolos*, que dice así:

«Para la psicología del artista. —Para que haya arte, para que haya algún hacer y contemplar estéticos, resulta indispensable una condición fisiológica previa: la *ebriedad*. La ebriedad tiene que haber intensificado primero la excitabilidad de la máquina entera: antes de esto no se da arte ninguno. Todas las especies de ebriedad, por muy distintos que sean sus condicionamientos, tienen la fuerza de lograr esto: sobre todo la ebriedad de la excitación sexual (*Geschlechterregung*), que es la forma más antigua y originaria de ebriedad... —Lo esencial en la ebriedad es el sentimiento de plenitud y de intensificación de las fuerzas. De este sentimiento hacemos partícipes a las cosas, las constreñimos a que tomen de nosotros, las violentamos, —*idealizar* es el nombre que se da a este proceso. Desprendámonos aquí de un prejuicio; el idealizar *no consiste*, como se cree comúnmente, en un sustraer o restar lo pequeño, lo accesorio. Un enorme *extraer* los rasgos capitales es, antes bien, lo decisivo, de tal modo que los demás desaparezcan ante ellos»³⁶.

lo que genera visiones y fantasías, los alucinógenos. —Sobre este tema de la ebriedad léase el bello ensayo de Enrique Ocaña titulado «Nietzsche: ebriedad y sabiduría trágica», en su libro *El Dioniso moderno y la farmacia utópica*, Anagrama, Barcelona, 1993. Agradecemos a este joven investigador la precisión arriba expuesta sobre la incorrecta generalización en la que suelen incurrir los textos nietzscheanos que abordan estos fenómenos, como en el citado de 1871.

35. *El nacimiento de la tragedia*, 44.

36. F. NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos*, Trad. A. S. Pascual, Alianza, Madrid, 1975, 90-91. Este texto inicia una breve serie de aforismos —cuatro— dedicados a resumir y perfilar, a la altura del verano de 1888, lo pensado en 1870 al redactar la obra de juventud que estamos comentando.

Hay fragmentos póstumos que ratifican sin ambigüedades la lectura que estamos proponiendo³⁷. Para Nietzsche la ebriedad es, en especial, una excitación de tipo sexual. Esta vertiente de lo dionisíaco se manifiesta también en sus relaciones con lo *orgiástico*: «en todos los confines del mundo antiguo –para dejar aquí de lado el mundo moderno–, desde Roma hasta Babilonia, podemos demostrar la existencia de festividades dionisíacas, cuyo tipo, en el mejor de los casos, mantiene con el tipo de las griegas la misma relación

37. Re.:

«*Aesthetica*.

Los estados en los que ponemos una *transfiguración y plenitud* en las cosas y poetizamos en ellas hasta que reflejan nuestra propia plenitud y placer de vivir:

- el impulso sexual
- la ebriedad
- la comida
- la primavera
- la victoria sobre el enemigo, la burla
- el fragmento de bravura; la crueldad; el éxtasis del sentimiento religioso.

Tres elementos en especial:

El impulso sexual, la ebriedad, la crueldad: todos pertenecientes a la más antigua *alegría* festiva del ser humano: todos predominantes asimismo en el «artista» primigenio.

A la inversa: si vienen a nuestro encuentro cosas que manifiestan esta transfiguración y plenitud, entonces la existencia animal responde con una *excitación de aquella esfera* en la cual tienen su sede todos aquellos estados de placer: –y el *estado estético* es una mezcla de estos delicadísimos matices de apetitos y de sentimientos animales de bienestar. Dicho estado se presenta tan sólo en aquellas naturalezas que son absolutamente capaces de esa fecunda y desbordante plenitud del *vigor* corporal; en él se halla siempre el *primum mobile*. El sobrio, el cansado, el agotado, el reseco (por ejemplo, un docto) no puede recibir del arte absolutamente nada, porque no tiene la fuerza artística primordial, la constricción de la riqueza: quien no puede dar, tampoco recibe nada.

'Perfección': en aquellos estados (particularmente en el amor sexual) se delata ingenuamente qué es lo que el instinto más profundo reconoce como superior, como más deseable, como más valioso en general, a saber, el movimiento ascendente de su tipo; y asimismo *hacia qué estado* propiamente *aspira*. La perfección: o sea, la extraordinaria ampliación de su sentimiento de poder, la riqueza, el necesario desbordarse sobrepasando todos los límites...» KSA, 12, 393-394. Otoño de 1887. 9 [102].

Véase también el siguiente fragmento: «En la ebriedad dionisíaca está la sexualidad y la voluptuosidad: ella no falta en lo apolíneo. Todavía ha de haber una diferencia rítmica en ambos estados... La extrema quietud de ciertas sensaciones de ebriedad (...).» KSA, 13, 240. Primavera de 1888 14 [46].

que el sátiro barbudo, al que el macho cabrío prestó su nombre y sus atributos, mantiene con Dioniso mismo. Casi en todos los sitios la parte central de esas festividades consistía en un desbordante desenfreno sexual, cuyas olas pasaban por encima de toda institución familiar y de sus estatutos venerables; aquí eran desencadenadas precisamente las bestias más salvajes de la naturaleza, hasta llegar a aquella atroz mezcla de voluptuosidad y crueldad que a mí me ha parecido siempre el auténtico 'bebedizo de las brujas'³⁸. Esas festividades dionisíacas son más profundamente griegas de lo que Nietzsche parece admitir en este pasaje, pues no sólo no se alejan un ápice de lo que sucede en *Las Bacantes*, sino que el mismo escarnio de la institución familiar constituye la característica de las acciones del prototipo griego de lo propiamente trágico, a saber, Edipo, sobre todo en la forma en que el joven filólogo lo interpreta³⁹.

En sus orgías dionisíacas los griegos veían en el *sátiro*⁴⁰, según el profesor Nietzsche, «una naturaleza no trabajada aún por ningún conocimiento, en la que todavía no han sido forjados los cerrojos de la cultura»⁴¹. «El sátiro... era la imagen primordial del ser humano, la expresión de sus emociones más altas y fuertes,... el anunciador de una sabiduría que habla desde lo más hondo del pecho de la naturaleza, el símbolo de la omnipotencia sexual de la naturaleza, que el griego está habituado a contemplar con respetuoso estupor. El sátiro era algo sublime y divino:... los trazos grandiosos de la naturaleza, no atrofiados ni cubiertos por velo alguno;... aquí se desvelaba el hombre verdadero, el sátiro barbudo, que dirige gritos de júbilo a su dios...: el griego dionisíaco quiere la verdad y la naturaleza en su fuerza máxima –se ve a sí mismo transformado mágicamente en sátiro»⁴². Transformado mágicamente, «el entusiasta dionisíaco se ve a sí mismo como sátiro, y como sátiro ve también al dios»⁴³. El sátiro sabio y entusiasmado

38. *El nacimiento de la tragedia*, §2, 47-48.

39. Cfr. *Op. cit.* § 9, 89-91.

40. Hablando de los presupuestos del nacimiento de la tragedia Nietzsche escribió este apunte: «El surgimiento de lo trágico a partir del coro de sátiros.

(La consagración de lo natural, de lo sexual: el sátiro como hombre primordial.)» KSA, 7, 279. 1871. 9 [17].

41. *El nacimiento de la tragedia*. § 8, 80.

42. *Ibid.*, 80-81.

43. *Ibid.*, 84.

es «reflejo de la naturaleza y de sus pulsiones más fuertes»⁴⁴. En el coro, Dioniso habla por medio de fuerzas, de «fuerzas sólo sentidas, pero no condensadas en imagen»⁴⁵. De ahí que en tal símbolo del hombre primordial no cuadre el superficial optimismo antropológico de las óperas del Renacimiento o de los idilios pastoriles, como en el *Emilio* de Rousseau, que, según Nietzsche, sólo ven en la naturaleza rasgos de bondad pueriles y afeminados, figuras de porcelana que están muy lejos de la violencia de la vida, la cual conlleva la permanente creación pero también la constante aniquilación de los individuos, el grito, pues, de júbilo y de espanto del coreuta dionisiaco. Un componente central de esta alegría dionisiaca arrolladora es, por consiguiente, la *sexualidad*⁴⁶.

44. *Ibid.*, 85-86.

45. *Ibid.*, 87.

46. Muchos textos confirman lo expuesto. He aquí un importante fragmento póstumo que amplía lo dicho: «el movimiento opuesto: el arte.

El sentimiento de ebriedad, que se corresponde efectivamente a un *plus* de fuerza:

Máximamente fuerte en la época de apareamiento de los sexos:

Nuevos órganos, nuevas habilidades, colores, formas...

El «embellecimiento» es una consecuencia de la *elevada* fuerza...

La fealdad significa *décadence de un tipo*, antagonismo e insuficiente coordinación de los deseos internos.

Significa un decaimiento de la fuerza organizadora, de la «voluntad» hablando fisiológicamente...

El estado de placer al que se denomina *ebriedad* es exactamente un sentimiento elevado de *poder*...

El sentimiento religioso de ebriedad y la excitación sexual (*Geschlechtserregung*) (dos sentimientos profundos, coordinados poco a poco de manera casi prodigiosa. ¿Qué les gusta a todas las mujeres piadosas, sean viejas o jóvenes? Respuesta: un santo de hermosas piernas, joven todavía, todavía idiota...

La primavera, el baile, la música, todo es una competición entre los sexos (*Wettbewerb der Geschlechter*) —e incluso esa fáustica 'infinitud en el pecho'...

Los artistas, si algo valen, están fuertemente constituidos (también corporalmente), son excesivos, animales de fuerza, sensuales; un Rafael es impensable sin un cierto supercalentamiento del sistema sexual... Hacer música es también una forma de hacer-niños; la castidad es cabalmente la economía de un artista: —y, en cualquier caso, también en los artistas la fecundidad acaba a la par que la fuerza engendradora...

Los artistas no deben ver nada tal y como es, sino más pleno, más sencillo, más fuerte: para ello han de tener en el cuerpo una especie de eterna juventud y eterna primavera, una especie de ebriedad habitual.

4. APOLO, DIONISO Y LAS RELACIONES ¿SEXUALES?

Recordemos la primera aparición de la metáfora de la *sexualidad* en el legado nietzscheano; puesto que en la escritura de su autor nada debe ser leído como insignificante, planteémonos la pregunta que la analogía suscita: ¿son Apolo y Dioniso, a la vista de su innegable fecundidad (canciones populares, tragedias áticas, óperas wagnerianas, etc.), una *pareja* heterosexual? ¿qué roles sexuales juegan en sus apareamientos esas dos divinidades griegas?

La cuestión parece tener una fácil solución, si atendemos a las artes que cada una de ellas simboliza, a saber, el arte figurativo y escultórico, por un lado, y el arte de la música, por el otro. Así las cosas, y recordando el mismo título del libro en su primera edición, *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música*, la respuesta sería perogrullesca: Dioniso es el músico, el artista de los sonidos, el maestro de lo acústico, el padre, el engendrador o generador, el amo, mientras que Apolo es el poeta verbal, el artista de las imágenes, el genio de la plástica o de lo visual, el hijo, el generado, el esclavo impotente. Pero, por desgracia, este esquema, que tal vez podría ser adecuado para exponer la metafísica de las artes del filósofo Schopenhauer, no se corresponde con la tesis fundamental del libro de su discípulo, a saber, que, como él mismo confiesa, se atrevió a construir una nueva estética porque tuvo «experiencia de la tragedia como arte supremo». Para Nietzsche, en efecto, lo decisivo no es la música sino la *tragedia ática*, ni tampoco reivindica ser el autor de una filosofía promusical, sino el pensador de una filosofía o sabiduría trágicas. Por ello, y retornando a la metáfora sexual que nos plantea problemas, Nietzsche parece curarse en salud y hablar a menudo de ambos dioses griegos en *neutro*, aludiendo a ellos como lo apolíneo y lo dionisíaco. También los trata como lo que son, esto es, dioses, o sea, masculinos ambos, pero entonces deja de funcionar en un respecto —decisivo— la metáfora sexual de la fecundación, del coito heterosexual. Una posible salida de este ato-

Beyle y Flaubert, dos sujetos poco mojigatos en tales cuestiones, en provecho del propio arte han recomendado de hecho castidad a los artistas: también tendría que haber nombrado a Renan, que da idéntico consejo, Renan es un sacerdote...» KSA, 13, 293-295. Primavera de 1888 14 [117].

lladero nos la brindaría el recurso a la mitología griega, pues es lícito suponer en los lectores de un libro de filología clásica conocimientos de esta materia. Los mitos griegos sobre estas dos divinidades tienen, en efecto, mucho que decirnos sobre el particular, concretamente, sobre la infancia de Dioniso, sobre quiénes le criaron y le educaron, sobre su apariencia femenina, y sobre sus compañeras, las ménades y bacantes. Así pues, el recurso a los mitos apunta inequívocamente al reverso de la primera interpretación del esquema estético del libro que antes ofrecimos, esto es, insinúa la *feminidad* del dios que parecía por aquella precipitada lectura que tenía que jugar el rol del macho. Tal recurso extrínseco lesiona, sin embargo, un principio metodológico que deseamos cumplir con rigor, pues el tema de la mitología como material para la construcción de los imaginarios masculino y femenino de una sociedad es fascinante y seductor; ese problema afectaba a los lectores coetáneos de Nietzsche y nos afecta de lleno a nosotros, y por ese motivo podemos introducir con suma facilidad nuestros propios valores y deseos en la lectura de los abiertos y muy diversos relatos de la mitología griega. Por todo ello intentaremos dar razón de las analogías nietzscheanas sin salirnos de sus propios textos. Así pues, si releemos las páginas de *El nacimiento de la tragedia*, veremos que en ellas se habla también del dios de la música y del éxtasis como de la *madre*, del *seno materno*, la *matriz*, el *regazo*, o de *la violencia* y de las *madres del ser*, cosa que no sucede cuando se habla de Apolo. No obstante, Dioniso es un dios y de él se dice que es asimismo el *juez*, el *héroe genuino*, el *señor*, y la «contradicción primordial, madre de las cosas», que el castellano traduce en femenino, pero que el original alemán mantiene en masculino, *der Widerspruch, der Vater*. ¿Qué significa esta ambigüedad? ¿Acaso Dioniso es un travesti o un hermafrodita? Con esta forma de escribir es posible que Nietzsche esté sugiriendo indirectamente que las relaciones entre Apolo y Dioniso son homosexuales y heterosexuales a la vez, o, quizá todavía con mayor sutileza, que en sus relaciones Dioniso no asume papeles fijos, que es un pansexual capaz de revestir pluralidad de máscaras, que su identidad sexual es precisamente la diferencia permanente, y que es tal movilidad, tal cambio, tal desidentificación y desustancialización de su pretendida e impuesta definición sexual un rasgo clave de su originariedad.

Para que la imagen primera no quede con excesivas distorsiones conviene añadir que el factor de tensión, de discordia y de antítesis que acompaña a las dos divinidades en sus relaciones pulsionales es un factor que está complementado por un elemento unificante, atrayente y sintetizador, pues ambas se descubren más íntimas de lo que sospechaban en su primer encuentro; lo supuestamente foráneo o bárbaro y extranjero es propio de cada uno; más aún, no pueden vivir el uno sin el otro, se necesitan mutuamente, se complementan, no consiguen, aunque lo quisiesen, deshacerse del otro, y por ello acaban de la manera más adecuada: pactando las paces, confederándose, distribuyéndose los espacios y los tiempos, formando una alianza fraternal. «Esos dos instintos artísticos están constreñidos a desarrollar sus fuerzas en una rigurosa proporción recíproca, según la ley de la eterna justicia». Comparten hasta el mismo templo, el de Delfos y el de Dioniso en la Acrópolis. Materiales, pues, para una filosofía de la alteridad y de las relaciones. Tal vez por ello haya motivos para poder hablar de Nietzsche como el pensador de la escondida feminidad del hombre y de la oculta masculinidad de la mujer, y también de las alternantes masculinidad y feminidad de los humanos cuando vivimos la amistad, pero no debemos precipitarnos: en esta investigación nos hemos comprometido a ceñirnos a un tema estricto, la *sexualidad*, y sobre el *amor* y la *amistad* es preferible guardar silencio. Es mejor que se perciban las carencias, es decir, la necesidad de proseguir la investigación sobre los múltiples paisajes de la antropología nietzscheana, excesivamente reducidos a tópicos postales para turistas.

5. CRISTIANISMO Y SEXUALIDAD

En los libros de madurez del filósofo germano desaparece en cierto modo la dualidad entre *Apolo* y *Dioniso*, reducida a cambios significativos en el ritmo de una misma ebriedad sexual artísticamente fecunda⁴⁷. Algunos aspectos íntimos de esa relación persisten, como es bien sabido, en el nuevo dúo compuesto por *Dioniso* y *Ariadna*. Esta pareja amorosa, a pesar de sus ditirambos, de sus

47. Cfr. p. e. KSA, 13, 224. Primavera de 1888. 14 [14].

hijos y de sus tríos, en el legado nietzscheano no ha producido textos —hasta donde se nos alcanza— que satisfagan la exigencia metodológica que nos hemos impuesto en esta investigación y, por esa causa, la hemos de abandonar en sus atractivos y enigmáticos laberintos. Ahora bien, la discordia y el antagonismo que atravesaban las relaciones de los dioses artísticos de los griegos se extreman con la ya antigua contraposición entre *Dioniso y Sócrates*, que, de hecho, perdura y se radicaliza, pero no en facetas que aquí nos interesen directamente, excepto quizá alguna anécdota intrascendente y cáustica en torno a la fealdad de Sócrates y de las mujeres con las que se relacionaba⁴⁸. No obstante, hay una nueva antítesis, previamente silenciada, que va ganando terreno en progresión imparable y que conlleva explícitas referencias sobre el tema de la *sexualidad*: ese nuevo dualismo lo componen *Dioniso y el Crucificado*, que ahora hemos de analizar cifiéndonos a sus repercusiones directas sobre el problema que estamos estudiando, la *sexualidad*.

Una primera precisión, para empezar: Nietzsche casi nunca habla de Jesús de Nazaret cuando aborda el tema sexual. Le interesa muchísimo más *el Crucificado*, esto es, aquella dimensión simbólica y moral que ha sido construida por la teología cristiana o el *cristianismo* a partir del hecho histórico de la vida y la muerte de Jesús, una dimensión que, según el pensador germano, acarrea una importantísima —pero nefasta— interpretación de la *sexualidad*. Nos acercamos, por tanto, a una cuestión crucial, pues así como la *cristología* encierra el núcleo de la antropología teológica del cristianismo, así también la *dionisiología* —valga la expresión— contendría el símbolo central del pensamiento antropológico nietzscheano —mejor, probablemente, que el *superhombre*, al menos en lo que se refiere a los textos explícitos sobre la *sexualidad*.

He aquí un texto capital de los fragmentos póstumos:

«Movimiento opuesto: Religión

Los dos tipos:

Dioniso y el Crucificado.

48. Véase, por ejemplo: «Un medio socrático. —Sócrates tiene razón: para no estar totalmente subyugado por el Eros uno debe relacionarse con las mujeres menos hermosas». KSA, 8, 446. Octubre-diciembre de 1876. 23 [121].

A confirmar: el hombre *religioso* típico —¿acaso una forma de decadencia?

Los grandes innovadores son todos ellos, sin excepción, enfermizos y epilépticos

: pero, en tal caso, ¿no dejamos de tener en cuenta a un tipo de hombre religioso, el pagano? ¿No es el culto pagano una forma de gratitud y de afirmación de la vida? ¿No tendría que ser su máximo representante una apología y una divinización de la vida?

El tipo de un espíritu logrado y extasiado-desbordante...

[¿] El tipo de quien asume en sí mismo las contradicciones y problemáticas de la existencia y las redime?

—Aquí pongo al *Dioniso* de los griegos:

La religiosa afirmación de la vida, de la vida entera, no de la vida renegada y reducida a la mitad.

Típico: que el acto-del-sexo [*Geschlechts-Akt*, el coito] evoque profundidad, secreto, reverente respeto.

Dioniso frente al «Crucificado»: ahí tenéis la antítesis. *No* es una diferencia en cuanto al martirio —sino que éste mismo tiene un sentido diferente. La vida misma, su eterna fecundidad y su eterno retorno ponen como condición el tormento, la destrucción, la voluntad de aniquilación...

En el otro caso el sufrimiento, el «crucificado que es inocente», sirven de objeción contra esta vida, como fórmula para condenarla.

Se adivina: el problema es el del sentido del sufrimiento: o un sentido cristiano, o un sentido trágico... En el primer caso, el sufrimiento debe ser el camino que lleve a un ser que sea bienaventurado, en el segundo *el ser* está considerado *lo suficientemente bienaventurado* como para justificar incluso una monstruosidad de sufrimiento

El hombre trágico afirma incluso el sufrimiento más acerbo: para ello es suficientemente fuerte, pleno, sublime (*vergöttlichend*)

El cristiano reniega incluso de la más afortunada de las suertes sobre la tierra: es lo suficientemente débil, pobre, desheredado, como para sufrir todavía en la vida de cualquier forma...

‘El Dios en la cruz’ es una maldición sobre la vida, una indicación para librarse de ella.

El Dioniso cortado a trozos es una *promesa* hacia la vida: renacerá eternamente y retornará a partir de la destrucción»⁴⁹[.].

Unos meses después formuló Nietzsche esas mismas ideas de la forma siguiente, ya mucho más elaborada:

«Pues ¿*qué* es lo que el heleno se garantizaba a sí mismo con esos misterios [los misterios dionisiacos]? La vida eterna, el eterno retorno de la vida, el futuro, prometido y consagrado en la procreación, el triunfante decir sí a la vida por encima de la muerte y del cambio, la vida *verdadera* como supervivencia total en la comunidad, en la ciudad, en la unión sexual; el símbolo sexual como el símbolo más venerable absolutamente, como el genuino prototipo simbólico de toda la piedad antigua; la más profunda gratitud por cada uno de los detalles del acto de la procreación, del embarazo, del nacimiento. En la doctrina de los misterios el dolor queda santificado: los 'dolores de la parturienta' santifican el dolor en cuanto tal, todo devenir, todo crecer, todo lo que es una garantía del futuro implica dolor; para que exista el eterno placer del crear tiene que existir también eternamente el tormento de la parturienta... Yo no conozco una simbólica más alta. —Sólo el cristianismo ha hecho de la sexualidad una *inmundicia* (*Schmutzerei*): el concepto de *immaculata conceptio* fue la infamia espiritual máxima que se haya hecho jamás sobre la tierra, por ejemplo —ensució el origen de la vida...»⁵⁰.

49. KSA, 13, 265-267. Primavera de 1888 14 [89]. Véase una primera versión de estas ideas en el siguiente fragmento póstumo: «[Estudiando las relaciones entre religión y moral:]

Comprensión equivocada del cuerpo: la ebriedad, la concupiscencia, el éxtasis de crueldad en cuanto *deificación*, llegar a ser uno con un dios.

Diferencia fundamental con respecto a la Antigüedad: la sexualidad *venerada* religiosamente; y, por lo tanto, también los instrumentos». KSA, 11, 233. Verano-otoño de 1884. 26 [312]. La misma idea se puede leer en este otro fragmento: «La sexualidad, el afán de dominio, el placer en la apariencia y en el engaño, el agradecimiento grande y alegre por la vida y sus estados típicos —ello es esencial en el culto pagano y tiene a la buena conciencia de su parte. —La *contranaturalidad* (ya en la antigüedad griega) lucha contra lo pagano, como moral, dialéctica». KSA, 13, 19-20. Noviembre de 1887-Marzo de 1888 11[35].

50. KSA, 13, 628. Octubre-noviembre de 1888 24 [1] 9. Este fragmento pertenece al texto primitivo de *Ecce Homo*, llamado la «versión de octubre», si bien el pasaje que hemos traducido lo reescribió posteriormente Nietzsche y lo situó, en gran parte, en el aforismo 4 del apartado «Lo que debo a los

Pero la versión final que dio a la imprenta es todavía más sutil y dice así:

«al examinar el concepto 'griego' que Winckelmann y Goethe se formaron, (...) lo encontramos incompatible con el elemento de que brota el arte dionisiaco, —con el orgiasmo. De hecho yo no dudo que, por principio, Goethe habría excluido algo así de las posibilidades del alma griega. *Por consiguiente, Goethe no entendió a los griegos.* Pues sólo en los misterios dionisiacos, en la psicología del estado dionisiaco se expresa el *hecho fundamental* del instinto helénico —su 'voluntad de vida'. ¿Qué es lo que el heleno se garantizaba a sí mismo con esos misterios? La vida *eterna*, el eterno retorno de la vida; el futuro, prometido y consagrado en el pasado; el sí triunfante dicho a la vida por encima de la muerte y del cambio; la vida *verdadera* como supervivencia colectiva mediante la procreación, mediante los misterios de la sexualidad. Por ello el símbolo *sexual* era para los griegos el símbolo venerable en sí, el auténtico sentido profundo que hay dentro de toda la piedad antigua. Cada uno de los detalles del acto de la procreación, del embarazo, del nacimiento, despertaba los sentimientos más elevados y solemnes. En la doctrina de los misterios, el *dolor* queda santificado: los 'dolores de la parturienta' santifican el dolor en cuanto tal... Para que exista el pla-

antiguos» de *Crepúsculo de los ídolos*, que citamos en el texto a continuación, y aprovechó también alguna idea para *El Anticristo*, como puede comprobarse en los pasajes que pasamos a transcribir: «—Todas las cosas sobre las que el cristianismo derrama su vulgaridad insondable, como, por ejemplo, la procreación, la mujer, el matrimonio, son tratadas aquí [en el Código de Manú] en serio, con respeto, con amor y confianza. ¿Cómo se puede realmente poner en manos de niños y de mujeres un libro que contiene aquella frase infame: 'a causa de la fornicación tenga cada uno su propia mujer, y cada una su propio hombre: es mejor casarse que abrasarse'? ¿Y es *lícito* ser cristiano mientras la génesis del hombre esté cristianizada, es decir, *ensuciada* con el concepto de la *immaculata conceptio*?...» F. NIETZSCHE, *El Anticristo*, Trad. de A. S. Pascual. Alianza, Madrid, 1975, § 56, 97. «Pero resulta patente —no para todos, lo confieso— a qué se alude con los signos 'padre' e 'hijo' [en la Trinidad]: con la palabra 'hijo' se expresa el *ingreso* en el sentimiento de transfiguración global de todas las cosas (la bienaventuranza), con la palabra 'padre', *ese sentimiento mismo*, el sentimiento de eternidad, de perfección.— Me avergüenzo de recordar qué es lo que la Iglesia ha hecho de ese simbolismo: ¿no ha colocado en el umbral de la 'fe' cristiana una historia de Anfitrión? ¿Y, encima de eso, un dogma de la 'inmaculada concepción'?... *Pero con ello ha maculado la concepción*» *Op. cit.* § 34, 64.

cer de crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, *tiene que existir también eternamente el 'tormento de la parturienta'*... Todo esto significa la palabra Dioniso: yo no conozco una simbólica más alta que esta simbólica griega, la de las Dionisias. En ella el instinto más profundo de la vida, el del futuro de la vida, el de la eternidad de la vida, es sentido religiosamente, –la misma vía hacia la vida, la procreación, es sentida como la *vía sagrada* (der *heilige Weg*)... Sólo el cristianismo, que se basa en el resentimiento *contra* la vida, ha hecho de la sexualidad algo impuro, ha arrojado *basura* sobre el comienzo, sobre el presupuesto de nuestra vida...»⁵¹.

En estos pasajes se condensa la principal intuición que el pensador Nietzsche descubrió en el mundo antiguo, legitimando y fundamentando así su filología y su filosofía, pues no en balde se definió a sí mismo en varias ocasiones como 'el último discípulo del filósofo Dioniso'. Sobre el dios de la tragedia y sus referencias

51. *Crepúsculo de los ídolos*. Lo que les debo a los antiguos, § 4, 134-135. Una versión previa, escrita pensando en el significado de los ideales ascéticos y la crítica al sacerdocio, pero con ideas aprovechadas en el texto que acabamos de leer es la siguiente: «[Significado de los ideales ascéticos. Condiciones del peculiar tipo de vida contemplativo que los encarna.] ...una susceptibilidad enfermiza, sensiblería, una porción de vieja señorita que se aparta del camino de la vida: a veces una erótica falsamente guiada y una histeria del 'amor'...

El sacerdote del cristianismo representa la contranaturalidad, el poder de la sabiduría y de la bondad, pero el poder antinatural y la sabiduría antinatural, la bondad antinatural: la hostilidad contra el poder, el conocimiento y la

- El poder como poder-mágico.
- La sabiduría como anti-razón.
- El amor como anti-sexualidad (*Wider-Geschlechtlichkeit*).

...el odio contra los sentidos, contra las alegrías de los sentidos, contra la alegría en general y una hostilidad mortal contra la sensualidad y la sexualidad

El sacerdocio cristiano tiene sobre la conciencia –la voluntad calumniadora y despectiva de malentender con ella la sexualidad en los cultos y misterios de los orígenes...

El sacerdote cristiano es, desde el principio, el enemigo mortal de la sensualidad: no se puede imaginar una antítesis mayor que la actitud inocentemente festiva y llena de presentimientos con la que, por ejemplo, en los más venerables cultos femeninos de Atenas, «se sentía» la presencia de los símbolos sexuales. El acto de la procreación es el misterio en sí en todas las religiones no-ascéticas: una especie de símbolo de la consumación y de una misteriosa intención, del futuro (renacimiento, inmortalidad)». KSA, 12, 329-331. Finales de 1886-primavera de 1887. 8 [3].

a la *sexualidad* —la ebriedad, el orgiasmo, el sátiro, la antagónica vida pulsional, el espanto y el éxtasis, la procreación fisiológica y artística, etc.—, ya hemos hablado antes. Sobre las principales tesis que el cristianismo mantiene en torno a este tema, el autor del *Zaratustra* proporcionó algunos apuntes muy contundentes de su particular lectura de ciertos pasajes bíblicos y se explayó con varias consideraciones críticas. Veámoslo en síntesis.

«Todas las pasiones tienen una época en la que son meramente nefastas, en la que, con el peso de la estupidez, tiran de sus víctimas hacia abajo —y una época tardía mucho más posterior, en la que se desposan con el espíritu, en la que se ‘espiritualizan’. En otro tiempo se hacía la guerra a la pasión misma, a causa de la estupidez existente en ella: la gente se conjuraba para aniquilarla, —todos los viejos monstruos de la moral coinciden unánimemente en que *il faut tuer les passions*. La fórmula más famosa de esto se halla en el Nuevo Testamento, en aquel Sermón de la Montaña en el que, dicho sea de paso, las cosas no son consideradas en modo alguno desde lo alto. En él se dice, por ejemplo, aplicándolo prácticamente a la sexualidad, ‘si tu ojo te escandaliza, arráncalo’: por fortuna ningún cristiano actúa de acuerdo con ese precepto. Aniquilar las pasiones y apetitos meramente para prevenir su estupidez y las consecuencias desagradables de ésta es algo que hoy se nos aparece meramente como una forma aguda de estupidez. Ya no admiramos a los dentistas que extraen los dientes para que no sigan doliendo...»⁵².

52. *Op. cit.* «La moral como contranaturalidad», § 1, 53-54. He aquí otra versión del mismo pasaje bíblico: «—voy a dar unas cuantas pruebas de lo que esa genticilla se ha metido en la cabeza, de lo que *ha puesto en boca* de su maestro: puras confesiones de ‘almas bellas’... ‘Si tu ojo te escandaliza, arrójalo de ti. Mejor te es entrar con un solo ojo en el reino de Dios que tener los dos ojos y ser arrojado al fuego del infierno; donde su gusano no muere y su fuego no se apaga’ (Marc. 9, 47) —No es precisamente al ojo a lo que se refiere...» *El Anticristo*. § 45, 78. Los fragmentos póstumos también proporcionan comentarios sobre este mismo pasaje: «—una exhortación a la *castración*; tal como se deriva del correspondiente pasaje de Matt. 5, 28: ‘*todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón*. Sí, pues, tu ojo derecho te es ocasión de pecado, sácatelo y arrójalo de ti; más te conviene que se pierda *uno de tus miembros*, que no que todo tu cuerpo sea arrojado al fuego del infierno’. (En V, 31 [Jesús] se encuentra todavía en el capítulo sobre el sexo y en la refinada concepción del adulterio: a saber, la separación matrimonial concebida ya como adulterio...)» KSA, 12, 579. Otoño de 1887 10 [200].

Pasemos a otro comentario, esta vez de los fragmentos póstumos. «[Releyendo los Evangelios, Luc. IV, 18 en concreto, y resumiendo el contenido de lo leído, escribe Nietzsche:] ¡estad en paz con todo el mundo, no consideréis a nadie como a un don nadie o como si fuese un insensato! Si se rompe la paz, haced todo lo que esté en vuestras manos para restaurarla. Adorar a Dios reside por entero en la eliminación de la enemistad entre los seres humanos. Reconciliaos si tenéis la más mínima discusión, para no perder la paz interior que es la vida *verdadera*. ¿Qué es lo que más enturbia la paz? En primer lugar, el deseo sexual; lo contrarresta la monogamia y que ésta sea, por supuesto, indisoluble. La segunda tentación es el juramento en falso...»⁵³.

Y, para acabar esta serie, un fulgurante comentario sobre un texto de San Pablo: «la profunda vulgaridad de semejantes palabras: 'a causa de la fornicación (*Hurerei*) tenga cada hombre su propia mujer y cada mujer su propio marido: es mejor casarse que abrasarse [sufrir el ardor sexual (*Brunst*).' 1 Cor. 7, 2»⁵⁴.

6. LA GRECIA ANTIGUA Y LA SEXUALIDAD

En la concepción nietzscheana de la *sexualidad* hay, por lo tanto, dos ejes decisivos: *la reivindicación de la forma en que la pensó y la vivió la Antigüedad*, la época trágica de los griegos en particular, por una parte, y *la crítica a la versión teórico-práctica que el cristianismo y, sobre todo, la modernidad cristiano-burguesa*, han ofrecido de ella, pues han malentendido y corrompido lo que los antiguos enseñaron, por la otra. El dualismo existente entre *Dioniso y el Crucificado* se reproduce, pues, de múltiples formas y a muchos niveles, por ejemplo: Antigüedad frente a Modernidad; filosofía griega preplatónica frente a religión; vida frente a moralidad; acción frente a reacción; alegría frente a mala conciencia; creación frente a impotencia; arte frente a sacerdocio; nobleza frente a esclavitud; naturaleza frente a vicio o contranaturalidad, etc., etc. Ahora bien, estos conceptos generales y abstractos muy poco dicen sobre aspectos que puntualicen cuestiones relacionadas

53. KSA, 13, 100. Noviembre de 1887-Marzo de 1888 11 [269].

54. KSA, 12, 568. Otoño de 1887 10 [187].

con la *sexualidad*. Hemos de descender a algunas concreciones, de lo contrario corremos el riesgo de reducir la densidad de la complejísima reflexión nietzscheana a un conjunto maniqueo de simplificaciones e inversiones, lo cual sería prueba evidente de lamentable grosería hermenéutica. Retornemos, así pues, a los antiguos griegos tal y como los entendía y explicaba el profesor Nietzsche.

Si queremos saber qué son propiamente las relaciones sexuales entre los humanos —piensa este joven catedrático de filología clásica—, hemos de acudir a la Hélade, ya que en ese pueblo se manifestaron con plena claridad y sin tapujos ni camuflajes, sin el filtro del así llamado *humanismo* o *humanitarismo*: «es tan difícil comprender, aunque sólo sea un poco, los sentimientos de la Antigüedad, hemos de ser capaces de esperar hasta que nos llegue algo que consigamos escuchar. *Lo propio de los seres humanos (das Menschliche)* que la Antigüedad nos muestra no ha de confundirse con lo *humanista (das Humane)*. Hay que resaltar con fuerza esta antítesis, la filología sufre por si tuviera que substituir lo humanista; pues no atrae a gente joven, sino con el objetivo de hacerla humana en el sentido humanista. Yo creo que, para conseguirlo, basta leer mucha historia. Lo pavorosamente autosatisfecho se quiebra si se ve cómo cambian cosas y valoraciones. —Lo propio de los seres humanos tal y como se da en los helenos radica en una cierta ingenuidad, en la cual se manifiesta entre ellos el ser humano, el Estado, el arte, la sociedad, el derecho de guerra y el derecho civil, las relaciones sexuales (*Geschlechtsverkehr*), la educación, los partidos; es justamente lo propio de los seres humanos lo que se manifiesta por todas partes en todos los pueblos, pero en ellos en una inhumanidad y falta de enmascaramiento que es imprescindible para la enseñanza. Además, han creado la máxima cantidad de individuos —en cuya pluralidad son extraordinariamente aleccionadores sobre lo propio del ser humano; un cocinero griego es más cocinero que cualquier otro»⁵⁵.

¿Qué enseñan los griegos en concreto sobre las relaciones sexuales, sobre la *sexualidad*? He aquí una primera respuesta global, una especie de índice temático: «el surgimiento de muchos individuos *libres* entre los griegos: el matrimonio *no* a causa de la voluptuosidad. Aprendizaje y práctica del arte del coito. El amor a los

55. KSA, 8, 17-18. Marzo de 1875. 3 [12].

muchachos como desviación de la veneración y el mimo a las mujeres —y, de ese modo, se impedía el hipernerviosismo y la debilidad de éstas. La competición y la aprobación de la envidia. Una forma de vida sencilla. Los esclavos y las tasas al trabajo. La religión, en absoluto una sermoneadora de moral, por lo tanto, dejando plena y total libertad de costumbres. El asesinato del embrión; supresión de los frutos de un coito desafortunado, etc.»⁵⁶.

La pormenorizada lectura de los fragmentos póstumos de los años setenta nos permite ampliar la información que ya hemos ido exponiendo. Por ejemplo, el primer libro, que comenzó planificándose bajo el título de *Sócrates y el instinto*, contenía como uno de sus temas o capítulos lo siguiente: «Concepto de amistad. Impulso sexual idealizado. La moral conceptual»⁵⁷. Otras versiones de ese apartado en proyecto dicen así: «Idealización del impulso sexual en Platón»⁵⁸. «Demencia del individuo... Sexo»⁵⁹. «La mujer trágica. El amor sexual en la tragedia»⁶⁰. «También hay que mencionar la pederastia de los antiguos, en cuanto una consecuencia necesaria de aquella sobrecarga del impulso»⁶¹. Un texto largo, radical y, ciertamente, muy poco «humanista» sobre la mujer griega (*das griechische Weib*) —capítulo varias veces anunciado también para el libro en gestación— o, con otras palabras, sobre *el sexo más débil* (*das schwächere Geschlecht*), incluyendo una drástica reflexión sobre el papel de la mujer en los textos 'utópicos' de Platón⁶². «Philía y paidéa. Punto de partida, Safo: la erótica en relación con la formación. *El juicio de los filósofos helénicos sobre la vida helénica*, p. e. sobre philía etc.»⁶³. «*Los griegos*. [Se enumeran diferentes aspectos: mitología, educación, cultura, colonización, filosofía, etc. Entre ellos:] Eros»⁶⁴. «*Cómo la naturaleza griega sabe utilizar todas las pro-*

56. KSA, 9, 476. Primavera-otoño de 1881. 11 [97].

57. KSA, 7, 79. Invierno de 1869-70-primavera de 1870. 3 [73]. Véase también KSA, 7, 84. Invierno de 1869-70-primavera de 1870. 3 [86].

58. KSA, 7, 46. Invierno de 1869-70-primavera de 1870. 2 [4].

59. KSA, 7, 99. Septiembre de 1870-enero de 1871. 5 [27].

60. KSA, 7, 118. Septiembre de 1870-enero de 1871. 5 [94].

61. KSA, 7, 155. Finales de 1870-abril de 1871. 7 [76].

62. Cfr. KSA, 7, 170-173, en especial. Septiembre de 1870-abril de 1871. 7 [122].

63. KSA, 7, 250. Invierno de 1870-71-otoño de 1872. 8 [73].

64. KSA, 7, 252. Invierno de 1870-71-otoño de 1872. 8 [80].

piedades temibles: los impulsos contranaturales (*Die unnatürlichen Triebe*) (en la formación del adolescente por el hombre adulto) [;] el *orgasmo* asiático (en lo dionisíaco)»⁶⁵. «Toda inclinación, amistad, amor es al mismo tiempo algo fisiológico. Ninguno de nosotros sabe la profundidad y la altura que la *physis* alcanza»⁶⁶. «El impulso hacia el conocimiento (*Erkenntnisstrieb*) *sin discriminaciones* se equipara al indiscriminado impulso sexual (*Geschlechtstrieb*) —¡signo de vulgaridad!»⁶⁷. «La cultura de un pueblo se revela en el *refrenamiento unitario de las pulsiones de ese pueblo*: la filosofía refrena el impulso hacia el conocimiento, el arte [refrena] el impulso hacia las formas y el éxtasis, el agapé [refrena] el éros etc.»⁶⁸.

Estos últimos apuntes ya pertenecen a la preparación de *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Dos autores destacan en ese contexto por su importancia en lo que respecta al tema de la *sexualidad*, Empédocles y Platón. Veamos algunos fragmentos sobre el primero: «Empédocles Mundo animal y vegetal moralmente comprendidos, el impulso sexual universal y el odio. 'Voluntad' universal»⁶⁹. «La simbólica del *amor sexual*»⁷⁰. «Puntos escogidos

65. KSA, 7, 399. Verano de 1871-primavera de 1872. 16 [18].

66. KSA, 7, 408. Verano de 1871-primavera de 1872. 16 [42].

67. KSA, 7, 419. Verano de 1872-comienzos de 1873. 19 [11].

68. KSA, 7, 432. Verano de 1872-comienzos de 1873. 19 [41].

69. KSA, 7, 462. Verano de 1872-comienzos de 1873. 19 [134].

70. KSA, 7, 553-554. Invierno de 1872-73. 23 [34]. El fragmento sigue así: «Aquí [en la filosofía de Empédocles], como en la fábula platónica, se manifiesta la nostalgia de ser uno, se manifiesta que alguna vez ya existía una unidad mayor: si se hubiese producido esa unidad mayor, entonces ésta, por su parte, anhelaría otra todavía mayor. El convencimiento de la unidad de todo lo vivo garantiza que una vez existió un *ser vivo monstruoso*, del que somos fragmentos: es, ciertamente, el mismo *sphairos*. Es la divinidad máximamente feliz. Todo estuvo unido sólo por amor, así pues, era sumamente adecuado. Se rompió y se desmembró a causa del odio, fue fragmentado en sus elementos y, de esa forma, muerto, privado de vida. Finalmente todo está separado y entonces comienza nuestro período (a la anaxagórica mezcla primordial le contraponen él una escisión primordial). El amor, ciego como es, lanza de nuevo con rabioso odio los elementos unos con otros, intentando traerles otra vez a la vida. En algunos casos lo consigue. Ello prosigue. En el ser revivido surge un sentimiento premonitorio de tener que anhelar reunificaciones todavía superiores, como patria y estado primordial. Eros. Es un crimen temible matar la vida, pues entonces se anhela el retorno a la escisión primordial. Alguna vez todo debe ser de nuevo una *única vida*, el estado de felicidad».

de la Antigüedad: p. e., Empédocles sobre el amor sexual»⁷¹. «*Sobre religión*. I El amor, el artificio del cristianismo en su multisignificatividad. (El amor sexual en la Antigüedad, puramente aprehendido en Empédocles)»⁷².

Esta última nota indica que Nietzsche percibe en los fragmentos del filósofo griego una concepción del impulso y del amor sexuales muy diferente de la que sospecha que el cristianismo tiene, más impura y polisémica en comparación con aquella. Por desgracia, su proyectado libro sobre los preplatónicos sólo alcanzó a redactar hasta el apartado correspondiente a Anaxágoras, pero un fragmento póstumo y un pasaje de un aforismo de *Humano, demasiado humano* nos permiten reconstruir algún atisbo de lo que el joven Nietzsche descubrió en Empédocles. «El amor en el *Tristán* ha de comprenderse de un modo no schopenhaueriano, sino empedócleo, falta por completo lo pecaminoso, es indicio y garantía de una eterna unidad».⁷³ «En todas las religiones pesimistas el acto de procreación es sentido como algo malo en sí mismo, pero en modo alguno esta sensación es humana-universal, e incluso tampoco hay unanimidad al respecto en el juicio de todos los pesimistas. Empédocles, por ejemplo, no descubre absolutamente nada de vergonzante, de diabólico ni de pecaminoso en ninguna de las cosas eróticas; más bien, en el gran prado de la desventura él ve una única aparición plena de ventura y de esperanza, Afrodita; ella le vale de garantía de que la pugna no reinará eternamente, sino que algún día le pasará el cetro a un demon más suave»⁷⁴.

71. KSA, 8, 50. Primavera-verano de 1875. 5 [36].

72. KSA, 8, 87-88. Primavera-verano de 1875. 5 [166].

73. KSA, 8, 191. Verano de 1875. 11 [5].

74. *Humano, demasiado humano*. Libro primero, §141. Para entender la concepción nietzscheana de Afrodita léase este pasaje de su exposición de la filosofía de Parménides: 'para el devenir, lo que es es tan necesario como lo que no-es'. Pero ¿cómo llegan a juntarse lo positivo y lo negativo? ¿No deberían, por el contrario, en cuanto opuestos, evitarse eternamente, y de ese modo imposibilitar todo devenir? Aquí Parménides apela a una *qualitas occulta*, a una tendencia mística de lo contrapuesto a aproximarse y a atraerse, y sensualiza esa oposición con el nombre de Afrodita y con la relación empíricamente conocida de lo masculino y lo femenino entre sí. Es el poder de Afrodita el que acopla lo contrapuesto, lo que es con lo que no-es. Un deseo sexual (*Begierde*) reúne los elementos que se oponen y se odian: el resultado es el devenir. Cuando el deseo está satisfecho, el odio y la íntima oposición

Sobre Platón y la *sexualidad* hay textos a lo largo de toda la obra nietzscheana, un apasionado intento de combatir al platonismo, sea para intelectuales o sea 'para el pueblo'. Ya una nota de 1869-1870, como vimos, se planteaba estudiar la «idealización del impulso sexual en Platón». He aquí algunos fragmentos con más precisiones: «Los seres humanos no se *enamoran* para ser inmortales, ni atendiendo a la propagación de la especie: contra Platón. Sino por el placer. Se enamorarían aunque las mujeres fuesen estériles; ¡entonces es cuando lo harían! La pederastia griega no es antinatural, su *causa finalis*, según Platón, debe ser 'engendrar bellos discursos'»⁷⁵. «Platón ha presentado el impulso hacia el conocimiento como el impulso afrodisíaco idealizado: ¡siempre de camino hacia lo bello! ¡Lo sumamente bello se revela a quien piensa! Esto es, en efecto, un hecho psicológico: al ver y pensar sus generalidades él ha de haber tenido un placer sensual que le recordaba el placer afrodisíaco»⁷⁶.

Nietzsche ejercita su «filosofía de la sospecha» de un modo especialísimo con el gran pensador ateniense. En cuanto griego antiguo, le reconoce cierto magisterio en este tema de la *sexualidad*,

impulsan de nuevo a lo que es y a lo que no-es a separarse —y entonces el ser humano dice: 'la cosa desaparece'. KSA, 1, 839. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, § 9.

75. KSA, 8, 357. Octubre-diciembre de 1876. 19 [112]. Sobre este mismo tema, léase: «¿qué es lo que pone a los impulsos poderosos en el camino de la prosperidad? En general, el amor. El amor a la patria pone cerco y refrena el impulso agonal.

El amor al prójimo lo supera con el objetivo de la formación. Al servicio del amor está la belleza: la creciente transfiguración, como la presenta Platón.

El continuar procreando en lo bello es genuinamente helénico.

Para presentar el crecimiento del *eros*—matrimonio, familia, estado». KSA, 7, 526. Verano de 1872-comienzos de 1873. 21 [14]. Véase también: «[Hablando de Platón:] *Academia*. El filósofo en el estado. Sofista. Orador. Arte. Labor de escritura—Eros. Dialéctica». KSA, 7, 704. Verano-otoño de 1873. 29 [174].

76. KSA, 9, 367. Fines de 1880. 7 [242]. Sobre este tema también insiste el siguiente fragmento: «Problema: hasta dónde alcanza la 'voluntad de belleza' ('*Wille zum Schönen*'). Desconsiderado desarrollo de las formas: las más bellas no son sino las más fuertes: en cuanto victoriosas, se fijan y están contentas de su tipo, reproducción. (Platón creía que incluso la filosofía era una especie de sublime impulso sexual y procreador (*Geschlechts-und Zeugetrieb*)). KSA, 11, 700. Otoño de 1885. 43 [1].

pero añadiéndole correcciones explícitas⁷⁷. Veamos a continuación unos textos de reconocimiento y de crítica en los que el fundador de la Academia sirve para desautorizar la concepción schopenhaueriana del arte y de la sexualidad: «nada menos que una autoridad como la del divino Platón (—así lo llama Schopenhauer mismo) sostiene una tesis distinta: la de que toda belleza incita a la procreación, —la de que lo *proprium* de su efecto consiste precisamente en eso, desde lo más sensual hasta lo más espiritual...»⁷⁸. Según Nietzsche, Platón⁷⁹ relaciona la existencia de la filosofía en Atenas con el espectáculo (*Anblick*) de bellos jóvenes, que transporta el alma del filósofo a un frenesí erótico. «Nada es menos griego que la telaraña conceptual tejida por un eremita, el *amor intellectualis dei* a la manera de Spinoza. La filosofía a la manera de Platón habría que definirla más bien como una competición erótica (*erotischer Wettbewerb*), como un perfeccionamiento e interiorización de la vieja gimnástica agonal y de sus *presupuestos*... ¿Qué fue lo que acabó brotando de esa erótica filosófica de Platón? Una nueva forma artística del *agón* griego, de la dialéctica. —Recordaré además, *en contra* de Schopenhauer y en honor de Platón, que también toda la cultura y toda la literatura superiores de la Francia *clásica* brotaron del terreno del interés sexual. Es lícito buscar en ella por todas partes la galantería, los sentidos, la rivalidad de los sexos (*Geschlechts-Wettbewerb*), ‘la mujer —no se buscará nunca en vano...’»⁸⁰.

Un primer resultado de las enseñanzas griegas es, por lo tanto, una mirada afirmativa de la pulsión y la vida sexuales, eminentemente creativas y procreadoras, incluso cuando hay elementos de demencia, de antinaturalidad y de pavor, como el orgasmo, el frenesí erótico y la pederastia, susceptibles sin embargo de trocarse en

77. Léase al respecto este expresivo fragmento: «Soy enemigo 1) de la *desensualización*: procede de los judíos, de Platón, a quien egipcios y pitagóricos corrompieron (y a estos los budistas).

Al espíritu provenzal, que se ha mantenido pagano, quiero decir ‘*sin germanizarse*’, se le debe la espiritualización del *amor* sexual (*amor der Geschlechts-liebe*): mientras que en la Antigüedad *amor* sólo ha llevado a una espiritualización de la pederastia». KSA, 11, 449. Abril-junio de 1885. 34 [90].

78. *Crepúsculo de los ídolos*, «Incursiones de un intempestivo», § 22, 100. La referencia a Platón es *Banquete*, 206 b-d.

79. Cfr. *Fedro* 244 a-256 e.

80. *Crepúsculo de los ídolos*, «Incursiones de un intempestivo», § 23, 101.

piedad reverente, en formación, en discriminado cuidado por los jóvenes, en refrenamiento o canalización fecundos, en una palabra, en producción de vida y de belleza. El sátiro y los misterios incitan al respeto religioso. La religión de los antiguos helenos no moraliza sobre las prácticas afrodisíacas. Pero, no obstante, la pulsión sexual se idealiza y se espiritualiza en ellos. ¿Qué significa este proceso, esta 'idealización'? En seguida pasamos a estudiarlo, pero antes hemos de insistir con algunos nuevos textos en el primer aspecto de la lección aprendida en los griegos, a saber: *la afirmación de la vida, la bondad de las pulsiones, la veneración de Eros*. Las relaciones sexuales son placenteras, mejoran y refuerzan al individuo, y generan socialidad. Nietzsche constata su enraizamiento en el mundo animal así como sus innovaciones supraindividualistas.

«Los afectos *afirmativos*: el orgullo, la alegría, la salud, el amor de los sexos (*die Liebe der Geschlechter*), la enemistad y la guerra, el respeto, los gestos, formas y objetos bellos, la voluntad fuerte, el cultivo de una elevada espiritualidad, la voluntad de poder, el agradecimiento a la vida y a la tierra: todo lo que es rico y quiere repartir y le hace regalos y llena de oro y eterniza y diviniza la vida —la fuerza entera de las virtudes *que transfiguran...* todo lo que llama bueno, dice sí, hace sí—»⁸¹.

«Nuestras propias pulsiones nos aparecen bajo la interpretación de los otros: mientras que todas ellas son, en el fondo, agradables, están, ciertamente, por causa de los juicios aprendidos sobre su valor, tan mezcladas con sentimientos concomitantes desagradables que incluso varias son percibidas ya como malas pulsiones: 'atrae hacia donde no debería' —siendo así que una pulsión mala es propiamente una *contradictio in adjecto*»⁸².

«*El mundo sin Eros*. —Considérese que, gracias al Eros, dos seres humanos tienen por ambas partes placer recíproco: ¡qué totalmente distinto parecería sin él este mundo de la envidia, del miedo y de la discordia!»⁸³.

«*Placer e instinto social*. —De sus relaciones con otros congéneres el ser humano obtiene una nueva especie de placer que se aña-

81. KSA, 13, 222-223. Primavera de 1888 14 [11].

82. KSA, 9, 212-213. Otoño de 1880. 6 [70].

83. KSA, 8, 415-416. Octubre-diciembre de 1876. 23 [34].

de a las sensaciones de placer que extrae de sí mismo; con lo cual consigue que el dominio de la sensación de placer en general acreciente significativamente sus dimensiones. Es posible que mucho de lo que pertenece a este ámbito lo haya recibido ya de los animales, que evidentemente sienten placer cuando juegan entre ellos, en especial las madres con las crías. Además, piénsese en las relaciones sexuales, que hacen que a todo macho le parezcan interesantes poco más o menos todas las hembras por lo que respecta al placer, y viceversa. La sensación de placer procedente de relaciones humanas por lo general hace mejor al ser humano; la alegría compartida, el placer disfrutado en común, lo intensifica, le da seguridad al individuo, le hace más cordial, elimina la desconfianza y la envidia: pues uno se siente bien y ve que el otro también se siente a gusto. Las *manifestaciones análogas del placer* despiertan la imaginación del con-sentir, el sentimiento de igualdad: esto mismo lo producen también los sufrimientos compartidos, idénticos contratiempos, peligros y hostilidades. Sobre esta base se levanta, así pues, la asociación más antigua: cuyo sentido es eliminar y prevenir conjuntamente un desplacer inminente en provecho de cada cual. Y de este modo el instinto social va desarrollándose a partir del placer»⁸⁴.

7. LA SUBLIMACIÓN DE LA SEXUALIDAD

La mirada en torno a la *sexualidad* le lleva a Nietzsche a descubrir el fenómeno de la *idealización*,⁸⁵ esto es, —dicho con otra palabra que él también utiliza y que nos resulta más familiar—, la *sUBLIMACIÓN*. El agudo pensador germano sabe que los humanos vivimos en un universo culturalmente interpretado, pues no en balde somos los animales que hablamos y que un buen día inven-

84. *Humano, demasiado humano*, libro I, § 98.

85. Recuérdese lo que ya vimos al hablar de la ebriedad: «lo esencial en la ebriedad es el sentimiento de plenitud y de intensificación de las fuerzas. De este sentimiento hacemos partícipes a las cosas, las constreñimos a que tomen de nosotros, las violentamos, —idealizar es el nombre que se da a este proceso. Desprendámonos aquí de un prejuicio; el idealizar *no consiste*, como se cree comúnmente, en un sustraer o restar lo pequeño, lo accesorio. Un enorme *extraer* los rasgos capitales es, antes bien, lo decisivo, de tal modo que los demás desaparezcan ante ellos». *Crepúsculo de los ídolos*, 91.

tamos el conocimiento. Ese proceso fue posible gracias a la fantasía, a la fuerza de la imaginación, en suma, a la pulsión que nos hace *metaforizar*. Esta capacidad antropológicamente constitutiva y central también está viva en la *sexualidad*, al menos a los ojos de Nietzsche: «los instintos de moralidad: el amor materno —paulatinamente convertido en el amor en general. Así como el amor sexual. Por todas partes encuentro *transferencias*»⁸⁶. Por eso vio cómo Platón transfería a la dialéctica filosófica la fuerza y el placer de la pulsión erótica; en la religión, especialmente en la mística, también descubrió, como era tópico en su tiempo, otra especie de ‘erótica del ideal’⁸⁷; pero es en un texto de madurez, —trazando la genealogía de los ideales ascéticos y enfrentándose directamente a la concepción que ofrece de la *sexualidad* la filosofía de Schopenhauer⁸⁸—, donde hallamos la página más acabada sobre este importante fenómeno: «en lo que se refiere a la castidad de los filósofos, esta especie de espíritus tiene evidentemente su fecundidad en algo distinto de los hijos; acaso está en otro lugar también la pervivencia de su nombre, su pequeña inmortalidad (en la antigua India los filósofos se expresaban de manera más inmodesta aún, ‘¿para qué ha de tener descendientes aquel cuya alma es el mundo?’). No hay

86. KSA, 7, 489. Verano de 1872-comienzos de 1873. 19 [223].

87. Cfr. p. e. este fragmento: «los grandes eróticos del ideal, los santos de la sensualidad transfigurada e incomprensida, esos típicos apóstoles del ‘amor’ (como Jesús de Nazaret, san Francisco de Asís, san Francisco de Paula): en ellos el impulso sexual, por ignorancia, se extravía y, por así decirlo, anda descaminado, hasta que finalmente todavía ha de satisfacerse en fantasmas: en ‘Dios’, en el ‘ser humano’, en la ‘naturaleza’. (Esta satisfacción misma no es meramente una satisfacción aparente: se realiza efectivamente en el caso de los extáticos de la ‘*unio mystica*’, por mucho que suceda siempre al margen de su voluntad y de su ‘comprensión’, aunque no sin los síntomas fisiológicos concomitantes de la satisfacción sexual más sensual y más acorde con la naturaleza)». KSA, 12, 480-481. Otoño de 1887 10 [51].

88. Otra de las graves lagunas de la presente investigación es el estudio del contraste entre la concepción schopenhaueriana de la sexualidad y la defendida por Nietzsche. Para la primera hemos de reconocer que nos ha sido de ayuda el gran libro de R. SAFRANSKI, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Trad. de J. Planells, Alianza, Madrid, 1992. M. Barrios, en su libro *La voluntad de poder como amor*, del Serbal, Barcelona, 1990, 58 y ss. ha escrito acertadas páginas sobre esta confrontación entre maestro y discípulo, pero el tema sigue reclamando un estudio detallado.

en esto nada de una castidad nacida de algún escrúpulo ascético o de odio contra los sentidos, de igual manera que no es castidad el que un atleta o un jockey se abstengan de las mujeres: antes bien, así lo quiere, al menos para los tiempos del gran embarazo, su instinto dominante. Todo artista sabe que, en estados de gran tensión y preparación espiritual, el dormir con mujeres produce un efecto muy nocivo; los más poderosos entre ellos, los de instintos más seguros, no necesitan, para saberlo, hacer la experiencia, la mala experiencia, —sino que es cabalmente su instinto 'maternal' el que aquí dispone sin consideración alguna, en provecho de la obra en gestación, de todas las demás reservas y aflujos de fuerza, del *vigor* de la vida animal: la fuerza mayor *consume* entonces a la fuerza menor... La sensualidad no queda eliminada (*aufgehoben*) cuando aparece el estado estético, como creía Schopenhauer, sino que únicamente se transfigura (*transfiguriert*) y no penetra en la conciencia ya como estímulo sexual (*und nicht als Geschlechtsreiz mehr ins Bewusstsein tritt*). (Sobre este punto de vista volveré otra vez, en conexión con problemas más delicados de la *fisiología de la estética*, ciencia tan inexacta, tan poco explorada hasta hoy)»⁸⁹.

89. *Genealogía de la moral*, Tratado tercero, § 8, 129-130. Sobre este mismo problema, léase el siguiente fragmento: «*Para una racionalidad vital (Zur Vernunft des Lebens)*. —Una castidad relativa, una precaución principal e inteligente *in eroticis* incluso en los pensamientos, puede también formar parte de la gran razón de la vida en naturalezas ricamente dotadas y enteras. Este principio vale en particular para los artistas y pertenece a su óptima sabiduría de la vida. Voces en absoluto sospechosas ya se han pronunciado abiertamente en este sentido: nombro a Stendhal, a Th. Gautier, también a Flaubert. El artista es tal vez, por su naturaleza, necesariamente un hombre sensual, excitable en general, abordable en todos los sentidos, y de lejos se adelanta ya al estímulo, a la sugestión del estímulo. No obstante, es por término medio y bajo el peso de su tarea, de su voluntad de maestría, efectivamente un hombre mesurado, con frecuencia incluso un hombre casto. Su instinto dominante *quiere* eso de él: no le permite que se quemé, abusando de una forma o de otra. Es una y la misma fuerza la que se invierte en la concepción artística y en el acto sexual (*im geschlechtlichem Actus*): no hay más que una especie de fuerza. Sucumbir *aquí*, agotarse *aquí* es delatante para un artista: delata la falta de instinto, de voluntad en general, ello puede ser un signo de *décadence*, —en cualquier caso ello desvaloriza su arte hasta grados incalculables. Pongo el caso más desagradable, el caso Wagner. —Wagner, cautivado por aquella increíblemente enfermiza sexualidad (*Sexualität*) que fue la maldición de su vida, no sabía sino demasiado bien qué es lo que un artista pierde cuando ante sí mismo pierde la libertad, cuando

Este fino instrumento de análisis, adquirido estudiando la obra de Platón y perfeccionado después en la comprensión del fenómeno del arte y en la preocupación por razonar la forma de vida óptima para un artista y un sabio, le facilitó a Nietzsche el ejercicio de la sospecha y el desenmascaramiento de actitudes turbias e

se pierde el *respeto*. Está condenado a ser un actor». KSA, 13, 600-601. Octubre de 1888 23 [2]. Este aforismo figuraba en la copia del impresor de *Crepúsculo de los ídolos*, pero el propio Nietzsche lo retiró. El aplazado proyecto de *fisiología de la estética* del que habla en *La genealogía de la moral* tenía la siguiente temática: «Sobre la fisiología del arte.

1. La ebriedad como condición previa: causas de la ebriedad.
2. Síntomas típicos de la ebriedad
3. El sentimiento de fuerza y de plenitud en la ebriedad: su efecto idealizante
4. El *plus* real de fuerza: su embellecimiento real. Consideración: hasta qué punto nuestro valor 'bello' es perfectamente antropocéntrico: basado en condiciones biológicas previas sobre el crecimiento y el progreso. El *plus* de fuerza p. e. en el baile entre los sexos (*Tanz der Geschlechter*). Lo enfermizo en la ebriedad; la peligrosidad fisiológica del arte
5. Lo apolíneo, lo dionisiaco... Tipos fundamentales: más amplios, comparados con nuestras artes particulares
6. Cuestión: la arquitectura, a qué ámbito pertenece
7. La participación de las facultades artísticas en la vida normal, su ejercicio, tónico: a la inversa, lo feo
8. La cuestión de la epidemia y de la contagiosidad
9. Problema de la 'salud' y de la 'histeria' -genio= neurosis
10. El arte como sugestión, como medio de comunicación, como ámbito de invención de la *induction psychomotrice*
11. Los estados antiartísticos: objetividad, furor de espejo [furia por reflejarlo todo], neutralidad. La *voluntad* empobrecida; pérdida de capital
12. Los estados antiartísticos: abstractividad. Los *sentidos* empobrecidos.
13. Los estados antiartísticos: consunción, empobrecimiento, agotamiento, -voluntad de nada. Cristiano, budista, nihilista. El cuerpo empobrecido.
14. Los estados antiartísticos: idiosincrasia (-la de los *débiles*, los *mediocres*). El miedo a los sentidos, al poder, a la ebriedad (instinto de los *vencidos* de la vida)
15. ¿Cómo es posible el arte *trágico*?
16. El tipo del romántico: ambiguo. Su consecuencia es el 'naturalismo'...
17. Problema del actor -la 'insinceridad', la típica fuerza metamorfoseadora como *defecto del carácter*... la falta de pudor, el payaso, el sátiro, el bufón, el Gil Blas, el actor que interpreta al artista...
18. El arte como *ebriedad*, médicamente: amnistía. *tonicum* impotencia total y parcial». KSA, 13, 529-530. Mayo-junio de 1888 17 [9].

ignorantes. Bástenos aquí un par de citas escogidas sobre la *sublimación*. La primera pertenece a *Humano, demasiado humano*:

«*Amor*». —La más sutil artimaña con la que el cristianismo aventaja a las demás religiones es una palabra: él hablaba de *amor*. Así llegó a ser la religión *lírica* (en tanto que con sus otras dos creaciones el semitismo ha regalado al mundo religiones épico-heroicas). En la palabra amor hay algo tan equívoco, tan sugestivo, algo que le habla al recuerdo, a la esperanza, que incluso la más obtusa de las inteligencias y el más frío de los corazones todavía percibe un poco de su resplandor. Ante ella, la más inteligente de las mujeres y el más vulgar de los hombres piensan en los momentos relativamente más abnegados de toda su vida, aun cuando Eros tan sólo haya emprendido en ellos un vuelo de poca altura; y los incontables que *tienen añoranza* de amor, de amor de padres o de hijos o de amados, y en especial los seres humanos de sexualidad sublimada (*namentlich aber die Menschen der sublimierten Geschlechtlichkeit*), han hecho en el cristianismo el descubrimiento de su mina (*Fund*)»⁹⁰.

La siguiente es de *Más allá del bien y del mal*:

«Es necesario que haya ayunos de múltiples especies; y en todas partes donde dominan impulsos y hábitos poderosos, los legisladores deben procurar intercalar días en los que semejante impulso quede encadenado y aprenda a sentir hambre de nuevo. Vistas las cosas desde un lugar superior, generaciones y épocas enteras, cuando se presentan afectadas de algún fanatismo moral, parecen ser tales tiempos intercalados de coacción y de ayuno, durante los cuales un impulso aprende a agacharse y someterse, pero asimismo a *purificarse* y *aguzarse*; también algunas sectas filosóficas (por ejemplo, la Estoa en medio de la cultura helenística y de su atmósfera, una atmósfera que estaba sobrecargada de perfumes afrodisíacos y que se había vuelto voluptuosa) permiten semejante interpretación. —Esto nos proporciona asimismo una indicación para explicar la paradoja de por qué precisamente en el período más cristiano de Europa, y, en general, sólo bajo la presión de juicios de valor cristianos, el impulso sexual se ha sublimado hasta convertir-

90. *Humano, demasiado humano*, Libro segundo, Miscelánea de opiniones y sentencias, § 95.

se en amor (*amour-passion*) (*der Geschlechtstrieb sich bis zur Liebe (amour-passion) sublimiert hat*)»⁹¹.

8. HACIA UNA HISTORIA GENEALÓGICA DE LA SEXUALIDAD

Así pues, las pulsiones, y la pulsión sexual en lugar prominente⁹², están sometidas en los humanos a procesos de fuerza que las idealizan, las denominan⁹³, las interpretan y reinterpretan, las valoran y menosprecian, las intelectualizan⁹⁴ las acentúan o las per-

91. *Más allá del bien y del mal*. Para la historia natural de la moral. § 189, 118-119. He aquí un nuevo ejemplo que nos introduce ya en el próximo apartado: «Amistad. —Aquella objeción contra la vida filosófica en el sentido de que uno se convierte en inútil para sus amigos jamás se le hubiera ocurrido a un hombre moderno: es de los antiguos. La antigüedad ha vivido y ha pensado la amistad de un modo profundo e intenso, y casi se la llevó con ella a la tumba. En esto nos precede con ventaja: en cambio nosotros tenemos para exhibir el amor sexual idealizado (*die idealisierte Geschlechtsliebe*). Todas las grandes aptitudes de la humanidad antigua tenían su base en que *el varón estaba junto al varón*, y en que a una mujer no le era lícito que pretendiera ser lo más próximo, lo más elevado, ni siquiera lo único de su amor, —como la pasión enseña a sentir. Tal vez nuestros árboles no crezcan tan altos a causa de la hiedra y las vides que les trepan por las ramas». *Aurora*, § 503.

92. «Hay que separar el estímulo afrodisíaco de las consecuencias de su satisfacción para la reproducción del género: la expresión 'pulsión sexual' encierra un prejuicio». KSA, 9, 207. Otoño de 1880. 6 [55].

93. Cfr. p. e. este fragmento póstumo: «[La falsedad inconsciente. Causas de la falsedad.] *Todo instinto que aspira al dominio*, pero se encuentra bajo un yugo, necesita para sí mismo, para apoyar el sentimiento de su autoestima y reforzarse, todos los nombres bellos y los valores reconocidos: de manera que se atreve a presentarse *por lo general* bajo el nombre del 'amo' combatido por él, del que quiere liberarse. (p. e. bajo el dominio de los valores cristianos, el deseo carnal (*die fleischliche Begierde*) o el deseo de poder)». KSA, 12, 322. Finales de 1886-primavera de 1887. 8 [1].

94. «Cuando una pulsión se hace más intelectual, entonces recibe un nombre nuevo, un nuevo estímulo y una nueva valoración. A menudo se la *opone* a la pulsión del nivel anterior como si fuese su antítesis (la crueldad, p. e.) —Varias pulsiones, p. e. el impulso sexual (*Geschlechtstrieb*) son susceptibles de grandes refinamientos gracias al intelecto (amor al prójimo, veneración a María y a los santos, éxtasis artificial; Platón opina que el amor al conocimiento y a la filosofía es un impulso sexual sublimado (*sublimirter Geschlechtstrieb*) *al lado* continúa firme su antiguo efecto directo». KSA, 9, 486. Primavera-otoño de 1881. 11 [124].

vierten⁹⁵. Desde los presocráticos a la segunda mitad del XIX, la historia de Occidente puede leerse, por lo tanto —si se es un *geneólogo* en el modo en que Nietzsche enseña en sus textos,— como una serie de «*metamorfosis de la sexualidad*»⁹⁶. Transcribimos a continuación algunos fragmentos, empezando por aquellos que insinúan una 'metodología', de ese gran conjunto de 'materiales para una historia de la sexualidad' que el escritor germano no sólo anunciaba para el futuro, como vimos al comienzo, sino que, por su cuenta, ya comenzó a excavar y construir.

«[Historia de la moralización y de la desmoralización. El error psicológico del que surgieron los conceptos antitéticos 'moral' e 'inmoral'. Predominio de los instintos gregarios.]... 5) Se planteó la cuestión: ¿en qué acciones el ser humano *se afirma* con máxima fuerza? En torno a ellas (sexualidad, codicia, despotismo, crueldad, etc.), se acumuló la proscripción, el odio, el desprecio: se creyó que hay pulsiones carentes de autonomía (*unselbstische Triebe*), se rechazó a todas las que sí la poseían y se promovió a las que de ella carecían...»⁹⁷.

«¿Cómo surge la pulsión, el gusto, la *pasión*? Esta última *se sacrifica otras pulsiones*, que son más débiles (otra exigencia de placer): —¡esto no es antiegoísta! ¡Una pulsión domina a las otras, incluso a la que suele denominarse impulso de autoconservación! El 'heroísmo' etc., no han de comprenderse como pasiones, sino que, al haber sido muy *provechosas* para los otros, ¡por eso se concibieron como algo *superior*, más noble, diferente! —pues la mayoría de las otras pasiones eran peligrosas para los demás. ¡Eso fue muy corto de miras! Incluso el *heroísmo* del amor a la patria, el de la fidelidad a la 'verdad', el heroísmo de la investigación, etc., son sumamente peligrosos para los otros —¡tan sólo que son demasiado tontos para verlo! De lo contrario pondrían a las virtudes antiegoístas en el mismo territorio proscrito en el que están la *codicia*, el sentido sexual (*Geschlechtssinn*), la crueldad, el placer de conquistar, etc. Pero entonces se las deno-

95. «A menudo se malentiende una pulsión, se la interpreta falsamente, por ejemplo, la pulsión sexual, el hambre, la sed de gloria. Quizá toda la moral es una *interpretación* de pulsiones físicas». KSA, 9, 195. Otoño de 1880. 6 [7].

96. Cfr. KSA, 12, 422. Otoño de 1887. 9 [148].

97. KSA, 12, 487. Otoño de 1887 10 [57].

minaría y se las sentiría como buenas y poco a poco se *impregnarían* por completo de sentimientos más nobles y puros —y serían idealizadas! ¡se convertirían en un ideal! De este modo el trabajo, la pobreza, el interés, la pederastia, en diferentes épocas fueron degradados, ¡mientras que en otras épocas se les tuvo por ideales!»⁹⁸.

«*Pudor*. —El pudor existe en cualquier sitio en el que haya un ‘misterio’; ahora bien, éste es un concepto religioso, que en las épocas más antiguas de la cultura humana tenía un vasto alcance. Por todas partes había ámbitos acotados, a los que el derecho divino vedaba el acceso, salvo bajo determinadas condiciones: al principio, en un sentido totalmente espacial, en cuanto que ciertos lugares no debían ser hollados por los pies de los no iniciados y en sus proximidades éstos sentían escalofríos y miedo. A este sentimiento se lo trasladó muchas veces a otras relaciones, por ejemplo, a las relaciones sexuales, que como prerrogativa y ádito de una edad más madura habían de ser sustraídas a las miradas de la juventud, en beneficio suyo: relaciones para cuya protección y permanente sacralización se pensó que había muchos dioses activos, apostados como guardianes en la estancia matrimonial. (Por ello esta habitación se llama en turco *harem*, «lugar sagrado», esto es, se la designa con la misma palabra que es habitual para los atrios de las mezquitas)»⁹⁹.

«El cristianismo dio de beber veneno a Eros: —éste, ciertamente, no murió, pero degeneró convirtiéndose en vicio»¹⁰⁰.

«*Pensar mal de algo significa convertirlo en algo malo*. —Las pasiones se vuelven malas y pérfidas si como malas y pérfidas se las considera. De ese modo el cristianismo ha conseguido hacer de Eros y Afrodita —grandes poderes capaces de ser asumidos como ideales— trasgos y fantasmas infernales, gracias a los tormentos que posibilitó que surgieran en la conciencia de los fieles con motivo

98. KSA, 9, 461-462. Primavera-otoño de 1881. 11 [56]. Las negritas son del original.

99. *Humano, demasiado humano*, libro I, § 100.

100. *Más allá del bien y del mal*. Sentencias e interludios, § 168, 110. Valga esta breve sentencia por el texto que hubiésemos querido transcribir, pero su extensión nos lo impide. Remitimos, no obstante, a su lectura: *Humano, demasiado humano*, Libro primero, § 141.

de cada una de las excitaciones sexuales (*bei allen geschlechtlichen Erregungen*). ¡No es horroroso convertir sensaciones necesarias y regulares en una fuente de miseria interior y, de esa forma, querer que esa miseria interior sea necesaria y regular en cada uno de los seres humanos! A ello se añade que es una miseria mantenida en secreto y, por eso mismo, profundamente enraizada: pues no todos tienen el valor de Shakespeare para confesar su oscurecimiento cristiano en este punto, como él lo hizo en sus sonetos. —¿Acaso ha de llamarse siempre *malo* aquello contra lo que se ha de luchar, aquello que se ha de mantener a raya o que en ocasiones ha de eliminarse por completo? ¿No es propio de almas *groseras* imaginarse siempre malo al *enemigo*? ¿Y es legítimo que se llame a Eros como a un enemigo? En sí las sensaciones sexuales (*den geschlechtlichen Empfindungen*), al igual que las compasivas y las sensaciones de veneración, tienen en común que en ellas un ser humano, gracias a su placer, le hace bien a otro, —tales disposiciones benévolas no se encuentran demasiado a menudo en la naturaleza! ¡Y calumniar precisamente a una de ellas y echarla a perder con la mala conciencia! ¡Hermanar la procreación del ser humano con la mala conciencia!¹⁰¹ —Ultimamente esta diabolización del Eros ha tenido un desenlace de comedia: el «diablo» Eros se ha ido haciendo para los seres humanos cada vez más interesante que todos los ángeles y santos, gracias al chismorreo y al secreteo de la iglesia en todas las cosas eróticas: ella ha provocado, hasta en nuestros tiempos, que la *historia de amor* [esto es, la relación amorosa, el tener un romance, una relación sentimental] sea el único interés real que es común a *todos* los círculos de la sociedad, —en una exageración inconcebible para el mundo antiguo, a la cual más tarde la risa de la posteridad también le llegará algún día. Todo lo que producimos en poesía y en pensamiento, desde lo más grande a lo ínfimo, está caracterizado, y más que caracterizado, por la desenfundada importancia con la que en todo ello las historias de amor se

101. «Que se aprendiese a despreciar los instintos primerísimos de la vida; que se fingiese mentirosamente un 'alma', un 'espíritu', para arruinar el cuerpo; que se aprendiese a ver una cosa impura en el presupuesto de la vida, en la sexualidad... Esta única moral enseñada hasta ahora, la moral de la renuncia a sí mismo, delata una voluntad de final, *niega* en su último fundamento la vida—». *Ecce Homo*, Por qué soy un destino, § 7, 130.

presentan como la historia capital: quizá por su causa la posteridad juzgará que en todo el legado de la cultura cristiana hay algo mezquino y enloquecido»¹⁰².

Con estas palabras y a estas alturas, sólo nos resta repetir un pasaje de la obra de juventud con la que iniciamos este periplo: «¡Ay! ¡La magia de esas luchas consiste en que, quien las mira, tiene también que intervenir en ellas!»¹⁰³.

102. *Aurora*, libro primero, § 76.

103. *El nacimiento de la tragedia*, § 15, 130. Deseamos hacer constar que en la redacción de este trabajo hemos respetado estrictamente el límite de páginas que se nos asignó: si nuestros comentarios son muy escuetos, al menos nos asiste una razón, cederle a Nietzsche la palabra para que se le escuche sin demasiadas simplificaciones y con una mínima complejidad.

© Copyright 2002. Instituto de Ciencias para la Familia
Navarra Gráfica Ediciones

ISBN: 84-89561-34-6

Depósito Legal: NA. 3.311-2002

Fotocomposición: NOVATEXT. Pza. Idoi, 5. Mutilva Baja (Navarra)

Impreso en: NAVEGRAF, S.L. Polígono Berriáinz, nave 17. Berriozar (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

INSTITUTO DE CIENCIAS PARA LA FAMILIA

ESTUDIOS SOBRE LA SEXUALIDAD
EN EL PENSAMIENTO
CONTEMPORÁNEO

Juan B. Slinares

26-II-2003

Navarra Gráfica Ediciones

Pamplona 2002

JAIMÉ NUBIOLA
Profesor Agregado de Filosofía
Facultad de Filosofía
Universidad de Navarra
Pamplona (España)

CARLOS RODRÍGUEZ-LLUESMA
Profesor de Comportamiento Humano
en la Organización IESE Business School
Universidad de Navarra
Barcelona (España)

JOSÉ LUIS RODRÍGUEZ MOLINERO
Catedrático de Antropología Filosófica
Facultad de Filosofía
Universidad de Salamanca
Salamanca (España)

PEDRO-JUAN VILADRICH
Catedrático de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado
Director del Instituto de Ciencias para la Familia
Universidad de Navarra
Pamplona (España)

JOSE MARÍA YANGUAS
Profesor Visitante de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz
Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma
Roma (Italia)

ÍNDICE

PRÓLOGO. <i>Pedro-Juan Viladrich</i>	23
PRESENTACIÓN. <i>Jorge V. Arregui</i>	35

CAPÍTULO INTRODUCTORIO.

LA CONSTRUCCIÓN DEL GÉNERO Y DEL SEXO

Jorge V. Arregui, Higinio Martín y Carlos Rodríguez-Lluesma

1. La tesis clásica sobre la configuración humana de la sexualidad	43
2. Las críticas biológicas al configuracionismo cultural	52
3. La humanización del sexo: el género	58
4. Los géneros y los sistemas simbólicos	67
5. La configuración literaria de los géneros	71
6. La historicidad del género y del sexo	82
7. El paradigma de los dos sexos	90
8. Naturaleza y cultura en la sexualidad humana	97

PARTE PRIMERA

SEXO Y GÉNERO. EL DEBATE SOBRE LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA DIFERENCIA

CAPÍTULO I. LA SEXUALIDAD EN FREUD

Carlos Rodríguez-Lluesma

1. La psique hidráulica	119
2. El instinto extraño	126
3. Fases de la sexualidad	132
3.1. Fase oral	133
3.2. Fase sádico-anal	134
3.3. Fase fálica	135
3.4. Fase genital	138
4. Un criterio huidizo	141
5. Epílogo. De amor y muerte	150

CAPÍTULO II. LA CONFIGURACIÓN CULTURAL
DE LA SEXUALIDAD EN B. MALINOWSKI

Luis Álvarez Munárriz

1. Marco teórico de la sexualidad	154
2. La teoría biosocial de la sexualidad	162
2.1. Esencia de la sexualidad	162
2.2. Función de la sexualidad	165
2.3. Configuración de la sexualidad	168
2.4. Dinámica de la sexualidad	174
3. Reflexiones finales	177

CAPÍTULO III. LA CONSTRUCCIÓN CULTURAL DEL GÉNERO:
EL PLANTEAMIENTO DE MARGARET MEAD

Beatriz Moncó

1. Comportamiento sexual y cultura: la etnografía de Margaret Mead	182
1.1. Samoa	183
1.2. Los manus	188
2. Sexo, género y rol: datos etnográficos de Margaret Mead	192
2.1. Los arapesh	193
2.2. Los mundugumor	196
2.3. Los tchambuli	200
3. Mead y la sociedad norteamericana	204
4. Algunas valoraciones críticas sobre el trabajo de Mead	208

CAPÍTULO IV. LA IDENTIDAD SEXUAL EN EL ATLAS
DE MURDOCK: DESARROLLO CULTURAL
Y PARENTESCO

Antonio Moreno Almárcegui

1. Método de trabajo y evolución de Murdock y su escuela	221
2. Una hipótesis histórica de la diversidad espacio-cultural que manifiestan los resultados de la escuela de Murdock	223
2.1. Contextualización de los datos de Murdock	224
2.2. La melaturgia: un revulsivo contra las hipótesis anti-históricas	225
3. Parentesco y cultura	232
3.1. La identificación de la identidad sexual con la paternidad	237
3.2. La identificación de la identidad sexual con la conyugalidad	239
3.2.1. La sedentarización	241
3.2.2. El poder	242

3.2.3. El contrato	243
3.2.4. La bifurcación	246
4. Apéndice: análisis de las variables y reparto geográfico	248

CAPÍTULO V. LOS LÍMITES ETOLÓGICOS DEL
CONSTRUCTIVISMO SOCIOCULTURAL
DE LA SEXUALIDAD

Josep Maria Francàs i Porti

1. La evolución biológica y la tendencia a la diversidad	263
1.1. La hominización	264
1.2. La especiación	267
1.3. La diversidad humana	269
1.4. El sexo	269
2. Los comportamientos innatos del hombre y la conducta sexual	273
2.1. La etología	273
2.2. Etología humana	277
2.3. Etología sexual	280
2.4. La sexualidad animal	283
2.5. La sexualidad humana	284
2.6. Relaciones heterosexuales de pareja	286
3. Conclusiones	297

CAPÍTULO VI. LA CRÍTICA SOCIOBIOLÓGICA
A LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL:
GENES, SEXO Y GÉNERO

Jorge V. Arregui

1. La reivindicación del concepto de naturaleza	305
2. La identidad de la sociobiología	309
3. La investigación de los determinantes genéticos del comportamiento social humano	318
4. El tratamiento sociobiológico de la sexualidad humana	321
4.1. La explicación sociobiológica de la sexualidad	322
4.2. El fundamento genético de las diferencias en el comportamiento sexual entre los sexos: las dos estrategias de reproducción	323
4.3. La construcción del género, la familia y la homosexualidad	328
4.4. El tabú del incesto y las clasificaciones del parentesco	332
5. La crítica a la sociobiología	339

CAPÍTULO VII. ESENCIALISMO, DIFERENCIA SEXUAL
Y LENGUAJE
Jaime Nubiola

1. El debate contemporáneo sobre el esencialismo	353
2. El discurso biológico sobre la diferencia sexual	360
3. La construcción cultural de la diferencia sexual	368
4. La búsqueda de un nuevo lenguaje	379

PARTE SEGUNDA

ALGUNOS MODELOS LITERARIOS DE LA SEXUALIDAD

CAPÍTULO VIII. LA ENSOÑACIÓN DE LA FEMINIDAD
EN S. MALLARMÉ
José Antonio Millán Alba

1. El «angelismo» mallarmeano	394
2. La estética de la decadencia	399
3. La conversión a la materia	401

CAPÍTULO IX. SEXUALIDAD Y LITERATURA
HISPANOAMERICANA. EL «CASO» CORTÁZAR
Javier de Navascués

1. Dos posturas: Vargas Llosa y Sábato	416
2. Planteamiento inicial	420
3. El cuerpo extrañado	423
4. La sexualidad como juego	426
5. La violencia masculina	427
6. El aislamiento final	433

CAPÍTULO X. IMAGINAR Y AMAR
Agustín González Gallego

1. Descripción fenomenológica de la vida imaginaria	437
2. Pasión amorosa y filosofía	441
3. La pasión amorosa en el discurso literario	446

CAPÍTULO XI. ERODRAMÁTICA. CONSTRUCCIÓN
Y DECONSTRUCCIÓN IMAGINARIA
DEL AMOR EN TORNO A 1900

Daniel Innerarity

1. La dramatización moderna del amor	454
2. El amor intransitivo	457
3. Drama, decepción, duelo	461
4. El amor en el odio: los celos	464

PARTE TERCERA

LA SEXUALIDAD
EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

CAPÍTULO XII. LA SEXUALIDAD COMO INSTINTO,
COSTUMBRE O PASIÓN.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Higinio Marín

1. El estado de naturaleza: la sexualidad de la especie	474
1.1. La naturaleza como ficción e instancia de juicio	483
2. La edad de las familias o el incesto antes de la prohibición del incesto	487
3. La sexualidad según las naciones y el estado de civilización	492
4. La constitución biográfica de la sexualidad: Emilio y Sofía	499
4.1. Sofía o la mujer; Emilio o el hombre	506

CAPÍTULO XIII. SEXUALIDAD Y MATRIMONIO
EN KANT Y HEGEL

Juan Cruz Cruz

1. Kant	517
1.1. Más allá de la Ilustración y del Romanticismo	517
1.2. Sexualidad como amor	519
1.3. Canibalismo sexual o cosificación de la persona	523
1.4. La relación sexual reductora	527
1.5. La comunidad sexual integradora	530
1.6. El sexo franqueado: derecho personal con índole de cosa	535
1.7. Identidad y diferencia de los sexos	540
1.8. Persona y teleología sexual	545
2. Hegel	551
2.1. Lo «ético» moderno como comunidad objetivada	551
2.2. La primacía del matrimonio	555
2.3. El varón y la mujer. Antígona como símbolo	559
2.4. El amor y el fundamento del matrimonio	568

2.5. Función ética de la familia: el cargo de la muerte	571
2.6. Disolubilidad del matrimonio	572
2.7. Primacía de la relación fraterna en la familia	574

CAPÍTULO XIV. LA ANTROPOLOGÍA DE LA CORPORALIDAD SEXUADA EN LUDWIG FEUERBACH

José Luis Rodríguez Molinero

1. La impugnación del yo sin contradicciones ni determinaciones objetivas del Idealismo	583
2. La repercusión de la interpretación feuerbachiana de la religión en la problemática corporal-sexual	587
3. La defensa de la realidad de la naturaleza como fundamento de la antropología corporal-sexual	592
4. Sobre la caracterización del hombre como ser constitutiva- mente corporal y sexuado	598
5. El «tú» es el objeto por antonomasia que da razón de la cons- titución corporal-sexual del hombre	606
6. Conclusión	610

CAPÍTULO XV. VOLUNTAD Y SEXUALIDAD EN SCHOPENHAUER

Pilar López de Santa María

1. Voluntad y representación: presupuestos metafísicos de la con- cepción de la sexualidad en Schopenhauer	612
2. El cuerpo como objetivación de la voluntad	617
3. La afirmación de la vida. Especie, individuo y diferencia sexual	620
4. Metafísica del amor sexual	623
5. La concepción del matrimonio. Monogamia y tetragamia	633
6. La misoginia de Schopenhauer	636
7. La interpretación de la homosexualidad	638

CAPÍTULO XVI. NIETZSCHE Y LA SEXUALIDAD

Joan B. Llinares

1. Introducción metodológica: cómo estudiar esta cuestión y para qué	641
2. El dualismo sexual, la procreación, el arte y la vida	652
3. La ebriedad, el orgasmo y el sátiro como símbolos sexuales dionisíacos	658
4. Apolo, Dionisio y las relaciones ¿sexuales?	663
5. Cristianismo y sexualidad	665
6. La Grecia antigua y la sexualidad	672
7. La sublimación de la sexualidad	680
8. Hacia una historia genealógica de la sexualidad	685

CAPÍTULO XVII. CUERPO Y SEXUALIDAD
EN MERLEAU-PONTY

Lourdes Gordillo Álvarez-Valdés

1. Cuerpo-mundo	693
1.1. Cuerpo y significación	694
1.2. Mundo prepersonal	696
1.3. Cuerpo e intencionalidad	700
2. El cuerpo propio	704
2.1. Anosognosia y miembro fantasma	705
2.2. Mundo habitual y actual	707
2.3. Mundo ficticio	710
3. La sexualidad	711
3.1. Sexualidad e intencionalidad	714
3.2. Sexualidad y mundo natural	716
3.3. Sexualidad e intersubjetividad	717
4. El cuerpo como expresión	719

CAPÍTULO XVIII. LA SEXUALIDAD EN EL PENSAMIENTO
DE MARCUSE

Gemma de Vicente Arregui

1. Razón de dominio y sexualidad	726
2. Revolución moral y política como revolución sexual	734
3. Satisfacción sexual y muerte. <i>Eros y thanatos</i>	741

CAPÍTULO XIX. AFECTIVIDAD Y SEXUALIDAD
EN PAUL RICOEUR

Manuel A. Basombrío

1. Cuerpo y pensamiento: la «experiencia integral del <i>cogito</i> »	751
2. La necesidad como motivo de la acción	755
3. La imaginación y el querer	757
4. Conciencia individual y representación colectiva	758
5. La fragilidad afectiva del hombre	759
6. El sentido de la sexualidad en la ética conyugal contemporánea	761
7. Comentarios finales	766

CAPÍTULO XX. LA HISTORICIDAD DE LA SEXUALIDAD.
REFLEXIONES A PARTIR DE FOUCAULT

Miguel Morey

1. La sexualidad es un invento reciente	770
2. Y cabe pensar en su próximo fin	783

CAPÍTULO XXI. PERSONA HUMANA Y SEXUALIDAD

Antonio Millán Puelles

1. Presupuestos metafísicos para la comprensión del término «persona sexuada»	787
1.1. Punto de partida	787
1.2. Igualdad y diferencia de los sexos	788
1.3. Sexualidad y esencia de la persona	790
1.4. El error del espiritualismo puro	791
1.5. ¿Género o especie?	793
1.6. Un concepto transgenérico	795
1.7. La persona finita	797
1.8. El « <i>proprium</i> » o « <i>idion</i> »	798
1.9. Persona, sexualidad y un « <i>quid tertium</i> »	803
1.10. Individualidad y «grados metafísicos»	804
2. La articulación de la sexualidad en la persona humana	805
2.1. Dimensión fenomenológica de la persona	805
2.2. Dinamismo y libertad	805
2.3. Intimidad, trascendencia y autodonación	807

CAPÍTULO XXII. CORPORALIDAD, SEXUALIDAD Y PERSONA HUMANA EN EL PENSAMIENTO DE JUAN PABLO II

José María Yanguas

1. Significado del cuerpo a la luz de la creación	815
1.1. La corporeidad, dimensión esencial de la persona humana	815
1.2. Cuerpo humano y trascendencia del hombre	816
1.3. El cuerpo como revelación del otro	818
1.4. Hombre y mujer «dos» encarnaciones de la misma humanidad	818
1.5. Significado unitivo del cuerpo humano	820
1.6. Significado procreador del cuerpo	824
2. Concupiscencia y redención del cuerpo	825
2.1. Vergüenza y desnudez original	826
2.2. Deformación del significado esponsal del cuerpo	826
2.3. La redención del cuerpo	830
3. El significado del cuerpo a la luz de la resurrección	832
3.1. Nueva condición del cuerpo humano	832
3.2. Virgindad y matrimonio	835

PARTE CUARTA

NUEVAS APORTACIONES Y CLAVES SOBRE LA SEXUALIDAD Y LA CONYUGALIDAD EN EL PANORAMA ACTUAL

CAPÍTULO XXIII. PLANTEAMIENTOS TEOLÓGICOS ACTUALES EN TORNO A LA SEXUALIDAD

Lucas Francisco Mateo-Seco

1. Claves en que situar el lenguaje teológico sobre la sexualidad .	840
1.1. Dios nace de mujer	841
1.2. La posición de Jesús de Nazaret ante la sexualidad	844
1.2.1. Al principio no fue así	845
1.2.2. El desorden de la sexualidad	847
1.2.3. El aprecio de la castidad y la virginidad cristianas	849
1.3. La experiencia cristiana de la sexualidad	850
1.4. El respeto a los descubrimientos científicos	850
2. Afirmaciones en torno a la sexualidad especialmente subrayadas en nuestros días	851
2.1. La sexualidad forma parte de la imagen de Dios en el hombre	851
2.2. Igualdad de dignidad entre los sexos	852
2.3. La sexualidad afecta al hombre en su totalidad	852
2.4. La vocación a la castidad	853
2.5. Amor y fecundidad	854
3. Lugares en que encontrar el pensamiento teológico en torno a la sexualidad	855

CAPÍTULO XXIV. LA PERSONALIZACIÓN DE LA SEXUALIDAD

Ignacio Falgueras Salinas

1. La persona humana	861
1.1. Descripción negativa	861
1.2. Descripción positiva	869
1.3. La persona y la unidad del hombre	880
2. Algunas obviedades sobre el sexo	888
3. La personalización de la sexualidad	894
3.1. La ampliación de la diferencialidad sexual del cuerpo humano	895
3.2. La mediación sexual de la destinación de la persona	899
3.3. La integración personal de la sexualidad	904

CAPÍTULO XXV. PERSONA, NATURALEZA Y CULTURA
EN LA SEXUALIDAD

Jacinto Chozá

1. El sentido y la comprensión	918
2. La afectividad y la razón	924
3. Sexualidad y cultura	932
4. Sexualidad y naturaleza	940
5. Sexualidad y persona	949

CAPÍTULO XXVI. LA ANTROPOLOGÍA DE LA SEXUALIDAD
SUBYACENTE EN LA EXPRESIÓN CANÓNICA
DEL MATRIMONIO

Pedro-Juan Viladrich

1. El modelo antropológico subyacente: el matrimonio sigue a la persona humana	955
2. El positivismo jurídico incomunicó la institución legal del matrimonio y su fundamentación antropológica	956
3. El modelo antropológico en la expresión canónica del matrimonio y su historicidad	960
4. Una contribución al diagnóstico de la crisis: la «sospecha» de la modernidad contra el matrimonio	965
5. ¿Qué escenario ha hecho verosímil la sospecha contra la institución matrimonial?	969
5.1. La desnaturalización	969
5.2. La secularización	971
5.3. Un imprevisto cómplice de la desnaturalización: la forma <i>ad validitatem</i>	974
5.4. La privatización	979
6. Las armonías de la secuencia de la sexualidad humana: deconstrucción y reconstrucción del modelo antropológico subyacente al matrimonio	990
7. La unidad sustancial de la persona humana	995
8. La integración armónica de las dinámicas tendenciales del alma y del cuerpo para la adquisición de la madurez necesaria en las relaciones amorosas	1003
9. La asociación entre amor sexual humano y unión conyugal	1008
9.1. La naturalidad del matrimonio como inclinación propia del buen amor entre hombre y mujer	1008
9.2. La transformación del amor entre varón y mujer en amor entre esposo y esposa	1012
9.2.1. El consentimiento compromete el amor como amor debido en justicia	1014
9.2.2. El consentimiento representa una fase del amor superior y más avanzada que la fase inicial del enamoramiento y de la pasión sentimental	1020

10.	La asociación entre el matrimonio y la procreación	1024
10.1.	Genealogía personal, paternidad y maternidad como dimensiones y dinámicas del amor entre varón y mujer, y naturaleza societaria de la relación entre padres e hijos	1028
10.2.	Consecuencias disociadoras sobre el matrimonio de ciertas antropologías no personalistas	1029
11.	Las asociaciones entre la familia matrimonial y la sociedad ...	1033
11.1.	La familia matrimonial como sujeto social primario ..	1033
11.2.	La política familiar y las funciones estratégicas de la familia en la sociedad civil	1036
11.3.	La relación entre la familia y la Iglesia dentro de la propia estructura eclesial	1040
12.	Los tres poderes que intervienen en el proceso de institucionalización del matrimonio	1044

CAPÍTULO XXVII. LA ESTRUCTURA DEL SER CONYUGAL.
ELEMENTOS PARA UNA ANTROPOLOGÍA
DE LA CONYUGALIDAD

Pedro-Juan Viladrich

1.	Sobre la esencia del matrimonio: ¿qué es la unión conyugal? ..	1049
1.1.	La cuestión	1049
1.2.	Una sugestiva respuesta de Tomás de Aquino a ciertos errores sobre el vínculo y la unión conyugal	1052
1.3.	Consecuencias de concebir un vínculo «causa» de la unión conyugal y «externo» al ser de los esposos	1054
1.4.	¿El matrimonio afecta al ser o sólo al obrar del varón y de la mujer?	1056
1.5.	¿Unidad o dualidad «encubierta» del consentimiento y del vínculo?	1057
2.	La <i>coniunctio</i> o conformación conyugal	1060
2.1.	El ejemplo de nuestras manos al estrecharse	1060
2.2.	La conyugabilidad es un poder de comunicación y unión que es intrínseco al ser del varón y de la mujer entre sí ..	1062
2.3.	Consecuencias fundamentales para la antropología del matrimonio	1062
3.	Bases antropológicas de la expresión canónica del matrimonio	1064
3.1.	Varón y mujer como cuerpos personales	1064
3.2.	El significado sponsal de la dualidad sexual humana	1066
3.3.	Los cuatro principales interlocutores para la comunicación	1067
3.4.	Esponsalidad y conyugalidad	1068
3.5.	Diferencias entre la conyugalidad y las otras esponsalidades familiares: la paternidad y maternidad, la filiación y la fraternidad	1074

4.	La estructura de la conformación en el ser conyugal	1076
4.1.	Ser entre sí don-aceptación-don, como forma conjunta y biográfica de ser	1076
4.2.	La integración de las dinámicas del don-aceptación-don en un único conjunto	1080
4.3.	Las llamadas propiedades y fines del vínculo conyugal ...	1085
5.	La definición del matrimonio como unión de cuerpos y almas	1087
5.1.	La materia conyugable	1087
5.2.	Cuerpos y almas	1088
5.3.	Indisolubilidad e intimidad de la unión conyugal	1090
5.4.	Naturaleza del amor conyugal: la comunicación «del amor de sí mismo»	1091
5.5.	La compañía íntima conyugal <i>versus</i> la soledad originaria	1093
5.6.	La unión de las almas y la persona del cónyuge	1094
5.7.	La «forma personal» de copertenencia de los cuerpos sexuados personales	1096
6.	Las definiciones del matrimonio <i>in fieri</i> e <i>in facto esse</i> : el proceso de conyugarse y la naturaleza biográfica del tiempo en la persona humana	1098
6.1.	Ser cónyuges es una co-identidad de la naturaleza humana, una categoría o nombre del ser humanidad	1100
6.2.	Nuestro modo de ser tiempo y el matrimonio <i>in fieri</i>	1101
6.3.	La vinculación interpersonal en la definición del matrimonio <i>in facto esse</i>	1105
7.	Caracteres de la unión conyugal	1108
7.1.	La unidad	1108
7.2.	La radicalidad personal	1109
7.3.	La incondicionalidad	1110
7.4.	Unión y amor debidos en justicia	1111
7.5.	La totalidad	1112