

NIETZSCHE: ANTROPOLOGÍA EMPÍRICA Y GENEALOGÍA

**Trabajo de grado como uno de los requisitos para optar al título de Profesional en
Filosofía de la Universidad del Valle**

JUAN FELIPE VELASCO SAMBONI

Código: 1025607

DIRECTOR

WILLIAM GONZALEZ VELASCO

UNIVERSIDAD DEL VALLE

FACULTAD DE HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

CALI

2019

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

1. CAPÍTULO PRIMERO: BASES BIOLÓGICAS Y FILOSÓFICAS DE LA ANTOPROLOGÍA EMPÍRICA NIETZSCHEANA.

1.1 PREJUICIOS FILOSÓFICOS A PROPÓSITO DEL HABLAR BIOLÓGICO DE NIETZSCHE.

1.1.1. Heidegger y la apuesta en marcha contra el biologismo.

1.1.2. Vattimo como continuador de los prejuicios Heideggerianos respecto al hablar biológico de Nietzsche

1.1.3 Respuesta a Heidegger y a Vattimo

1.2 NIETZSCHE ET LANGE

1.2.1 Materialismo como rechazo del idealismo.

1.2.2 El carácter antropológico de la metafísica

1.3 NIETZSCHE Y EL DARWINISMO

1.4. LA CORPORIZACIÓN DEL SUJETO KANTIANO

1.4.1 El cuerpo: la nueva hipótesis regulativa de la investigación

1.4.3¿Qué es lo que lleva a Nietzsche a pasar provisionalmente de la conciencia al cuerpo?

1.4.4La asimilación/excitación del organismo

2. CAPÍTULO II: LA GENEALOGÍA NIETZSCHEANA

2. 1. DISCUSIÓN CON PAUL RÉE

2.1.2. La crítica al naturalismo introducido por Paul Rée en su génesis utilitarista

2.1.3. La falta de sentido histórico

2.2. IMPLICACIONES FILOSÓFICAS DE LA GENEALOGÍA

2.2.2 La fluidez del sentido

2.2.3 La confusión entre la finalidad y el origen

3. CAPÍTULO III: INVERSIÓN DEL PLATONISMO Y TRANSVALORACIÓN DE LOS VALORES.

3.1. INVERSIÓN DEL PLATONISMO: GENEALOGÍA Y VOLUNTAD DE POTENCIA.

- 3.2. Genealogía y antopología empírica: la transvaloración del simulacro.
4. **CONCLUSIONES**

INTRODUCCIÓN

En la siguiente monografía hemos querido construir otra lectura de Friedrich Nietzsche. Sin duda alguna, la filosofía nietzscheana es una de las que permite mayor espacio de experimentación. Recordemos sobre este aspecto las palabras de Habermas, “la forma implícita de una filosofía no sólo asistemáticamente expuesta, sino ajena por principio a la argumentación y obediente tan sólo a la disciplina de la concisión aforística, *ofrece a la interpretación un inusitado margen de libertad*”.¹ Por lo tanto, hemos querido en esta monografía explorar a un Nietzsche biólogo, historiador-filólogo y filósofo.

En un primer capítulo hemos querido mostrar a un Nietzsche lector de las ciencias naturales, haciendo justicia a su interés incuestionable hacia las ciencias biológicas de su época y haciendo justicia también a una de las lecturas más productivas de su vida intelectual, la de su maestro Friedrich Lange. Hemos encontrado que Nietzsche encontró allí la semilla para ir poco a poco construyendo su mundo filosófico: su anti-idealismo, una comprensión del mundo científico de su época, su rechazo a *la cosa en sí* kantiana y el paso que finalmente da de un sujeto trascendental a un sujeto empírico. Así mismo, su elección investigativa de reconocer la preponderancia del individuo (a nivel biológico) sobre la especie, para ello, debió confrontarse con Darwin. Y finalmente la conjunción de todos esos elementos en la búsqueda de un individuo (ya no biológico) sino ético, es decir, la construcción de un sujeto autónomo que se percibe diferente y múltiple sin por ello perder su identidad, que no rehúye al peligro del mundo y que no es ajeno a la vida en su materialidad, ni al cuerpo.

¹ HABERMAS, Jürgen. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid: editorial tecnos, 1994. P. 28.

En un segundo capítulo, tratamos de reconstruir lo que será una herramienta para ese sujeto autónomo: la genealogía. Con ella, ese sujeto podrá reconocer las fuerzas históricas que lo han conformado, rechazando de entrada que esas fuerzas provengan de un más allá o que sean la expresión de un primer momento, de un origen fundacional. En esa reconstrucción Nietzsche discutirá con Paul Rée, con el que compartió un proyecto en común: hacer una historia de la moral. En ese proyecto Paul Rée no logrará librarse de la idea del origen, mientras que Nietzsche podrá, en cambio, mostrar cómo esas fuerzas históricas no son las del bien en sí, ni las de la providencia, antes bien, son las fuerzas del simulacro las que se despliegan en la historia.

En el tercer capítulo tendremos, la confluencia de ese sujeto autónomo de la antropología empírica junto con esa herramienta histórica que Nietzsche ha llamado genealogía, respecto a sus desafíos: primer desafío, de orden filosófico, invertir el platonismo. Segundo desafío, transvalorar los valores a partir de criterios de la vida. En suma, esta monografía ha intentado dar otra perspectiva a la lectura de Nietzsche, y con ello, alejar a Nietzsche del relativismo, recharzar la teología como forma de vida y de comprensión del mundo, y proponer la autonomía como valor de la vida.

CAPÍTULO I: BASES BIOLÓGICAS Y FILOSÓFICAS DE LA ANTROPOLOGÍA EMPÍRICA NIETZSCHEANA

En su particular autobiografía que lleva el nombre de *Ecce homo* Nietzsche escribirá lo siguiente, “una sed verdaderamente ardiente se apoderó de mí: a partir de ese momento no he cultivado de hecho nada más que fisiología, medicina y ciencias naturales, incluso a auténticos estudios históricos he vuelto tan sólo cuando la tarea me ha forzado imperiosamente a ello”.² Esto lo escribe Nietzsche refiriéndose a la época de *humano demasiado humano* (1788), y nos permite caracterizarlo de entrada como un pensador transdisciplinar, o si se quiere, con una voluntad de transdisciplinariedad para hablar en sus propios términos³. Por transdisciplinar entenderemos aquí lo siguiente, « Il s’agit d’associer des gens de disciplines diverses, pour éclairer un même objet différemment. Chacun reste ce qu’il est, simplement il doit apprendre à parler avec un autre. Le biologiste reste biologiste, mais il peut tenter une passerelle et trouver la richesse d’un psychanalyste ou d’un sociologue ». ⁴ En otras palabras, la transdisciplinareidad consiste en poder crear un diálogo con disciplinas distintas para pensar un problema de forma más completa.

A partir de esa voluntad transdisciplinar Nietzsche nos proporcionará entonces una visión de lo humano, a través del diálogo de las ciencias naturales de su época, la investigación histórico-filológica y por supuesto la reflexión filosófica. De esta manera, declaramos que el objetivo principal de este capítulo es mostrar cuáles son las bases filosóficas y biológicas de

² NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Madrid: Alianza editorial. 2005. P. 92.

³ La prueba última de esta afirmación la podemos encontrar en el concurso que propone Nietzsche al final del primer capítulo de *la genealogía de la moral*. En dicho concurso se plantea fomentar los estudios sobre el origen de la moral, invitando a fisiólogos, médicos, historiadores, psicólogos, a aunar esfuerzos para abordar esa problemática.

⁴ BORIS, Cyrulnik, MORIN, Edgar. *Dialogue sur la nature humaine*. Éditions de l’Aube. 2000. P. 11.

la concepción de lo humano que tiene Nietzsche. Concepción que queremos inscribir en el marco de una **antropología empírica**, es decir, una reflexión en torno a la realidad humana que además de ser transdisciplinar, va a tener un tratamiento empírico de los problemas y una crítica filosófica constante. Por tratamiento empírico entenderemos aquí “lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido”.⁵

Preguntémonos ahora ¿por qué darle este nombre de antropología empírica? ¿cuáles son las razones de inscribir a Nietzsche en esa empresa? Pues bien, la razón fundamental es estratégica, se busca con esa determinación poder establecer una diferencia con dos máscaras que ha portado en diferentes momentos la filosofía y que desde nuestro punto de vista no son más que sus adversarios. Esas máscaras son: por un lado, la teología⁶, entendida en Nietzsche como la mala consciencia, la culpabilización y la voluntad de no querer conocer, y, por otro lado, la Metafísica⁷ que vamos a entender aquí como la reflexión filosófica que no tiene en cuenta la realidad empírica ni los datos de los sentidos. O más que adversarios propiamente dichos que habría que eliminar -y por ende refutar- son aquello de lo que Nietzsche quiere escapar – y de lo que nosotros también creemos que se debe escapar- tratando de mostrar que no es necesario ni acudir a Dios ni acudir al Ser⁸ para ofrecer una tentativa de respuesta a la

⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza editorial. 2005. Prólogo §7.

⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: alianza editorial. 2002. Los cuatros grandes errores. §7. P. 75, “Hoy que hemos ingresado en el movimiento opuesto a aquél, hoy que sobre todo nosotros los immoralistas intentamos con todas nuestras fuerzas expulsar de nuevo del mundo el concepto de culpa y el concepto de castigo y depurar de ellos la psicología, la historia, la naturaleza, las instituciones y sanciones sociales, no hay a nuestros ojos adversarios más radicales que los teólogos, los cuales, con el concepto de “orden moral del mundo”, continúan infectando la inocencia del devenir por medio del “castigo” y la “culpa””.

⁷ Metafísica e idealismo muchas veces se confunden en los escritos de Nietzsche. En esta monografía optaremos por entender de forma general tanto la metafísica y el idealismo como las reflexiones, los discursos y los sistemas filosóficos que tienden a dejar a un lado los datos que ofrecen los sentidos y la experiencia.

⁸ Para Nietzsche temas como el de Dios o el del Ser pasan de ser discusiones epistemológicas a ser expresiones humanas que es necesario genealogizar, es decir, ya no se trata para Nietzsche de situarse en una lógica de las refutaciones sino de preguntarse por el **valor o la procedencia** de esos conceptos para los individuos, para la sociedad o preguntarse por su utilidad para la especie. O en otras palabras más radicales, preguntarse por qué

pregunta que todo investigador del hombre se hace desde el siglo XIX, a saber, ¿qué es el hombre y cuál es su naturaleza fundamental? O en palabras de Nietzsche, “¿quiénes somos nosotros en realidad?”. En suma, Nietzsche, en vez de la teología y la metafísica, nos propone una reflexión filosófica sobre el hombre que llamaremos antropología empírica, la cual va a tratar de integrar el conocimiento que le ofrecieron las disciplinas empíricas de su época, como la biología molecular, la fisiología o la zoología, entre otras.

Ahora bien, para desarrollar el objetivo específico de este capítulo (construir esa concepción de lo humano en Nietzsche) vamos a proceder de la siguiente manera: primero, es necesario plantear nuestro enfoque de interpretación, este es, rehabilitar el hablar biológico del pensamiento nietzscheano y ponerlo a operar en nuestra reflexión. Para hacer esto, contestaremos y discutiremos los prejuicios de los filósofos. Puntualmente los prejuicios de Heidegger y Vattimo hacia el hablar biológico de Nietzsche, los cuales, veían en ese hablar biológico un peligroso obstáculo que no permitiría comprender su pensamiento más original y verdadero, y, por lo tanto, sería un camino de interpretación secundario, superficial, y, por ende, erróneo. En segundo lugar, mostraremos las lecciones que extrae Nietzsche de la lectura de Lange, el cual, además de ser la fuente principal de Nietzsche sobre las ciencias naturales en general, es de cierta manera el que le permitirá a Nietzsche inclinarse hasta cierto punto sobre algunas hipótesis de las ciencias -sin por ello comprometernos completamente con tesis positivistas, ni tampoco comprometer a Nietzsche con ellas- entendidas como ***hipótesis regulativas de la investigación***⁹. En tercer lugar, si tomamos a Darwin y lo que él

el hombre tuvo que inventarse tales ideas y por qué es necesario, si es el caso, rechazarlas y emprender la creación de unas nuevas. Ver sobre este aspecto *la gaya ciencia* § 346, § 347, §348, §353, § 355.

⁹ Hipótesis regulativas de la investigación podemos entenderlas como principios, métodos, técnicas empíricas y de trabajo investigativo que tienen como principio examinar lo real en su materialidad y permitir el avance y la profundización del conocimiento por esos medios, sin comprometerse con la adquisición del conocimiento

representa, como una referencia indispensable cuando nos preguntamos por lo humano, es necesario mostrar la posición que Nietzsche tuvo hacia las tesis Darwinistas, ya que, esa confrontación, de cierto modo, nos permitirá explicar por qué se decidió en el campo de la biología, por los biólogos moleculares más que por las tesis Darwinistas. Y, por último, recogeremos las ideas generales de lo expuesto en los puntos anteriores y repensaremos junto con Nietzsche y en compañía del trabajo de Barbara Stiegler cuál es la noción de hombre que defiende Nietzsche, es decir, que clase de sujeto nos proporciona su antropología empírica.

1.1 PREJUICIOS FILOSÓFICOS A PROPÓSITO DEL HABLAR BIOLÓGICO DE NIETZSCHE

1.1.1. Heidegger y la puesta en guardia contra el biologismo

Martin Heidegger sitúa a Nietzsche dentro de la historia de la metafísica occidental, por ello, su interpretación de Nietzsche está enmarcada en la que él cree es la pregunta conductora de la filosofía, o sea, la pregunta por el Ser del ente, y, la pregunta fundamental, esta es, la pregunta por la esencia misma del Ser¹⁰. Esta pregunta de fundamentación de lo real se ha formulado desde los orígenes mismos de la filosofía occidental, y, por lo tanto, para Heidegger recorre la historia del pensamiento desde platón hasta Nietzsche (aunque Heidegger planteará que con Nietzsche la metafísica llegaría a su fin).

último y absoluto de la realidad en sí misma pero sí afirmando la preferencia de esas hipótesis por encima de las explicaciones mitológicas o meramente teóricas.

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Barcelona: editorial Planeta. 2014. P. 18.

Desde ese lugar interpretativo, la filosofía se preguntaría por la esencia de las cosas, sea la esencia de la verdad, sea la esencia de la justicia, sea la esencia de cualquier ente, hasta la misma esencia del pensamiento nietzscheano. Eso es precisamente lo que Heidegger intentará de sacar a la luz: lo metafísicamente *esencial* del pensamiento nietzscheano. Para Heidegger, lo que hay que buscar y sobre lo que hay que reflexionar es lo que él llama el pensamiento originario, la posición fundamental de Nietzsche, hallar su voluntad más profunda y esencial que subyace sobre lo superficial y subsidiario. Ese pensamiento fundamental de Nietzsche concebiría el ser del ente como *voluntad de potencia*, y explicitar ese pensamiento último de Nietzsche es lo que Heidegger intenta de hacer, grosso modo, en su trabajo interpretativo. De esta manera se pone a Nietzsche y a su pensamiento dentro de un pensar estrictamente metafísico.¹¹

Ahora bien, además de limitar su lectura de Nietzsche a la pregunta por el ser del ente, Heidegger tiene una posición muy concreta sobre la ciencia que limitará aún más su interpretación sobre Nietzsche. Para Heidegger, el saber metafísico difiere completamente de otro tipo de saberes, especialmente al de las ciencias. De acuerdo con él, la metafísica sería un saber totalizante mientras que la ciencia se preguntaría por cosas parciales, concretas y específicas dirigidas a una utilidad práctica. La metafísica sería ese saber primero que los griegos llamaban “proto filosofía” y que sería el conocimiento más completo y más importante.

Debido a lo anterior, Heidegger desarrolla cierta sospecha y desconfianza frente a la ciencia, llegando a afirmar que “las ciencias sólo son saberes verdaderos cuando se fundan

¹¹ *Ibid.*, primera parte: *la voluntad de poder como arte*.

metafísicamente”¹². El dialogo entre la biología y Nietzsche no es posible para un filósofo Heideggeriano porque todo lo que tenga aire de ciencia debe ser fundamentado antes metafísicamente. No podemos pensar, siguiendo a Heidegger, en una relación plausible entre la filosofía y la biología, porque en realidad lo que hay allí es una diferencia de naturaleza, por lo tanto, debe eliminarse o evitarse a toda costa mezclar el pensamiento verdadero de Nietzsche (su pensar metafísico y filosófico) con un pensar de orden empírico y científico natural. En el apartado *la voluntad como afecto, pasión y sentimiento*, del *Nietzsche* de Heidegger se muestra de manera clara el proceder de éste cuando se enfrenta con ese hablar biológico de Nietzsche:

Es innegable que, a los afectos, las pasiones y los sentimientos les pertenece también todo aquello de lo que se ha adueñado la fisiología: determinados estados corporales, alteraciones de las secreciones internas, tensiones musculares, procesos nerviosos. Pero hay que preguntarse si todo lo que se refiere a los estados corporales, y el cuerpo mismo, han sido comprendidos de manera metafísicamente suficiente como para que en un abrir y cerrar de ojos se puedan pedir préstamos a la fisiología y la biología, **como por cierto hiciera ampliamente Nietzsche para su propio perjuicio**. Aquí hay que tener en cuenta fundamentalmente una cosa: que no hay ningún resultado de una ciencia que pueda encontrar jamás una aplicación inmediata en la filosofía.¹³

Heidegger curiosamente acepta como un hecho, la existencia indiscutible de un hablar biológico en Nietzsche, es decir, él no va a negar que Nietzsche a menudo usa un lenguaje

¹² *Ibid.*, p. 417.

¹³ *Ibid.*, p. 51.

biológico, pero debido a sus prejuicios, dicho uso lo va a condenar y lo va a calificar como peligroso e inapropiado si se quiere llegar a su pensamiento más esencial:

Efectivamente, sería algo forzado y, además, un esfuerzo vano, pretender ocultar, o siquiera debilitar, el lenguaje biológico que está tan manifiesto en Nietzsche, pretender ignorar que ese lenguaje encierra un modo de pensar biológico y no es, por lo tanto, una capa externa. A pesar de ello, la caracterización usual, y en cierto sentido incluso correcta, del pensar nietzscheano como biologismo representa el obstáculo principal que impide avanzar hacia su pensamiento fundamental.¹⁴

Así, Heidegger se desentiende de cualquier reflexión transdisciplinar que pueda conjurarse entre la filosofía y la biología. Y a cualquier intento de emprender esa reflexión transdisciplinar, Heidegger la llama *biologismo*, término que denotará un aire negativo y de rechazo. ¿En qué consistiría ese biologismo? He aquí la respuesta que nos da Heidegger:

Ahora bien, si, por ejemplo, determinadas concepciones sobre lo viviente dominantes en la biología y provenientes del ámbito de lo vegetal y lo animal, se trasladan a otros ámbitos, por ejemplo, el de la historia, puede hablarse de biologismo; ese nombre designa entonces el hecho ya aludido de que el pensamiento biológico se extiende, excediéndose quizás y rebasando sus límites, más allá del ámbito de la biología. En la medida en que se ve en ello un abuso arbitrario, una violencia infundada del pensar y, finalmente, una confusión del conocimiento, es necesario preguntar cuál es la razón de todo ello.¹⁵

Esta idea de la división estricta de los saberes, es una idea que recorre la modernidad desde sus comienzos, ya Kant en su *crítica de la razón pura* nos advierte del peligro que hay en

¹⁴ *Ibid.*, p. 416.

¹⁵ *Ibid.*, p. 420.

sobrepasar los límites de las diversas ciencias¹⁶. En conclusión, Heidegger sitúa a Nietzsche como un pensador metafísico, preocupado por la determinación del Ser del ente, y que ante su evidente hablar biológico, simplemente lo desecha porque es un obstáculo y un peligro para la verdadera comprensión de su pensamiento fundamental. Cualquier coqueteo con las ciencias desdibujaría a la filosofía y a su preguntar metafísico. Su desconfianza de las ciencias y su aliada la técnica como vulgarización del pensamiento entierran de ante mano cualquier posibilidad de reflexión en torno a las ciencias naturales, y, por lo tanto, cualquier posibilidad de reflexión transdisciplinar. Enseguida, vamos a hablar un poco de Vattimo con el fin de mostrar cómo los prejuicios de Heidegger aquí expuestos siguen estando vigentes hoy en la filosofía contemporánea.

1.1.2. Vattimo como continuador de los prejuicios Heideggerianos respecto al hablar biológico de Nietzsche

Vattimo sitúa a Nietzsche en la escuela de la hermenéutica filosófica como el único modo posible de pensarlo en la historia de la filosofía moderna. En uno de los apartados del texto *Dialogo con Nietzsche*, es suficientemente claro respecto al intento de pensar la relación de Nietzsche con las ciencias naturales:

Los intentos que todavía recientemente se han hecho de unir a Nietzsche y su pensamiento al desarrollo de las ciencias de la naturaleza modernas tienen el defecto de tomar como base su interés, innegable pero ciertamente no “originario”, y además

¹⁶VATTIMO, Gianni. *Dialogos con Nietzsche*. Barcelona: editorial Paidós. 2002. P. 84

cultivado siempre de modo fragmentario y ocasional, por las teorías científicas de su época; interés contra el que, por el contrario, está muy claro (al menos es lo que intentaré mostrar) el peso determinante de la experiencia filológica en la formación de su idea de verdad.¹⁷

De nuevo el interés de Nietzsche por las ciencias naturales se presenta como no originario, y además, en el caso de Vattimo se presenta una preferencia por otro tipo de relaciones, en este caso, la relación fundamental (en esto no se equivoca y estamos de acuerdo) de la filología con la crítica al concepto de verdad de la tradición platónica.¹⁸ No obstante, al privilegiar y menospreciar de entrada Vattimo una relación sobre otra, termina renunciando a un camino que el mismo Nietzsche siguió y en el que encontró aquello que le permitió hacer una crítica bastante contundente, o por lo menos, plantear de otro modo algunas preguntas fundamentales de la filosofía moderna, como para dar un ejemplo, el problema de la verdad- del que tanto discurre Vattimo-. Este problema bajo la perspectiva que le brinda las ciencias naturales a Nietzsche pasa de ser concebido como un problema de la verdad como correspondencia, a ser concebido como un problema del **valor** que ella tiene respecto a una forma de vida particular como es el hombre.

Como crítica, a nuestro juicio, es más contundente mostrar la cara antropológica de la verdad que tratar de entrar en un juego epistemológico sobre la naturaleza de la verdad, o en una refutación lógica, o en una hermenéutica filosófica a lo Vattimo. En esa demostración antropológica se llega al fondo del asunto porque al restablecerle el carácter antropológico y

¹⁷ VATTIMO, Gianni. *Dialogos con Nietzsche*. Barcelona: editorial Paidós. 2002. P. 84

¹⁸ *Ibid.*, P 60.

vital de la verdad --o lo que llama Nietzsche voluntad de verdad—se le devuelve el poder al hombre de forjarse sus propias verdades, pues al no tener que develar la naturaleza eterna e inmutable de la verdad y al preguntarse por la función antropológica o la necesidad vital de la misma, se dará cuenta que muchas de esas verdades-en lo que respecta a su contenido- no están determinadas de antemano. Así pues, reconociendo ese carácter vital y antropológico de la verdad, pero recordándole que él mismo es quién la construye y que no está dada de antemano, el hombre podrá reconocer que no hay otra instancia más que él operando en la construcción de un mundo junto con su fuerza creadora de formas y de sentidos, es decir, con su *voluntad de potencia*.

1.1.3 Respuesta a Heidegger y a Vattimo

Así pues, hemos escogido a Heidegger y a Vattimo puesto que representan cronológicamente dos de las interpretaciones filosóficas de Nietzsche más importantes y relevantes en la historia de la filosofía, y porque precisamente su importancia muestra cómo los filósofos, generalmente, han sido incapaces de adentrarse en ese dialogo de Nietzsche con la biología, consolidando prejuicios que son “incapable de nous dire pourquoi Nietzsche valorise aussi explicitement qu’il le fait la recherche biologique et suppose de dissimuler l’intense effort de lecture que Nietzsche a fourni, des années durant, pour connaitre dans le détail les théories biologiques de son époque»,¹⁹ y disimularía también, “l’importance de leur rôle dans

¹⁹ BARBARA, Stiegler. *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF. P. 7.

l'élaboration de certains des plus grands concepts nietzschéens (corps vivant, volonté de puissance comme vie, assimilation, sélection, santé et maladie".²⁰

Al final, Heidegger y Vattimo terminan siendo, en términos de Boris Cyrulnik, especialistas: «je pense que sur le plan des idées, nous avons le choix. Soit nous décidons d'être spécialiste, une situation tout a fait confortable intellectuellement puisqu'il nous suffit d'accumuler de plus en plus d'informations sur un point de plus en plus précis : on finit alors, comme le dit le dogme, par tout savoir sur rien ». ²¹ Por el contrario, y como contrapuesta a Heidegger y Vattimo, en vez de ser especialistas debemos intentar de ser lo que Boris Cyrulnik llama, **generalistas**, es decir, « mettre notre nez, un peu a chaque fois, dans la physique, la chimie, la biologie, la médecine légale, la psychologie : on finit alors par n'être spécialiste en rien, mais on a la meilleure opinion sur la personne qui fait face et qu'on appelle l'homme. Ce sont deux attitudes, deux politiques du savoir totalement différentes ». ²²

Por ende, es legítimo y necesario tratar de mostrar las razones filosóficas que le permiten a Nietzsche encontrar en un dialogo con la biología, elementos para considerar su propia filosofía y sobre todo para poder fortalecer su criticismo, sin olvidar que él, como lo apunta Wolfgang Muller-lauter, "Il n'a jamais perdu de vue qu'il fallait les considérer (à la biologie) de manière *critique* et que la voie de son philosopher passait nécessairement para elles". ²³

²⁰ *Ibid.*, p. 7.

²¹ BORIS, Cyrulnik, EDGAR MORIN. *Dialogue sur la nature humaine*. Éditions de l'Aube. 2000. P. 7

²² *Ibid.*, p. 7.

²³ WOLFGANG, Muller-Lauter. *Physiologie de la volonté de puissance*. Paris: editions Allia. 1998. P. 114. Esa afirmación se prueba de manera precisa, en el segundo capítulo de esta monografía, porque precisamente en la elaboración y planteamiento de la genealogía como empresa histórica, Nietzsche se da cuenta que la biología no es el medio pertinente para hacer una historia de los conceptos bueno y malvado. En otras palabras, su temple filosófico lo lleva a poner limites a ciertas ideas y no utilizarlas de manera dogmatica. Mientras que la biología le abrirá campos de experimentación en torno a otros problemas, en lo que concierne a la historia que él quiere emprender, son otras disciplinas las que le permitieran llevar su investigación a buen puerto.

Así pues, por todas las anteriores razones nos vamos a situar a lo largo de esta monografía en la misma línea de Barbara Stiegler, la cual consiste en tomar en serio el interés de Nietzsche y su gusto por las disciplinas de las ciencias naturales, y de ese modo, poder repensar y replantear en otros términos cuestiones como la verdad, el perspectivismo, el sujeto y el hombre. No queremos decir con esto que esta interpretación es la más esencial y originaria, y que con ella vamos a encontrar lo más verdadero de Nietzsche. No se trata de pensar qué es lo originario o qué no es lo originario, porque al fin de cuentas ¿quién puede decirlo? Pero sí creemos, por un lado, – a diferencia de Heidegger y Vattimo- que se le hace algo de justicia a Nietzsche rehabilitando su hablar biológico, y, por otro lado, pensamos que un Nietzsche sin este componente queda mutilado y momificado, y sería incapaz de salir verdaderamente de una reflexión teológica y metafísica.

1.2 NIETZSCHE ET LANGE²⁴

En su correspondencia con su amigo Carl Von Gersdorff, Nietzsche escribió las siguientes palabras a propósito de Lange y de su obra *histoire du matérialisme* (1866); primero, en una carta de 1866 “aquí tenemos ante nosotros a un kantiano muy ilustrado y a un investigador de la naturaleza”,²⁵ después en una carta de 1868, “si tienes ganas de documentarte a fondo

²⁴ Friedrich Albert Lange (1828 -1875), fue un filósofo, pedagogo, activista político y periodista alemán. Lange es una figura importante entre los intelectuales alemanes de mediados del siglo XIX que se preocuparon por reflexionar sobre el impacto de los desarrollos en las ciencias naturales para la filosofía, la pedagogía y la política. Lange fue uno de los creadores del "neokantismo fisiológico" y una figura importante en la fundación de la escuela de neo-kantismo de Marburgo. Desempeñó un papel importante en el movimiento obrero alemán y en el desarrollo del pensamiento socialdemócrata. Articuló un darwinismo socialista que era una alternativa al darwinismo social temprano. Su obra *la historia del materialismo* y la crítica de su significación contemporánea fue un texto clásico en el materialismo y en la historia de la filosofía hasta bien entrado el siglo XX.

²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia volumen 1*. Madrid: editorial trota. 2012. P. 412

sobre el movimiento materialista de nuestros días, sobre las ciencias naturales y sus teorías darwinistas, sus sistemas cósmicos (...) no tengo nada más excelente que recomendarte que la *Historia del materialismo* de Friedr. Alb. Lange, un libro que por fin da más que lo que promete el título y que se puede como un verdadero tesoro, leer, releer y meditar”.²⁶ Podemos ver en estas cartas los rasgos más generales que nos permiten ya decir lo que Nietzsche, en nuestra opinión, va a extraer del proyecto de Lange, a saber: en primer lugar, el aspecto anti-idealista del materialismo; en segundo lugar, un replanteamiento – que se convertirá en Nietzsche en una confrontación- del kantismo; en tercer lugar, un conocimiento extenso de las ciencias naturales de su época en particular y las ciencias en general, y finalmente, toda esa influencia de corte materialista y empírica que nosotros consideramos que es uno de los elementos que están presentes en la reflexión nietzscheana y que serán la base de eso que Nietzsche llamará *hipótesis regulativa de la investigación*, y que hace parte también, de eso que hemos llamado aquí antropología empírica. Evidentemente, Nietzsche no se convertirá en un adepto religioso de las tesis de Lange, él las reelaborará y les dará su propio sello, y las llevará por direcciones nuevas como todo buen filósofo.²⁷

Vamos entonces a tratar de mostrar a partir del texto de Lange esos cuatro puntos, pero a decir verdad, la meta principal de esta sección es de justificar y responder a la objeción que se nos ha planteado sobre la conveniencia o no, de presentar a un Nietzsche amigo de las ciencias, argumentado que podemos esquivar esa objeción si tomamos su cercanía a la ciencia como un acercamiento que funcionaría a modo de *hipótesis regulativas de la*

²⁶ *Ibid.*, p. 486.

²⁷ Cf. FP 25 [318]. Volumen III.

investigación como lo propone el mismo Nietzsche en algunos de sus *fragmentos póstumos*²⁸ y en *Más allá del bien y del mal*²⁹, y que difiere de un positivismo duro o un cientificismo radical.

1.2.1 Materialismo como rechazo del idealismo.

Un aspecto fundamental que va a retener Nietzsche de su lectura de Lange es su anti-idealismo. Para el materialismo de Lange el registro empírico es fundamental, la posibilidad de tomar la experimentación como medio de acceder al conocimiento es absolutamente importante, y por eso dirá de Kant -recordemos que Lange discute todo el tiempo con Kant- que «son mérite consiste à avoir élevé les sens au niveau de l'entendement comme source de connaissance» pero que se equivocó al momento de «laisser encore subsister un entendement entièrement affranchi de l'influence de sens».³⁰ Por lo tanto, la importancia operativa de los sentidos³¹ (datos empíricos) y de lo que es calculable, vuelve extremadamente difícil aceptar ese «affranchissement de l'influence de sens» y, en consecuencia, las tesis idealistas son fuertemente criticadas por marginar los datos de los sentidos y valorar excesivamente la idea por encima de lo material, tal como lo ha hecho gran parte de la tradición filosófica:

Cette théorie platonicienne d'une pensée pure, dégagée complètement des sens, qui se conserva à travers toute la métaphysique traditionnelle et trouva finalement chez Leibnitz une

²⁸ Cf. FP 34 [247]. Volumen III.

²⁹ Cf. *Más allá del bien y del mal*. § 15

³⁰ F. A. LANGE, F. A. *Histoire du matérialisme*, trad. Pommerol, Paris, Schleicher, 1910-1911, t. II, 1er partie, chap. 1. P. 38.

³¹ Nietzsche acepta también la importancia operativa de los sentidos, lo que se ha logrado en la ciencia y en el conocimiento en general es gracias a esa función de los datos que arroja la experiencia y los sentidos. Ver en NIETZSCHE, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, la “razón” en la filosofía, § 3. P. 53 “Hoy nosotros poseemos ciencia en la medida en que nos hemos decidido a aceptar el testimonio de los sentidos, -en que hemos aprendido a seguir aguzándolos, armándolos, pensándolos hasta el final”. Cf también, § 372 de la *gaya ciencia*; § 15 de *más allá del bien y del mal*;

expression dont tout son système est imprégné et qui domine les conceptions de l'école de Wolff. D'après Leibnitz, la pensée rationnelle peut seule concevoir les choses d'une manière nette et conforme à leur essence ; quant à la connaissance obtenue à l'aide des sens, elle n'est pas une nouvelle source de connaissance égale à la première, mais quelque chose d'absolument inférieur ; c'est une connaissance confuse, par conséquent une image trouble et obscure de la notion que la pensée pure produit avec une perfection souveraine.³²

Sin duda alguna, en la anterior citación podemos ver de manera explícita, la postura anti-idealista de Lange, y podríamos decir también, sin temor a equivocarnos, que esa cita podría tranquilamente pasar como un aforismo nietzscheano, quizá no tan dionisiaco en su estilo, como estamos acostumbrados, pero en lo que respecta a su contenido fundamental, Nietzsche haría suya esa postura de crítica a las filosofías idealistas y a toda forma moderna de rechazo de los sentidos y de lo corporal.³³

1.2.2 El carácter antropológico de la metafísica

Para Lange, la concepción materialista en la filosofía, la visión mecanicista (calculabilidad) y el papel metódico de la experiencia en la empresa científica tienen algo en común, esto es, que pueden efectivamente «renoncer à la prétention d'avoir démontré les causes dernières de tous les phénomènes»³⁴. Eso significa que hay ciertas pretensiones que ni a la mecánica ni a la ciencia le interesan porque hay objetos que desbordan toda experimentación posible y calculable, y para Lange esos objetos se convertirían, por lo tanto, en objetos de la metafísica

³² F. A. LANGE, F. A. *Histoire du matérialisme*, trad. Pommerol, Paris, Schleicher, 1910-1911, t. II, P. 38.

³³ Ver en *Crepúsculo de los ídolos*, la razón en la filosofía, § 1 y 3. En oposición al idealismo Nietzsche propondrá el cuerpo como hipótesis regulativa de la investigación, como lo veremos más adelante en este capítulo. Ver también, §14 de *Más allá del bien y del mal*.

³⁴ F. A. LANGE, F. A. *Histoire du matérialisme*, trad. Pommerol, Paris, Schleicher, 1910-1911, t. II, p 15

o de la poesía³⁵. Sin embargo, más allá de una imposibilidad epistemológica o metódica, el punto central para Lange respecto a esa renuncia a querer encontrar las causas últimas de todo lo que existe, es de orden fisiológico, o como lo hemos querido decir nosotros, antropológico.

Para ilustrar ese punto central de Lange, tomemos como ejemplo el problema ontológico de la oposición entre la multiplicidad y la unidad. Según Lange ese problema es a lo mejor, tomando las palabras de Nietzsche, un problema solamente humano demasiado humano y ya no un asunto que porte sobre la realidad en sí misma « Ici encore, le seul moyen de nous tirer d'embarras consiste à voir dans l'opposition de la multiplicité à l'unité une conséquence de notre organisation à admettre que dans le monde des choses en soi, cette opposition s'explique d'une manière qui nous est inconnue, ou plutôt que cette *opposition n'existe même pas* ». ³⁶

Observemos cómo en la anterior cita, se le abre ya a Nietzsche el camino que le permitiría replantearse los problemas de la metafísica, o mejor, liberarse de ellos, pues Lange lo que le está sugiriendo es que quizás esos problemas son ficciones³⁷ que nosotros mismos hemos inventado y que tienen valor sólo para nosotros, y, por lo tanto, no se pueden tomar como determinaciones últimas de la realidad en sí misma sino como el producto de ciertas condiciones exteriores en conjunto con nuestra singular organización fisiológica. Esta idea

³⁵ Nietzsche retomará esa idea de Lange respecto al carácter poético de la metafísica y la religión, en oposición a la ciencia. Cf, carta 568, *Correspondencia*. Volumen I. P.495.

³⁶ *Ibid.*, II, 3e partie, chap. 4. P, 270.

³⁷ Son ficciones en la medida en que queriéndose presentar como categorías ontológicas, es decir, como expresiones de la realidad en sí mismas, no lo son, y son más bien expresiones de un ser determinado como el hombre y de su relación con un mundo que debe asimilar y volver familiar.

de Lange se transformará en Nietzsche en el convencimiento de que las ficciones son condición de vida y no categorías ontológicas:

la falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra él; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie; y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas, sino midiese la realidad con el metro del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico-a-sí-mismo, si no falsease permanentemente el número, -que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida.³⁸

Tomemos otro ejemplo, entorno a la discusión que sostiene Lange con Kant. Para Lange, Kant también tenía razón cuando decía que sólo podemos conocer el mundo de los fenómenos, es decir, que nuestro conocimiento no porta sobre el mundo de la *cosa en sí* sino sobre el mundo de los *fenómenos*. Éste nos es accesible a partir de las formas puras de la intuición sensible o, dicho de otro modo, a partir de nuestra organización intelectual. Lange acepta parcialmente esa concepción kantiana, pero propone naturalizar esas formas puras de la intuición sensible.³⁹ Esa naturalización es el paso concreto de un sujeto trascendente a un

³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: alianza editorial. 2000. §4

³⁹ Tal como lo sostiene Gilbert Merlio, en su artículo, « Nietzsche, Darwin et le darwinisme », *Revue germanique internationale*, p. 126, cuando dice : « A la suite de Kant, Lange postulait l'impossibilité de la

sujeto empírico. De este modo, mientras que Kant dice, «l'idée de causalité est une des idées-mères de la raison pure, et forme, comme telle, la base de toute notre expérience. Elle a, précisément pour ce motif, dans le domaine de l'expérience, une valeur absolue ; mais au-delà de ce domaine elle n'a aucune signification », ⁴⁰ por su parte, Lange dirá « l'idée de causalité a ses racines dans notre organisation et, dans son principe, elle est antérieure à toute expérience. Elle est précisément pour ce motif, dans le domaine de l'expérience d'une valeur absolue, mais au-delà de ce domaine elle n'a absolument aucune importance ». ⁴¹

Así pues, el hombre conoce de una forma determinada en función de su organización orgánica, la realidad que percibe depende de esa organización orgánica. La objetividad que puede alcanzar el hombre reside en esa realidad particular que percibe y que es objetiva, real y vinculante en relación a su organización fisiológica. Sin embargo por fuera de esta organización, no puede acceder a nada «le monde de l'oreille ne correspond pas au monde de l'œil», es decir, según el tipo de organización orgánica la realidad que se percibe será totalmente diferente y la *cosa en sí* o bien es imposible de conocer, como dice Kant, o más bien como sugiere Lange- y como Nietzsche retomará- sólo la puede concebir un ser como el hombre, y no hace referencia a ninguna cosa que pueda existir por sí misma, y por ende, podemos atrevernos a afirmar que no hay tal *cosa en sí*, y decidir decir al unísono con Nietzsche que tal idea no sirve para nada, es inútil y superflua, y no la necesitamos o como afirma Lange « Nous ne savons donc réellement pas si une « chose en soi » existe. (...) la véritable essence de choses, le dernier fondement de tous les phénomènes nous sont

métaphysique en tant que connaissance de la chose en soi. Il radicalisait l'a-priori kantien en le biologisant, en montrant les fondements physiologiques du transcendantal »

⁴⁰ F. A. LANGE, F. A. *Histoire du matérialisme*, trad. Pommerol, Paris, Schleicher, 1910-1911, t. II. P. 53

⁴¹ *Ibid.*, p 53

inconnus ; en outre ces deux idées ne sont ni plus ni moins que le dernier produit d'une opposition déterminée par notre organisation, opposition dont nous ne pouvons dire si, en *dehors de notre expérience, elle a une valeur quelconque* ».⁴²

Ya no se trata entonces de preguntarse por las causas primeras o por la causa en sí de todo lo que existe, ya que, conceptos como esos, se convierten en conceptos impensables para Nietzsche. De hecho, más que impensables, esos conceptos no van a tener ningún sentido dentro de su pensamiento porque si aceptamos su perspectivismo que es inherente a la vida, ya no se podría, bajo ninguna circunstancia, determinar la totalidad (cosa en sí) a partir de una organización orgánica particular y singular⁴³

Una “cosa en sí”, algo tan equivocado como un “sentido en sí”, un “significado en sí”. No hay un “hecho” en sí, sino que siempre tiene que introducirse primero un sentido para que pueda haber un hecho (...) En la base está siempre “¿qué es eso para mí? (para nosotros, para todo lo que vive, etc.). Una cosa estaría designada si respecto de ella todos los seres se hubieran ya preguntado y respondido su “¿qué es eso?”. Suponiendo que falta un solo ser, con sus relaciones y perspectivas propias respecto de todas las cosas: la cosa seguiría sin estar “definida”.⁴⁴

He allí cómo filosóficamente queda justificada, el rechazo de la ciencia como acceso a la verdad absoluta del mundo, porque la ciencia sería una forma particular, que tiene una especie determinada-el hombre- para apropiarse del mundo que la rodea, y por lo tanto, el

⁴² *Ibid.*, p 58.

⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los idolos*. Madrid: alianza editorial. 2002. El problema de socrates, §2: “que el valor de la vida no puede ser tasado. No por un viviente, porque éste es parte, es más, incluso objeto de litigio, y no juez”.

⁴⁴ FP 2 [149]. Volumen IV.

mecanicismo como paradigma científico⁴⁵, por ejemplo, ya no será el medio absoluto de llegar al conocimiento último de las cosas, pero como hipótesis regulativa de la investigación, puede representar el camino más apropiado para el conocimiento científico en general, sería la perspectiva de mayor utilidad para la supervivencia del hombre y abriría caminos insospechados antes para la investigación, aunque, efectivamente tiene también sus límites, cómo lo advertirá Nietzsche.⁴⁶

En definitiva, las tesis de Lange se transforman en Nietzsche: 1). En la puesta en evidencia de la fragilidad de la filosofía idealista con su olvido de los datos empírico 2). Un camino filosófico que le permite desentenderse del problema metafísico de la “*cosa en sí*” o del Ser del mundo puesto que la totalidad es inaccesible para el hombre y su perspectivismo 3). Le propone ver en ciertas hipótesis de la ciencia, herramientas de comprensión ajustado a fines prácticos y no dogmas perennes del conocer humano. 4). Finalmente, hay que restringir la idea que, si pensamos a un Nietzsche amigo de las ciencias, inmediatamente se convertirá en un positivista militante o en un científicista militante. Simplemente Nietzsche tendrá la habilidad como lo sostiene Nadeem J. Z. Hussain “to be friendly to science and the senses (..) and simultaneously reject the thing-in-itself, accept a falsification thesis, and be an empiricist”.⁴⁷

⁴⁵NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: alianza editorial. 2007. § 21: “debemos servirnos precisamente de la «causa», del «efecto» nada más que como de *conceptos* puros, es decir, ficciones convencionales, con fines de designación, de entendimiento, pero *no* de explicación. En lo «en-sí» no hay «lazos causales», ni «necesidad», ni «no-libertad psicológica», allí *no* sigue «el efecto a la causa», allí no gobierna «ley» ninguna. *Nosotros* somos los únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad; y siempre que a este mundo de signos lo introducimos ficticiamente y lo entremezclamos, como si fuera un «en sí», en las cosas, continuamos actuando de igual manera que hemos actuado siempre, a saber, de manera *mitológica*.”

⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. § 373.

⁴⁷ NADEEM, J. Z. Hussain. *Nietzsche's Positivism*. USA: backewll Publishing. 2004. P. 327.

1.3 NIETZSCHE Y EL DARWINISMO

Ante el hecho demostrado del interés de Nietzsche en las ciencias naturales en general, hay una confrontación que amerita la pena detallar: la que tuvo con el darwinismo⁴⁸. A lo largo de su vida intelectual, su relación con el darwinismo estuvo llena de tensiones. En ocasiones, tuvo una consideración positiva y cercana a la doctrina general de Darwin, como se muestra, por ejemplo, en el número 9 de la *segunda consideración intempestiva*, “En cambio si las doctrinas del devenir soberano de la fluidez de todos los conceptos, tipo y especies, de la falta de toda diferencia cardinal entre humano y animal-doctrinas que yo considero verdaderas, y también mortíferas”.⁴⁹ Otras veces tendrá consideraciones mucho más críticas que alcanzarán un tono de fuerte hostilidad. Creemos que la balanza se inclina más hacia lo crítico que hacia lo compartido. Ante lo compartido podríamos decir que Nietzsche coincide con Darwin en ciertas generalidades, que pueden entenderse más como producto del desarrollo científico-natural de su época que como un encuentro auténtico con alguna idea fundamental de Darwin. Algunas de esas generalidades son: 1) como ya veíamos, el estatus de animal para el hombre, es decir, la idea que el ser humano es, en últimas, un animal como los otros seres vivos, aunque en su desarrollo se haya convertido en el animal más espiritual

⁴⁸ Nietzsche tuvo conocimiento de Darwin a través de su maestro Lange a finales de la década de los 60 y en otro momento a través de las tesis de su viejo amigo Paul Rée sobre el origen de los sentimientos morales, pero sin duda, la fuente principal sobre Darwin lo fue su lectura de Lange en el 68. Sin embargo, no hay evidencia de que Nietzsche haya leído directamente a Darwin. No obstante, entre los años 30 y 60 se desarrollaron discusiones en torno al problema de la evolución y del origen del hombre de manera recurrente e incisiva, discusiones que no fueron ajenas para Nietzsche. Para una mirada más profunda de la relación de Nietzsche con Darwin, ver Gilbert Merlio, “Nietzsche, Darwin et le darwinisme”, *Revue germanique internationale*.

⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas, Vol 1*. Editorial tecnos, 2011. *Segunda consideración intempestiva*. P. 744.

de todos⁵⁰. 2) En algunas de sus hipótesis sobre el surgimiento del lenguaje, de la conciencia y de la razón, se deja entrever cierto darwinismo, al argumentar que el origen de todos esos atributos son contingencias que son útiles en la conservación de la especie. En síntesis, se puede decir que Nietzsche comparte con Darwin de manera general la idea de naturalizar al hombre.

Pero lo que nos interesa en esta sección, es mostrar que a pesar de esas cercanías, Nietzsche en el plano de la biología adoptará una perspectiva distinta a la de Darwin, a saber, la que pone en el centro al individuo y no a la especie, es decir, la de la fisiología y la de los biólogos moleculares “errores básicos de los biólogos hasta el momento: no se trata de la especie sino de individuos que actúen con más fuerza”.⁵¹ Pero veamos primero, a groso modo, en qué consiste la tesis fundamental o lo que nos interesa exponer de Darwin para poder dilucidar la posición de Nietzsche respecto a dichas tesis.

Darwin era un naturalista, y como naturalista su preocupación principal, o mejor, su tesis, era la de dar cuenta de cuál era el origen de las especies. Su pregunta fundamental era si las especies se habían desarrollado de forma independiente o si por el contrario compartían una historia en común, o, en otras palabras, si las especies habían descendido de otras especies, inclusive ya desaparecidas, “In considering the Origin of Species, it is quite conceivable that

⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Anticristo*. Madrid: Edimat libros. 2007. § 13, “ya no hacemos descender al hombre del espíritu, de dios; hemos vuelto a considerarlo como un animal más. Para nosotros es el animal más fuerte, porque es el más astuto: su espiritualidad es una consecuencia de esto. Por otra parte, nos hemos resistido a incurrir en otra vanidad que también quería dejar oír su voz: la de considerar que el hombre era el objetivo secreto al que tendía la evolución animal. El hombre no es de ninguna manera, la coronación de la creación; todos los otros seres ostentan, al igual que él, un mismo grado de perfección. Y al decir esto todavía estamos afirmando demasiado: comparativamente hablando, el hombre es el menos conseguido de todos los animales, el más enfermizo, el que más peligrosamente se aparta de sus instintos. Claro que todo ello le hace ser también el más interesante”.

⁵¹ FP 1888 14 [171].

a naturalist, reflecting on the mutual affinities of organic beings, on their embryological relations, their geographical distribution, geological succession, and other such facts, might come to the conclusion that each species had not been independently created, but had descended, like varieties, from other species.”⁵²

Darwin al constatar que las especies se han modificado a lo largo de la historia geológica y se han adaptado, se pregunta ¿cómo ha sido esa variación? ¿Cuáles han sido los mecanismos naturales de todas esas variaciones? Darwin planteará que en la naturaleza se presenta una lucha por la existencia producida por el crecimiento exponencial de los individuos y la escasez de los recursos disponibles. En esta situación de precariedad se produce esa lucha por la existencia que tendrá como fin la adaptación y la supervivencia. Esa lucha por la existencia será la causa de las variaciones, algunas de las cuales serán favorables y aventajarán a una especie sobre la otra. Por medio de un mecanismo que Darwin llamará selección natural, esas variaciones se perpetuarán y se transmitirán si son ventajosas para la conservación de la especie y eliminará aquellas que no son ventajosas para la conservación de la especie.

Por lo tanto, para Darwin la vida se define como una lucha por la existencia, en la cual, existir significará sobrevivir, adaptarse y conservarse. En suma, a través del mecanismo o principio de la selección natural se mantienen aquellas variaciones que les permitirán a los individuos de determinada especie sobrevivir, adaptarse y conservarse.⁵³

⁵² DARWIN, Charles. *The origin of species*. New York: Bantam dell. 2008. P. 5.

⁵³ *Ibid.*, capítulo 1 y capítulo 2.

Ahora bien, mientras que Darwin como acabamos de ver comprende la vida como una lucha por la existencia, por el querer conservarse y adaptarse, Nietzsche concebirá la vida o lo viviente como expresión de la voluntad de potencia o de voluntades de potencias. Dicho de otro modo, si hay una lucha no es por el querer conservarse y adaptarse sino por el aumento de la potencia. La adaptación y el conservarse serán productos indirectos de la voluntad de potencia, pero no lo fundamental de lo viviente. “la lucha por la existencia no es sino una excepción, una limitación provisional de la voluntad de vivir; la lucha grande y pequeña por la existencia gravita en todos los sentidos en torno a la preponderancia, el crecimiento, la expansión, conforme a la voluntad de poder que es precisamente voluntad de vida”.⁵⁴

En este sentido, Nietzsche muestra la voluntad de potencia como un principio vital a través del cual se puede reducir lo viviente en lo que tiene de más fundamental, “justamente en todo viviente es sumamente claro mostrar que lo hace todo para no conservarse, sino para llegar a ser más”⁵⁵ y en otro fragmento póstumo nos da el siguiente ejemplo para ilustrar su interpretación de la vida como voluntad de potencia:

tomemos el caso más simple, el de la nutrición primitiva: el protoplasma extiende sus pseudópodos para buscar algo que se le resiste-no por hambre, sino por voluntad de poder. A continuación, el protoplasma hace la tentativa de superarlo, de apropiárselo, de incorporárselo: lo que se denomina nutrición es meramente un fenómeno ulterior, una aplicación utilitaria de esa voluntad originaria de llegar a ser más fuerte.⁵⁶

⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. Madrid: alianza editorial. 2005. § 349

⁵⁵ FP 1888 14 [121].

⁵⁶ FP 1888 14 [171].

Nietzsche busca con el principio heurístico de la voluntad de potencia restituirle al individuo y al organismo su capacidad inventiva, creemos que esta es la forma más fructífera de tomar el concepto de voluntad de potencia. Darwin partía del individuo ya formado, del organismo ya consolidado, esto sin duda por su condición de naturalista. A él no le interesaba las estructuras o los movimientos internos por los que el organismo se constituía y se conformaba, ni las luchas y las peripecias de la individuación. Nietzsche por medio de su lectura de Roux, el padre de la mecánica de desarrollo, tomó distancia de Darwin en este aspecto, este es, el fijarse en el organismo individual en vez de la especie en general, analizar el funcionamiento de ese organismo, y sobre todo, en su configuración y desarrollo a partir de fuerzas internas, de apropiación y asimilación que constituirán la voluntad de potencia Nietzscheana, « Roux ne mettait donc pas en doute la validité des théories élaborées par Darwin, mais visait à les compléter par une analyse des principaux processus cellulaires et moléculaires, qui déterminaient de façon dynamique les organismes et leur fonctionnalité. Cette vision dynamique et conflictuelle de l'organisme, sa genèse et son perfectionnement, devait avoir particulièrement frappé et intéressé Nietzsche ». ⁵⁷

La crítica de Nietzsche a Darwin, desde el plano biológico se sintetiza en la siguiente cita: “El individuo mismo como lucha de las partes (por alimentación, espacio, etc): su evolución ligada al triunfo, el predominio de ciertas partes y a la atrofia, al volverse órganos de otras partes. El influjo de las “circunstancias exteriores es sobrestimado hasta el absurdo por

⁵⁷ Aldo VENTURELLI. « Généalogie et evolution Nietzsche et le darwinisme ». *Revue germanique internationale*. P. 202.

Darwin; lo esencial en el proceso vital es precisamente esa enorme fuerza configuradora que crea formas desde el interior y que aprovecha, explota las “circunstancias exteriores””.⁵⁸

El influjo de las circunstancias exteriores reduciría al individuo a una pasividad total, a ser reactivo y no activo, a sólo reaccionar a lo que se le aparece, a no expresar ninguna fuerza interna que lo lleve a actuar por sí mismo. La genética moderna ha mostrado cómo la evolución es producto de mutaciones y cómo los movimientos internos del organismo (los genes) juegan un papel crucial, (como es el caso de la evolución por neotenia) en la evolución, y en esta medida se puede hablar de una capacidad interna, propia del organismo, que lo conduce a tener cierto tipo de desarrollo. Todo este interés de Nietzsche por la capacidad inventiva del organismo a nivel biológico y fisiológico lo conducirá poco a poco al plano de la autonomía y la ética. Cuando Nietzsche nos habla de una moral (una forma de valoración) de los fuertes y de los nobles, no nos está hablando del ejercicio de la fuerza del déspota ni del autoritario, sino que “el fuerte es para Nietzsche el que posee en él una fuerza activa, creativa, capaz de plantear sus propios valores o, si se quiere de actuar con toda autonomía”.⁵⁹

Con este paso de la biología Darwiniana a la biología de los fisiólogos, se empieza a abrir el campo para la reivindicación de una fuerza interna que funciona como una puesta en marcha de una voluntad de potencia que actúa no por la imposición del otro o del medio, sino que lo hace por el despliegue de su propia fuerza, la cual, es inherente al organismo. Esa fuerza que Nietzsche llama voluntad de potencia, pasará después del plano de lo vivo, al plano ético, y

⁵⁸ FP 1887 7 [25]

⁵⁹ **Gilbert Merlio**, « Nietzsche, Darwin et le darwinisme », *Revue germanique internationale*, p. 126. Cfr también el tratado primero de la GM en la que Nietzsche hace una caracterización de la forma de valorar noble en oposición a la forma de valoración del resentimiento.

se convertirá, en la reivindicación del ejercicio de la autonomía como un valor propiamente nietzscheano.

1.4. LA CORPORIZACIÓN DEL SUJETO KANTIANO

Retomando el final de la sección anterior, vamos a hablar en esta última parte del sujeto que concibe la antropología empírica de Nietzsche. Después de habilitar el hablar biológico de Nietzsche, después de ver cómo a través de Lange, Nietzsche pasa del idealismo al empirismo, planteándose así otras hipótesis regulativas, y finalmente, después de ver cómo le reprocha a Darwin no haberse fijado en el individuo y sus fuerzas propias, queremos ahora poner a funcionar todos esos elementos para repensar la cuestión del sujeto. Esto lo haremos, como lo mencionamos al principio del trabajo, con la ayuda del texto de Barbar Stiegler, que lleva como título *Nietzsche et la biologie* y su artículo que lleva el nombre de *Mettre le corps à la place de l'âme, ¿qu'est-ce que cela change?* Vamos a seguir su razonamiento e ir introduciendo algunas ideas de las secciones anteriores de este capítulo que ya en estos momentos esperemos que estén interiorizadas. La hipótesis regulativa de la investigación que Nietzsche propondrá es la del cuerpo y ella será la que le abrirá otra perspectiva distinta a la establecida por la filosofía moderna respecto al sujeto.

1.4.1 El cuerpo: la nueva hipótesis regulativa de la investigación

Nietzsche propone un nuevo punto de partida para la filosofía: el cuerpo vivo, es decir, el cuerpo de los fisiólogos y de los naturalistas⁶⁰ « Tandis que Descartes est parti de l'âme, lui partira du corps – du corps croissant et se conservant, de l'organisme vivant des physiologistes (*Leib*) et non du corps calculable et inerte des physiciens (*Körper*) ». ⁶¹ Recordemos que ya en la segunda meditación Descartes nos dice que « [*mon esprit*] est plus aisé à connaître que [*mon*] corps » ; que l'esprit prime, donc, non seulement sur la *res extensa* dont sont faits les corps inertes (*Körper*), mais aussi sur mon corps propre, sur l'organisme vivant que je suis, sur ma propre chair organisée (*Leib*) ». ⁶² Cambiar el punto de partida metodológico de la filosofía moderna –esto es pasar del alma al cuerpo⁶³–le permitirá a Nietzsche encontrar un nuevo camino de investigación para abordar el problema de la subjetividad, es decir, el problema de la unidad del sujeto (el sentirse siempre como uno sólo, como un ego) y así poder «obtener la representación más exacta de esa unidad subjetiva ». ⁶⁴

Este giro metodológico reposa en dos aspectos fundamentales, el primero, la propuesta de Lange de reemplazar el sujeto cognoscente de la crítica de la razón pura por el organismo⁶⁵.

⁶⁰ FP 1886-1887 5 [56]. FP 1885-1886 2 [91] FP 1885 34 [46].

⁶¹ STIEGLER, Barbara. « Mettre le corps à la place de l'âme, qu'est-ce que cela change ? Nietzsche entre Descartes, Kant et la biologie », *Philosophie* 2004/3 (n° 82), p. 77.

⁶² *Ibid.*, p. 77. Ver también la meditación segunda de las *Meditaciones metafísicas* de Rene Descartes.

⁶³ A pesar de este cambio respecto a la posición del alma como punto de partida, Nietzsche continuará siendo dependiente del proceder cartesiano, pues seguirán primando la claridad y la distinción como criterios metodológicos como lo recuerda acertadamente Barbara Stiegler.

⁶⁴ FP 1885 40 [21].

⁶⁵ Recordemos que al hacer eso reafirmaría el criticismo kantiano manteniendo al sujeto como condición de posibilidad del mundo, pero ya no será el sujeto cognoscente con sus categorías fundamentadas en una deducción transcendental, sino el sujeto-organismo, es decir, como lo dice Barbara Stiegler, «le sujet n'est plus transcendantal: ce monde dans lequel il est enrhumé, il le construit librement, depuis la fantaisie et l'arbitraire de son organisation psychophysique». Por lo tanto, el sujeto junto con sus categorías pierde su valor transcendental en la medida en que esas categorías se remitirían a la constitución fisiológica de la especie, y en

Es importante aclarar que allí el concepto de sujeto no se elimina ni se disuelve, porque la identidad es necesaria que exista para poder ser pensada. Lo que ocurre es un giro, un cambio de perspectiva, y en ese giro nos encontraremos que uno de sus elementos constitutivos será: su actividad propia. Un segundo elemento será la lección que tomará de los fisiólogos y biólogos moleculares de la época. Recordemos las discusiones biológicas de la época, entre las tendencias mecanicistas del darwinismo (la incidencia del medio y por ende la pasividad del organismo frente a ese medio, motivo por el cuál Nietzsche rechazará esas tesis) y las tesis de un organismo con una capacidad interna creadora y activa de los fisiólogos que Nietzsche escogerá como referentes para sus intereses.

Estos dos elementos nos arrojan entonces a la siguiente problemática que Barbara Stiegler no duda en plantear: la necesidad de alcanzar una más clara y distinta comprensión de la unidad subjetiva intentando de comprender cómo es que se ha alcanzado esa unidad a nivel del sujeto-organismo y qué implica sentirse como unidad pues ¿en últimas, en qué se convierte esa unidad subjetiva al corporizarla?

1.4.3 ¿Qué es lo que lleva a Nietzsche a pasar provisionalmente de la conciencia al cuerpo?

ese sentido, esas categorías serían relativas a esa constitución fisiológica, es decir, serían sólo condiciones de vida para una forma de vida determinada como la nuestra (perspectivismo). Nótese que se conservará la segunda acepción de lo transcendental kantiano, a saber, el sujeto como condición de posibilidad del mundo, es decir, el sujeto-organismo permanecería como la condición de posibilidad de ese mundo del que se va a apropiarse.

Para Nietzsche la emergencia de la conciencia está ligada a la necesidad de comunicación del ser humano, es decir, a la necesidad de la comunidad, a la naturaleza social (lo que Nietzsche llama el instinto gregario) del ser humano. Conciencia y lenguaje (verbal sobre todo) son en términos generales entendidos por Nietzsche como equivalentes, pues ambos comparten el mismo origen.⁶⁶ Así mismo, uno de los motivos que llevará a Nietzsche a fijarse parcialmente en el cuerpo en detrimento de la conciencia serán los aportes de la zoología y la fisiología de su época, « el problema de la conciencia más exactamente, del hecho de llegar a ser consciente) no se nos presenta realmente sino cuando empezamos a comprender en qué medida podríamos escapar de ella, en este comienzo de la comprensión acaban de situarnos la fisiología y la zoología (...) podríamos, efectivamente pensar, sentir, querer, recordar, e incluso “obrar”, en todos los sentidos de la expresión, sin necesidad de que todo ello entre en nuestra conciencia ».⁶⁷ Al ver que el organismo vivo puede sentir, querer y pensar -pensar en el sentido que puede reconocer los estímulos que le afectan y asimilarlos-sin necesitar de un yo consiente para ello, llevará a Nietzsche a caracterizar la conciencia como un fenómeno terminal y tardío, dirigiendo así su atención al organismo vivo. ¿Pero en qué sentido es terminal y tardío? Tardío en el sentido en que, a lo largo de la historia orgánica, la vida se ha desarrollado sin necesidad de la conciencia y terminal en el sentido que la conciencia, entendida como el sentimiento de esa unidad subjetiva ignora por completo el proceso corporal que ha antecedido esa unidad y que de cierta manera ocurre sin que la conciencia se percate de ello:

⁶⁶ Ver sobre esta hipótesis: NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia, aforismo 354*: sobre el “genio de la especie”.

⁶⁷ *Ibid.*, Aforismo 354.

La mayoría de los movimientos no tiene nada que ver con la conciencia: tampoco con la sensación. Las sensaciones y los pensamientos son algo extremadamente raro e insignificante en relación al enorme número de procesos que tienen lugar en cada momento. Y, al contrario, percibimos que hasta en los procesos más pequeños domina un finalismo tal que desafía a nuestra mejor ciencia (...) encontramos una actividad que sería preciso atribuir a una inteligencia enormemente más elevada y amplia que aquélla de la que nosotros pudiéramos ser conscientes. Aprendemos a restar importancia a todo lo consciente (...) De las numerosas influencias activas en cada instante, por ejemplo, el aire, la electricidad, no percibimos casi nada; podrían existir fuerzas suficientes para influenciarnos continuamente, aunque nunca llegaran en nosotros a ser sensación. El placer y el dolor son fenómenos muy raros y modestos frente a los innumerables estímulos que una célula o un órgano ejercen sobre otra célula u otro órgano.⁶⁸

Bajo la perspectiva del organismo, la conciencia entendida como esa unidad del ego será puesta por primera vez en entredicho por Nietzsche a través de la teoría celular de Virchow, la cual muestra que a nivel molecular somos una multiplicidad de pequeños seres vivos (las células) que consideradas aisladamente son autónomas e independientes, y por lo tanto, el cuerpo es desde esa perspectiva una pluralidad irreductible y ya no una unidad sustancial, con lo cual, se puede decir que, « le Je des philosophes n'est qu'une conséquence du "Nous" des biologistes ».⁶⁹ Con Virchow y su teoría celular se exhibe un organismo compuesto por otros pequeños seres vivos y sin embargo la división analítica del cuerpo en estos pequeños

⁶⁸ FP 1883 24 [16]

⁶⁹ STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la biologie*. PUF, 2001, p. 27

seres viviente no puede desconocer al final «le plan morphologique de l'organisme total» como lo reclama Claude Bernard, y la unidad compleja (organismo vivo) que finalmente constituyen todos esos pequeños seres.

1.4.4 La asimilación/excitación del organismo

Nietzsche extraerá de sus lecturas de Wilhelm Roux, el concepto de asimilación, el cual puede entenderse a grandes rasgos como la facultad propia del organismo viviente de volver idéntico todo lo que es extraño, de reducir todo lo que es alteridad, de apropiarse de lo diferente. El mejor paradigma para el proceso de asimilación es la actividad nutritiva, en la que el organismo asimila aquello que le llega del exterior a través de los procesos digestivos. Nietzsche extrapolará o equipará la característica general del proceso de asimilación que tiene todo organismo vivo, a las actividades del sentir, el interpretar y el pensar. Para Nietzsche todos estos procesos no son más que una asimilación, es decir, un volver idéntico aquello que es extraño, un volver familiar, un categorizar, “certes, la sensation est déjà une construction intellectuelle, ou ce que Nietzsche appelle une interprétation”.⁷⁰ Pero lo que el organismo asimila es siempre algo venido del exterior, no se asimila desde el organismo autárquico, la asimilación se debe entender como una dupla, tal como lo piensa Virchow, *no hay asimilación sin excitación*,

⁷⁰ STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la biologie*. PUF. 2001. P. 34. Ver también la equiparación que hace de la asimilación digestiva y asimilación espiritual en el aforismo 1 del tratado de primero de la *genéalogie de la moral*.

Si le corps vivant interprète, constitue et ramène au même, s'il assimile et s'il doit *rendre* identique, c'est précisément parce que ce qu'il rencontre n'est, d'abord, jamais pareil. Si la chair ramène au même et assimile (si elle digère), c'est parce qu'elle a d'abord à se nourrir de l'autre, ou d'un toujours-nouveau, qui n'est pas elle. En toute rigueur, aucun corps vivant ne peut être autotrophe, ou se nourrir de soi seul. La nutrition implique un autre, l'assimilation une excitation, la régulation un dérangement. En ce sens, l'irritabilité de la chair, sa capacité à être altérée par un autre qu'elle n'est pas elle-même et qui la trouble, est la condition même de l'activité assimilatrice, voire, comme le pensait Virchow, le critérium ultime du vivant.⁷¹

La dupla asimilación-excitación (sólo asimila aquello que puede ser afectado), impide cerrar al sujeto organismo al mundo exterior pues esta exterioridad es la condición previa de cualquier asimilación, y de esta manera, el sujeto al estar siempre expuesto a las excitaciones de su medio y al necesitarlas para poder asimilar, se ve obligado a preocuparse por ser un individuo, es decir, devenir él mismo, por construirse a sí mismo en todo momento, se ve obligado a ser « un individu véritable, celui qui n'émerge que des aventures, longues et douloureuses, d'individuation », ⁷² así como también, «se découvre toujours déjà dans un certain lieu, sous un certain ciel, en relation étroite avec le milieu cosmique: dans une rue de la calme et aristocratique ville de Turin, ou au contraire dans une petite ville allemande. Seul un individu complexe peut s'inquiéter de savoir s'il habite une belle ville d'Italie et ou une petite ville allemande –un organisme unicellulaire comme l'amibe ne s'en soucie (presque)

⁷¹ STIEGLER, Barbara. « Mettre le corps à la place de l'âme, qu'est-ce que cela change ? Nietzsche entre Descartes, Kant et la biologie », *Philosophie* 2004/3 (n° 82), p. 83.

⁷² STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la biologie*. PUF, 2001, p 28 y 29.

pas. L'identité dont se soucie l'organisme supérieur, ce n'est pas l'identité du même, mais *l'ipséité du soi-même* ». ⁷³

La identidad del sí mismo, es ese proceso a través del cuál el individuo se constituye como una unidad, que puede abrirse a los estímulos exteriores y que se prohíbe estar encerrada siempre en sí misma (solipsismo); y que además, no sería algo fijo ni dado de antemano, sino que “la “ipseidad es una apertura a la afección y a la receptividad (...) no se trata entonces de la identidad estable de lo mismo (lo apolíneo), si no de la irrupción desbordante de la alteridad (lo dionisiaco).” ⁷⁴

La corporización del sujeto Kantiano lo radicaliza como condición de posibilidad del mundo, pero a través de esa corporización, el sujeto ya no estará limitado a ser sólo un sujeto epistemológico que aparece como fundamento de todo conocimiento, sino que emerge como individuo, porque la corporización permite salir de ese sujeto puro, sin pasiones y sin afectos de la epistemología, a un individuo vivo que valora (interpreta, asimila), que se relaciona con su medio ambiente, que necesita ser afectado, que se construye y que se preocupa por devenir él mismo (sin negar la alteridad y el exterior), y que no sólo se interesa por permanecer idéntico a sí mismo sino que tiene la capacidad de sobrepasarse a sí mismo, de superarse, “A partir de ahora, señores filósofos, guardémonos mejor, por tanto, de la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un «sujeto puro del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo”. ⁷⁵ La corporización del sujeto emprendida por Nietzsche es la

⁷³ *Ibid.*, p 39.

⁷⁴ GONZÁLEZ, William. *Neotenia, transmodalidad e ipseidad en la antropobiología humana*. En: *Atropología filosófica: el ser, la verdad y el lenguaje*. Cali: 2008. P. 254.

⁷⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *la genealogía de la moral*. Madrid: alianza editorial. 2005. II §12.

puesta en escena de una filosofía del individuo, no sólo en sentido biológico, sino también en términos de la construcción de la autonomía. .

CAPÍTULO II: LA GENEALOGÍA NIETZSCHEANA

En el capítulo anterior hemos querido dar cuenta de qué tipo de sujeto está hablando Nietzsche. Dicho de otro modo: qué clase de hombre nos puede proporcionar su pensamiento, o como lo hemos llamado nosotros, su antología empírica. En esa línea, hemos rechazado la idea de la procedencia divina del hombre y hemos situado su origen en la naturaleza junto con los otros animales. eA pesar de ello, le hemos reconocido su espiritualidad, es decir, su condición simbólica. Recordemos las expresiones de Nietzsche “el animal que puede hacer promesas” o el “el eternamente futuro, el que no encuentra ya reposo alguno ante su propia fuerza acosante, de modo que su futuro le roe implacablemente como un aguijón en la carne de todo presente”.⁷⁶ O, en otras palabras, el hombre es un animal que vive entre el pasado y el futuro, y que se puede extraer de la materialidad del presente. El hombre es, entonces, no sólo un ser biológico, es también, un ser histórico “lo que nos separa tanto de Kant como de Platón y Leibniz: nosotros creemos sólo en el devenir, también en lo espiritual, somos históricos enteramente”.⁷⁷ En este capítulo vamos a explorar y a tratar de dar cuenta de un concepto fundamental en Nietzsche o más que un concepto, es toda una técnica de investigación, a saber, **la genealogía**. Esta herramienta sirve entre otras cosas para entrar en ese otro que constituye al hombre: su pasado. Para poder decir en qué consiste y cuáles son sus implicaciones procederemos de dos maneras, una negativa y otra propositiva. La negativa es la de la crítica, la de la discusión, la de la confrontación. En esta ocasión recrearemos en qué consiste esa técnica de investigación, a través de la discusión que sostiene Nietzsche con Paul Rée. Ambos, en términos generales, trataron de hacer una historia de la moral, pero la

⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: alianza editorial. 2005. III § 13. P. 157

⁷⁷ FP 34 [73]. Volumen III.

historia que va a proponer Rée falla precisamente en el planteamiento del problema. Rée con esa historia permanecerá en la búsqueda del fundamento, del origen primero y absoluto, es decir, en la metafísica. Después de esa cara negativa de la exposición vamos a ir a lo propositivo, esto es, a las implicaciones filosóficas y antropológicas de la genealogía.

2. 1. DISCUSIÓN CON PAUL RÉE⁷⁸

2.1.1. Paul Rée y su génesis utilitarista

Vamos a adentrarnos en los dos aspectos de la crítica que le hace Nietzsche en su libro la *Genealogía de la moral* a Paul Rée, a saber, su naturalismo y la falta de sentido histórico en la génesis que éste hace de la moral. Estos dos aspectos que Nietzsche marca en su crítica a las tesis de Paul Rée nos permitirá acercarnos al mismo tiempo al proyecto genealógico nietzscheano entendido como la problematización de la procedencia y el valor de nuestros conceptos y de nuestros juicios de valor bueno y malo. Esta genealogía Paul Rée no logró realizarla, pues éste permaneció en una “genética utilitarista” de esos conceptos de “bueno” y “malo”. Para mostrar esto, esta sección estará dividida en tres partes, la primera parte busca exponer muy puntualmente algunas de las tesis de Paul Rée en su libro “*L’origine des sentiments moraux*”, para luego pasar en una segunda parte, a desarrollar la crítica de

⁷⁸ Paul Rée, (1849-1901). Rée, nació el 21 de noviembre de 1849 en Bartelshagen en Pomerania, fue el hijo de un propietario de tierras, que había adquirido en 1868 el dominio de Stibbe, cerca de Tutz, en Prusia Occidental-dominio que él sólo dejó en 1900, por el anuncio de su venta cercana, poco antes de morir, de manera bastante misteriosa, después de una excursión de montaña donde el sufrió una caída mortal, el 28 de octubre de 1901, encima de l’Inn, resbalándose de un acantilado rocoso. A la edad de 28 años, y, después de sus estudios de derecho, se dedicó exclusivamente a la filosofía, consagrando su tesis de doctorado a Aristoteles. Sus textos más importantes fueron *observaciones psicológicas* (1875) y su más celebre libro y comentado por Nietzsche, el origen de los sentimientos morales (1877).

Nietzsche al naturalismo de Paul Rée, y en última instancia acercarnos otro tanto a la crítica de Nietzsche sobre la falta de sentido histórico en el trabajo de Paul Rée como una carencia de su “genética utilitarista”.

Paul Rée inicia su libro, *el origen de los sentimientos morales* caracterizando a los seres humanos de la siguiente manera: “Tout homme réunit en soi deux instincts, à savoir l’instinct égoïste et l’instinct non égoïste”.⁷⁹ Para Paul Rée las acciones tanto egoístas como las no egoístas son posibles y se dan en los seres humanos como una constante natural. “Par son instinct égoïste, il vise à son propre bien, c’est-à-dire avant tout : a) à sa propre conservation, b) à la satisfaction de ses instincts sexuels, c) à la satisfaction de sa vanité”.⁸⁰ Para satisfacer estas formas del instinto egoísta los seres humanos se verán empujados a perjudicar a los otros hombres. En cambio, movidos por las segundas el ser humano “désigne le bien d’autrui comme la fin ultime de ses actions, qu’il fasse leur bien pour **l’amour** d’eux-mêmes ou qu’il s’abstienne de leur nuire pour les mêmes raisons”.⁸¹ Vemos entonces que las acciones egoístas perjudican a los otros hombres y las acciones no egoístas o altruistas los beneficiaría en razón de su amor al prójimo.

Paul Rée después de caracterizar así las acciones egoístas y no egoístas se pregunta lo siguiente: ¿Cómo son posibles las acciones altruistas? ¿cómo se han desarrollado en el hombre? ¿Cuál es el fundamento de su explicación? Para responder esta pregunta Rée acudirá a Darwin e introducirá el concepto de génesis : “Cette conception qui doit céder la place à l’explication plus simple de Darwin peut nous faire comprendre que c’est une mauvaise chose

⁷⁹ RÉE, Paul. *L’origine des sentiments moraux*. Paris : PUF. 1982. P.75.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 76.

⁸¹ *Ibid.*, p. 76.

que de placer le sentiment non égoïste en soi au centre de la spéculation sans prêter attention à sa genèse. Disons que la nature de toute sensation n'est claire que dans la mesure où sa genèse l'est aussi".⁸² Rée introduce ese concepto de génesis para tratar de explicar cómo son posibles en términos de causas naturales las acciones altruistas, el concepto de génesis en Rée es Darwinista, son la teoría de la evolución y la selección natural las que hablan allí.

Básicamente Rée explica, siguiendo a Darwin, el comportamiento altruista, diciendo:

De nombreuses especes animales comme les abeilles et les fourmis connaissent, comme nos ancêtres les singes, l'instinct social (...) Cet instinct social est né d'une extension de l'instinct maternel et paternel, il a été ensuite maintenu et renforcé para la sélection naturelle, c'est-à-dire para le fait que les espèces animales dont les représentants étaient le plus étroitement liés entre eux par les instincts sociaux supplantèrent les autres espèces et subsistèrent seules.⁸³

A partir de ese instinto social que hemos heredado de nuestros ancestros, los seres humanos se ven inducidos a velar por el bien de los otros y, por ende, a tener acciones altruistas hacia ellos. Bajo este panorama, Rée agrega una nueva distinción, las acciones egoístas y altruistas pasan de ser caracterizadas a ser valoradas, esta valoración calificará a las acciones egoístas como "malas" y las acciones altruistas como "buenas". Por un lado, las acciones egoístas serán llamadas malas y serán objeto de censura, y, por otro lado, las acciones altruistas serán llamadas buenas y serán loables, es decir, dignas de alabanza. "Bueno" y "malo" sólo serán aplicables a los seres humanos en sus relaciones con los otros, es decir, en su interacción con otros individuos.

⁸² *Ibid.*, p. 81.

⁸³ *Ibid.*, p. 81.

Ante esta distinción que Rée introduce, él mismo se pregunta, ¿en razón de qué son calificadas las acciones egoístas de “malas” y las acciones no egoístas de “buenas”? Rée responde a esta pregunta agregando un elemento que completaría su génesis naturalista (genética) y le daría un parámetro a su teoría del origen de los sentimientos morales.

El nuevo elemento será el de la utilidad, “Il est évident que le comportement égoïste est nuisible dans la mesure où il compromet le bien- être d’un ou de plusieurs membres de la communauté et qu’en revanche le comportement non égoïste est utile”⁸⁴. Su génesis naturalista encuentra su complemento con la noción de utilidad, esta noción le permite a Paul Rée darle un parámetro, un fundamento a los conceptos “bueno” y “malo” y los juicios de valor que los componen. Su génesis la podemos calificar entonces como una genética-utilitarista, en la medida en que su génesis apunta a lo heredado y perpetuado por la selección natural y asimismo la utilidad se convierte en el marco de referencia para distinguir lo “bueno” de lo “malo”.

Podemos servirnos de las palabras finales de Paul Rée como síntesis a lo descrito hasta aquí:

Résumons ce premier chapitre : tout homme pense pour partie à son propre bien, pour partie à celui des autres. Quiconque pense à son propre bien aux dépens des autres est blâmé et appelé “mauvais” ; quiconque pense au bien des autres pour l’amour d’eux est appelé “bon” et est objet d’éloges. Les bonnes actions sont rendues possibles par le fait que nous avons hérité de nos ancêtres animaux cet instinct qui nous pousse à veiller au bien des autres. Les actions égoïste, accomplies aux dépens des autres, ont été, dès l’origine, réprouvées parce qu’elles étaient nuisibles, tandis que les actions non égoïstes étaient, dès l’origine, approuvées en raison

⁸⁴ *Ibid.*, p, 84.

de leur utilité. Par la suite, les premières ont été blâmées en soi et pour soi (objectivement et subjectivement), les secondes ont été de la même manière l'objet de louanges.⁸⁵

2.1.2. La crítica al naturalismo introducido por Paul Rée en su génesis utilitarista

Una de los puntos que Nietzsche critica a Paul Rée y a su genética utilitarista es su darwinismo, “este pasado era desconocido para el doctor Rée; pero él había leído a Darwin: y así en sus hipótesis la bestia darwiniana y el modernísimo y comedido alfeñique de la moral”⁸⁶. Para Nietzsche el problema de la moral y su génesis no podía plantearse en términos naturalistas, el darwinismo sería el camino equivocado para hacer una posible génesis de la moral como la entiende Nietzsche. De hecho, como lo hemos visto en el capítulo anterior, el darwinismo para Nietzsche siempre fue problemático, y en el caso de su empresa genealógica no será la excepción.

A Paul Rée, el darwinismo le permitía pasar de la teología (Dios) y de una explicación trascendental (Kant) a una explicación de tipo naturalista y empírica sobre la génesis de la moral. Nietzsche estaría de acuerdo con Rée en plantear el problema en términos empíricos, pero no en términos naturalistas, para él la genealogía de la moral debe realizarse en el terreno de la historia y la filología, “Por fortuna aprendí pronto a separar el prejuicio teológico del

⁸⁵ *Ibid.*, p. 92.

⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: alianza editorial. 2005. Prólogo § 7 P. 29.

prejuicio moral, y no busqué ya el origen del mal por *detrás* del mundo. Un poco de aleccionamiento histórico y filológico, y además una innata capacidad selectiva en lo que respecta a las cuestiones psicológicas en general, transformaron pronto mi problema en este otro: ¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, *¿y qué valor tienen ellos mismos?*”⁸⁷. Nietzsche plantea el problema, en otros términos, mientras que Rée lo plantea en términos naturalistas y utilitaristas, Nietzsche lo que va a buscar es la procedencia, es decir, las condiciones y circunstancias en las que esos juicios son producidos.

No son entonces las causas naturales las que hay que buscar detrás de las acciones morales para hacer una historia de la moral, sino su **procedencia**. Respecto a lo útil y egoísta como valoración, lo que hay que tratar de determinar es el **valor** de esa valoración, “necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores* -y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno).”⁸⁸ La genealogía abandonaría el naturalismo y la confianza en la constancia de los instintos “pero entonces el filósofo percibe en el hombre actual <<instintos>> y supone que estos forman parte de los datos inalterables del hombre y pueden,

⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: alianza editorial. 2005. Prólogo §3 P. 24.

⁸⁸ *Ibid.*, §4. P. 28

por tanto, ofrecer una clave para la comprensión del mundo en general”⁸⁹, y así, pasaría a una problematización de la procedencia y el valor de los conceptos bueno y malo.

2.1.3. La falta de sentido histórico

En *Humano demasiado humano* Nietzsche critica a los filósofos y a la filosofía en general por su falta de sentido histórico:

Todos los filósofos tienen el defecto común de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo llegan a la meta. Involuntariamente “el hombre” se les antoja como una *aeterna verita*, como algo invariable en medio de toda la voragine, como una medida cierta de las cosas. Pero todo lo que el filósofo dice sobre el hombre no es en el fondo más que un testimonio sobre el hombre de un espacio temporal *muy limitado*. El pecado original de todos los filósofos es la falta de sentido histórico; no pocos toman incluso la configuración más reciente del hombre, tal como ha surgido bajo la impronta de determinadas religiones, aun de determinados acontecimientos políticos, como la forma fija de la que debe partirse. No quieren enterarse de que el hombre ha devenido.⁹⁰

Esa crítica que Nietzsche hace a la filosofía en general es una crítica de la cual Rée no escapará. En *La genealogía de la moral* Nietzsche acusará a Rée más directamente:

⁸⁹ NIEZSCHE, Friedrich: *Humano demasiado humano*. Vol I. Madrid: ediciones Akal. 2001. § 2. P. 44.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 44.

mas ¡lo cierto es, por desgracia, que les falta, también a ellos, el *espíritu histórico*, que han sido dejados en la estacada precisamente por todos los buenos espíritus de la ciencia histórica! Como es ya viejo uso de filósofos, todos ellos piensan de una manera *esencialmente* a-histórica; de esto no cabe ninguna duda. La chatedad de su genealogía de la moral aparece ya en el mismo comienzo, allí donde se trata de averiguar la procedencia del concepto y el juicio «bueno».⁹¹

La genética utilitarista de Paul Rée supondrá con su naturalismo y su valoración utilitarista que el hombre no cambia, que no se transforma, que no deviene, que vive en una constancia absoluta, que su pasado no difiere en nada a su presente; pensar sin sentido histórico lleva al filósofo de la moral a pensar que un absoluto o algún fundamento más allá de la historia rige el mundo moral. Antes bien, la genealogía como Nietzsche la está planteando busca incorporar ese sentido histórico para escapar y combatir cualquier teleología, cualquier absolutismo, cualquier dogmatismo o cualquier naturalismo. La genealogía es planteada en términos del problema de la **procedencia** y el **valor** de los conceptos morales, a través de la historia y la filología Nietzsche buscará abordar esos problemas.

⁹¹NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza editorial. I § 3. P. 36.

2.2. IMPLICACIONES FILOSÓFICAS DE LA GENEALOGÍA

Ahora bien, esa técnica de investigación histórica que Nietzsche llama *genealogía* se enmarca como hemos visto, en el uso enlazado y conexo de la filología y el sentido histórico, ahora el momento de preguntarnos ¿Cuáles son las implicaciones filosóficas de esta técnica histórico-filológica? En esta sección, nos ocuparemos de lo positivo, es decir, ya no discutiremos con Paul Rée directamente, sino que mostraremos la cara propositiva de la genealogía nietzscheana y sus implicaciones filosóficas. Las implicaciones que quisieramos resaltar son tres: en primer lugar, la idea que detrás de objetos tan venerados como la verdad, la razón, la pena y el castigo como formas del perfeccionamiento del hombre, encontramos que lo que ha regido la historia de esos objetos no siempre han sido motivos tan solemnes ni puros, si no que detrás de la formación de ellos vemos es la expresión de fuerzas que no son tan solemnes ni tan puras; en segundo lugar, la afirmación de Nietzsche sobre el concebir el sentido de algo (una palabra, un concepto) como siempre fluido; y por último, la advertencia que hace Nietzsche sobre el error que supone confundir el origen con la finalidad, es decir, poner al principio el sentido que el presente le ha asignado a alguna cosa, sea esta una institución jurídica, política o religiosa, una costumbre o el uso de una palabra. Las tesis genealógicas Nietzscheanas sobre la finalidad y el origen de la pena, y, el castigo nos servirá de hilo conductor para mostrar estos aspectos de la genealogía.

2.2.1. Una historia terrenal y humana

La genealogía Nietzscheana en tanto problematización de la procedencia y crítica del valor de los valores, pretende hacer uso de la filología como método prehistórico, es decir, como

método para indagar la prehistoria de la humanidad, prehistoria que como advierte Nietzsche, “existe o puede existir de nuevo en todo tiempo”.⁹² La prehistoria coincide con la procedencia, y la procedencia como búsqueda de las condiciones y circunstancias de formación de un objeto será rastreada por la filología. Esta es la tesis que Nietzsche mantendrá a lo largo de su libro, y así, emprenderá la genealogía de los conceptos bueno y malo, de la moral aristocrática y sus juicios de valor de lo bueno y malo, en oposición de los conceptos bueno y malvado de la moral sacerdotal; o de la procedencia de la culpa en el campo de un derecho primitivo basado en la relación de “deudor” y “acreedor”. Es la historia del sentido de las palabras, pasando revista por pueblos y épocas distintas que lo llevará a ver sus modificaciones, pues todo concepto tiene ya “a sus espaldas una larga historia, una prolongada metamorfosis”.⁹³

En todo este ejercicio filológico-histórico se confirma una sospecha sobre la “santidad” de la historia. Si hay algo que Nietzsche con su genealogía nos va a mostrar es que detrás de un concepto, una palabra o una práctica social ya naturalizada e instaurada como habitual (lo que es habitual no siempre es natural) hay una historia poco confesable, a veces vergonzosa, impronunciable, cruenta, azarosa o accidental. Cuando Nietzsche nos habla de la procedencia de la responsabilidad como la base de la conciencia, del dominio de sí mismo y de la expresión de una voluntad libre que le permite al hombre mirar ya hacia al futuro y hacerse dueño del destino, pues le es “lícito ya hacer promesas”, sitúa a la crueldad y al goce de esa crueldad, como principios activos de la prehistoria de esa formación de la conciencia, “el

⁹² NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: alianza editorial. 2005. II § 9. P. 92.

⁹³ *Ibid.*, II § 3. P. 79

representarse con toda energía que la crueldad constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua”.⁹⁴

Es por esto que detrás de la idea de justicia y de la pena, no se hablará necesariamente de un progreso indefinido hacia un mejoramiento de la humanidad o de una disuasión de los hombres a no cometer malas acciones a través de “medios delicados”. Por el contrario, es por medio de los más diversos métodos de tortura y crueldad que se logra disciplinar a los hombres, puesto que “para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria”. Prueba de esto lo encuentra Nietzsche a lo largo de la historia misma del castigo:

piénsese en las antiguas penas alemanas, por ejemplo la lapidación (-ya la leyenda hace caer la piedra de molino sobre la cabeza del culpable), la rueda (¡la más característica invención y especialidad del genio alemán en el reino de la pena!), el empalamiento, el hacer que los caballos desgarrasen o pisoteasen al reo (el descuartizamiento), el hervir al criminal en aceite o vino (todavía en el uso en los siglos XIV y XV), el muy apreciado desollar (“sacar tiras del pellejo”) el arrancar la carne del pecho, y también el recubrir al malhechor de miel y entregarlo, bajo un sol ardiente, a las moscas.⁹⁵

⁹⁴ *Ibid.*, II § 6. P. 86.

⁹⁵ *Ibid.*, II § 3. P. 81.

Nietzsche con su sentido histórico reivindica el devenir, la idea de proceso y movimiento sin origen ni fin, denuncia la extraña manía del hombre de solemnizarse así mismo cada vez que se pregunta por su condición, “exaltar los orígenes es una especie de retoño metafísico que renace constantemente en la concepción de la historia y que nos hace estar totalmente convencidos de que en el conocimiento de todas las cosas se encuentra lo que hay en ellas de más valioso y esencia.”⁹⁶

Este alejamiento a la idea del origen como aquello imperecedero y además incorruptible es señalado de manera precisa por Foucault, en su conceptualización de la genealogía como búsqueda de la procedencia (*Entstehung*) o la emergencia (*Herkunft*) en oposición a la búsqueda del origen (*Ursprung*):

faire la généalogie des valeurs, de la morale, de l’ascétisme, de la connaissance ne sera donc jamais partir à la quête de leur “origine”, en négligeant comme inaccessibles tous les épisodes de l’histoire; ce sera au contraire s’attarder aux méticulosités et aux hasards commencements; prêter une attention scrupuleuse à leur dérisoire méchanceté; s’attendre à les voir surgir, masques enfin baissés, avec la visage de l’autre; ne pas avoir de pudeur à aller les chercher là où ils sont –en “fouillant les bas-fonds”; leur laisser le temps de remonter du labyrinthe où nulle vérité ne les a jamais tenus sous sa garde.⁹⁷

⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *El caminante y su sombra*. Madrid: Edimat libros. § 3. P. 31.

⁹⁷ FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la généalogie et l’histoire*. 1971. En *Dits et écrits*, pp. 140.

2.2.2 La fluidez del sentido

Nietzsche con su genealogía se interesará por el sentido, ya sea de una palabra o un concepto, o incluso, de algo más sistemático, por ejemplo, un sistema de valores. Cuando lo aplica a una palabra deja claro que el sentido de esa palabra no siempre ha estado fijo o sin modificaciones. Su metamorfosis, al hacer el análisis filológico, se hace evidente, ¿qué es lo que ocurre en esa metamorfosis de los sentidos? Lo que se manifiesta y opera en el cambio de sentido de algo es la subyugación de un *sentido* viejo por una nueva reinterpretación, por un juego de dominación que se expresa en “la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa, a lo que hay que añadir las resistencias utilizadas en cada caso para contrarrestarlos”, es por esta razón que en ese reinterpretar y reajustar “el sentido anterior y la finalidad anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados”.⁹⁸

El último lo que entrará a regir en este reajuste en la historia misma de los conceptos y los sentidos será el despliegue de una voluntad de potencia:

pero todas las finalidades, todas las utilidades son sólo indicios de que una voluntad de potencia se ha enseñoreado de algo menos poderoso (...) la historia entera de una “cosa”, de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa

⁹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: alianza editorial. 2005. II § 12. P. 100.

de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien a veces se suceden y se relevan de un modo meramente casual.⁹⁹

Esto ocurre, por ejemplo, con la metamorfosis de sentidos que Nietzsche detecta entre la pareja de valores (conceptos) bueno/malo de la moral noble, por un lado, y la pareja de valores bueno/malvado de la moral sacerdotal. La forma noble de valoración de lo bueno, resulta de una consideración física y positiva de sí mismo, de un rasgo del carácter noble, de una superioridad natural de una forma de vida aristocrática y de su actividad propiamente dicha. Por su parte, la moral sacerdotal introduce como antítesis de ese modo de valoración noble el privilegio de todo lo bajo, abyecto, enfermo y todo lo que produce el resentimiento y la venganza, ya no es lo activo sino lo reactivo lo que se manifiesta en esta forma de valoración de lo bueno. Esa transvaloración de valores que se produce en el cambio de sentido de los conceptos bueno y malo entre esas dos formas de valoración, Nietzsche la rastrea a través de la etimología de las palabras (filología), y ese análisis lo lleva a describir las dos procedencias distintas de los conceptos bueno y malo, y la inversión que se produjo en un momento determinado.¹⁰⁰

Hay que aclarar que la mutación de sentidos que persigue la genealogía no necesariamente nos lleva al caos o al relativismo, “una vez que han llegado a la verdad de que en los diferentes pueblos las estimaciones morales son necesariamente diferentes, sacan la conclusión de la falta de obigatoriedad de toda moral: dos cosas que son puerilidades igualmente grandes”.¹⁰¹

⁹⁹ *Ibid.*, pp 100.

¹⁰⁰ Cf. *La genealogía de la moral*. Tratado primero.

¹⁰¹ NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. Madrid: alianza editorial. Libro V. § 345.

Pensar en lo azaroso de la formación de ciertos conceptos es pensar más bien, en que detrás de esa racionalidad que se basta así misma, se encuentra es una pluralidad de historias que para Nietzsche darán cuenta, en últimas, de la manifestación de voluntades de potencias, es decir, de un choque de fuerzas.

Tomemos otro caso: el de la pena. La hipótesis de Nietzsche es que si bien podemos encontrar algo duradero en la pena, esto es, el procedimiento, no podemos hablar de esa misma durabilidad en el sentido, porque éste se presenta ya no como una unidad imperecedera con sentido único, sino como toda “una síntesis de sentidos”, por lo cual, Nietzsche podrá afirmar que encontrar una unidad, una identidad de lo que ha sido el uso de la pena es imposible, porque resulta indefinible, “sólo es definible aquello que no tiene historia.”¹⁰²

Para probar lo accidental y lo indefinible en el caso de la pena, Nietzsche lanzará una serie de hipótesis para demostrar cómo a un mismo procedimiento le han sido añadidos sentidos y finalidades distintas, en un proceso de reinterpretación y ajustes, “1) pena como pago del daño al damnificado en alguna forma (también en la forma de una compensación afectiva). 2) Pena como aislamiento de una perturbación del equilibrio, para prevenir la propagación de la perturbación. 3). Pena como medio de hacer memoria, bien a quien sufre la pena-llamada “corrección”, bien a los testigos de la ejecución”.¹⁰³

¹⁰² NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: alianza editorial. I §1 3. P. 103.

¹⁰³ *Ibid.*, II §13. pp 103. La numeración es nuestra.

2.2.3 La confusión entre la finalidad y el origen

Nietzsche hará una advertencia respecto a su técnica, una advertencia respecto a lo que sería un error de procedimiento al hacer una genealogía: no se puede poner necesariamente al principio - y con el principio se refiere al pasado-, una función del presente y representársela como transversal a toda la historia, por ejemplo, la utilidad en la moral. Pensar que la historia se rige por lo útil sería representarse una unidad ficticia en oposición al devenir propio de la historia y que, si tenemos cuenta el *sentido histórico*, se advertiría inmediatamente lo equivocado de ese proceder:

De modo ingenuo, como siempre-:descubren en la pena una “finalidad” cualquiera, por ejemplo, la venganza o la intimidación, después colocan despreocupadamente esa finalidad al comienzo, como causa productiva de la pena y-ya han acabado (...) no existe principio más importante para toda especie de ciencia histórica que ese que se ha conquistado con tanto esfuerzo, pero que también debería estar realmente conquistado, -a saber, que la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hecho totalmente separados entre sí.¹⁰⁴

¹⁰⁴ *Ibid.*, II § 12. P 99.

Esta será una crítica formal de Nietzsche a Paul Rée. Esta advertencia que hace Nietzsche respecto a la confusión entre origen y finalidad (o función) se desprende del uso de la filología y del sentido histórico, la cual encuentra un sentido siempre fluyente y una historia de esos sentidos más bien dispersa, pero no por ello caótica o irracional.

CAPÍTULO III

INVERSIÓN DEL PLATONISMO Y TRANSVALORACIÓN DE LOS VALORES

3. 1 INVERSIÓN DEL PLATONISMO: GENEALOGÍA Y VOLUNTAD DE POTENCIA

Queremos ahora, de cierta manera, hacer converger las temáticas del capítulo I y el capítulo II de esta monografía. ¿Cómo hacerlo? A partir de dos temáticas claramente nietzscheanas, a saber, en primer término, la tarea filosófica que nos ha legado, la de invertir el platonismo, y, en segundo término, la tarea antropológica que nos ha impuesto, la de una transvaloración de los valores. Vamos a comenzar por esclarecer en qué consiste el primer término, y al final, mostraremos cuáles serían los criterios para la tarea de la transvaloración de valores.

Ya en sus reflexiones entre finales de 1870 y abril de 1871 Nietzsche nos pone en guardia respecto a cómo debemos entender su filosofía, “mi filosofía es un platonismo invertido: cuanto más lejos se está del ente verdadero, tanto más pura, bella y mejor es la vida. La vida en la apariencia como fin”.¹⁰⁵. La fórmula *inversión del platonismo* es una fórmula que debe ser dilucidada, ¿qué quiere decir más exactamente esta fórmula? ¿en qué consiste esa inversión? Para poder responder a esta pregunta y poder decir qué significa exactamente esa formulación, es necesario decir primero en qué consiste eso que hay que invertir, es decir, debemos aclarar en qué consiste el platonismo. Por lo tanto, el problema se sitúa en la línea de Deleuze, es necesario *mettre au jour la motivation du platonisme*. Hay que advertir que en esta dilucidación de la motivación platónica no seguiremos la vía que caracteriza el

¹⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. FP 1870-1871 7 [157]

platonismo como la división del mundo en dos -mundo inteligible y mundo aparente- o de una jerarquía en la que lo suprasensible determina lo sensible.¹⁰⁶ Trataremos más bien bajo la línea de Deleuze, hacer una dramatización de la motivación platónica, definiéndola como el rechazo del simulacro en beneficio de las copias bien fundadas o los verdaderos pretendientes. Es importante partir de la elucidación de esa motivación puesto que, si no se hace, la figura de la inversión queda vacía, sin coordenadas, vana, sería una inversión por la inversión.

El platonismo se puede entender más que como una dialéctica de la contradicción o de la contrariedad, como una dialéctica de la rivalidad (*amphisbetesis*). Esto quiere decir que su finalidad estriba en poder seleccionar los verdaderos pretendientes de los falsos pretendientes, “*trier les prétentions, distinguer le vrai prétendant des faux*”.¹⁰⁷ A propósito del platonismo se ha establecido tradicionalmente una partición o una distribución, ya sea entre lo impuro y lo puro, lo auténtico y lo inauténtico, el original y la copia, la cosa misma y sus imágenes, lo sensible y lo suprasensible, el modelo y el simulacro. Pero si queremos ser más precisos debemos asignar a la *idea* un lugar privilegiado en el platonismo, ella es eso que está en primer lugar, lo que es el fundamento o representa la esencia de las cosas (el ser del ente, en términos heideggerianos), o si se quiere, lo que se presenta en esas particiones como jerárquicamente determinante. En su accionar, el platonismo instituye y funda una *idea* que funciona como modelo y criterio selectivo que permite juzgar esos rivales o pretendientes

¹⁰⁶ Estas tentativas son formas que se usan para caracterizar el platonismo. La primera tentativa nos la ofrece el mismo Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos: cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula*. La segunda tentativa la formula Heidegger en el apartado “la verdad en el platonismo y en el positivismo. El intento de Nietzsche de inversión del platonismo a partir de la experiencia fundamental del nihilismo”, *Nietzsche*, Ariel, 2014, pp 146-196.

¹⁰⁷ DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris : les éditions du minuit. 1969. P. 293.

como verdaderos o falsos, o bien fundados o mal fundados, “C’est lui qui permet d’ériger un modèle d’après lequel les différents prétendants pourront être jugés”.¹⁰⁸

Ahora bien, Delueze en su dramatización centra esos pretendientes en el ámbito de las imágenes. Hay dos tipos de imágenes, las imágenes-copias y las imágenes-simulacros.¹⁰⁹ Las primeras imágenes hacen referencia a los pretendientes bien fundados que se basan en la semejanza. Los segundos, por su parte son falsos pretendientes que se basan en la desemejanza. Aquí se introduce un elemento crucial en la determinación de la motivación del platonismo: la semejanza y la desemejanza, o lo mismo y lo diferente. Ante estas nuevas determinaciones debemos preguntarnos ¿Qué rol juegan la semejanza y la desemejanza en esta dramatización del platonismo? ¿semejanza y desemejanza respecto a qué? La respuesta a esta última pregunta la podemos responder diciendo: respecto a la idea, es decir, la semejanza y la desemejanza se dicen respecto a la idea. La semejanza es una relación interior y espiritual en el sentido en que no se trata de una relación de una cosa en relación a otra sino, de la relación de una cosa con su idea, puesto que, en la idea, como lo decíamos más arriba, se encuentra lo constitutivo y lo esencial de toda imagen. Es por eso que la relación de una cosa (imagen-pretendiente) con respecto a la *idea* debe estar mediada por la semejanza si quiere ser una copia bien fundada y no un simulacro, es decir, la semejanza es la medida, el criterio y lo que media para poder determinar la autenticidad de una pretensión.

En cambio, el simulacro es todo lo contrario. Mientras que la copia es una imagen dotada de semejanza, el simulacro es una imagen sin semejanza, el simulacro está construido “sur une dissimilitude, impliquant une perversion, un détournement essentiel (...) il intériorise une

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 294.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 295.

dissimilitude”.¹¹⁰ El simulacro no se rige bajo el modelo de lo mismo que es el modelo que se impone para las copias sino bajo el modelo de la diferencia.

Nous pouvons alors mieux définir l’ensemble de la motivation platonicienne : il s’agit de sélectionner les prétendants, en distinguant les bonnes et les mauvaises copies, ou plutôt les copies toujours bien fondées, et les simulacres, toujours abimés dans la dissemblance. Il s’agit d’assurer le triomphe des copies sur les simulacres, de refouler les simulacres, de les maintenir enchaînés tout au fond, de les empêcher de monter à la surface et de “s’insinuer” partout.¹¹¹

Invertir el platonismo será entonces hacer triunfar los simulacros sobre las copias o los iconos o más radicalmente mostrar que las mismas copias basadas en la semejanza y en la identidad que le ofrece el modelo no son más que simulacros, son simulaciones, “le même et le semblable n’ont plus pour essence que d’être simulés, c’est-à-dire d’exprimer le fonctionnement du simulacre”.¹¹² El simulacro lleva sobre sí el rechazo a una identidad preconstruida o previa, en la que el sujeto estaría en una posición de pasividad. En el simulacro la unidad sólo es posible por una disparidad o un juego de fuerzas:

Il s’agit de deux lectures du monde dans la mesure où l’une nous convie à penser la différence à partir d’une similitude ou d’une identité préalable, tandis que l’autre Nous invite au contraire à penser la similitude et même l’identité comme le produit d’une disparité de fond. La première définit exactement le monde des copies ou des représentations (...) la seconde, contre la première, définit le monde des simulacres.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp, 296-297.

¹¹¹ *Ibid.*, P 296.

¹¹² *Ibid.*, P 303.

Elle pose le monde lui-même comme phantasme (...) Il suffit pourtant que la disparité constituante soit jugée en elle-même, ne préjuge d'aucune identité préalable, et qu'elle ait le *dispars* comme unité de mesure.¹¹³

La inversión del platonismo nos lleva a prohibirnos pensar en una realidad esencial, bajo la forma del simulacro se está *más allá del bien y del mal*, puesto que, al negar cualquier modelo previo o incondicionado, se carece de un referente que nos obligue a decir que hay un simulacro que no es simulacro porque hay un modelo supuesto de verdad que lo precede de antemano y lo determina. Con la inversión del platonismo entra en juego el *perspectivismo* y en vez de ver en el orden astral en el que vivimos un estado esencial, universal y eterno, vemos es una excepción, un mirar perspectivista “el orden astral en el que vivimos es una excepción. Este orden y la duración relativa que determina han hecho de nuevo posible la excepción de las excepciones: la formación de lo orgánico”.¹¹⁴ Con el perspectivismo nos ubicamos ya en el simulacro, “al menos hoy estamos lejos de la ridícula inmodestia que supone determinar, desde nuestro ángulo que sólo son válidas las perspectivas obtenidas desde dicho ángulo”,¹¹⁵ y vemos con desconfianza la motivación platónica que ha rechazado siempre la fuerza del simulacro “au nom d’une finalité supérieure, d’une réalité essentielle ou même d’un sens de l’histoire”.¹¹⁶

¹¹³ *Ibid.*, P 302.

¹¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. §127.

¹¹⁵ *Ibid.*, § 374

¹¹⁶ DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris : les éditions du minuit. P. 300.

Bajo este panorama quiero ahora llevar la reflexión a una confrontación, por un lado, entre la inversión del platonismo como empresa Nietzscheana y la caracterización que hemos hecho aquí con Deleuze, y, por otro lado, vincularla a los temas que hemos desarrollado a lo largo de la monografía, a saber: 1) la genealogía como técnica de investigación histórica 2). En el marco de una filosofía del individuo y bajo la idea de una antropología empírica, Nietzsche nunca cesó de hablar de lo humano y su condición, y en su exigencia del advenimiento de un superhombre (*Übermensch*), que nosotros proponemos llamar posthumano, se instala la necesidad de una transvaloración de los valores en el momento en que los valores en que ese humano funda su existencia son síntomas de enfermedad (nihilismo), es decir, cuando los valores mismo han degenerado y se han convertido en los valores de la mala conciencia, de la pasividad y la vida baja.

3.2 Genealogía y antropología empírica: la transvaloración del simulacro.

La genealogía es la puesta en marcha de esa inversión del platonismo, con la genealogía la historia se convierte en simulacro, ya no se trata de sacar a la luz el fundamento que atraviesa el devenir sino describir las transvaloraciones de valores - de forma empírica¹¹⁷ - que ocurren en ella, es decir, las simulaciones que se presentan en la historia a partir del enfrentamiento o el juego de voluntades de potencia, porque para Nietzsche no hay nada más que fuerzas que imponen sentidos: “una enormidad de fuerza, sin principio, sin fin (...) en cuanto juego de fuerzas y ondas de fuerza, a la vez uno y múltiple, creciendo aquí y a la vez disminuyendo

¹¹⁷ Hemos caracterizado la genealogía como la búsqueda de la procedencia para poder determinar el valor de los valores. A través de la historia y la filología Nietzsche hacía énfasis en la necesidad de “poder leer los hechos sin falsearlos con las interpretaciones” (*Anticristo* S 52).

allá, un mar de fuerzas que se precipitan sobre sí mismas y se agitan, cambiando eternamente, refluyendo eternamente, con enormes años de retorno, con un flujo y reflujo de sus configuraciones”.¹¹⁸

Es así como la genealogía como empresa crítica no hace más que desarrollar a nivel histórico esa inversión del platonismo, no hay origen privilegiado, no hay eso que los metafísicos y piadosos siempre añoran, “Exaltar los orígenes es una especie de retoño metafísico que renace constantemente en la concepción de la historia y que nos hace estar totalmente convencidos de que en el conocimiento de todas las cosas se encuentra lo que hay en ellas de más valioso y esencial”¹¹⁹, en la historia como simulacro, “ce qu’on trouve, au commencement historique des choses, ce n’est pas l’identité encore préservée de leur origine- c’est la discorde des autre choses, c’est le disparate”¹²⁰. En la genealogía no se trata de encontrar una verdad absoluta que estaría en el fondo de las cosas, no se trata de establecer las imágenes-iconos que apuntan hacia una verdad epistemológica, pues recordemos que Nietzsche al corporeizar el sujeto pensante, ya no hablará de la verdad como correspondencia sino de voluntades de verdad, los cuales si se quieren son las que tratará de describir la genealogía, “las voluntades de verdad de una época determinada”, como afirma el profesor William Gonzalez.

Quiero ahora detenerme sobre un punto que me parece importante esclarecer. Nietzsche en su crítica a la moral, a lo bueno y lo malo, y a su apuesta por una transvaloración de los

¹¹⁸ FP 38 [12]. Volumen III.

¹¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich, *El caminante y su sombra*, § 3

¹²⁰ FOUCAULT, MICHEL, “*Nietzsche, la généalogie et l’histoire*”, 1971, en *DITS ET ÉCTIRS*, p 138.

valores, reemplaza los conceptos de bueno y malo e introduce la noción de valor. Se puede pensar que al eliminar lo bueno y lo malo- lo cual Nietzsche hace más por su desenfreno y su desconfianza profunda a la teología y al cristianismo – se caería en un abismo sin fondo, se entraría en un relativismo¹²¹ y un irracionalismo desmedido. Pero nosotros sostenemos que Nietzsche no es un relativista porque a pesar de no proporcionar un criterio en términos estrictamente epistemológicos o morales, él ofrece un criterio de valoración, es decir, para Nietzsche *no todo tiene el mismo valor*. Nietzsche nos ofrece el criterio de la *vida* y del cuerpo, el dirá que hay que tratar de construir valores que le dicen sí a la vida y no que la niegen, sobre este asunto se ha discurrido mucho, Deleuze sin duda es uno -aunque no el único- de los que más clama por un Nietzsche vitalista que busca poder expresar fuerzas activas, fuerzas de la vida¹²². Yo quisiera mostrar otro criterio u otra perspectiva que el mismo Nietzsche nos ofrece: el de una sintomatología, “los juicios, los juicios de valor sobre la vida, en favor o en contra, no pueden, en definitiva, ser verdaderos nunca: únicamente importan como síntomas”.¹²³

Es el tema de la *gran salud* que tanto preocupa a Nietzsche el que se manifiesta en la caracterización de la moral como una sintomatología, en vez de buscar criterios que permitan decir que una moral es verdadera y otra no, Nietzsche trata de hacer una sintomatología. En este sentido los iconos, las copias o los modelos cada vez que se presentan como síntomas de lo bajo, lo abyecto y de la mala conciencia, se hace necesario invertirlos, subvertirlos y transvalorarlos.

¹²¹ En el capítulo anterior ya hemos dejado claro que Nietzsche no sigue conclusiones relativistas propiamente dichas. Cf. P. 50 de la presente monografía.

¹²² Cf. DELUEZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Chapitre II. P 44 y ss.

¹²³ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. “el problema de socrates”, § 2.

La transvaloración de valores presenta dos formas, una descriptiva y otra propositiva, o activa. La primera es lo que hace Nietzsche en la *genealogía de la moral* cuando trata de mostrar a través de la filología las transformaciones y la metamorfosis de los conceptos de bueno y malo, dando cuenta de la inversión que se produjo en el momento en que el juicio de valor noble y aristocrático, sucumbe ante una forma de valoración sacerdotal¹²⁴. La segunda forma de la transvaloración de valores es su forma positiva, es decir, el momento de creación, el momento de superación de nihilismo, con sus síntomas de enfermedad y de decadencia. Justo ahí es necesario más que nunca decir junto con Nietzsche, “alguna vez necesitaremos valores nuevos”¹²⁵.

La genealogía que plantea Nietzsche en su aspecto descriptivo es entonces una empresa crítica que permite a nivel filosófico e histórico la inversión del platonismo. Así mismo es una herramienta que a nivel del individuo plantea la necesidad no sólo de describir sino de transformación cuando el diagnóstico arroja una sintomatología decadente. Transformación que requiere una voluntad de potencia, es decir, un sujeto autónomo, que se sabe diferente y que se quiere construir a cada instante, asimilando incluso lo más doloroso, y que pueda expresar la vitalidad y no la debilidad, la felicidad y no el resentimiento, la alegría y no la mala conciencia. Un individuo que ante la pregunta “¿Cuál es el signo de que se ha adquirido la libertad? Se pueda responder: No avergonzarse ya de uno mismo”.¹²⁶ Esa sería la respuesta de la autonomía.

¹²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogía de la moral*. Madrid: alianza editorial. Tratado primero.

¹²⁵ NIETZSCHE, Friedrich, *la voluntad de poder*, prefacio S 4.

¹²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. S 127.

4. Conclusiones

1. Nietzsche expresa una voluntad transdisciplinar. El explora otras disciplinas para abrirse paso a otro modo de formular sus problemas filosóficos. En este sentido su hablar biológico juega un papel central en el desarrollo de su filosofía, negarlo sería contraevidente y limitante. Nietzsche es un pensador que leyó biología, leyó sobre las ciencias e incorporó esas lecturas a su pensamiento.
2. Nietzsche va a operar un cambio en la cuestión del sujeto. Propondrá el paso de un sujeto transcendental a un sujeto empírico. Esa conversión se produjo gracias a la lectura de su maestro F.A Lange. Él le mostró el camino para separarse de Kant y de la *cosa en sí*.
3. Nietzsche, en el plano de la biología, preferirá a los biólogos celulares y a los fisiólogos por encima de los naturalistas como Darwin. En esa discusión se fijará en el individuo biológico y después de ahí hará un paso filosófico al campo de la ética. Ese individuo biológico que tiene una fuerza interna activa, creadora y propia, le servirán de base para proponer un sujeto autónomo, que puede determinarse a sí mismo, sin caer en ningún momento en un individualismo liberal, más bien a través del contacto con su mundo exterior es que ese sujeto autónomo se puede transformar y convertir en sí mismo.
4. La genealogía no busca un fundamento primero, ni el desarrollo de una idea primera en la historia. La genealogía trata de describir las metamorfosis de los sentidos de las palabras, las transformaciones de los conceptos. Cada configuración histórica tiene sus condiciones propias, la genealogía no trata de buscar un fundamento a esas configuraciones, sino que va a tratar de describir cómo se configuran en un juego de fuerzas. Paul Rée se equivoca, no es la biología la que va a operar como medio para acceder al pasado, es la historia y el sentido de los conceptos de una época determinada.
5. La genealogía de la moral es la puesta en práctica de la inversión del platonismo. Desenmascara los ídolos, esas copias que siguen a la idea como modelo, es el trabajo de la genealogía. En el momento en que vemos el pasado ya no con una idea transversal dada de antemano, sino que tratamos de ver en su forma más clara, su configuración y sus transformaciones, estamos invirtiendo el platonismo. La genealogía como la propone Nietzsche es el medio más certero para ser antiplatónicos.
6. La transvaloración de valores, es el desafío para un hombre autónomo, un hombre que al considerar lo que lo ha conformado, sus valores, y ver que esos valores no son valores de una vida alta sino los valores del resentimiento y el sometimiento, debe emprender esa transvaloración, la autonomía es el valor de la vida del posthumano que invoca Nietzsche.

BIBLIOGRAFÍA

- BORIS, Cyrulnik, MORIN, Edgar. *Dialogue sur la nature humaine*. Éditions de l'Aube. 2000
- ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie et sa pensée : la jeunesse de Nietzsche jusqu'à la rupture avec Bayreuth*. Paris : éditions Bossard. 1921.
- DARWIN, Charles. *The origin of species*. New York: Bantam Dell. 2008
- DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris : les éditions du Minuit. 1969
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Paris: PUF. 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la généalogie et l'histoire*. 1971. En *Dits et écrits*
- GONZÁLEZ, William. *Neotenia, transmodalidad e ipseidad en la antropobiología humana*. En: *Atropología filosófica: el ser, la verdad y el lenguaje*. Cali: 2008
- HABERMAS, Jürgen. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid: editorial Tecnos, 1994
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Barcelona: editorial Planeta. 2014
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Ed. Alfaguara. 1984
- LANGE, F. A. *Histoire du matérialisme*, trad. Pommerol, Paris, Schleicher, 1910-1911, t. I – II
- MERLIO, Gilbert, « Nietzsche, Darwin et le darwinisme », *Revue germanique internationale*, 10
- NIETZSCHE, Friedrich. *Anticristo*. Madrid: Alianza editorial. 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia*. Madrid: editorial Trotta. 2012. Volumen I-V
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza editorial. 2002
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Madrid: Alianza editorial. 2005
- NIETZSCHE, Friedrich. *El caminante y su sombra*. Madrid: Edimat libros.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Bogotá: Norma. 1992
- NIETZSCHE, Friedrich: *Humano demasiado humano*. Madrid: ediciones Akal. 2001. Volumen I
- NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. Madrid: Alianza editorial. 2005
- NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza editorial. 2005

- NIETZSCHE, Friedrich. *La voluntad de poder*. Madrid: editorial edaf. 2006
- NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: alianza editorial. 2000
- RÉE, Paul. *L'origine des sentiments moraux*. Paris : PUF. 1982
- STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF
- STIEGLER, Barbara. « Mettre le corps à la place de l'âme, qu'est-ce que cela change ? Nietzsche entre Descartes, Kant et la biologie », *Philosophie* 2004/3 (n° 82)
- VATTIMO, Giani. *Dialogos con Nietzsche*. Barcelona: editorial Paidós. 2002
- VENTURELLI, Aldo. « Généalogie et evolution Nietzsche et le darwinisme ». *Revue germanique internationale*
- WOLFGANG, Muller-Lauter. *Physiologie de la volonté de puissance*. Paris: editions Allia. 1998