

NIETZSCHE Y EL NATURALISMO MORAL

María Cristina Fornari

Universidad de Salento

1. Comenzamos con una de las obras de madurez de Nietzsche, que conoceréis bien: la *Genealogía de la moral*, de 1887. Como sabéis, tiene como subtítulo “un escrito polémico” (*eine Streitschrift*) y de hecho, en esta obra dura y radical – según el propio Nietzsche, “lo más inquietante que se ha escrito hasta hoy” – hay muchos y diversos elementos polémicos: desde la tradicional oposición entre lo bueno y lo malo, hasta la errónea idea de una justicia punitiva; desde la falsa interpretación del remordimiento de conciencia, hasta la presunta santidad de la moral ascética. Nietzsche afronta todo ello con severidad y rigor.

En particular, como el propio Nietzsche confiesa en el *Prefacio*, este texto se dirige contra la metodología de la investigación moral, es decir, contra los filósofos y los historiadores – “en particular los ingleses” – que convierten la moral en *su* problema, siendo incapaces de proporcionar respuestas adecuadas a las preguntas sobre su origen y su significado.

En diversos momentos, Nietzsche se irrita contra “el tropel de hipótesis inglesas construidas sobre las nubes”, “las estrechas ideas corrientes que nos llegan de Inglaterra”, “la perversa genealogía de sello inglés”, que considera opuesta a la suya por método y conclusiones, y nunca llama al orden a los ingleses con tanta aspereza como en la *Genealogía*.

De hecho, Nietzsche parece profundamente preocupado por marcar la distancia: por un lado, entre él mismo y estos desmañados doctos, pero sobre todo, con de su amigo Paul Reé: un joven prusiano al que conoció en 1873, a quien Nietzsche consideraba como un “inglés”, por su abierta adhesión al darwinismo, y con quien compartió en Sorrento buena parte de los días de “gestación” de su “libro para espíritus libres.”

Desde luego, en el prefacio de la *Genealogía* se propone relegar a Reé y negar cualquier vínculo con sus referentes culturales: Nietzsche se declara ajeno, ya desde la época del *Humano, demasiado humano*, tanto al método de investigación de su amigo como a sus conclusiones.

Sin embargo, la tesis que defenderé aquí es que esta distancia entre Nietzsche y “los ingleses” es un resultado al que se llega con ciertas salvedades. De hecho, las primeras hipótesis de Nietzsche sobre el origen de la moral – que como él mismo confiesa, son provisionales e ingenuas –bajo mi punto de vista reflejan, precisamente, la seducción de aquellos modelos teóricos y metodológicos

en un Nietzsche que quiere alejarse de ellos y negar cualquier relación, pero que de algún modo ya comparte en 1876.

¿Que sucedió entonces? Entre el *Humano, demasiado Humano* (1876) y la *Genealogía de la moral* (1886) han pasado 10 años de lecturas y trabajo intenso, son años en los que Nietzsche ha estudiado y leído mucho, como cabe esperar de un buen historiador o un buen filósofo (Nietzsche es un gran lector, y muy curioso). Se confrontó especialmente con el positivismo evolucionista de Spencer, con el utilitarismo de Stuart Mill, con el eudemonismo de Bentham y con las morales sociales de su época. Aunque finalmente no pudo hacer otra cosa que declararse alejado de tales perspectivas, al mismo tiempo se sirvió ampliamente de ellas en la elaboración de sus propias y originales soluciones.

Dicho de otro modo, mi hipótesis es que la *Genealogía de la Moral* no es la “continuación natural” de sus reflexiones de juventud, como parece que quiere hacer creer en el *Prefacio*, sino que señala el abandono de un modelo que Nietzsche ha terminado por considerar inadecuado, pero del que ha respirado todo su aroma seductor. Un abandono por tanto polémico, en cierto modo una autocrítica, en la que se trasluce una cierta molestia con sus propias ingenuidades juveniles.

2. Como acabo de señalar, Nietzsche es un gran lector, y muy curioso. Un hombre de su tiempo. Desde que el gran editor de Nietzsche, Mazzino Montinari, nos enseñara la importancia de las fuentes de la lectura del filósofo, de su biblioteca, del extra-texto (es decir, todo aquello que escribe Nietzsche, por ejemplo, en los márgenes de las páginas que va leyendo, y que de hecho se podría clasificar como texto), la investigación ha cambiado mucho. Nietzsche no es el filósofo de las intuiciones brillantes o de las grandes proclamas: para poder entenderlo, debemos reubicarlo en su “cauce cultural”, en la vinculación con su propio tiempo y con las cuestiones que comparte con su época.

Después de todo, sabemos mucho del Nietzsche lector, de lo que conocía y de los temas que le apasionaban. Así, sabemos que desde su juventud conocía las nuevas líneas contemporáneas del pensamiento inglés. Sabemos con seguridad que si no directamente, a través de Lange y Hartmann entró en contacto con el positivismo, y naturalmente con el evolucionismo darwinista, con el que comparte tesis científicas, intuyendo sus fuertes implicaciones filosóficas y culturales.

La valentía con la que la hipótesis darwinista afrontaba la erosión de la *scala naturae*, la disolución del diseño religioso y antropocéntrico, y su explicación natural del sucederse de las formas orgánicas en la escena del mundo, lo convirtieron en un ejemplo concreto del ejercicio de

pensamiento crítico y probidad científica que caracterizaba desde siempre la oposición entre Inglaterra y el Continente, entumecido este último por sus concesiones al principio de autoridad, y enredado en sistemas metafísicos.

En Alemania, la metodología «inglesa» en general, y el darwinismo en particular, asumieron el valor paradigmático de la modernización y el progreso. “Quien no habla el lenguaje de la ciencia y de lo útil en la moral, no va al ritmo de los tiempos”, confesaba resignado un áspero schopenhaueriano, Emerich Du Mont, en 1876. Mientras tanto, en la lucha por la ciencia, la tradición idealista de la *Naturphilosophie* estaba destinada a sucumbir en favor de un planteamiento evolutivo y genético de la historia de los seres vivos.

En 1876, cuando Nietzsche se distancia de Wagner, de Schopenhauer, y del idealismo y la metafísica, sintiendo la necesidad de emprender una seria indagación sobre nuestras construcciones gnoseológicas y morales, es natural que dirija su atención hacia los ingleses, esperando encontrar aliados.

Precisamente el ser humano de Darwin, ese ser natural que tiene experiencia del entorno a partir de sus necesidades, se convierte en la clave para comprender todo aquello que pretende un ser absoluto y suprahistórico. Y en primer lugar la moral, que no es otra cosa que el fruto de una evolución psico-física y cultural que encuentra su origen en la necesidad de supervivencia y de la cual podemos indagar la génesis y motivación remontando sus huellas, del mismo modo que se hace con los fósiles o las piedras. “El hombre moral”, como sabemos por el aforismo 37 de *Humano, demasiado humano*, “no está más cerca del mundo inteligible que el hombre físico”: esta es la declaración fundamental del libro para los espíritus libres, que Nietzsche deriva, con Paul Reé, de una cercanía radical a las tesis darwinistas.

3. En consecuencia, durante el periodo de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche parece estar dispuesto a suscribir el punto de vista utilitarista para la definición de los valores morales.

En su análisis del hombre como ser histórico y biológico, Nietzsche no excluye que el catálogo de los valores provenga de un cálculo utilitario de las necesidades – la primera de todas, mantenerse con vida.

Compartiendo en gran medida una valoración de Reé, de Darwin y de muchos antropólogos de la época, sobre el hecho de que “bueno” y “útil” fueran sinónimos en un principio, Nietzsche supone que la moral codifica actos dirigidos a una utilidad común (de la tribu, del grupo o de la sociedad), que se han transformado en un automatismo como consecuencia del hábito.

Las mismas acciones que en la sociedad originaria fueron inspiradas en primer lugar por el fin de la *utilidad*, fueron realizadas en posteriores generaciones por otros motivos: por miedo o por respeto hacia los que las exigían o recomendaban; por el hábito, ya que desde la infancia se veían hacer en el entorno; por la benevolencia, puesto que al cumplir tales acciones se producía una satisfacción generalizada y caras de aprobación; o por vanidad, ya que dan lugar a elogios. Tales acciones en las se ha *olvidado* su motivo principal, la utilidad, se llaman después *morales*: pero no porque se lleven a cabo por esos *otros* motivos, sino más bien porque *no* se realizan conscientemente por utilidad¹.

“Lo bueno nace cuando se olvida el origen”, concluye Nietzsche, de acuerdo en este caso con Paul Reé.

Sin embargo, Nietzsche no coincide en la semejanza entre acciones útiles y acciones altruistas: lo decisivo no es tanto el fomento de la ayuda y el cuidado recíproco, sino más bien el sometimiento a la norma, a la tradición, a la ley del padre. La disposición hacia la obediencia, que permite la supervivencia de la comunidad primitiva con la ayuda de los hombres y los dioses, viene interiorizada posteriormente a través de una costumbre prolongada, llegando incluso a parecerse a un instinto:

“Egoísta” y “altruista” no son la principal pareja de contrarios que ha conducido a los hombres a la distinción entre moral e inmoral, bien y mal, sino el estar ligado a una tradición, a una ley, y separarse de ellas. No importa ahora cómo se haya originado la tradición; en cualquier caso, no ha nacido teniendo en cuenta el bien o el mal, o cualquier imperativo categórico inmanente, sino que ha nacido principalmente con el objetivo de la conservación de la comunidad, de un pueblo; [...] Ahora, cada tradición se venera más cuanto más se olvida su origen; el respeto que se le tributa se acumula de generación en generación, y finalmente la tradición se convierte en sagrada y suscita veneración; y de este modo, la moral de la *pietas* es siempre una moral mucha más antigua de aquella que exige acciones altruistas.²

Aquí se encuentran presentes todos los motivos esenciales del posicionamiento maduro de Nietzsche sobre el origen de la moral: el instinto gregario, que vincula al individuo con el destino de la sociedad, y le dicta sus acciones de cara a la seguridad y la supervivencia; el miedo; el papel de la costumbre. Pero sobre todo, hay un fuerte motivo de desacuerdo con Reé, que permanecerá constante en los años sucesivos. ¿En qué se equivoca Reé? Cuando hace coincidir lo “bueno” con lo “altruista”, equivoca el fruto de la evolución moral con su causa, situando en primer lugar, como hipótesis explicativa lo que en realidad es un efecto:

El error de los moralistas está en que para explicar el hecho moral, contraponen el egoísmo, en cuanto inmoral, al altruismo, en cuanto moral, y por tanto, [¡atención!] en el hecho de que toman como punto de partida la última meta de la evolución moral, es decir, el modo en que nosotros sentimos hoy la moral. Pero esta última fase del desarrollo está condicionada por numerosas fases anteriores, por influencias de la filosofía y de la metafísica, del cristianismo, y es absolutamente inservible para explicar el origen del hecho moral.³

Esta operación es irregular, peligrosa y carece de historicidad, defecto que Nietzsche imputará siempre a los moralistas (principalmente ingleses) capaces sólo de hacer la historia de lo “efectivamente existente”, en vez de aportar las razones de lo que ha existido; y si estos moralistas, como había declarado el propio Reé, son *geólogos* de las conformaciones actuales, Nietzsche advierte que el pasado moral del hombre es más bien un jeroglífico, que no queda satisfecho con descripciones, sino que gusta de ser interpretado pacientemente. No podemos limitarnos por tanto a hacer la *historia*, sino que deberemos hacer la *genealogía*.

4. Si es cierto que Nietzsche seguía con atención los desarrollos de las nuevas hipótesis sobre el origen y la naturaleza de los sentimientos morales, entonces no sorprende que en el periodo inmediatamente posterior a *Humano, demasiado humano*, intensificando sus estudios en este sentido, sienta la necesidad de confrontarse con Herbert Spencer y con su propuesta de descubrir un fundamento moral en la historia evolutiva de las especies. *The Data of Ethics* (1879), que Nietzsche pide insistentemente a su editor en la traducción alemana en cuanto se entera de su existencia, y que comienza a leer casi inmediatamente después de su publicación, se sigue conservando hoy en día en su biblioteca, lleno de anotaciones y glosas al margen: en los fragmentos de este periodo se pueden encontrar también rastros de una intensa confrontación. Nietzsche se acerca a Spencer, por tanto, movido por un serio interés, pero desde el principio tiene presente sus límites. Su idea de la evolución universal desde lo simple a lo complejo, desde lo homogéneo a lo heterogéneo, acompañado de un progresivo perfeccionamiento de los organismos, como fin propio de la naturaleza, y regulado por leyes de la evolución, le parece a Nietzsche insostenible. Spencer, este «exaltador del finalismo de la evolución», cree saber cuáles son las circunstancias favorables para el desarrollo de un ser orgánico —para Nietzsche insondables y nunca las mismas—, y en qué dirección se mueve la humanidad: pues él piensa que en la naturaleza se asiste a una progresiva adaptación de los órganos y las funciones, con el fin evidente de incrementar y conservar la vida, fin próximo y remoto del proceso evolutivo. De hecho, en lo que se refiere a la moral, la propuesta de Spencer es interesante. Para Spencer, la moral provendría de los efectos de experiencias útiles, acumuladas a lo largo de nuestra historia

evolutiva, y transmitidas a las generaciones sucesivas bajo la forma de modificaciones en el sistema nervioso; una especie de “bagaje psicofísico” que el individuo hereda de la experiencia acumulada en las fibras del sistema nervioso tras una larga cadena de generaciones, y que actúa dentro de él de una manera totalmente inconsciente.

Pero atención: no se trata de las mutaciones casuales darwinistas, seleccionadas en función de sus ventajas para la lucha por la vida, sino de una adaptación progresiva (lamarckiana) de los organismos a las exigencias y requerimientos del ambiente – que es como hablar de una *respuesta funcional* a las condiciones impuestas por la naturaleza – y a la transmisión de los resultados, establecidos en la memoria orgánica de la especie como principios indiscutibles y persistentes (“memoria orgánica” es un término que aparece en aquellos años, debido probablemente al fisiólogo Henry Maudsley).

Ahora bien, dado que para Spencer la vida se orienta a su propia conservación y desarrollo, el resultado de este proceso no puede ser otro que el asentamiento en nosotros de los instintos altruistas, benevolentes y de cuidado recíproco. Comprenderéis, por tanto, que la moral se convierte en la ratificación de lo que impone la naturaleza. Al final lo “útil”, lo natural” y lo “virtuoso” acaban coincidiendo (de hecho, se habla de naturalismo moral o ética naturalista).

Nietzsche atiende a la cuestión con interés. Esta hipótesis no sólo la encuentra en Spencer y Espinas (uno de los primeros que difunden el término “gregarismo”), sino también en Bain, Tyndall y Guyau, a los cuales lee con atención.

Es más, sabemos por la *Genealogía* (I, 3) que la hipótesis de la adscripción de las “inolvidables experiencias” de la humanidad a sus actos, según lo que ha considerado “útil y conforme a su fin”, le parece a Nietzsche “más racional y psicológicamente sostenible” que la que él mismo mantenía en *Humano, demasiado humano*” (¿recordáis?: “lo bueno nace cuando se olvida el origen). “Sin ser por eso más veraz”, precisa Nietzsche, lo cual impugna la posibilidad de establecer unívocamente cuál sería este fin, y refuta aún más el presunto primado del instinto altruista.

En cualquier caso, la idea de que la moral esté conectada con el tejido biológico se muestra cada vez más urgente, y reflexionando también sobre las ideas de Spencer, Nietzsche individualiza los instintos (*Triebe*) como los nuevos protagonistas de la escritura del catálogo de valores morales.

Una nueva corrección del utilitarismo de *Humano, demasiado humano*. En 1980, Nietzsche escribe: “os propongo un modelo: si os fascina, deberéis imitarlo. No son los fines, sino más bien la atenuación de un impulso ya existente, lo que nos conmina a u otra moral. ¡No es la razón, a no ser que esté al servicio de un impulso!⁴

El impulso es lo que determina la aparición del valor (y en este sentido no es en absoluto obvio que el “valor de los valores” sea la vida, a la que los moralistas y sociólogos le otorgan un valor absoluto); el impulso dominante es lo que ratifica el sistema ético que aparecerá *con posterioridad* a su justificación y fundamento.

La moral puede sólo ordenar – es decir, imponerse mediante el miedo (y por tanto con ayuda de un impulso), o puede legitimarse con la ayuda de otro impulso: siempre *presupone* haber sido demostrada inmediatamente y poseer la fuerza de la convicción; *llega cuando ya existen* un impulso y una valoración de cierto tipo.⁵

“Y esto vale para todas las éticas”, concluye Nietzsche.

¿Qué podemos decir entonces, justamente de la ética que tiene como fin la conservación y el desarrollo de la vida, y que sostiene el primado fisiológico del altruismo, conforme desde hace tiempo con el conjunto del sentimiento y el gusto europeos? ¿Cuál es el potente impulso entorno al cual se ha desarrollado este sistema moral?

Como sabemos, para Nietzsche, un determinante fundamental y base natural de la moral primitiva es *el miedo*, que ha guiado al hombre en aquel terrible momento prehistórico en el que se encontraba sometido a la incertidumbre de un ambiente hostil, en el cual encontrarse solo constituía una temible condena.

En respuesta a tales exigencias, tan arraigadas que hoy en día dan la impresión de ser instintivas, el elemento comunitario, ventajoso y tranquilizador, ha adquirido más fuerza en nosotros mismos que cualquier aspiración individual (somos un grupo, no individuos). Y Spencer tiene razón en cierto modo, pues no extraña que en nuestra historia se haya fijado en nosotros un consecuente bagaje antropológico específico, que Nietzsche define – sabemos – como “instinto gregario” (*Herdenistinkt*).

Independientemente de la mirada amable o furibunda con la que puedo contemplar a los seres humanos, siempre los encuentro, a todos y cada uno en particular, empeñados en una tarea: “hacer aquello que convenga a la conservación de la especie humana”. Y en realidad, no por un sentimiento de amor hacia la especie, sino más bien, simplemente, porque no hay nada más antiguo, más fuerte, más despiadado e insuperable que ese instinto – teniendo en cuenta que precisamente, este instinto es la esencia de nuestra especie y de nuestra grey.⁶

Por tanto, también gracias a Spencer y a sus consideraciones sobre los dinamismos biológicos y psicológicos, Nietzsche pudo llegar a delinear el instinto gregario como la característica distintiva del «tipo» humano: es esta pesada herencia, que nos viene del pasado animal y que nos inspira las

estrategias de defensa y de autoconservación, la que nos habla a través de los imperativos morales y las reglas de conducta, hasta el punto de determinar los paradigmas en los que se mueven la ciencia y el conocimiento.

Sin embargo, si es cierto esto que decimos, al mismo tiempo estamos marcando paradójicamente el final de Spencer en cuanto moralista e historiador de la moral: su ética representa de hecho un grave compromiso con el instinto gregario, que se convierte en “norma del juicio sociológico del valor”⁷. Estos estudiosos y moralistas hacen pasar por «científico» y «natural» lo que en realidad es un dictado de su instinto⁸; por otro lado, la misma *struggle for life* darwinista se convierte en el síntoma de una fisiología decadente, mientras que la vida y su voluntad de poder habla de un modo bien distinto.

Todas estas falsas y consoladoras teleologías – desde la “norma áurea” de Stuart Mill, pasando por el “vivir para los demás” de Comte, hasta el *neminem laede* de Schopenhauer – que tienen como consecuencia moral el primado del altruismo, en cuanto conducta «buena» dictada por las leyes fisiológicas, Nietzsche las lee desde muy pronto como síntomas de una general *Verkleinerung* del ser humano en el mundo moderno, y de sus valores. Incapaz de erigirse como medida autónoma de valor, o del «ir más allá» —en el lenguaje del Zaratustra— con vistas a un ideal superior, el hombre de hoy aspira a una general conservación y preservación, a un equilibrio estático, al que la moral dominante pretende ponerle el refrendo de la naturaleza.

La evolución del pensamiento de Nietzsche en el sentido de la voluntad de poder efectúa de manera definitiva su separación respecto de los «ingleses» (Nietzsche incluirá bajo esta etiqueta, en la fase madura de su pensamiento, a los darwinistas, evolucionistas spencerianos y utilitaristas: el mismo inglés «prusiano» Paul Reé no escapará a los ataques polémicos e irónicos del antiguo amigo). El dinamismo vital al que llega contrasta sin duda con el mecanismo de la adaptación, al que le reprocha el pasar por alto la fuerza activa y espontánea del organismo, para ocuparse exclusivamente de su componente reactivo. Además, el círculo vicioso en el que estos pensadores se ven envueltos —meros “obreros de la filosofía, que se limitan a traducir en normas las determinaciones de valor dominantes, a proyectarlas hacia el pasado”— les resta por completo fiabilidad como genealogistas e historiadores de la moral, vaciando así el interés con el que Nietzsche los acogió en la época del *Humano, demasiado humano*⁹.

En consecuencia, a pesar del acercamiento a los ingleses para recabar información acerca de la historia y el origen de la moral, Nietzsche no encuentra gran ayuda en esta línea; sus soluciones genealógicas no consiguen abstraerse de los datos *de facto* morales que ellos mismos

representan, y aportan solamente hipótesis erróneas y de autojustificación. Sin embargo, en el modelo constituido a partir de sus preferencias valorativas, Nietzsche encontró una importante clave interpretativa. De hecho, sólo después de haber recorrido la historia de la moral altruista, Nietzsche llega a una conclusión – la derivación de todos los afectos desde la voluntad de poder – que permitirá levantar el velo “de la enorme *falsificación en la psicología de las morales que han existido hasta hoy*”. La psicología se muestra ahora como una “morfología y teoría evolutiva de la voluntad de poder”, en la cual las etapas del utilitarismo, del eudemonismo y de la moral gregaria, se revelan como esenciales a través de su naturaleza de estadio particular de desarrollo de un modelo moral.¹⁰

Dicho todo esto, ¿cuál es entonces la propuesta de Nietzsche para el futuro? En oposición a un “tipo” decretado de especie, y bloqueado por sus instintos, Nietzsche espera, como sabemos, individuos “experimentales”, no excluyendo la posibilidad de intervenir de modo activo sobre las estructuras atávicas de la conciencia. La idea, bajo mi punto de vista, es la de reformarse, reconfigurarse [*umgestalten*]; la de llevar a cabo experimentos con los impulsos, pero no dejándose llevar por las fluctuaciones del caso concreto, sino con una voluntad pragmática: es un “entrenamiento” [*Züchtung*] de un nuevo tipo, de un individuo superior, de un organismo más rico y complejo capaz de romper las cadenas del instinto gregario. Un proyecto para el cual, no obstante, se muestra como esencial la confrontación con el darwinismo y en general, con las propuestas de la filosofía inglesa, si es cierto que el individuo superior se construye y constituye emergiendo desde la personalidad naturalmente gregaria, y frente a las propias condiciones de su existencia.

7. ¿Y hoy?

Quisiera terminar esta lección (espero que no haya resultado demasiado aburrida) con una breve reflexión sobre el naturalismo moral contemporáneo.

Hoy en día, las bases biológicas del comportamiento moral representan una perspectiva comúnmente adoptada. Desde Damasio a Kondal o Jonathan Haidt, todos confirman la correlación entre los procesos cognitivos, emotivos y afectivos del individuo con el funcionamiento anatómico-fisiológico del sistema nervioso.

Como de algún modo anticipó el s. XIX, parece bastante probable que nuestras capacidades morales se hayan constituido a partir de mecanismos de selección y organización de estructuras particulares del cerebro, que han conducido a que los hombres se desarrollen *como animales*

sociales, o como seres que buscan y disfrutan de la compañía de los de su especie. La presencia del otro se convierte en necesaria para el desarrollo de la conciencia y la moralidad. El *Homo sapiens* parece estar dotado de un conjunto de circuitos programados para las relaciones con sus semejantes, tal y como nos confirman recientes estudios de neurobiología.

Nietzsche quedaría muy sorprendido por ejemplo, al descubrir las afinidades entre el mimetismo del aforismo 26 de *Aurora* y la conocida teoría de las neuronas-espejo (*mirror neurons*), que explora las *bases neurológicas innatas en la capacidad de imitar el comportamiento llevado a cabo por otro*, es decir, de recoger la intencionalidad del gesto del otro reproduciéndola en un uno mismo.

No es extraño que de esta capacidad natural por la empatía los expertos deriven una especie de “bondad natural” – que confunde la búsqueda de las condiciones biológicas de la capacidad moral con el intento de ratificar un determinado sistema moral. Por tanto, se confunde el hecho de que la capacidad moral sea un resultado de la evolución, que está vinculada biológicamente, con la tesis de que la moral, entendida como un sistema de *determinados valores y juicios* (naturalmente el altruismo, la bondad y la cooperación), sea fundamentable biológicamente. Se propone la falacia que individuó Nietzsche, que era fruto de una mala filosofía, cuando no de una ideología preconcebida.

Dejemos aparte las curiosas teorías que hacen del altruismo una emanación directa de las leyes biológicas, como sucede en Ruse, Eibl-Eibesfeldt o Wickler (quien ha propuesto la “biología de los 10 mandamientos”).¹¹ Pensemos por ejemplo en Jean-Pierre Changeux, autor del famoso libro *El hombre neuronal* (1985). Changeux se pregunta: ¿cómo puede ser el hombre neuronal un sujeto moral?

Al confrontarse con el problema fundamental de la moral, Changeux lo sitúa en un punto medio entre nuestra herencia biológica y nuestro patrimonio cultural. El cerebro realiza procesos selectivos de naturaleza darwinista sobre un material que proviene de la “memoria genética” de la especie, y almacena no sólo rostros, lugares, animales y cosas; también representaciones simbólicas, convenciones sociales y reglas morales. Su plasticidad le permite después seleccionar velozmente normas y valores, cuyas trazas mnemónicas se transmitirán de generación en generación.

Es así como se han podido fijar en nosotros la disposición al altruismo y la cooperación, continuamente reclamadas a lo largo de nuestro desarrollo. El Darwin de *El origen del hombre* confirma a Changeux que tal es el recorrido realizado por la naturaleza (*por nuestra naturaleza*) y

que el altruismo y la compasión non son más que la prolongación, “de modo no genético, y con una dinámica mucho más rápida, de una evolución genética que ha quedado en suspenso.”

Sin entrar ahora en el mérito del complejo sistema de Changeux, me parece que se puede descubrir un fuerte presupuesto moral, relativo no a la *predisposición* para la valoración moral, sino a sus *contenidos*, sintetizados en la *norma áurea*: “Haz con los demás lo que te gustaría que hiciesen contigo”. Paul Ricoeur tiene la misma impresión, y discutiendo con Changeux, observa el prejuicio con buenos ojos.¹² Según Ricoeur, la admisión preventiva de la validez de la *norma áurea* condiciona la búsqueda de los propios orígenes y del propio camino.

Pero Ricoeur objeta: “Todos los problemas relativos a la disposición natural de la moralidad son problemas retrospectivos, en los cuales la cuestión normativa busca la anticipación respecto de su pasado. Si la naturaleza no sabe a dónde va, es nuestra responsabilidad aplicar un poco de orden.” No estamos demasiado lejos, bajo mi punto de vista, de lo que Nietzsche reprochaba con tanta atención a Spencer: “El valor del altruismo no es el resultado de la ciencia, sino del instinto hoy predominante, y los hombres de ciencia se dejan inducir a creer que la ciencia confirme el deseo de su propio instinto.”¹³

También son interesantes y se han discutido mucho las posiciones del estudioso de la evolución Marc Hauser, que en su *Moral Minds*¹⁴ sostiene la existencia de una *gramática moral universal* análoga a nuestra competencia lingüística. Del mismo modo a como el lenguaje se distingue de los signos acústicos, así un dilema moral se distingue de un dilema neutro, y nosotros estaríamos en posesión de medios inconscientes y automáticos de decodificación, es decir, reglas (innatas) para valorar inmediatamente la solución, fuera y más allá de cualquier consideración utilitaria y racional. La naturaleza nos ha dotado, pues, de pre-juicios, que (vaya casualidad) van en dirección al altruismo y al cuidado recíproco: encargarse de los niños, evitar la violencia y practicar la empatía serían principios morales universales, con atestado de matriz natural.

También nos topamos aquí con la economía. Los juegos económicos cooperativos demostrarían por ejemplo con seguridad científica que todos los hombres comparten un sentido universal de distribución igualitaria. De frente a un dilema económico, una facultad evolucionada de la mente genera juicios universales inconscientes que afectan a la justicia y el engaño, juicios universales de igualdad que tienen en su corazón el bienestar de los demás, incluso cuando nuestras acciones nos privan de un beneficio personal.¹⁵

La “reciprocidad fuerte” (*strong reciprocity*), desarrollada sobre una naturaleza fuertemente egoísta, heredada de nuestros antepasados, nos predispone a la cooperación y a la punición de

quien viola las normas de tal cooperación; una disposición que gran parte de economistas y antropólogos consideran como característica esencial de una adaptación cognitiva únicamente humana, y que para muchos coincide con el altruismo puro.¹⁶

Esta lectura, a la que Nietzsche imputaría la característica del prejuicio, deja entrever por ejemplo la indicación nietzscheana que vincula el sentimiento de justicia a la medida del valor que cualquiera de nosotros representa subjetivamente. “A quien nos causa daño lo correspondemos porque ha disminuido la conciencia de nuestra fuerza: es un delito contra la estima que tenemos de nosotros mismos.”¹⁷ Quizás en los conflictos económicos, es el sentimiento de dominio el que habla, y no un innato sentido moral. Podemos pensar también en las críticas que pone en marcha Nietzsche contra la equivocada derivación de la pena desde su presunta finalidad, que desarrolló en la *Genealogía*¹⁸: sabemos bien que “todas las nociones en las que se condensa semióticamente todo el conjunto de un proceso, se resisten a la definición; es definible sólo aquello que no tiene historia.”¹⁹

En definitiva, ha llegado el momento de preguntarse, con Ricoeur, si hoy “estamos de nuevo bajo la égida de una mirada retrospectiva que parte de la moralidad que suponemos constituida, creyendo evidentes los rasgos del comportamiento que anticipan esa moralidad.” Esta sería la mala genealogía que Nietzsche imputaba a sus adversarios, y que Foucault ha individuado claramente: aquello de lo que huye la genealogía es la búsqueda de ese origen que pretende custodiar anticipadamente la esencia de todo lo que se irá formando históricamente.”²⁰

Si el debate sobre las bases naturales de la moral sigue abierto, “los deseos provenientes de los ideales de hoy en día” siguen siendo muy fuertes. Nietzsche confiaba en que se pudiese transformar “la relación tan desdeñosa y desconfiada entre la filosofía, la fisiología y la medicina en el más fecundo y amistoso de los intercambios”: y sobre esto debe velar la mirada del filósofo.²¹

La gran lección genealógica de Nietzsche parece hoy más actual que nunca.

Gracias a todos.

¹ WS 40.

² MA 96.

³ FP 23[96] finales de 1876 - verano de 1877.

⁴ FP 6[108] otoño de 1880.

⁵ FP 6[123] otoño de 1880.

⁶ FW 1.

⁷ GD, Scorribande 37.

⁸ FP 8[35] 1880-1881.

⁹ Cfr. GM I, § 1 e § 2.

¹⁰ Cfr. El significativo FP 10[57] otoño de 1887. Sobre la psicología como “morfología de la volunta de poder”, véase P. Wotling, “‘Der Weg zu den Grundproblemen’. Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche”, en *Nietzsche-Studien*, 26 (1997), así como *La Pensée du sous-sol*, Paris, Editions Allia, 1999.

¹¹ Cfr. Por ejemplo. M. Ruse, *Taking Darwin seriously: a naturalistic approach to philosophy*, NY 1998; I. Eibl-Eibesfeldt, *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie*, München 1984; W. Wickler, *Die Biologie der zehn Gebote*, München 1971.

¹² P. Ricoeur, *La nature et le règle*.

¹³ F. Nietzsche, FP 8[35] invierno, 1880-1881.

¹⁴ M. D. Hauser, *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong* (2006), ABACUS, London 2008 (trad. it. *Menti morali. Le origini naturali del bene e del male*, Il Saggiatore, Milano 2007). Sus suposiciones han dado lugar a diferentes intervenciones sobre «Trends in Cognitive Sciences» (2007) por parte de J. Mickhail, E. Dupoux y P. Jacob.

¹⁵ M. D. Hauser, *Moral Minds*, trad. it. pp. 83-84 y p. 85.

¹⁶ Cfr. E. Fehr & U. Fischbacher, *The nature of human altruism*, in: «Nature», vol. 425, 23 October 2003, pp. 785-792.

¹⁷ MA 92. WS 22.

¹⁸ Cfr. GM, II, 12.

¹⁹ GM, II, 13.

²⁰ Cfr. M. Foucault, *Nietzsche, La généalogie, l'histoire*, in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, 1971, pp. 145-172.

²¹ Cfr. GM, I, § 17.