



*A discussion with Nietzsche regarding the
anthropological meaning of promise*

*Una discusión con Nietzsche
sobre el significado antropológico
de la promesa*

MARCOS ALONSO FERNÁNDEZ

Universidad Complutense de Madrid
marcs.alonso@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2017.17.004>
Bajo Palabra. II Época. N°17. 2017. Pgs: 91-112



Recibido: 26/06/2017

Aprobado: 26/10/2017

Resumen

Este artículo aborda el problema de la promesa desde un diálogo crítico con Nietzsche, tratando de identificar las grandes intuiciones del filósofo alemán que todavía hoy podemos aprovechar. Para ello, se analizan las ideas de Nietzsche sobre el origen de la moral, la tensión entre egoísmo y altruismo, y el problema del compromiso a la luz de las investigaciones antropológicas de las últimas décadas.

Palabras clave: Nietzsche, palabra, promesa, moral, antropología, altruismo, inmadurez.

Abstract

This article tackles the problem of promise through a critical dialogue with Nietzsche, trying to identify the great intuitions of the German philosopher that we can still benefit from. With this goal in mind, we analyze Nietzsche's ideas about the origin of morality, the tension between egoism and altruism, and the problem of commitment in the light of the anthropological research of the last decades.

Keywords: Nietzsche, oath, promise, moral, anthropology, altruism, immaturity.

La reflexión sobre el lenguaje es uno de los nervios centrales de la filosofía del siglo XX y de lo que llevamos de siglo XXI. Pocos ámbitos se han demostrado tan fértiles como éste, y corrientes tan heterogéneas como la filosofía analítica o la hermenéutica han hecho del estudio del lenguaje su principal ocupación. No obstante, estas investigaciones suelen enfrentarse al hecho consumado de la palabra, en lugar de inquirir sobre sus orígenes, de abordar su genealogía, de entender su surgimiento. Este artículo no puede siquiera rozar este enorme problema, pero sí querría proponer una hipótesis que quizás presente esta cuestión bajo una nueva luz. ¿Sería posible que el sentido originario de *palabra* no sea tanto el de unidad léxica, como el de *promesa*, el de *compromiso*? Si esto fuera así, es claro que la expresión *bajo palabra* estaría apuntando a una dimensión antropológica fundamental que haríamos bien en examinar.

Es evidente que Nietzsche no ha sido el primer filósofo de la historia en ocuparse del fenómeno de la promesa. Sin embargo, creo que su aproximación sí marca un nuevo nivel en tanto que, de una manera desde luego imperfecta y a veces excesiva, el filósofo alemán fue capaz de comprender el lugar y la importancia antropológica de la promesa como rasgo distintivo y definitorio del ser humano. Este descubrimiento, no obstante, se ve lastrado por ciertas confusiones y excesos que enturbian su argumentación y desmerecen, o al menos empañan, sus grandes aportaciones. Cribar lo más valioso y perdurable de la argumentación nietzscheana, distinguiéndolo de aquello rechazable, no es tarea fácil; pero estimamos que es el único camino para hacer de Nietzsche, así como de cualquier otro filósofo del pasado, un autor relevante y actual.

A ningún lector de Nietzsche se le escapa que el tema principal de sus escritos, su verdadera y constante obsesión, es el problema de la moral. En las primeras líneas de su importante obra *Nietzsche y la filosofía*, el filósofo francés G. Deleuze ya declara que “El proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en filosofía los conceptos de sentido y valor”¹. Esto que es cierto del conjunto de la obra nietzscheana puede observarse con mayor claridad en sus últimos escritos *-Más allá del bien y el mal, El anticristo, La genealogía de la moral-*, en los que este interés por el valor se recrudece, llegando a ser la única verdadera preocupación nietzscheana.

¹ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 2002, p. 7.

Como explica E. Fink,

Todos los escritos posteriores a *Así habló Zaratrusta* están poseídos por la idea de la «transmutación de todos los valores». Esto significa en primer lugar que el pensamiento de Nietzsche transcurre por un cauce fijo de cuestiones, que no se hace ya cuestión de sí mismo. Todos los problemas de la filosofía son para él problemas de valores²

La edición de los fragmentos póstumos de esta época³ nos ha permitido comprobar hasta dónde llegaba la fijación de Nietzsche con los problemas de la moral, del valor, de la mala conciencia, la culpa, el cristianismo como base de esta moral, etc. Lo que más nos interesará de cara a nuestro artículo es lo siguiente. Que, si bien Nietzsche es, en la mayoría de las ocasiones, un impenitente crítico de la moral⁴; no obstante, en sus momentos de mayor serenidad se desliza una comprensión de moral que, si bien no es neutra -no podría serlo- sí es más ambigua, ambivalente. Por ejemplo, en el prólogo de *La genealogía de la moral* podemos ver cómo Nietzsche se pregunta con cierta frialdad y distanciamiento:

¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro?⁵

Nietzsche claramente se decantará por la primera opción, pero el hecho de que se plantee, siquiera retóricamente, la posibilidad contraria, es muy significativo. Y de hecho es dudoso que Nietzsche plantee esta comprensión alternativa de la moral como mero artificio retórico, pues unas páginas después en este mismo prólogo defenderá que la aproximación crítica a los valores morales que él se propone requiere hacerse cargo “de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las

² Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1996, p. 151.

³ Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos (1885-1889)*, Volumen IV, Madrid, Tecnos, 2008. En adelante al citar esta obra indicaremos la página de nuestra edición así como el número del cuaderno y el número del aforismo entre corchetes.

⁴ Y es importante remarcar que la crítica fundamental de Nietzsche (pese a su insistencia respecto de la moral cristiana) no apunta a esta u otra moral particular, sino a toda moral, que para él es básicamente una enfermedad y un error de la vida. De ahí que abogue por lo que en algunos momentos califica de “inmoralidad natural” en la que no sólo nos desprenderíamos de nuestra moral particular, sino del mecanismo mismo de la moral: “naturalismo moralista: Reconducción del valor moral aparentemente emancipado, sobrenatural, a su «naturaleza»: es decir a la inmoralidad natural” Fragmentos póstumos IV, 258 9 [86] (Sobre este punto véase Cano, G., *Como un ángel frío*, Valencia, Pre-textos, 2000, pp. 158-164). Como veremos más adelante considero este uno de los errores cruciales de la argumentación nietzscheana, pues todo indica que hombre y moral son co-origenios, que nunca existió el uno sin el otro.

⁵ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, p. 24 (Prólogo, 3).

que se desarrollaron y modificaron”⁶, dando a continuación la siguiente lista de posibilidades: “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”⁷. Es claro que la valoración negativa sobre la moral prepondera; pero entre definiciones de la moral como “enfermedad” también aparecen las de “medicina” o “estímulo”.

Lo verdaderamente valioso de la aproximación nietzscheana no se encuentra, pese a que sea lo más recordado y asociado a su nombre, en sus juicios de valor (inevitablemente condicionados por su experiencia personal, por su circunstancia, etc.), sino en su descubrimiento de la moral como mecanismo vital⁸. La moral, desde la perspectiva de Nietzsche, no es un regalo del cielo, no es un don natural, sino que es un medio forjado por el ser humano a lo largo de milenios, un medio cuyo fin es precisamente la supervivencia -o, mejor dicho, la expansión e imposición de la propia vida. La moral, desde esta perspectiva, es un potenciador del poder humano:

Ganar poder sobre la naturaleza y por añadidura un cierto poder sobre sí mismo. La moral era necesaria para imponer al hombre en la lucha con la naturaleza y los «animales salvajes»⁹

Sin embargo, como venimos repitiendo, esta presentación más ecuánime -incluso podríamos decir fría y desapasionada- del problema es rara en Nietzsche, y lo que solemos encontrar en sus obras es una reprobación sin cuartel a la moral como producto de un instinto gregario, instinto que Nietzsche, esta vez sí, entiende de manera invariable como un rebajamiento y empobrecimiento de la vida. La insistencia de Nietzsche en este punto es realmente notable, y aparece en tantas ocasiones y a propósito de tantas cuestiones que sería imposible hacer un recorrido mínimo de sus textos en torno a este problema. Su recurrente censura al cristianismo se debe precisamente a su interpretación de esta religión como la generadora y perpetuadora de la moral de rebaño dominante en nuestro tiempo, una moral contra la que el filósofo alemán se rebela furiosamente¹⁰. Y la clave que subyace siempre a esta críti-

⁶ Ibid. p. 28 (Prólogo, 6).

⁷ Ídem.

⁸ A esto creo que alude G. Cano cuando explica del Nietzsche de *La genealogía de la moral* que “lo que a él le interesaba entonces era algo mucho más importante que unas hipótesis propias o ajenas acerca del origen de la moral: lo que le interesaba era en realidad el valor (un valor que ahora va a ser vital, extramoral) de la moral” (Cano, G., *Como un ángel frío*, Valencia, Pre-textos, 2000, p. 230). La cuestión, no obstante, es si origen de la moral que tracemos no tiene una influencia decisiva sobre este valor de la moral.

⁹ Nietzsche, E., *Fragments Póstumos* (1885-1889), Volumen IV, Madrid, Tecnos, 2008, p. 163, 5 [63].

¹⁰ A este respecto Fink, entre otros, ha advertido que Nietzsche “No supera el cristianismo, pues lucha contra una caricatura de éste, contra una ficción psicológica del cristianismo” (Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1996, p. 142), añadiendo unas páginas después que “Nietzsche ve la historia de Occidente de una manera terriblemente simplificada” (Ibid., p. 156).

ca a la moral cristiana es la oposición irreconciliable que Nietzsche establece entre especie e individuo. Esta confrontación aparece a lo largo de muchos aforismos y párrafos de sus obras, pero es en sus fragmentos póstumos donde podemos ver esta idea en su forma más descarnada. Tomemos los dos siguientes como ejemplos:

Error fundamental: ¡poner las metas en el rebaño y *no* en individuos singulares! ¡El rebaño es el medio, nada más! Pero ahora se intenta comprender *al rebaño como individuo* y otorgarle un rango superior a éste, - ¡es el más profundo de los malentendidos!!! ¡Lo mismo que caracterizar aquello que vuelve gregario, los sentimientos compartidos, como el aspecto *más valioso* de nuestra naturaleza!¹¹

Errores básicos de los biólogos hasta el momento: *no* se trata de la especie sino de *individuos que actúen con más fuerza* (el gran número es sólo un medio)¹²

Unas líneas después en el último texto citado Nietzsche remarca esta idea al afirmar que los muchos existen para dar lugar a los pocos¹³, y no al revés, invirtiendo la creencia más extendida de que es el individuo el que se sacrifica y vive por la especie. A esto responde Nietzsche posicionándose “Contra la teoría de que el individuo singular tiene en cuenta la ventaja de la *especie*, de su descendencia, a costa de su propia ventaja: es sólo una *apariencia*”¹⁴.

Sobre este problemático punto de la argumentación nietzscheana habría mucho que decir. Particularmente habría que hacer referencia a los intentos que se vienen haciendo en las últimas décadas desde el darwinismo para integrar la perspectiva de la especie, o al menos del grupo, dentro de la teoría de la selección natural¹⁵. Nietzsche, cuyo interés y familiaridad con los biólogos ingleses de su tiempo fue grande, ya anticipaba estas tentativas y negaba por principio su posibilidad, como en el fragmento titulado *Historia de la moralización y desmoralización* en el que explica cómo ya en su época “se busca reconciliar el modo de actuar altruista con la naturalidad, se busca lo altruista en el fondo de la vida; se busca lo egoísta y lo altruista como igualmente fundados en la esencia de la vida y la naturaleza”¹⁶, e

¹¹ Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos* (1885-1889), Volumen IV, Madrid, Tecnos, 2008, p. 174, 5 [108].

¹² *Ibid.*, p. 211, 7 [9].

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 212, 7 [9].

¹⁴ *Ibid.*, p. 211, 7 [9]. Una idea que tiene su forma más sorprendente, si bien consecuente con el planteamiento nietzscheano, en un aforismo de los fragmentos póstumos titulado «Especie», en el que se defiende que “las especies son sólo ralentizaciones relativas del tiempo, indicio de que han comenzado a faltar las posibilidades, las condiciones previas para un fortalecimiento rápido (las especies no son metas: ¡lo último que le importa a la naturaleza sería la conservación de las especies!)” *Ibid.*, p. 265, 9 [100].

¹⁵ Seguramente el mayor intento en esta línea lo constituya la teoría de la detección del gorrón de Trivers, en la que se explica el altruismo recíproco como rasgo evolutivo (Cf. Diéguez, A., *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología*. Barcelona: Biblioteca Buridán, 2012, p. 237).

¹⁶ Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos* (1885-1889), Volumen IV, Madrid, Tecnos, 2008, p. 317, 10 [57].

incluso, continúa Nietzsche, “se sueña con una desaparición de la oposición en algún futuro, en el cual, a través de una continua adaptación, lo egoísta sea al mismo tiempo lo altruista...”¹⁷, una propuesta que para el filósofo alemán es sólo la mejor muestra de una “enorme falsificación”¹⁸.

Para Nietzsche hay una diferencia cualitativa esencial entre la vida noble y la vida vulgar, la moral de los señores y la del rebaño. La muestra más clara de su posición seguramente la encontramos en la metáfora de las aves rapaces y los corderos que leemos en el tratado primero de *La genealogía de la moral*, donde maliciosamente comenta Nietzsche que “El que los corderos guarden rencor a las grandes aves rapaces es algo que no puede extrañar: sólo que no hay en esto motivo alguno para tomarle a mal a aquéllas el que arrebaten corderitos”¹⁹. El comportamiento del águila, representante aquí de la moral de señores, no puede entenderse ni valorarse desde la perspectiva del cordero, representante de la moral del rebaño, de la moral de los débiles. Sin embargo, esta potente metáfora muestra también la insuficiencia y los límites de la postura nietzscheana. Pues, sin salir del reino animal, ¿no hay también innumerables casos en que los “débiles”, unidos, logran vencer al individuo supuestamente superior? Una hormiga nada puede hacer frente a un escorpión; pero cien hormigas son capaces de arrasar implacablemente al arácnido.

Podrá objetarse que esta metáfora animal no ejemplifica suficientemente bien el argumento nietzscheano, que no hace justicia a su fondo filosófico. Pero creo esta objeción no sería más que un intento de eludir o enmascarar los problemas de la postura nietzscheana, que en este punto es meridianamente clara. El rebaño, y con éste su forma de vida y su moral, son entendidas por Nietzsche en la gran mayoría de los casos como un debilitamiento o una enfermedad de la vida. Pero lo que de hecho encontramos es que los animales más poderosos y biológicamente más exitosos que habitan la tierra son animales gregarios. La pregunta clave que aquí cabría hacerle a Nietzsche es la siguiente: ¿por qué debemos restar importancia y mérito a la capacidad de coordinación que de facto otorga a las hormigas y a otros animales gregarios una superioridad vital decisiva sobre sus enemigos o

¹⁷ Ídem.

¹⁸ Ídem. En cualquier caso, hay que reconocer que la exégesis nietzscheana no es tarea fácil, y si nos fijáramos en textos de una época anterior (de 1881, la época de Aurora), podemos ver intentos nietzscheanos de superar tanto la perspectiva egoísta como la altruista. Como explica Safranski, “conocer el «egoísmo como error» no significa optar por el «altruismo» en el plano de la teoría del conocimiento. Tiene que haber otro camino, y luego siguen dos frases fuertemente subrayadas: «¡Más allá de “mi” y de “ti”!»; «¡Sentir cósmicamente!» (9, 443)” (Safranski, R. Nietzsche. Biografía de su pensamiento, Barcelona, Tusquets, 2001, pp. 241-242). Pero esta salida cósmica parece insatisfactoria, como seguramente también debió de pensar el propio Nietzsche, que no ahondó en ella en sus obras tardías. La salida que exploramos en este artículo tendría más que ver con una suerte de superación inmanente de ambas posturas extremas.

¹⁹ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 58-59 (Tratado Primero, 13).

competidores? Y, llevado al campo humano, ¿por qué negar los hechos y cegarse a la evidencia de que los muchos pueden, e incluso suelen, imponerse sobre los pocos? Ya Platón en el *Gorgias* había hecho que Sócrates redujera al absurdo esta postura nietzscheana, defendida *avant la lettre* por Calicles:

SÓC.- ¿O es la misma definición la de mejor y la de más poderoso? Defíneme esto con claridad: ¿es lo mismo lo más poderoso, lo mejor y lo más fuerte o es diferente?

CAL.- Bueno, pues te lo digo claro: son la misma cosa.

SÓC.- ¿Y entonces no es la multitud por naturaleza más poderosa que uno solo? Ésta establece las leyes contra ese uno, tal como tú decías ahora mismo.

CAL.- ¿Cómo no?

SÓC.- Así, las leyes de la multitud son las de los más poderosos.

CAL.- Desde luego.

SÓC.- ¿Y no entonces las de los mejores? Visto que al parecer, según tu razonamiento, los más poderosos son los mejores.

CAL.- Sí.²⁰

Las respuestas de Calicles, pese a su aparente docilidad, no deben interpretarse como una muestra inequívoca de su adhesión a la postura socrática; de hecho, da la impresión en muchos momentos del diálogo de que los interlocutores de Sócrates, especialmente Calicles, asienten automáticamente a Sócrates sólo para que éste desarrolle su argumento, no porque estén convencidos por el mismo. Lo importante, no obstante, y algo que queda muy claro en la obra de Platón, es que una defensa simplista del poder por el poder nos puede llevar a posturas muy problemáticas y comprometidas. Éste es en buena medida el caso de Nietzsche, que a fuerza de establecer una dicotomía tan tajante entre señores y esclavos, entre individuos y rebaño, sin esbozar siquiera algún tipo de comprensión conjunta, de articulación o relación dinámica entre ambos, hace que su argumentación acabe naufragando.

Sin embargo, como señalábamos al principio, creo que este juicio negativo sobre algunas simplificaciones nietzscheanas -producto en no poca medida de sus obsesiones y manías personales- no deben ensombrecer su mérito como estudioso y casi podríamos decir como descubridor de la naturaleza de la moral. Pues pocos autores han comprendido con tanta clarividencia el carácter de función vital de la moral, el lugar de la moral dentro de la vida humana, su sentido y su razón de ser. El punto álgido de los análisis nietzscheanos en torno a esta problemática se encuentra al comienzo del tratado segundo de *La genealogía de la moral*, un tratado que comienza con una tranquila y fría pregunta que, sin embargo, lleva dentro de sí toda una tempestad:

²⁰ Platón. *Gorgias*, Madrid, Alianza. 2006, p. 191 [488 d – 488 e].

Criar un animal al que le sea lícito hacer promesas - ¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema del hombre?...²¹

La paradoja que comporta la promesa consiste en que “este animal olvidadizo por necesidad, en el que el olvidar representa una fuerza, una forma de la salud *vigorosa*, ha criado en sí una facultad opuesta a aquélla, una memoria”²². De nuevo aquí sería necesaria una matización, pues la memoria no es sólo ni principalmente una capacidad humana, sino una función vital presente en numerosos otros animales. La diferencia clave, a la que alude el filósofo alemán, es el grado e intensidad que la memoria adquiere en el ser humano, la cual llega al punto de cortocircuitar la también vitalmente necesaria capacidad de olvido, convirtiendo al hombre en un “dispéptico”²³

De esta importante idea, Nietzsche extrae una serie de conclusiones de las que, una vez más, debemos cribar lo que hay de genialidad y de exceso interpretativo. Su gran acierto es vincular este aumento desmesurado de la memoria con el problema del futuro. Como Nietzsche entiende perfectamente, es desde esta perspectiva desde la que hay que comprender “la larga historia de la procedencia de la responsabilidad”²⁴. Esta memoria casi patológica es, no obstante, la mayor fuente de poder del hombre, su capacidad para “disponer anticipadamente del futuro”²⁵. Nietzsche acierta también al situar “el auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo periodo del género humano, todo su trabajo *prehistórico*”²⁶, el cual habría consistido en que “con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue *hecho* realmente calculable”²⁷. El pensador alemán es incluso capaz de intuir las dificultades a las que se enfrentó este potenciamiento de la memoria, dificultades que sólo pudieron superarse mediante cierta violencia dirigida contra algunos hábitos vitales muy arraigados en el animal-humano:

¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? [...] Puede imaginarse que este anti-quísimo problema no fue resuelto precisamente con respuestas y medios delicados; tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su mnemotécnica²⁸

²¹ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, p. 75, (Tratado Segundo, 1).

²² *Ibid.* p. 76.

²³ *Ídem.*

²⁴ *Ibid.* p. 77.

²⁵ *Ídem.*

²⁶ *Ídem.*

²⁷ *Ídem.*

²⁸ *Ibid.* p. 79.

Sin embargo, aquí es de nuevo donde sentimos la necesidad de matizar las palabras de Nietzsche. Pues si bien es verdad que este potenciamiento de la memoria -el proceso por el cual el hombre se hace calculable, dirá también Nietzsche- no pudo hacerse más que a contracorriente de su vida previa animal, creo que esta violencia hacia ciertos hábitos o, si queremos llamarlos así, ciertos instintos, no debe ser entendida como hace Nietzsche un poco después en este mismo tratado segundo de *La genealogía de la moral* como una forma de violencia personal, inter-individual, en la cual el acreedor se cobraría su deuda con el placer de hacer sufrir al otro, con el desahogo de descargar su violencia sobre otro²⁹. Mucho más cercana a la realidad es la hipótesis que el propio Nietzsche apunta en otros pasajes según la cual sería la sociedad, el grupo, el que ejercería esta violencia sobre el individuo. Así podemos leer uno de los fragmentos póstumos que directamente afirma que “La *moral* es esencialmente el medio de hacer que algo permanezca sobre el individuo, o más bien, *esclavizando* al individuo”³⁰. También en un fragmento posterior leemos la siguiente reflexión:

La moral como *ilusión de la especie* para impulsar al individuo a que se sacrifique por el futuro: concediéndole a él mismo aparentemente un valor infinito, de manera tal que, con esa *conciencia de sí*, tiranice y reprima otros aspectos de su naturaleza y difícilmente esté conforme consigo³¹

Pero entonces, si la relación debe entenderse en términos grupo-individuo y no tanto individuo-individuo, la comprensión de esta relación en términos de acreedor-deudor, y sobre todo la idea de que el cobro se hace en términos de “placer obtenido al causar dolor”, pierde gran parte de su fuerza explicativa. Pues, ¿cómo podemos entender que la “sociedad” disfrute con el sufrimiento de sus integrantes? Ya en el plano individual esta tesis es muy arriesgada, pero llevado al plano grupal debemos admitir que es simplemente incomprensible.

En directa relación con estos problemas de la argumentación nietzscheana está su tesis de que lo verdaderamente importante en el plano vital es el individuo, no la especie. Esta idea que ya apuntamos aparece meridianamente expuesta en numerosos pasajes de la obra nietzscheana, aunque uno muy claro es el siguiente fragmento póstumo: “Conclusión para la evolución de la humanidad: la perfección consiste en la producción de los individuos más poderosos, respecto de los cuales la gran masa es convertida en instrumento”³². Una concepción que ya aparecía en el tratado

²⁹ Ibid. 82. Una idea también presente en el siguiente texto: “¿en qué medida puede ser el sufrimiento una compensación de «deudas»? En la medida en que hacer-sufrir produce bienestar en sumo grado” (Ibid. 85).

³⁰ Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos* (1885-1889), Volumen IV, Madrid, Tecnos, 2008, p. 132, 2 [182].

³¹ Ibid. p. 162, 5 [58].

³² Ibid. p. 98, 2 [76].

segundo de *La genealogía de la moral* que venimos comentando, donde podemos leer la siguiente conclusión:

Situémonos, en cambio, al final del ingente proceso, allí donde el árbol hace madurar por fin sus frutos, allí donde la sociedad y la eticidad de la costumbre sacan a la luz por fin aquello *para lo cual* ellas eran tan sólo el medio: encontraremos como el fruto más maduro de su árbol, al *individuo soberano*, al individuo igual tan sólo a sí mismo, al individuo que ha vuelto a librarse de la eticidad de la costumbre, al individuo autónomo, situado por encima de la eticidad (pues «autónomo» y «ético» se excluyen)³³

En este texto aparecen dos conclusiones arbitrarias que no se deducen necesariamente de lo anterior. En primer lugar, se postula injustificadamente que la sociedad es un medio para el individuo. Por lo mismo podría decirse a la inversa que el individuo es un medio para la sociedad. Propiamente hablando, ambas afirmaciones son ciertas, si bien sólo parcialmente; y lo que intentaremos exponer es cómo ambas perspectivas, la individualista y la colectivista, cuando se toman de manera excluyente una respecto de la otra y no se intentan articular, falsean una realidad que es innegablemente más compleja. Pero quizás la arbitrariedad más notoria es la que cierra el párrafo, en la que se afirma que autónomo y ético se excluyen, cuando precisamente todo el desarrollo anterior parecería llevarnos a la conclusión diametralmente opuesta, esto es, a la conclusión de que ambas dimensiones están indisolublemente unidas, imbricadas en una interdependencia que no sólo se deja notar en su común genealogía sino que se nos aparece como necesaria e indestructible en cualquier variación imaginaria que podamos llevar a cabo. Como veremos al final del artículo, esta desconexión entre eticidad y autonomía supone una incomprensión fundamental de ambas³⁴.

Después de exponer algunas ideas claves de Nietzsche, distinguiendo lo que a nuestro parecer es más rescatable y sólido de su argumentación frente a aquellos puntos difícilmente comprensibles y defendibles, querría pasar en esta segunda parte del artículo a desarrollar estas valiosas intuiciones nietzscheanas sobre la promesa y el origen de la moral desde algunos datos que la paleoantropología contemporánea nos proporciona. Es claro que este tema se prestaría a un examen mucho más detallado, -también la exégesis nietzscheana podría haberse llevado a cabo de manera más pormenorizada, claro está- pero creo que exponer de manera sucinta

³³ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, p. 78, (Tratado Segundo, 2).

³⁴ Incomprensión que, no obstante, no resta mérito a Nietzsche en este punto. Pues el hecho de que ya lograra intuir la tensión entre ambas dimensiones es digno de elogio, aunque finalmente no lograra armonizar una con la otra, entender cómo ambas se coimplican necesariamente, especialmente en un sentido que podríamos denominar "genético".

algunos descubrimientos científicos que se han hecho sobre el hombre de las últimas décadas puede ser de gran utilidad, iluminando algunos puntos oscuros que Nietzsche, y con él muchos otros filósofos, no pudieron explicar de manera plenamente satisfactoria.

A este respecto, lo primero que debemos decir es que urge rebelarse contra la inveterada comprensión del hombre como animal enfermo. Esta idea que seguramente alcanza su cénit en la Alemania de los siglos XIX y XX³⁵ es, no obstante, una constante desde el mito de Prometeo ya presente en el *Protágoras* de Platón. Esta idea, que como veremos no es del todo injustificada, debe dejar su puesto a una comprensión más afinada del hombre y su potencial vital. Si por un solo momento en su trayectoria evolutiva el hombre hubiera sido -de manera única, o siquiera principal o preponderante- un animal enfermo, débil e impotente, hoy no estaríamos sobre la faz de la tierra sus descendientes. Un animal constitutivamente enfermo habría desaparecido hace mucho tiempo, como de hecho ha sucedido con innumerables especies. Si el hombre sigue existiendo -y no sólo existiendo, sino preponderando claramente sobre cualquier otra forma de vida- esto sólo puede deberse a que el hombre es un éxito vital. Esto se trata a mi modo de ver de un hecho inapelable, y cualquier argumentación debe partir abiertamente de esta constatación.

Así pues, toda la retórica que encontramos en Nietzsche sobre el hombre como animal enfermo, sobre la humanidad como un ser decadente, debe ser inmediatamente puesta en cuestión y matizada, sino directamente rechazada. En Nietzsche esta postura adquiere en ocasiones la forma de pregunta retórica, como cuando se pregunta: “¿Cómo? ¿Estaría la humanidad misma en *décadence*? ¿Lo habría estado siempre?”³⁶; pero en otros muchos pasajes la pregunta deja lugar a la afirmación de esta decadencia, como en *La genealogía de la moral*, donde podemos leer, en referencia al hombre, que “él es *el* animal enfermo”³⁷. Ante esta tesis tenemos que preguntarnos cómo puede ser posible que este ser enfermo haya conquistado todas las partes del planeta, que haya domado a todos los demás animales y que se haya impuesto en todos los sentidos imaginables³⁸. Y la respuesta, es importante remar-

³⁵ Los autores que defienden en mayor o menor medida esta idea son innumerables, pero seguramente uno de sus mayores exponentes recientes sea Arnold Gehlen y su obra *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo* (Salamanca: Sígueme, 1980) con su comprensión del hombre como animal deficitario (Ibid. pp. 50-51).

³⁶ Nietzsche, F., *Fragments Póstumos* (1885-1889), Volumen IV, Madrid, Tecnos, 2008, p. 754, 23 [2].

³⁷ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, p. 156, (Tratado Tercero, 13).

³⁸ Sobre este punto existe un fragmento póstumo especialmente significativo en el que Nietzsche se interroga, sin alcanzar una respuesta satisfactoria, por cómo es posible que el modo de vida ascético haya triunfado en todos los lugares y épocas: “Tiene que ser una necesidad de primer rango la que una y otra vez hace crecer y prosperar esta especie hostil a la vida, - tiene que ser, sin duda, un interés de la vida misma el que tal tipo de autocontradicción no se extinga” (Ibid. 152, Tratado Tercero, 11). Lo que Nietzsche debería haber concluido es precisamente que

carlo, no puede consistir en afirmar que esta supuesta debilidad o enfermedad fue, o todavía es, un momento necesario pero superado o superable. Lo que la historia de la humanidad nos muestra es que, si el hombre es un ser débil y enfermo, lo ha sido siempre y lo será mientras pueda ser llamado hombre.

En el caso concreto que veníamos abordando, es muy difícil sustraerse a la impresión de que la moral y la capacidad para prometer son mecanismos vitales que el ser humano ha desarrollado con el fin, claramente exitoso, de imponerse en la lucha por la vida. No es exagerado decir que la mayor fuente de poder que tiene el ser humano es su capacidad para coordinarse, de manera compleja y variable, con otros muchos individuos; su capacidad para comprometerse entre sí y en dirección a metas lejanas en el tiempo³⁹. El mismo Nietzsche se ve obligado a matizar, después de declarar la constitutiva enfermedad del hombre, que “Es verdad que también él ha osado, innovado, desafiado, afrontado el destino más que todos los demás animales juntos”⁴⁰. Pero la clave está en entender que la osadía del hombre no se ha dado *también*, como dice Nietzsche, sino *precisamente por* su “enfermedad”.

Éste es precisamente el nudo gordiano que necesitamos desenredar para resolver, o al menos aclarar relativamente, el problema que venimos discutiendo. El problema, por formularlo explícitamente, consistiría en entender cómo es posible que un ser vivo, en cierto modo deficiente, en cierto sentido enfermo, sea, sin embargo, uno de los seres vivos más poderosos y exitosos del planeta tierra, sino el más poderoso y exitoso. Nietzsche no tenía la respuesta, pero al menos sí tenía -y ya es mucho- la pregunta. En el párrafo antes citado donde afirmaba del hombre que “él es *el* animal enfermo” se pregunta inquisitivamente “¿de dónde procede esto?”⁴¹. El esbozo de respuesta que Nietzsche ensaya se pierde en reiterativas alusiones al carácter gregario del ser humano, tomando este aspecto gregario como algo dado, como un dato incontrovertible e inmatizable, y como un hecho además evidentemente

no estamos aquí ante una “autocontradicción”, sino a lo sumo una paradoja extrema que, sin embargo, ha sido incomparablemente exitosa.

³⁹ Un estudioso de la moral y la religión como Nietzsche tenía que considerar al menos esta interpretación, y, como explica Safranski, en Nietzsche también es posible encontrar una defensa del poder de la religión en esta línea. En *Más allá del bien y el mal* Nietzsche “Insiste especialmente en el pensamiento de que la religión cristiana, con su «hipótesis moral», tal como hemos visto, protege a los «desafortunados» frente a la crueldad de la naturaleza injusta, y con ello, frente al nihilismo, pero de tal manera que también ella es una expresión de la voluntad de poder, pues el cristianismo ha producido un mundo de la vida enteramente espiritual, que puso fin al mundo antiguo; y la victoria del cristianismo es la demostración viva de que la transvaloración de los valores es posible. Desde esta perspectiva habla con gran admiración de genios religiosos como Pablo, Agustín o Ignacio de Loyola” (Safranski, R. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona, Tusquets, 2001, p. 321). Claro que seguir esta intuición le habría obligado al filósofo alemán a matizar su crítica al cristianismo (que como el mismo señala en múltiples ocasiones es una crítica más enfocada al protestantismo que al cristianismo en general).

⁴⁰ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, p. 156, (Tratado Tercero, 13).

⁴¹ Ídem.

negativo para el ser humano, la muestra irrefutable de su debilidad. El círculo entonces queda fijado de tal modo que no se puede salir del mismo: el ser humano es gregario porque es débil, y es débil porque es gregario.

La postura nietzscheana necesita ser matizada y reformulada en algunos aspectos centrales. Pero hay que especificar que es una postura que apunta en varias direcciones acertadas, y que por eso no sólo necesita ser enmendada, sino que lo merece. Pues el secreto para entender esta dimensión crucial de la vida humana depende precisamente de ser capaz de admitir y armonizar la debilidad y el poder humanos, una cuestión que a su vez tiene mucho que ver con la relación entre lo que Nietzsche llama señores y esclavos.

La clave de todo este problema, que es al mismo tiempo un problema moral, biológico y antropológico, reside en la reproducción humana. Un punto que en la filosofía nietzscheana queda siempre calculadamente oscurecido o directamente obviado, no de manera casual. Pues, como indica Safranski, Nietzsche “Tiene pocas manifestaciones explícitas al respecto”⁴², y quizás la más destacable sea la consigna de que “¡No sólo debes procrear hacia adelante, sino también hacia arriba!» (4,90; ZA)⁴³. Pero como el propio Safranski comenta, esta idea supone que “Nietzsche asume tanto biologismo de la teoría de la descendencia y herencia, que se acerca al pensamiento del cultivo de la especie en el sentido de una ordenación pensada desde la procreación”⁴⁴. Mas, si este es el caso, su denodada defensa del individuo frente a la especie se ve comprometida.

No podemos aquí desarrollar suficientemente este punto, pero creo que algunos breves apuntes serán suficientes para poner de manifiesto la importancia decisiva que algunos descubrimientos paleoantropológicos relativamente recientes tienen para esta discusión. Pues tras una larga tradición en que la especificidad humana se había cifrado en su capacidad racional, en su superior inteligencia; y después de una también extensa tradición que radicaba esta especificidad humana en la capacidad para fabricar y manejar instrumentos, lo que los antropólogos de las últimas décadas nos están mostrando es que las auténticas diferencias entre el hombre y el animal, entre el hombre y los primates -sus parientes más cercanos-, está principalmente en la reproducción humana, peculiar y única por distintos motivos. La clave -y sobre este punto ya advertimos que no podemos profundizar demasiado- está en la inmadurez de las crías humanas, inmadurez incomparable en su grado y duración a la de cualquier otra cría de cualquier otro animal, y que resulta decisiva a la hora de conformar la morfología y conducta del ser humano. El importante antropólogo

⁴² Safranski, R. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona, Tusquets, 2001, pp. 285-286.

⁴³ Ídem.

⁴⁴ Ídem.

J. Diamond explica que, en relación con las teorías sobre el origen del ser humano y su especificidad,

La especulación científica tiende a centrarse en otro de nuestros rasgos inusuales: la condición de indefensión de las crías humanas hace necesaria gran cantidad de cuidados parentales durante muchos años. Los jóvenes de la mayoría de mamíferos comienzan a conseguir su propio alimento tan pronto como son destetados; se hacen plenamente independientes poco tiempo después. De ahí que la mayoría de hembras mamíferas puedan criar, y de hecho críen, a sus jóvenes sin asistencia del padre, al cual la madre ve tan solo para copular. Entre los humanos, sin embargo, la mayor parte del alimento se consigue mediante tecnologías complejas absolutamente fuera del alcance de la destreza o capacidad mental de un niño pequeño. Como resultado, a nuestros hijos hay que facilitarles alimento durante por lo menos una década después del destete⁴⁵

Esta inmadurez de las crías humanas tiene que ver con la necesidad del adelantamiento del parto que experimentaron las hembras de nuestros antepasados homínidos, necesidad surgida a raíz del estrechamiento del canal del parto que conllevó la postura bípeda⁴⁶. Si el ser humano tuviera una gestación acorde a sus características⁴⁷ sería imposible dar a luz sin que ello conllevara la prácticamente segura muerte de la madre. Como explica Campillo “La solución que encontró la evolución fue la de lanzar al mundo una criatura prematura, un ser a medio hacer, con un cerebro que es apenas el veintiocho por 100 de su tamaño adulto”⁴⁸, o como dirá también San Martín, “La única solución evolutiva a este problema es adelantar el parto antes de que el cerebro haya crecido demasiado o se hayan consolidado las estructuras, es decir, dar a la luz una cría en estado semifetal”⁴⁹. No podemos detenernos sobre este decisivo punto, pero lo importante para nuestra argumentación es comprender la “debilidad” original que constituye al ser humano. La cría humana extraordinariamente inmadura sería por completo incapaz de salir adelante si no tu-

⁴⁵ Diamond, J. ¿Por qué es divertido el sexo? La evolución de la sexualidad humana, Barcelona: Penguin Random House, 2007, p. 82.

⁴⁶ Arsuaga J. L. y Martínez, I., *La especie elegida: la larga marcha de la evolución humana*, Madrid, Temas de hoy, 1998, p. 189.

⁴⁷ Una gestación que por las características del ser humano (principalmente por el tamaño del cráneo, más de tres veces mayor que el de los primates) debería prolongarse durante casi un año más de lo que habitualmente dura: “las crías de homínidos (como nuestros hijos hoy) nacían con un elevado grado de inmadurez, casi un año antes de lo que les correspondía” (Campillo, J. E., *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana*, Barcelona: Editorial Crítica, 2007, p. 147).

⁴⁸ *Ibid.* p. 146 nota.

⁴⁹ San Martín, J., *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. Madrid: Uned, 2013, p. 299. Esto es lo que desde el anatomista holandés Louis Bolk (Das problem der Menschwerdung [El problema de la hominización] se conoce como el problema de la neotenia. No podemos aquí profundizar en las distintas interpretaciones que se han hecho de esta cuestión, aunque sí debemos prevenir contra la interpretación de Gehlen (1980, p. 117), remarcando que el carácter deficiente del ser humano sólo puede encontrarse en sus primeros años, y no forma parte de una supuesta constitución deficitaria humana esencial.

viera una también extraordinaria y desmedida atención y cuidado por parte de sus progenitores y, por extensión, de su grupo, desde su nacimiento hasta muchos años después⁵⁰. Si comparamos este periodo de dependencia e indefensión con otros animales, empezamos a comprender la importancia de este punto en la vida humana.

Sin embargo, esta constatación nos debe llevar asimismo a una conclusión contraria -o al menos aparentemente contraria- a la que hacíamos sobre la constitutiva debilidad del ser humano. Pues el hecho de que el ser humano sea capaz -y sobre todo que fuera capaz en sus orígenes- de sacar adelante crías tan necesitadas e indefensas, debe hacernos comprender el inmenso poder del ser humano, que fue capaz de sobreponerse a este problema-límite que sin duda tuvo que llevar a la extinción a otras muchas especies a lo largo de la historia de la vida. Sólo un ser extraordinariamente potente pudo hacer frente al desafío de sacar adelante a unas crías extraordinariamente débiles.

Aunque este breve desarrollo no puede dar cuenta de este decisivo asunto, estimo que los datos aportados son suficientes a efectos de nuestra argumentación⁵¹. La conclusión fundamental es que no podemos seguir calificando al hombre de manera simplista como animal enfermo, ni entender su gregarismo como muestra inequívoca de su debilidad. Y es en este punto en el que los datos paleoantropológicos pueden servirnos inmejorablemente de base para entender la compleja, y hasta podríamos decir paradójica, articulación entre el individualismo y gregarismo humano, y lo que esto supone a la hora de entender al hombre como ser enfermo o formidable.

La paradoja se explica del siguiente modo. Aunque se pueden encontrar animales gregarios en todas las clases animales, el hiper-gregarismo que encontramos en insectos como las hormigas y las abejas es prácticamente imposible de encontrar en otras clases animales, y ningún reptil, ave o mamífero puede asemejarse en sus relaciones sociales al gregarismo de estos insectos. Esto se explica principalmente por el hecho de que estos insectos tienen sus funciones muy definidas (incluso a nivel morfológico) dentro de la colonia, y su abanico de comportamientos es muy limitado (comparativamente). En animales más complejos, capaces de una variedad de comportamientos

⁵⁰ No se puede dar una cifra exacta de lo que dura la dependencia humana, pero es claro que hasta los 15 o 20 años como pronto no puede considerarse al ser humano como un ser mínimamente adulto e independiente. En nuestras sociedades actuales no es extraño que esta dependencia se alargue mucho más.

⁵¹ Quien desee ampliar su conocimiento sobre estas cuestiones puede tomar como referencia obras introductorias muy recomendables como *La especie elegida: la larga marcha de la evolución humana* (1998, Madrid: Temas de hoy), de J. L. Arsuaga e I. Martínez; *El tercer chimpancé*, (2016, Barcelona: Penguin Random House), de J. Diamond; o *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. (2013, Madrid: Uned), de J. San Martín. Obras más especializadas en el problema de la reproducción humana serían por ejemplo: *¿Por qué es divertido el sexo? La evolución de la sexualidad humana* (2007, Barcelona: Penguin Debolsillo), de J. Diamond; o *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana*, (2007, Barcelona: Editorial Crítica), de J. E. Campillo.

mucho más grande, un gregarismo tan firme y bien engranado como el de los insectos es prácticamente imposible. Sólo encontramos una excepción a esto: el *homo sapiens*.

El ser humano es un mamífero, y como tal tiene una independencia notable, siendo capaz de llevar a cabo conductas muy distintas y complejas; pero eso no le impide exhibir un alto grado de gregarismo. Es cierto que buena parte de las especies de mamíferos viven en sociedades; pero estas sociedades no pueden compararse a las de los insectos en cuanto a su número de integrantes y a su complejidad. Lo máximo que encontramos en algunos mamíferos altamente sociales son grupos de no más de algunas decenas de integrantes. La excepción, como decíamos, es el ser humano, que forma sociedades de miles de individuos conectados, además, de forma muy sofisticada y elaborada.

Esta paradoja, que el ser humano sea un mamífero, con la complejidad morfológica que ello supone, y que, no obstante, sea un animal hiper-gregario al modo de algunos insectos, ya debería hacernos reflexionar profundamente. Pero si miramos de cerca y nos fijamos en el caso de la reproducción, la paradoja todavía aumenta, pues la hembra de los mamíferos está especialmente preparada (por la gestación interna y la lactancia) para llevar a cabo la cría de manera independiente. Tenemos, pues, un animal que debería ser especialmente independiente si miramos a todas las especies filogenéticamente cercanas, pero que muestra signos de una dependencia comparable sólo a la de ciertos insectos. ¿Cómo puede suceder esto?

Ya sabemos la respuesta, al menos en su sentido más básico. La inmadurez de las crías humanas hizo imprescindible que el ser humano desarrollara un gregarismo por encima de lo normal. No podemos detenernos más en este punto, y si se ha hecho el anterior desarrollo es precisamente para releer la postura nietzscheana antes comentada a la luz de estos datos. Pues, si bien la tesis de Nietzsche sobre el gregarismo como enfermedad, la moral como debilitamiento biológicamente incomprendible, queda desmontada; no obstante, sí podemos entender la perplejidad del filósofo alemán ante estos problemas, pues como decimos hay realmente en el ser humano dos tendencias muy contrapuestas a las que hay que hacer justicia. Por un lado, tenemos un gregarismo que nos constituye como especie, que como hemos apuntado está en el mismo comienzo de nuestra historia filogenética; pero, por otro lado, este gregarismo no deja de estar en cierto modo “superpuesto” a nuestra condición de mamíferos, cuyas notas distintivas frente a otros organismos es su relativa independencia y autonomía. Sería algo exagerado hablar de la sociabilidad o el gregarismo humano como algo “sobrenido”, pero si miramos con lupa el problema del animal humano no podemos dejar de constatar que su grado de gregarismo es incomparablemente superior al de cualquier otra sociedad de mamíferos, incluidos sus parientes más próximos los primates.

Además de que, por otra parte, la dinámica interna de la sociedad humana no consiste en el gregarismo cuasi-mecánico que podríamos ver en las colonias de insectos. En este punto Nietzsche sí parece bastante equivocado cuando afirma en *Más allá del bien y el mal* que:

Cuando los instintos más elevados y más fuertes, irrumpiendo apasionadamente, arrastran al individuo más allá y por encima del término medio y de la hondonada de la conciencia gregaria, entonces el sentimiento de la propia dignidad de la comunidad se derrumba, y su fe en sí misma, su espina dorsal, por así decirlo, se hace pedazos⁵²

Toda sociedad necesita cierta homogeneidad, para lo cual tiene que encauzar a sus miembros y mantenerlos dentro de unos límites. Pero eso no quiere decir que no haya lugar para individuos egregios. De hecho, uno de los sellos distintivos del ser humano es su capacidad reconocer comportamientos que se salen de la norma y entenderlos como modos superiores de actuación, llegando a tomarlos como ejemplo. Sólo así se explica que el ser humano sea un ser histórico y que sus sociedades evolucionen. En este sentido, tampoco puede infravalorarse la capacidad humana de innovación, la cual sólo es posible con la connivencia -cuando no el apoyo explícito- de la sociedad. Con esto no queremos negar la idea de que la sociedad no sea principalmente un ámbito regularizador y homogenizador; pero en el ser humano hay lugar para los individuos sobresalientes. Y no sólo eso, sino que una sociedad sana y operativa (de las cuales seguramente no hayamos tenido muchos ejemplos en los últimos siglos), se caracterizan por su gran capacidad para reconocer, premiar y servirse de estos individuos egregios.

Por esto también es difícil estar de acuerdo con Nietzsche cuando declara que “El bien de los más y el bien de los menos son puntos de vista contrapuestos del valor; considerar ya *en sí* que el primero tiene un valor más elevado es algo que nosotros vamos a dejar a la ingenuidad de los biólogos ingleses...”⁵³. Afirmar el valor del bien de los más sobre el bien de los menos es sin duda un error. Mas no porque debamos primar, como piensa Nietzsche, el bien de los menos sobre el bien de los más, sino porque un bien y el otro no pueden contraponerse de una manera tan tajante y simplista. El problema de la postura de Nietzsche es que no llega a tratar con suficiente detenimiento y profundidad la génesis del ser humano, tanto a nivel filogenético (de especie) como ontogenético (individual)⁵⁴. Nietzsche sólo se fija en lo que él denomina el fruto maduro de la humanidad: el hombre adulto y responsable. Pero

⁵² Nietzsche, F., *Más allá del bien y el mal*, Madrid, Alianza, 2007, p. 143 [201].

⁵³ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006, p. 71, (Tratado Segundo, 17).

⁵⁴ Aunque en su descargo hay que reconocer que la paleoantropología y las investigaciones sobre el origen del hombre estaban todavía muy poco desarrolladas en su época.

al hacer esto el alemán está desconectando a ese fruto de las raíces, el tronco y las ramas que lo hacen posible, así como de la función fertilizadora y creadora de nuevos árboles que siempre tiene el fruto. Llevado al caso del ser humano, el individuo responsable, independiente y poderoso sólo fue posible por el previo y prolongado cuidado de una familia y entorno social; y ese individuo responsable, independiente y poderoso tiene precisamente la función primordial de cuidar nuevos seres humanos que puedan llegar a ser individuos responsables, independientes y poderosos⁵⁵.

Desconocer, al menos en el grado que hoy los estudios biológicos y antropológicos nos brindan, la peculiar y prácticamente única condición reproductiva del ser humano, la clave vital que supone la inmadurez de las crías humanas, extravía fundamentalmente el planteamiento nietzscheano. Y lo significativo en este sentido es que, si bien de manera errada, la gran intuición de Nietzsche le llevaba una y otra vez a darse de bruces contra este problema, como cuando afirma que la clave de toda organización humana es “la lucha de los enfermos contra los sanos”⁵⁶, idea reforzada unas líneas después cuando advierte de que:

Si se ha comprendido en toda su profundidad -y yo exijo que precisamente aquí *se cave hondo*, se comprenda con hondura- hasta qué punto la tarea de los sanos *no* puede consistir, de ninguna manera, en cuidar enfermos, en sanar enfermos, se habrá comprendido también con ello una necesidad más, - la necesidad de que haya médicos y enfermeros que estén, ellos mismos, enfermos⁵⁷

Desde la crítica que, apoyándonos en las investigaciones antropológicas de las últimas décadas, venimos desarrollando en este artículo, casi tendríamos que decir exactamente lo contrario que Nietzsche: si hay seres, no sólo sanos, sino superabundantes, extremadamente poderosos, como son los seres humanos, es precisamente para compensar y hacer frente a la debilidad constitutiva de sus crías. Sólo consiguiendo un poder superior a lo que biológicamente le venía predispuesto pudo el ser humano hacer frente a su grave problema reproductivo, no sólo evitando su extinción sino llegando incluso a ser la especie animal más poderosa del planeta tierra.

Cómo el ser humano logró este superávit de poder es una cuestión demasiado complicada para desarrollarla aquí siquiera en un grado mínimo. Lo único que podemos hacer es dar algunos apuntes que no casualmente nos harán volver sobre los temas con los que comenzábamos el artículo y que nos llevaron discutir con los tex-

⁵⁵ Y este punto, a mi parecer, no puede obviarse recurriendo a la retórica nietzscheana de distinguir claramente al individuo de la especie. Si en un momento dado los seres humanos adultos se hubieran dedicado a sí mismos y no a cuidar a sus enfermos (principalmente: a sus crías), la especie humana hubiera desaparecido, y con ella también los individuos.

⁵⁶ Nietzsche, F., op. cit. p. 160, (Tratado Tercero, 14).

⁵⁷ Ibid. p. 162, (Tratado Tercero, 15).

tos de Nietzsche. Pues la conclusión a la que llega nuestra exposición sobre el origen del ser humano es que los humanos adultos necesitaron desarrollar un gran poder para compensar la debilidad de las crías humanas inmaduras; y este gran poder tiene que ver principalmente con la capacidad para aunar sus fuerzas y llevar a cabo acciones conjuntas, las cuales individualmente serían por principio imposibles.

Este aumento del poder mediante la unión de los seres humanos tuvo como hito decisivo la creación de la *palabra*. Un vocablo, *palabra*, en el que reverbera un doble sentido muy revelador: palabra como lenguaje y palabra como compromiso. Sería un error, de hecho, pensar en un sentido independientemente del otro: sólo es posible *comprometerse* estando *bajo palabra*, es decir, teniendo al lenguaje como medio de coordinación de nuestras acciones conjuntas; pero, a la inversa, tampoco hubiera tenido sentido desarrollar la comunicación por medio de la palabra si no fuera por la necesidad de comprometerse más allá de lo que encontramos en otros animales⁵⁸. No es necesario indicar -y desde luego no podemos desarrollar- que es aquí donde podríamos localizar el núcleo de la moralidad humana. Un lugar que no por ser el de la moral, la palabra y la promesa debe -ni puede- pensarse al margen de la coerción, de la violencia y de las luchas de poder, como Nietzsche hubiera defendido; pero que tampoco se deja aprehender por completo desde esta reducida perspectiva.

Tenemos, pues, que convenir con el genial Nietzsche en que el ser humano es el animal capaz de hacer promesas. Pero la clave, que el filósofo alemán no atisbó, es que sólo el hombre es el animal que *necesita* hacer promesas, y, correlativamente, que sólo el hombre es el animal que dispone del medio para hacer promesas: *la palabra*.

⁵⁸ Una necesidad instaurada por la anómala inmadurez de las crías humanas, como expusimos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARSUAGA, Juan Luis y MARTÍNEZ, Ignacio. (1998). *La especie elegida: la larga marcha de la evolución humana*. Madrid: Temas de hoy.
- CAMPILLO ÁLVAREZ, José Enrique. (2007). *La cadera de Eva. El protagonismo de la mujer en la evolución de la especie humana*. Barcelona: Editorial Crítica.
- CANO, Germán. (2000). *Como un ángel frío*, Valencia, Pre-textos.
- DELEUZE, Gilles, (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. Barcelona, Anagrama.
- DIAMOND, Jared. (2007). ¿Por qué es divertido el sexo? La evolución de la sexualidad humana. Trad. Victoria Laporta. Barcelona: Penguin Debolsillo.
- DIAMOND, Jared. (2016). *El tercer chimpancé*. Trad. María Corniero. Barcelona: Penguin Random House.
- DIÉGUEZ LUCENA, Antonio. (2012). *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología*. Barcelona: Biblioteca Buridán.
- FINK, Eugen. (1996). *La filosofía de Nietzsche*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
- GEHLEN, Arnold. (1980). *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. Trad. Fernando Carlos Vevia Romero, Salamanca: Sígueme.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2006). *La genealogía de la moral*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2007). *Más allá del bien y el mal*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2008). *Fragmentos Póstumos (1885-1889)*, Volumen IV, Trad. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, Madrid, Tecnos.
- PLATÓN. (2006). *Gorgias*, Trad. Francisco Javier Martínez García, Madrid, Alianza.
- SAFRANSKI, Rüdiger. (2001). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Trad. Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets.
- SAN MARTÍN SALA, Javier. (2013). *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. Madrid: Uned.

