ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política
N.º 63, julio-diciembre, 2020, 547-563, ISSN: 1130-2097
https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.14

Recuperación post-nihilista de la intimidad corporal y la persona humana a partir de Nietzsche y Conill*

Post-nihilistic Recovery of Bodily Intimacy and the Human Person from Nietzsche and Conill

MARINA GARCÍA-GRANERO**
Universitat de València

RESUMEN. El objetivo de este trabajo es poner en relación el núcleo crítico de la última obra de Jesús Conill, *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*[1], con la problemática del nihilismo, como estructura que pervive en nuestras sociedades contemporáneas, en especial, en el contexto de las neurociencias, la tecnología y nuestro modo de relación con ambas. Tras bosquejar a modo de presentación las idea clave del libro, en especial su innovadora concepción de la intimidad corporal, recuperaré algunas aportaciones de la tematización nietzscheana del nihilismo, para mostrar, en tercer lugar, que tras la "muerte de Dios" otras instancias toman su lugar, y que las lógicas del nihilismo permanecen intactas y subyacentes en la aproximación mayoritaria de las neurociencias. Concluiré que los elementos que presenta Conill para una intimidad y subjetividad fuerte serán necesarios para la tarea, aún pendiente, de superación del nihilismo.

Palabras clave: intimidad; nihilismo; subjetividad; neurociencias; sombras de Dios.

ABSTRACT. The aim of this paper is to relate the critical core of Jesus Conill's last essay, *Bodily Intimacy and the Human Person. From Nietzsche to Ortega and Zubiri*, with the problem of nihilism, as a structure that survives in our contemporary societies, especially in the context of neurosciences, technology and our way of relating to both. After outlining the key insights of the book, especially its innovative conception of bodily intimacy, I will retrieve some contributions from Nietzsche's notes regarding nihilism, to show that after the "death of God", other instances take his place, the logics of nihilism remain intact and underly the majority approach of neurosciences. I will conclude that the elements presented by Conill for a strong intimacy and subjectivity will be necessary for the task, still pending, of overcoming nihilism.

Key words: Intimacy; Nihilism; Subjectivity; Neurosciences; Shadows of God.

---

* Esta publicación ha recibido el apoyo del Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo PID2019-109078RB-C22 financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

** Investigadora FPU-MCIU en el Departamento de Filosofía de la Universitat de València. marina.garcia-granero@uv.es. ORCID iD: https://orcid.org/0000-0002-8067-937X.

Copyright: © 2020 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución *Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).*

[Recibido: febrero 2020 / Aceptado: mayo 2020]

1. Introducción

En nuestros tiempos de sociedades polarizadas, constante falta de horizonte y desesperanza en el proyecto humanista, la ciencia parece ser el único ámbito capaz de proporcionar promesas de una vida mejor. En esta atmósfera, no sorprende el auge de ideales científico-culturales como el transhumanismo[2] o la expectación por los avances en Inteligencia Artificial. También en este contexto se ha desarrollado una creciente cooptación de la filosofía por una neurofilosofía que pretende reducir explícitamente los problemas filosóficos a los neurológicos mediante una revalidación del intento positivista de una ciencia unificada[3].

El último libro de Jesús Conill, *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, tiene como objetivo presentar una alternativa razonada a la naturalización reduccionista y la tecnologización de la vida humana. El ensayo parte de la convicción del vínculo fundamental y la necesaria complementariedad entre el análisis filosófico, de carácter hermenéutico-crítico y fenomenológico, y la explicación científica –neurobiológica– de la experiencia vivida, encarnada corporalmente y situada en el mundo de la vida (p. 89).

Me propongo en esta nota destacar la impronta nietzscheana de la obra, siguiendo como hilo conductor la superación del nihilismo. Todo ello sin querer restar importancia a las otras fuentes filosóficas presentes en la obra, y por ello, extiendo la invitación a que más personas profundicen en la vertiente española y sus aportaciones a partir de Ortega, Zubiri y Laín Entralgo. Como humilde aportación al debate que inaugura el libro, trataré de prolongar las argumentaciones con una exploración de las estructuras nihilistas que subyacen a las mismas propuestas reduccionistas que Conill critica. Mostraré que la creciente devaluación de la existencia examinada en la obra bajo los términos de erosión de la intimidad, puede ser pensada como una pervivencia de la misma lógica nihilista que sitúa el centro de gravedad en una instancia exterior, en respuesta a un anhelo de sostén. En el libro se aprecia con claridad la impronta nietzscheana de Jesús Conill, en la estela de su monografía *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*[4]. En conjunto, las filosofías de Nietzsche y Conill son filosofías prácticas. Involucran una enorme dosis de teoría y pensamiento, pero en su proyección como filosofía vital rompen la antítesis entre verdad y falsedad, entre metafísica y ética, desde la convicción de que los conceptos propios de la filosofía son herramientas destinadas a interpretar, valorar y transformar la realidad.

La presencia de Nietzsche no se reduce a una mera alusión, sino que Conill alcanza el momento fructífero en el que se asume a Nietzsche como perspectiva[5], en el que se incorpora lo aprendido de su estudio para criticar la cultura contemporánea, en calidad de "pensador del problema" –en este caso, el problema de la erosión de la intimidad. Y, del mismo modo en que Nietzsche fue un agudo crítico de la Modernidad, otros han de continuar la tarea. En esta línea, estudiaré las "sombras de Dios"[6] que persisten en nuestra relación con las neurociencias, asumiendo los términos nietzscheanos.

ISEGORÍA, N.º 63, julio-diciembre, 2020, 547-563, ISSN: 1130-2097
https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.14

2. Intimidad corporal e individualidad personal como perspectiva creadora de sentido

Sin ánimo de exhaustividad, recuperaré algunas de las aportaciones más fecundas del libro de Conill, de modo que sirva como guía, presentación y contextualización de la discusión que nos ocupa. La experiencia de la intimidad corporal se plantea como el punto de partida desde el que se abre un camino para comprender mejor la realidad constitutiva de la persona humana y su valor de dignidad. Se presenta la intimidad como alternativa y arranque de la experiencia singular del ser humano; un camino para superar los intentos fallidos de naturalización, que comentaremos más adelante.

El libro comienza con una serie de capítulos (I-IV) cuyo objetivo es reactualizar la concepción filosófica de la subjetividad e intimidad corporal, a partir de Nietzsche, Ortega y Zubiri, y atendiendo de manera crítica al desarrollo de las neurociencias. A lo largo del libro, Nietzsche se presenta como guía para una filosofía poética desde la subjetividad corporal. Este hilo conductor subsiste hasta el último capítulo del libro, en el que se reivindica el sentido deportivo de la vida que toma como base el cuerpo viviente, que anuncia la forma superior de la existencia humana enraizada en la intimidad. Conill define la intimidad como la dimensión ética de la realidad de fondo de nuestra vida, "una presencia dinámica de autoconocimiento experiencial, en la que me aprehendo a mí mismo como realidad mía, siendo permanentemente el mismo, aunque no lo mismo" (p. 79). Lo que expresa el "yo" es la remisión a la mismidad autoposesiva que soy, es mi propia realidad personal la que se actualiza en forma de yo. La intimidad es lo más propiamente de uno, desde donde uno controla su vida.

Esta visión filosófica de la intimidad incorpora un estudio de la capacidad que supone la intimidad, sus bases y su proceso de formación, así como su importancia para el proceso histórico de capacitación humanizadora y para una educación vigorizadora de la humanidad, frente a las tendencias de disolución de la misma. Para designar estas tendencias, Conill acuñó el concepto de "extimidad" para expresar la alteración de *lo que los demás hacen* con "mi" intimidad. En oposición al triunfo de la extimidad, no solo sociológicamente en la vida cotidiana, sino también en el enfoque cosista propio de las ciencias naturales, incluida la neurociencia, la intimidad nos hace sentir en profundidad, grávidamente, lo que uno es en sí mismo y como persona. La realidad de la intimidad como ejecutividad, como vida interna que sentimos experiencialmente, es una alternativa superadora de apertura al otro mediante la intersubjetividad, a diferencia del idealismo, del objetivismo de la conciencia y el subjetivismo de la introspección psicológica (p. 23).

La reivindicación de la intimidad y la subjetividad acometida en la obra es una respuesta al mentalismo y al computacionismo. El computacionismo, basado en el procesamiento de la información mediante un algoritmo universal, compara el cerebro con un ordenador, hasta prácticamente asimilarlo a un procesador de información, según el modelo de la Inteligencia Artificial. Así se elimina la intimidad y se de-

riva en automatismo. Parece imposible pensar la intimidad desde el punto de vista computacional, dado que no existe equivalencia entre "mi" cerebro y los programas de procesamiento de información, sino solo por la vía biológica –cuestión que se aborda en el cuarto capítulo. No hay, por tanto, intimidad desde un punto de vista computacional. En lo que respecta al mentalismo, Conill objeta que el acceso experiencial a la otra persona no se da en la mente, sino en el cuerpo. Los estados neuronales son experimentados como estados mentales en primera persona, como un punto de vista sentiente que pertenece a cada uno, en un cuerpo lleno de significación. Los pronombres posesivos son la clave de la diferencia corporal, distinguen el acceso experiencial entre *mi* cuerpo, *tu* cuerpo y *su* cuerpo (p. 99). Así, la vía del cuerpo es la mejor para superar el mentalismo y el computacionismo, una vía de acceso experiencial encarnado, que parte de la experiencia básica y supera la escisión entre mente y comportamiento.

La intimidad no debe ser reducida a la privacidad, pues esta última es solo el aspecto jurídico, el derecho reconocido y protegido por la ley, principalmente en el ámbito de la bioética y en el contexto jurídico estadounidense[7]. La intimidad es un fenómeno mucho más integral y rico, es la vida auténticamente personal que nos permite comprender el núcleo de lo humano (p. 49). Expresa, por tanto, un proceso de humanización: intimidad es la vida interior propia de la personalidad humana, "que tiene un 'poder plástico', una energía creadora de realidad, una fuerza vital que va más allá del instinto de conservación", de la vertiente meramente evolutiva, adaptativa, homínida. Por ello, "solo cultivando la intimidad se logra forjar el carácter y la personalidad, de donde surge la fuerza vital necesaria para llevar a cabo un auténtico proyecto de vida personal" (p. 49).

Conill aboga por escapar del reduccionismo incorporando los análisis genealógico, fenomenológico-hermenéutico y noológico de la experiencia. Estos enfoques filosóficos permiten comprender mejor la vivencia de la intimidad y la subjetividad desde el cuerpo. En este sentido, el libro funciona como ejemplificación de la metodología expuesta en su anterior libro *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*[8] en el que argumenta que la filosofía ha de comenzar con una analítica de la facticidad de la experiencia –fenomenológica, hermenéutica, genealógica y/o noológica– previa a cualquier versión ontológica del pensamiento. La neurociencia se adentra en terrenos que tradicionalmente han sido propios de la metafísica (vida humana, esencia, identidad, conciencia, subjetividad, dignidad, autoconciencia, intuición, etc.), a lo cual quisiera añadir, que al igual que en la veterana metafísica, estas aproximaciones se ejecutan desde una perspectiva no-situada y separada del mundo de la vida en que dichos conceptos obtienen sentido.

La eliminación del saber del mundo de la vida en favor de la objetivación cientificista de todos los fenómenos de la experiencia vital "desocializa" nuestra autocomprensión e implica una deshermeneutización de nuestra autocomprensión de la realidad humana (p. 128). Nos movemos siempre entre interpretaciones que son falibles, corregibles y mejorables, teniendo en cuenta todas las posibles perspectivas

ISEGORÍA, N.º 63, julio-diciembre, 2020, 547-563, ISSN: 1130-2097
https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.14

que nos aportan las diversas formas de intelección y comprensión de las que somos capaces (p. 126). Los conceptos son interpretativos –ni reales, ni objetivos– y no poseen otra existencia más allá de la que nosotros queramos otorgarles, por supuesto, dentro de una discusión intersubjetiva.

El desarrollo actual de la neurofenomenología hace hincapié en superar los enfoques mentalistas y aboga por una visión corporizada. Fenomenizar no equivale a objetivar, porque el punto de partida es que el cuerpo no es una entidad física, sino que tiene presencia como cuerpo vivido, en un contexto y situación significativa[9]. La vía neurofenomenológica permite estudiar los mecanismos neuronales que subyacen a los conceptos filosóficos y, combinándolos con los datos empíricos de la neurobiología, logra su mejor integración y contribuye a perfilar la imagen del ser humano. Así, evita reducir los procesos mentales a meras funciones neuronales e insiste en la necesidad de partir de la experiencia real, efectiva, ejecutiva y práctica del sujeto corporal humano, ya que "no existe una perspectiva pura de tercera persona"[10].

El mundo de la experiencia subjetiva ni es un objeto, ni un lugar, ni una propiedad, sino un proceso de integración procesual en el que las redes neuronales se convierten en intérpretes de señales, pero ninguna descripción o explicación científica puede sustituir al fenómeno real de la experiencia. No somos solo lo que describimos científicamente y tampoco la intimidad es lo que podamos describir científicamente de ella. La verdadera intimidad es algo en cuanto ejecutándose, porque el "yo" no es ningún objeto, sino una perspectiva, y no podemos situarnos en postura utilitaria ante el "yo", sino en relación de compenetración y de intimidad. La intimidad se expresa al sentir "el deseo deseando, el odio odiando y el dolor doliendo", distinguiéndola "de la imagen o concepto del deseo, del odio y del dolor" (p. 50). Es una reacción subjetiva que se produce en los actos que en la actualidad llamamos mentales –ver, recordar, inteligir, etc.

En lo que se refiere a las bases biológicas de la intimidad, Conill enumera elementos científicamente establecidos de la experiencia subjetiva, por ejemplo, los llamados *qualia*, que producen unos discernimientos que tienen significado. También la neuroplasticidad del cerebro se ha considerado la base neurofisiológica de la apertura del ser humano, de la intimidad y la libertad, y de nuestra propia construcción (p. 82). Asimismo, frente a la interpretación individualista de las relaciones humanas, en las neuronas espejo encontramos una raíz biológica del "nosotros". La función de las neuronas espejo prueba que los dos aspectos del "yo" –la intimidad y la reciprocidad– son complementarios y se basan en el mismo tipo de mecanismo neural. Estas bases proporcionan un reconocimiento científico del dominio de la subjetividad y de la intimidad humana, es decir, de las capacidades que nos proporcionan un margen de libertad. Por este motivo, mediante la intimidad y la subjetividad sentimos un sentido primordial de la agencia de mis acciones y de propiedad de "mi" cuerpo y de "mi" movimiento. Las personas gozamos de una especial experiencia subjetiva y personal que no queda reducida a una causalidad físico-química (p. 87), las ciencias biológicas tratan de sistemas abiertos y que no se ajustan a leyes universales y deterministas.

Las investigaciones sobre la evolución y el carácter perfectivo de la ética para el ser humano no se anulan entre sí, sino que se complementan. Esta concepción une la genealogía animal y la apertura hacia el ideal ético (p. 219). No se pueden naturalizar la autoconciencia, la conciencia moral, la inteligencia, la vida ética, moral y personal, la intimidad, la libertad o la creatividad (p. 204), pues todos estos son rasgos esenciales que se atribuyen específicamente a la persona. Una visión biológica solo descubre el sentido utilitario de la vida, por ello es necesario *transnaturalizar*, superar o complementar la noción de naturaleza. Los fenómenos humanos tienen carácter natural e histórico, y lo histórico comienza, por supuesto, con lo natural, pero la pervivencia de lo natural se despliega históricamente. Si la filosofía quiere describir la realidad radical y auténtica del ser humano, no puede basarse exclusivamente en conceptos de las ciencias naturales, sino que tiene que prestar atención a las formas de vivir y la experiencia histórica, y ofrecer una conceptualización interpretativa propia.

En el noveno capítulo, se analiza la deriva nihilista de los intentos de naturalización neurocientífica de la persona, según los cuales no se habría logrado definir la persona de modo satisfactorio porque su concepto no correspondería con ninguna categoría real de conceptos en el mundo, por lo cual, la persona sería una construcción ilusoria de nuestros cerebros proyectada sobre el mundo con fines adaptativos[11]. Conill responde que la capacidad biológicamente fundada de distinguir seres de la misma especie, en nuestro caso, entre humanos y no-humanos, no equivale a determinarlos, comprenderlos y respetarlos como personas. Este *a priori* biológico no nos dice nada sobre la consideración de los seres humanos como personas (p. 208). Este caso no es sino un ejemplo más de cómo las explicaciones científicas naturalizadoras no agotan la comprensión de los fenómenos humanos. Mediante el término compuesto "persona humana", Conill pone de relieve la doble vertiente por la que se comprende la noción de persona referida al ser humano: la dimensión constitutiva de la entidad real que denominamos "persona" y el valor especial que le reconocemos (p. 203). Por este motivo, no debería quedar reducido a una mera cuestión fáctica de carácter empírico, como propuso Mosterín[12]. La persona no es una propiedad natural, más bien, "una entidad que tiene ciertas propiedades naturales y sociales se considera –se interpreta– como persona" (p. 206). La hominización, o formación biológica, es la condición fáctica del desarrollo de la inteligencia y la razón a través de sus potencialidades y disposiciones naturales. Pero lo que es propio del mundo de la ética y la cultura es la humanización, los procesos de aprendizaje técnico y moral, el cultivo de las disposiciones morales y la reflexión para orientarnos en la vida. El ser humano es capaz de abrirse a un querer potencialmente universalizador y a un proceso transevolutivo de humanización[13].

En realidad, lo más sensato es partir del mundo de la vida en que nos encontramos: como seres históricos y sociales nos encontramos ya siempre en un mundo de la vida, que constituye un campo de sentido vital e histórico, un horizonte de

ISEGORÍA, N.º 63, julio-diciembre, 2020, 547-563, ISSN: 1130-2097
https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.14

experiencia, en el que surge el poder de lo intersubjetivo (p. 199). En este contexto de reivindicación del mundo de la vida, Conill critica la adscripción de Habermas a un "naturalismo blando"[14], y aboga en cambio por la funcionalidad simbólica de la biohermenéutica. Habermas no quiere ser reduccionista, pero favorece una interpretación equivocada, porque "naturalismo" transmite la idea de que nada puede saberse si no es por vía de las ciencias naturales (p. 198). El naturalismo es una interpretación, un producto hermenéutico del conjunto de lo real empleando como única lente la naturaleza, que se considera necesaria y suficiente. Naturalizar significa atenerse a lo que aportan las ciencias naturales en el marco del enfoque darwinista para determinar lo que es la persona humana. Esta perspectiva intenta "justificar los principios éticos en términos de ventaja evolutiva, explicando su génesis a la luz de la estructura biológico-evolutiva" (p. 197), y explica la moralidad como producto del rendimiento evolutivo. Los naturalistas tratan de descubrir el origen empírico de la moralidad, partiendo de una determinada concepción de la misma, pues resulta imposible preguntarse por el origen de la moralidad sin contar con una noción de moralidad que permita iniciar la búsqueda, labrada a la vez cultural y experiencialmente[15]. Por ello es imprescindible emprender, como "pensadores del subsuelo", una reflexión sobre los presupuestos axiológicos que confieren sentido y orientación a cualquier estudio científico, especialmente en lo que respecta a la interpretación de información ambigua acerca del cerebro, obtenida a través de medidas indirectas de su estructura y función, y que está cargada de valores y condicionada culturalmente (p.154).

3. Nihilismo, lógicas de la decadencia y las "sombras de Dios" en la ciencia

Mi objetivo ahora es continuar la reflexión empleando como hilo conductor el nihilismo, más allá del noveno capítulo en el que Conill alude explícitamente a la deriva nihilista de la naturalización de la persona humana. Defenderé que el nihilismo está presente como lógica y estructura subyacente en relación con las (neuro)ciencias y la tecnología.

La cuestión del nihilismo es demasiado rica como para querer ser tratada en su totalidad en este trabajo, por ello, procederé de manera selectiva para situar el problema de la extimidad en el marco de las sombras de Dios. La problemática del nihilismo no se reduce a un estadio superado o una teoría dentro de la historia de la filosofía, sino que se trata de la atmósfera vital que aún pervive en nuestros días –de hecho, Nietzsche anunció repetidas veces que él contaba "la historia de los próximos dos siglos"[16]. El elemento más importante radica en que incluso tras la muerte de Dios, serán necesarias "*nuevas luchas*" para "derrotar aún a su sombra"[17].

El nihilismo designa un proceso de evolución de una cultura, el momento en que los valores que la sustentan pierden credibilidad y autoridad[18]. No surge de un choque entre distintas axiologías y tampoco requiere una intervención exterior para desencadenarse, sino que es la "consecuencia necesaria de los ideales existentes hasta el momento"[19], un proceso in-

manente de autosupresión. La invención de la visión moral del mundo por parte de Sócrates y Platón consistió en desnaturalizar los valores que guiaban la existencia humana. Estos dejaron de ser transitivos, situados y relativos –a un contexto, una cultura—, y se convirtieron en fines en sí mismos. Así se abrió un abismo entre la vida, la acción y los valores, entre la perfección de un mundo suprasensible y la imperfección del mundo vital. Los valores, cuando poseen un tipo de existencia independiente y superior a la acción humana, se convierten en jueces absolutos de ella, de modo que incluso la vida acaba teniendo que sacrificar sus condiciones de existencia. Surge un desajuste entre las prescripciones de esos valores y las condiciones fundamentales de vida, cuando los valores ascéticos contradicen las exigencias vitales.

Nihilismo es una contradicción fisiológica en la que una forma de vida niega la vida misma. Pero es a la vez una predisposición: a despreciar y devaluar la existencia propia y ajena. Por este motivo, Dios ha muerto, *y nosotros lo hemos matado.* Eso es lo que realmente añade Nietzsche a la frase "Gott ist tot" que ya pronunció Hegel en *La fenomenología del espíritu*[20]. Esta situación aporética conduce a la nada. Las grandes religiones son nihilistas porque "han glorificado el concepto antitético de la vida, la nada, como meta, como bien supremo, como 'Dios'"[21]. La muerte de Dios no consiste en la cuestión teórica del ateísmo, sino en el problema radical de la extinción de las regulaciones organizadoras de la vida. El mundo suprasensible se muestra como inaccesible y Dios deviene una hipótesis superflua. Sus ideales son resentidos como irrealizables y obsoletos, entonces se comprende que "no es lícito interpretar el carácter global de la existencia ni con el concepto de 'fin', ni con el concepto de 'unidad', ni con el concepto de 'verdad'"[22]. Cuando retiramos estas tres categorías racionales básicas el mundo en su totalidad *parece carente de valor*. Nada posee valor, nada vale la pena. Pero la inaplicabilidad de estas categorías "no es una razón *para desvalorar el todo*"[23].

Aunque haya discrepancia de interpretaciones y algunos especialistas sostengan que no hay en Nietzsche intención de abandonar el nihilismo[24], a mi juicio, sí que hay una explícita voluntad de alcanzar un mundo post-nihilista. Si la carencia de sentido es un "*estado intermedio* patológico (es patológica la enorme generalización de que *no hay ningún sentido en absoluto*)"[25], se entiende que llegado el momento habrá una superación, cuando las "fuerzas productivas" sean "suficientemente fuertes"[26]. A modo de ejemplo, en la nota 11[411] de 1887 habla de la transvaloración de los valores como "un contramovimiento (...) que en un futuro sustituirá a ese perfecto nihilismo; que, no obstante, lógica y psicológicamente, lo *presupone*, ya que, a fin de cuentas, solo se puede venir *sobre él* y *a partir de él*"[27]. Aquí el nihilismo posee un carácter claramente estratégico: su vivencia nos permite "averiguar cuál era el valor de estos 'valores'" practicados hasta el momento, pero "en algún momento necesitaremos *nuevos valores*..."[28]. La ascensión del nihilismo posee un carácter de "necesidad", pero en último término, su "autosuperación" es posible a través de "considera-

ISEGORÍA, N.º 63, julio-diciembre, 2020, 547-563, ISSN: 1130-2097
https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.14

ciones psicológicas", "fisiológicas" e "histórico-sociológicas", y cuando se alcance, habrá "superados" y "superadores"[29].

Aunque Nietzsche distinga entre un nihilismo pasivo y otro activo, tampoco este último expresa su ideal. En la propia definición del nihilismo activo está implícito el germen de su posterior superación. El nihilista activo es práctico, se percata de que el nihilismo representa la condición de posibilidad de una crítica radical, signo de fuerza en que el proceso de disolución se asume activamente[30]. Aquí también los valores hasta entonces imperantes pierden su autoridad, pero a diferencia del nihilista pasivo, no se percibe una catástrofe irremediable, sino que siente una liberación, una victoria, un aumento de su poder, una posibilidad de experimentar e instaurar otros valores más afirmativos y afines al fortalecimiento del ser humano. Por tanto, se trata de dos maneras paralelas de afrontar el nihilismo. Efectivamente, el nihilismo es una buena nueva: los nihilistas activos, "los filósofos y los 'espíritus libres'" se sienten "iluminados por una nueva aurora", ya que cuando "la confianza antigua y profunda se ha puesto en duda", "el horizonte nos parece de nuevo libre", pero "*deberíamos* percibir ya las sombras"[31].

En esta dualidad reside ciertamente el carácter equívoco del nihilismo. Nihilismo es el "hundimiento de una valoración de conjunto", pero "faltan nuevas fuerzas interpretativas"[32]. El nihilista pasivo es mayoritario, de otro modo ya se habría superado la tendencia a externalizar los resortes de creación de sentido. El nihilismo pasivo se caracteriza por un tipo de afectividad marcada por el hueco que provoca la falta de sentido. Su voluntad de verdad es síntoma de miedo y es pereza. La constante búsqueda de una "forma suprema de dominio y de administración" nace de la "dependencia de un todo que lo supera infinitamente"[33].

Dios ha muerto, pero aún perviven las sombras, la estructura axiológica de unos valores que nos son dados, porque nosotros lo queremos así. Sigue viva la fe en el ideal, la necesidad de verdad, de puntos de referencia y de apreciación moral indiscutible. Nihilismo no es la causa de decadencia, es una lógica, una condición existencial y esquema del pensamiento. La forma de razonar del nihilista sigue viva en la sociedad "racionalizada" gracias al imparable desarrollo de la ciencia y de la técnica. Las sombras de Dios constituyen el peligro más grande: nuevas religiones "sin Dios". A modo de ejemplo, el progreso científico y la tecnificación aportan la misma seguridad y confort otrora proporcionado por la hipótesis metafísico-moral de Dios como fundamento absoluto y último del mundo[34]. Así, otras instancias pasan a ocupar el puesto del Dios muerto. Cuando ya no se cree en el Dios muerto enseguida "se busca siguiendo el viejo hábito, OTRA *autoridad* que *sepa hablar incondicionadamente*, que *pueda ordenar* metas y tareas"[35]: la razón, el instinto social –el rebaño–, la historia con un espíritu inmanente, etc. Estas autoridades eximen de tomar decisiones por sí mismo.

El problema existencial del nihilismo hunde sus raíces en un problema constitutivo, de las fuerzas de las personas. La superación del nihilismo, su alternativa, no es una cuestión de libre elección. Una toma de conciencia no nos liberará. Como expresa Sánchez Meca, "necesidades im-

plantadas desde hace siglos e incorporadas como condiciones de existencia por una larga tradición educadora no desaparecen con la sola fuerza de argumentos teóricos"[36]. Por este motivo, es perfectamente coherente que Nietzsche se describa a sí mismo como "el primer nihilista perfecto de Europa"[37] y que también se califique a sí mismo como "hijo de esta época, es decir, un *décadent*"[38].

El hábito adquirido e indeleble de buscar un sentido que uno mismo no puede crear, provoca que una vez que los valores absolutos han perdido todo valor, el ser humano continúe buscando algo que pueda ejercer esa función de autoridad exterior, una instancia sobrehumana. La tarea más ardua no es eliminar la creencia en Dios, "sino el hábito mismo de buscar el sentido y la meta última de nuestras acciones en una instancia absoluta y por tanto exterior"[39]. Este hábito sigue operando en otras instancias: la (neuro)ciencia[40], la tecnología, el Estado, la patria, la raza, el mercado, la economía, etc. Por otro lado, Nietzsche fue muy agudo cuando anticipó la pretensión de cooptar la filosofía: "la ciencia se ha liberado con el mayor de los éxitos de la teología, de la cual fue 'sierva' durante demasiado tiempo, ahora aspira con total insolencia e insensatez a dictarle las leyes a la filosofía y a representar ella por su parte el papel de "señor" – ¡pero qué digo! el de *filósofo*"[41]. Todas las formas de organización tienen en común la tendencia a dominar. El poder de crear e imponer nuevas interpretaciones se traduce en poder fáctico a nivel político y social, porque toda interpretación lleva implícita una constelación de fuerzas de poder existentes.

El nihilismo no es un pensamiento ni una doctrina, es una determinación afectiva: la incapacidad de ponerse fines a sí mismo, la desconfianza ante la fuerza organizadora de la voluntad, el sufrimiento resignado del vaciado de sentido y el dejarse llevar por la corriente, un "en vano" general[42], "el pathos del 'en vano' es el pathos del nihilista"[43]. Es el resultado de las "*fuerzas mínimas, valores mínimos*"[44] de individuos que están hartos de sí mismos, que desearían ser "otro cualquiera". El nihilismo es un destino que cambia la orientación del pensamiento y de la vida humana[45]. En estas condiciones la tarea del filósofo ya no sería la búsqueda de la verdad; la "autosuperación de la moral por veracidad"[46] conlleva la sustitución de esta moral por una explícita reforma del mundo[47]. La imagen del filósofo legislador[48] muestra además que no basta con la reflexión, sino que el propio filósofo tendrá que asegurarse en una escala de tiempo muy extensa de que otros valores más propicios al florecimiento humano consigan ejercer una autoridad reguladora, que sean incorporados en una estructura pulsional y que, así, estén dotados de fuerza y coerción reguladora[49].

En esta lucha práctica contra el nihilismo, la doctrina del eterno retorno[50] jugará un papel central, porque la realidad terrenal se convierte en valor. El devenir no tiene ni fin, ni unidad, ni ser, sencillamente es inocente. Cuando ya no se cree en las categorías de la razón, desaparece asimismo la descalificación del mundo. El eterno retorno es nihilismo consumado porque dramatiza nuestra relación con la vida tras este descubrimiento. Es una prueba y un "criterio de fuerza: poder vi-

ISEGORÍA, N.º 63, julio-diciembre, 2020, 547-563, ISSN: 1130-2097
https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.14

vir bajo las estimaciones de valor *inversas* y quererlas de nuevo eternamente"[51]. ¿Puedo soportar el nihilismo, un mundo que en sí mismo está desprovisto de sentido, más allá del que nosotros queramos crear? Necesitamos fuerza no solo para reconocer esto, sino también en último término para superarlo e imponerle otro sentido, y amar tanto la vida como para desear su eterno retorno, para decirle a la muerte "¿era *esto* la vida?", "¡Pues bien! ¡*Otra vez*!"[52].

4. Una intimidad fuerte como elemento para la superación del nihilismo

El conjunto de la filosofía de Nietzsche nos invita a tomar las riendas de nuestra propia vida y nuestra subjetividad. Este sustrato temático está también presente en el libro de Conill, porque es en el ámbito de la intimidad donde más tomamos conciencia de la irreductibilidad de lo singular a lo general, y donde podemos descubrir cómo tiene que estar constituida mi realidad para que en ella pueda darse efectivamente lo mío. Resituamos ahora la discusión dentro de la obra de Conill para destacar algunos elementos de la obra donde, implícitamente, la crítica de la dimensión nihilista de estas estructuras era casi palpable.

Como hemos visto, nihilismo es "la historia de descubrirse como fábula de los postulados metafísicos y morales"[53]. Al descubrir que los valores incondicionados son ficciones, hay una pérdida extrema de fuerza, de coraje, un sentimiento de la nada. Entonces la ciencia aparece como la mejor candidata para la sustitución de lo que Dios expresaba como imagen. Como proveedora de verdad, de unidad, y de fin, la ciencia es capaz de imponer una unificación, de encontrar una totalidad que serviría como fundamento, razón necesaria y suficiente de todo. La configuración de la imagen del ser humano parece depender siempre de instancias externas (*homo faber*, *homo oeconomicus*, *homo neuropoieticus*). En el caso de la neurociencia reduccionista, esta instancia se sitúa en el cerebro. Esto ya sucedió durante los años del gran proyecto Genoma Humano, en los que se decía que éramos "nuestros genes". Ahora, en tiempos del Proyecto Cerebro Humano de la Unión Europea y el proyecto Brain en Estados Unidos, "somos nuestro cerebro"[54]. Por ello, Conill avisa que la neurociencia debería aprender de la genética la lección de evitar convertirse en una metafísica.

En este anhelo se manifiesta, a mi juicio, la condición nihilista: en la contradicción presente en el ser humano que necesita imperiosamente una fe incondicionada en algo, y al mismo tiempo, ha perdido toda esperanza por encontrar dicha fe en alguna autoridad o valor. El nihilismo se expresa en el fin de las interpretaciones globales, y a su vez, en la constante búsqueda de una nueva interpretación global que lo sustituya. La crítica del neuroesencialismo es otro de los ejes temáticos que recorre varios capítulos del libro de Conill. En el contexto particular de desarrollo de una neurocultura[55], producto de la creciente asimilación de conceptos neurocientíficos en el imaginario cultural, ha ganado poder el neuroesencialismo, creencia según la cual "nuestros cerebros definen quienes somos. De modo que, según

esta concepción, al investigar el cerebro, investigaríamos el yo"[56], y "cuando nos concebimos a nosotros mismos, cuando pensamos en quiénes somos en tanto que seres que interactúan con el mundo, el 'nosotros' en que pensamos reside principalmente en nuestro cerebro"[57]. El cerebro es presentado como el sujeto, como el agente que realiza acciones, tiene creencias y pensamientos, como si el cerebro fuese capaz de dar cuenta de todos los aspectos de la experiencia humana. Ahora bien, a modo de ejemplo, Conill expresa que no se puede hacer responsables a los cerebros, sino a las personas (p. 154). A mi modo de ver, una vez reconocida su naturaleza interpretativa, no solo debemos cuestionar si el punto de vista del neuroesencialismo es verdadero o falso, sino preguntarnos si su impronta en la realidad y en la vida ética tiene valor.

El neuroesencialismo obstaculiza nuestra comprensión de cuestiones ético-filosóficas como la realidad personal, la intimidad o la responsabilidad, y nos aboca al nihilismo. La perspectiva instrumental de la ciencia tiene efectos debilitantes cuando se utiliza para analizar cuestiones morales, políticas y sociales. Intentar extender la perspectiva objetiva de la tercera persona a cuestiones y experiencias personales en el mundo de la vida conduce a la nada. El pensamiento ético-filosófico ha de ayudarnos a crear y escoger otras interpretaciones que introduzcan más sentido en el mundo y consolidar un modelo de subjetividad que no separe cerebro, cuerpo y mundo, y que incorpore asimismo la dimensión constitutiva de nuestra existencia humana en su religación con los demás (p. 159)[58].

Incluso el conflicto entre intimidad y reputación, que Conill analiza en el tercer capítulo, tiene relación con la constante externalización de las instancias del valor, que una vez mostrada su falsedad, deriva en nihilismo. A diferencia de la intimidad liberadora, que permite evadirse de lo demás e instalarse en sí mismo, la lógica de la extimidad es heterónoma y supone la relegación de la individualidad personal al segundo plano. La extimidad coloca el centro de gravedad en otro nivel, y establece los términos de definición, ya sea en un sentido reduccionista –los genes, el cerebro– que "nihilizan" el resto de la subjetividad, o directamente exterior – la reputación social, la ciencia, la nación, el mercado, etc. Por otro lado, la recuperación de la noción integral de la intimidad humana basada en la mismidad personal pone en marcha un proyecto que opera por apropiación y apoderamiento de posibilidades. Cuando el ser humano posee criterios propios, que son su sustancia inalienable, cabe decir que "es plenamente una persona" (p. 61).

Síntoma del nihilismo es también el deseo de eludir la voluntad y de abandonar la responsabilidad, la aceptación del fatalismo, para "no tener que querer, para no tener que ponerse a sí mismo el para qué"[59]: para qué la responsabilidad, para qué la superación, el riesgo, la exigencia, el sufrimiento, para qué la vida[60]. Este clima de cansancio vital es atendido en el capítulo undécimo, "Vida esperanzada", donde Conill narra cómo la vivencia de la crisis del mundo moderno condujo a un sentimiento de desilusión, desesperanza y desesperación vital (p. 243). En este capítulo, el recurso a Laín nos recuerda que "las crisis his-

ISEGORÍA, N.º 63, julio-diciembre, 2020, 547-563, ISSN: 1130-2097
https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.14

tóricas se producen por el advenimiento de cambios profundos en las ideas y sobre todo en las creencias que configuran un determinado mundo" (p. 246). Si adoptamos los términos nietzscheanos, podemos decir que esa crisis refleja cuando estamos al borde del nihilismo, porque este se hace visible cuando no se logra el cometido. Cuando el esfuerzo se vuelve falso, surge la suprema desilusión. Pero la estructura de pensamiento permanece, y se busca el siguiente candidato para unificar todo acaecer en una unidad.

La propuesta de Laín, que Conill recupera, consiste en entender la realidad de la intimidad como el modo de ser de los actos psicoorgánicos, en el cual y con el cual la vida se me hace real y verdaderamente propia: "mis creencias y dudas, mis saberes e ignorancias, mis amores, odios, esperanzas, desesperaciones, gozos y tristezas", son actos y hábitos en que me va mi propia identidad (p. 105). Para Laín, hablar y vivir "en serio" es vivir desde lo más íntimo[61]. La intimidad es un asunto muy serio porque "nos capacita para estar más allá de las farsas y acomodos en cada sociedad; es el ámbito de la sinceridad y la verdad personal, sintiendo lo que es uno en sí mismo y como persona" (p. 71). Nos abre a un dinamismo de la apropiación de posibilidades, de autoposesión y en la realización de la propia personalidad y elegir entre las posibilidades que se le ofrecen como animal histórico y técnico en virtud de su capacidad fantástica[62]. "Porque la cuestión primordial no es la del ser", que es una de las categorías de la razón que ha caído con el nihilismo, "sino la de la vida, qué hacer de sí mismo, de la vida personal" (p. 17). La razón naturalista, como perspectiva que selecciona, no tiene en cuenta la riqueza que aportan la experiencia real y la fantasía. Por ello, esta razón acotada es insuficiente para la tarea de llegar a ser sí mismo y no permite conceptualizar los resortes de la vida como experimento creador.

5. Conclusiones

La obra de Conill pone de manifiesto la seriedad del problema de la intimidad y su carácter primordial, para superar el desarraigo y la desligación nihilista mediante la transvaloración y revitalización del impulso constructivo, positivo y creativo. Para superar el nihilismo, la persona *ha de hacerse cargo de la realidad*, enriquecer y acondicionar su vida con nuevos proyectos, valores y creaciones históricas, por ello, hay una dirección transbiológica hacia la libertad y la vida personal.

La intimidad proporciona un fondo de vitalidad sin el cual no es posible una personalidad vigorosa. A partir de la intimidad se juega la autenticidad de la vida personal y la posibilidad de una reforma moral que supere el constante peligro de la desmoralización y el nihilismo, siguiendo el imperativo fundamental y la heroicidad vital de "llegar a ser el que eres". Porque nihilismo significa que "falta la meta"[63], pero cuando la meta se coloca en el desarrollo de la propia intimidad y subjetividad, siempre en religación con los demás, se encuentra un nuevo fondo vital para acumular la fuerza de imponer nuevos sentidos, y superar el hábito de no hallar el valor de la vida en la vida misma, de no ser capaz de justificarla por sí misma, a pesar de todo el sufrimiento.

La experiencia de la intimidad está repleta de vivencias y significaciones, tiene la peculiaridad de ser de cada cual, y se expresa en primera persona, es experiencia de sí mismo. Por otro lado, los conceptos de la ciencia están fijados para conocer otro orden de lo real, son conceptos inapropiados para comprender la experiencia de los fenómenos humanos. Por ello, la vida y la realidad humana han de pensarse con categorías radicalmente distintas de las que nos aclaran los fenómenos de la materia. La filosofía no queda superada por el naturalismo, porque los problemas filosóficos, sociales y culturales, no quedan resueltos por esta vía –tampoco el problema del nihilismo. Y del mismo modo que hay que proponer concepciones filosóficas compatibles con el avance de la investigación científica, también hay que articular los conocimientos científicos en un marco hermenéuticamente adecuado al desarrollo social y el pensamiento filosófico.

Bibliografía

Barrios Casares, Manuel, *Tentativas sobre Nietzsche*, Madrid, Ábada, 2019.

Churchland, Patricia S., *Conscience: The Origins of Moral Intuition*, New York, W. W. Norton & Company, 2019.

Churchland, Patricia S., *Neurophilosophy: Toward a Unified Theory of the Mind/Brain*, Cambridge, MIT Press, 1988.

Conill, Jesús, *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid, Tecnos, 2019.

Conill, Jesús, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración,* Madrid, Tecnos, 2008 [1997], 3ª ed. Prólogo de Pedro Laín Entralgo.

Conill, Jesús, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006.

Conill, Jesús, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

Constantinidès, Yannis, "Nietzsche législateur. Grande politique et réforme du monde" en Jean-François Balaudé y Patrick Wotling (dir.), *Lectures de Nietzsche*, Paris, Librairie Générale Française, 2000, pp. 208-282

Cortina, Adela, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Barcelona, Paidós, 2017.

Cortina, Adela y Conill, Jesús, "Bioética y neuroética", *Arbor*, 195(792), 2019, a503. https://doi.org/10.3989/arbor.2019.792n2004

Diéguez, Antonio, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona, Herder, 2017.

D'Iorio, Paolo, "El eterno retorno: génesis e interpretación" en Jesús Conill-Sancho y Diego Sánchez Meca (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*, Granada, Comares, 2014, pp. 157-207.

Farah, Martha J., y Heberlein, Andrea S., "Personhood and Neuroscience: Naturalizing or Nihilating?", *The American Journal of Bioethics*, 7(1), 2007, pp. 37-48.

Fornari, Maria Cristina, "'Shadows of God' and Neuroethics", *Historia Philosophica*, 15, 2017, 63-72.

Gallagher, Shaun y Zahavi, Dan, *La mente fenomenológica*, Madrid, Alianza, 2013.

Gracia, Diego, *Como arqueros al blanco*, Madrid, Triacastela, 2004, pp. 120-125.

Green, Ronald M., "From Genome to Brainome: charting the lessons learned", en J. Illes (ed.), *Neuroethics: Defining the Issues in Theory, Practice, and Policy*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

ISEGORÍA, N.º 63, julio-diciembre, 2020, 547-563, ISSN: 1130-2097
https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.14

Hegel, Georg W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017.

Laín Entralgo, Pedro, *Ser y conducta del hombre*, Madrid, Espasa Calpe, 1996.

Mora, Francisco, *Neurocultura*, Madrid, Alianza, 2007.

Mosterín, Jesús, *La naturaleza humana*, Madrid, Espasa-Calpe, 2006.

Nietzsche, Friedrich, *Digitale Kritische Gesamtausgabe, Werke und Briefe [eKGWB],* Paris, Nietzsche Source, 2009 ss. Herausgegeben von Paolo D'Iorio. Disponible en www.nietzschesource.org

Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos*, Madrid, Tecnos, 2006-2010, 4 vols. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca.

Nietzsche, Friedrich, *Obras Completas*, Madrid, Tecnos, 2011-2016, 4 vols. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca.

Ortega Esquembre, César, "¿Naturalismo 'blando'? En torno al estatuto epistemológico de la teoría moral de Jürgen Habermas", *Anuario filosófico*, 51, 2018, 135-159. https://doi.org/10.15581/009.51.1.135-159

Parmeggiani, Marco, *Nietzsche: crítica y proyecto desde el nihilismo*, Málaga, Ágora, 2002.

Reiner, Peter B., "The Rise of Neuroessentialism", en Judy Illes y Barbara J. Sahakian, *Oxford Handbook of Neuroethics*, New York, Oxford University Press, 2011, pp. 161-175, p. 116.

Roskies, Adina, "Neuroethics for the New Millenium", *Neuron*, 25, 2002, 21-23, p. 22.

Sánchez Lopera, Alejandro, *Nihilismo y verdad. Nietzsche en América Latina*, Oxford, Peter Lang, 2018.

Sánchez Meca, Diego, *El nihilismo*, Madrid, Síntesis, 2004.

Zubiri, Xavier, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, Madrid, Alianza - Fundación Xavier Zubiri, 2002.

NOTAS

[1] Conill, Jesús, *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid, Tecnos, 2019. A lo largo del trabajo, citaremos el ensayo de Conill remitiendo únicamente a la página correspondiente en el cuerpo del texto.

[2] Diéguez, Antonio, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona, Herder, 2017.

[3] Una de las líneas más influyentes ha sido la promovida por Patricia S. Churchland desde *Neurophilosophy: Toward a Unified Theory of the Mind/Brain*, Cambridge, MIT Press, 1988, o más recientemente, en *Conscience: The Origins of Moral Intuition*, New York, W. W. Norton & Company, 2019.

[4] Conill, Jesús, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración,* Madrid, Tecnos, 2008 [1997], 3ª ed. Prólogo de Pedro Laín Entralgo.

[5] Debo la idea de la asunción de Nietzsche como perspectiva al libro de Sánchez Lopera, Alejandro, *Nihilismo y verdad. Nietzsche en América Latina*, Oxford, Peter Lang, 2018.

[6] FW-109, OC III p. 795. Los textos de Nietzsche se citan empleando las siglas normalizadas de la edición crítica digital (eKGWB) dirigida por Paolo D'Iorio. Añadiendo estas siglas a la dirección www.nietzschesource.org/eKGWB/, obtendremos un link que nos llevará directamente a ese pasaje en la edición crítica digital disponible en libre acceso. En el cuerpo del texto se emplean las traducciones al español de las ediciones de *Obras Completas* (OC) y *Fragmentos Póstumos* (FP), elaboradas bajo la dirección de Diego Sánchez

Meca, publicadas en la editorial Tecnos. Se indica el volumen en números romanos, seguido de las páginas citadas.

[7] Gracia, Diego, *Como arqueros al blanco*, Madrid, Triacastela, 2004, pp. 120-125.

[8] Conill, Jesús, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006.

[9] Al respecto Conill recuerda que ya Zubiri insistía en que el cuerpo del ser humano no equivale a un cuerpo físico, sino la encarnación de una persona, aquello que conforma y modifica la actualización de sus posibilidades (Zubiri, Xavier, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, Alianza - Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2002, p. 295)

[10] Gallagher, Shaun y Zahavi, Dan, *La mente fenomenológica*, Madrid, Alianza, 2013, p. 45.

[11] Farah, Martha J., y Heberlein, Andrea S., "Personhood and Neuroscience: Naturalizing or Nihilating?", *The American Journal of Bioethics*, 7(1), 2007, pp. 37-48.

[12] Mosterín, Jesús, *La naturaleza humana*, Madrid, Espasa-Calpe, 2006.

[13] En este contexto la aporofobia nos permite ilustrar cómo las disposiciones naturales no son suficientes para construir una sociedad ética. De acuerdo con Adela Cortina, la raíz biológica de la aporofobia radica en tendencias evaluativas como el autointerés, la orientación de control, la disociación, la simpatía selectiva y la xenofobia. Son tendencias biológicas que, privilegiando la autoconservación, nos inducen a evitar a los extraños y rechazar lo que no parece aportar nada positivo. Afortunadamente, el cerebro es sumamente plástico, lo cual permite la apertura al otro desde el reconocimiento compasivo que pone los cimientos de una sociedad inclusiva (Cortina, Adela, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Barcelona, Paidós, 2017).

[14] Sobre esta cuestión, Ortega Esquembre, César, "¿Naturalismo 'blando'? En torno al estatuto epistemológico de la teoría moral de Jürgen Habermas", *Anuario filosófico*, 51, 2018, 135-159. https://doi.org/10.15581/009.51.1.135-159

[15] Cortina, Adela y Conill, Jesús, "Bioética y neuroética", *Arbor*, 195(792), 2019, a503, p. 6.

[16] NF-1887,11[411], FP IV p. 489. NF-1887,11[119], FP IV p. 401.

[17] FW-108, OC III p. 794

[18] Aunque la muerte de Dios tiene bastante presencia en la obra publicada, "nihilismo", en cambio, es un término tardío, y por ello, aparece principalmente en los fragmentos póstumos, pues a principios de 1889 Nietzsche pierde la conciencia y abandona su producción intelectual. Esto no debe hacernos minusvalorar el estatuto de sus reflexiones sobre el nihilismo en sus cuadernos privados. No cabe duda, por los numerosos planos e índices que encontramos en ellos, de que Nietzsche planeaba publicarlas (Véase NF-1888,18[17], NF-1888,9[8], entre otros). Pero sí que nos hará leer estas anotaciones bajo la lente de la tentativa (*Versuch*) nietzscheana, y del trabajo-en-curso propio del cuaderno privado.

[19] NF-1887,9[1], FP IV p. 235.

[20] Hegel, Georg W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017.

[21] NF-1888,14[25], FP IV p. 515.

[22] NF-1887,11[99], FP IV p. 396. En algunas ocasiones Nietzsche habla de la categoría del "ser" en lugar de la de "verdad", como en esta misma nota, más adelante.

[23] NF-1887,11[99], FP IV p. 396.

[24] Véase por ejemplo, Barrios Casares, Manuel, *Tentativas sobre Nietzsche*, Madrid, Ábada, 2019, capítulo 4º, en especial pp. 174 ss.

[25] NF-1887,9[35], FP IV p. 242.

[26] Ibid.

[27] NF-1887,11[411], FP IV p. 489.

[28] NF-1888,11[411], FP IV p. 490.

[29] NF-1888,13[4], FP IV p. 506.

[30] NF-1887,9[35], FP IV p. 242.

[31] FW-343, OC III p. 858-859.

ISEGORÍA, N.º 63, julio-diciembre, 2020, 547-563, ISSN: 1130-2097
https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.14

[32] NF-1887,5[70], FP IV p. 165.

[33] NF-1887,11[99], FP IV p. 395.

[34] Sánchez Meca, Diego, *El nihilismo*, Madrid, Síntesis, 2004, p. 106.

[35] NF-1887,9[43], FP IV p. 244.

[36] Sánchez Meca, Diego, *El nihilismo*, op. cit., p. 103.

[37] NF-1887,11[411], FP IV p. 489.

[38] WA-Vorwort, OC IV p. 573.

[39] Parmeggiani, Marco, *Nietzsche: crítica y proyecto desde el nihilismo*, Málaga, Ágora, 2002, p. 29.

[40] Fornari, Maria Cristina, "'Shadows of God' and Neuroethics", *Historia Philosophica*, 15, 2017, 63-72.

[41] JGB-204, OC IV p. 368.

[42] NF-1886,7[8], FP IV p. 210.

[43] NF-1887,9[60], FP IV p. 250.

[44] NF-1887,10[17], vol. IV pp. 302-303.

[45] Conill, Jesús, *El poder de la mentira*, op. cit., p. 143.

[46] EH-Schicksal-3, OC IV p. 854.

[47] Constantinidès, Yannis, "Nietzsche législateur. Grande politique et réforme du monde" en Jean-François Balaudé y Patrick Wotling (dir.), *Lectures de Nietzsche*, Paris, Librairie Générale Française, 2000, pp. 208-282.

[48] JGB-211, OC IV pp. 377-378.

[49] Véase Conill, Jesús, *El poder de la mentira*, op. cit., tercera parte: "Hacia la Gran Política".

[50] D'Iorio, Paolo, "El eterno retorno: génesis e interpretación" en Jesús Conill-Sancho y Diego Sánchez Meca (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*, Granada, Comares, 2014, pp. 157-207.

[51] NF-1887,9[1], FP IV p. 235.

[52] Za-IV-Nachtwandler-1, OC IV p. 273.

[53] Sánchez Meca, Diego, *El nihilismo*, op. cit., p. 102.

[54] Green, Ronald M., "From Genome to Brainome: charting the lessons learned", en J. Illes (ed.), *Neuroethics: Defining the Issues in Theory, Practice, and Policy*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

[55] Mora, Francisco, *Neurocultura*, Alianza, Madrid, 2007.

[56] Roskies, Adina, "Neuroethics for the New Millenium", *Neuron*, 25, 2002, 21-23, p. 22.

[57] Reiner, Peter B., "The Rise of Neuroessentialism", en Judy Illes y Barbara J. Sahakian eds., *Oxford Handbook of Neuroethics*, New York, Oxford University Press, 2011, pp. 161-175, p. 116.

[58] La cuestión de la religación se explora a partir de Zubiri en el séptimo capítulo.

[59] NF-1887,9[43], FP IV pp. 244-245.

[60] Parmeggiani, Marco, *Nietzsche: crítica y proyecto desde el nihilismo*, op. cit., p. 28.

[61] Laín Entralgo, Pedro, *Ser y conducta del hombre*, Madrid, Espasa Calpe, 1996, pp. 495-498.

[62] Véase Conill, Jesús, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.

[63] NF-1887,9[35], FP IV p. 241.