



Revista Electrónica de Psicología Iztacala



Universidad Nacional Autónoma de México

Vol. 26 No. 4

Diciembre de 2023

LA FORMACIÓN ÉTICA DE LOS PROFESIONALES DE LA SALUD Y EL ESTATUTO DE LAS EMOCIONES MORALES EN LA ÉTICA VITALISTA

Fernando Herrera Salas¹

Facultad de Estudios Superiores Iztacala
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN

La formación ética de los profesionales de la salud supone un doble proceso: la construcción de la identidad profesional como ejercicio de la autonomía y la fundación de la identidad profesional como edificación de la persona moral. La autonomía como **automodelación** reclama el desarrollo de capacidades específicas para: el autogobierno, el autoconocimiento, el autocontrol, cuyo desarrollo y ejercicio conlleva la identificación, el reconocimiento y el manejo racional o dominio de nuestras “emociones morales”; tarea que se debe afrontar de manera sistemática, primero en un plano conceptual, bajo un conocimiento de diversas aproximaciones éticas, para más tarde situar aquellos elementos que orienten nuestro quehacer profesional en el campo de la salud. Este estudio evalúa el estatus de las “**emociones morales**” en el contexto de la ética vitalista, tomándose como caso específico la propuesta filosófica de Nietzsche y examinando brevemente dos de las pasiones importantes para él: la alegría como **gai savoir** y el amor, como **amor fati**, a modo de una puntual contribución a la tarea general de formular una **teoría general de las emociones** y aportar elementos a la formación ética de los profesionales de la salud. Se concluye que el **gai savoir** permite un posicionamiento actitudinal como actitud jovial: una mezcla de despreocupación, irreverencia, atrevimiento, gozo y maldad al confrontar el objeto de conocimiento. Por su parte, el **amor fati** posibilita una fuerte identidad personal, al ser un modo de reconocerse y aceptarse en su **fatum**, su destino, como aceptación plena de la vida, incluido el dolor.

Palabras clave: formación ética, identidad profesional, emociones morales, ética vitalista.

¹ Profesor de Carrera T.C. Psicología FES Iztacala. fernando.herrera@iztacala.unam.mx

THE ETHICAL TRAINING OF HEALTH PROFESSIONALS AND THE STATUS OF MORAL EMOTIONS IN THE VITALIST ETHICS

ABSTRACT

The ethical training of health professionals involves a double process: the construction of the professional identity as an exercise of autonomy and the foundation of the professional identity as the building of the moral person. Autonomy as *self-modeling* calls for the development of specific capacities for: self-government, self-knowledge, self-control, the development and exercise of which entails the identification, recognition and rational management or mastery of our "**moral emotions**", a task that must be faced systematically first on a conceptual level, under a knowledge of various ethical approaches, to later situate those elements that guide our professional work in the field of health. This study evaluates the status of "moral emotions" in the context of vitalist ethics, taking Nietzsche's philosophical proposal as a specific case and briefly examining two of the important passions for him: joy as *gai savoir* and love, as *love fati*, as a specific contribution to the general task of formulating a general theory of emotions and contributing elements to the ethical training of health professionals. It is concluded that the *gai savoir* allows an attitudinal positioning as a jovial attitude: a mixture of carelessness, irreverence, daring, joy and malice when confronting the object of knowledge. For its part, *love fati* enables a strong personal identity, as it is a way of recognizing and accepting oneself in one's *fatum*, one's destiny, as a full acceptance of life, including pain.

Keywords: ethical training, professional identity, moral emotions, vitalist ethics.

Cada vez resulta más evidente que la formación ética en el pregrado debe permitir, a los profesionales en formación, una orientación más precisa de lo que está en juego en la edificación de su persona a lo largo del trayecto curricular y les haga posible optar por una perspectiva ética que resulte orientadora a lo largo de ese trayecto y, más allá, al ejercer su profesión. Desde ese lugar, podemos afirmar que la formación ética de los profesionales de salud puede ser concebida como un doble proceso que incluye: la construcción de la identidad profesional como ejercicio de la autonomía y la fundación de la identidad profesional como edificación de la persona moral.

Considerando esta primera dimensión y si seguimos el denominado *modelo Frankfurt-Dworking*, el cual, y de acuerdo con Vilar (1996), resulta el paradigma de los conceptos epistémicos de autonomía, encontramos que la autonomía es

concebida como: “la capacidad de segundo orden de las personas para reflexionar críticamente acerca de sus preferencias, deseos, apetencias, creencias, etc., de primer orden, y la capacidad de aceptar o intentar cambiarlas a la luz de preferencias y valores de orden superior”. Adicionalmente, este modelo define la autonomía como la posibilidad de dar cuenta de la dimensión cognitiva y racional-formal de la conducta autónoma, y pone de relieve los componentes de *automodelación*, en términos de la capacidad para el autogobierno, el autoconocimiento, el autocontrol, etc., capacidades todas ellas que suponen un esfuerzo específico para su establecimiento y desarrollo individual.

Por su parte, la edificación de la persona moral supone la puesta en escena de una *teoría del bien* en el sentido ético o moral —no necesariamente la adscripción formal del sujeto a una “teoría del bien”, pero si involucra una serie de preferencias y disposiciones que la identifican como vigente en su persona— y se refiere al problema de la elección y realización de “una vida buena (o lograda, o recta)” que responda a la preocupación socrática acerca de “cómo debemos vivir”, (Vilar, 1996). Al parecer, todo el trayecto de la formación profesional en su conjunto y más tarde, el ejercicio profesional en los distintos escenarios en que se desarrolla (v.gr. áulicos, clínicos, hospitalarios o de laboratorio de investigación), está atravesada por esta preocupación esencial: reunir “las condiciones necesarias generales de la vida lograda o no fracasada”.

De manera importante también, la edificación de la persona moral, involucra la puesta en práctica de un “discurso ético-existencial”, que responde a la pregunta: *qué es bueno para mí o qué es bueno para nosotros*, bajo la preocupación del sujeto por la forma en que pueda situar su individualidad y, en tanto que perteneciente a una comunidad —sea ésta conformada por otros profesionales y pacientes, docentes y alumnos, o bien familiares y amigos. Pero sin duda, y en la medida, en que su desarrollo moral avanza a lo que Kohlberg (1992), designó como etapa postconvencional —última en el conjunto de sus estadios de justicia— y que básicamente se refiere a trascender los localismos y avanzar hacia un pensamiento que considera los derechos universales, podemos pensar que, la perspectiva característica de su persona moral, puede avanzar a la consideración de la

pregunta: *qué es bueno para todos*, y por tanto, inscribir su reflexión en un “discurso moral”.

En el presente trabajo pretendemos aportar elementos conceptuales a la formación ética de los profesionales de la salud situando un aspecto trascendental: el manejo de las aproximaciones éticas en relación a su ponderación de las “emociones morales”, considerando la afirmación de Vilar (1996), acerca de que “difícilmente puede ser autónoma aquella persona que es esclava de sus pasiones o viva en permanente conflicto entre preferencias contradictorias”. Es decir, podemos asumir que el proceso de *automodelación* que venimos refiriendo y que reclama el desarrollo de capacidades específicas para el autogobierno, el autoconocimiento, el autocontrol, pasa necesariamente por: la identificación, el reconocimiento y, finalmente, el manejo racional o dominio de las emociones. Tarea que se debe afrontar de manera sistemática —consideramos nosotros— partiendo, en primer lugar, de un conocimiento de lo que las diversas aproximaciones éticas predicán al respecto, para más tarde elegir de manera consciente y reflexiva aquellos elementos que orienten nuestro quehacer profesional.

Al asumir esa tarea, lo primero que se puede notar al introducirse al campo de las emociones, nos aclara Hansberg (1996), es que podemos encontrar tres problemas muy importantes:

1. Que las emociones “...no forman una clase unitaria, sino un grupo muy heterogéneo en el que se incluyen estados mentales muy distintos y por razones diversas”. Esta condición introduce entonces una dificultad, pues al examinar un conjunto arbitrario de emociones del tipo siguiente: miedo, enojo, furia, indignación, alegría, compasión, remordimiento, amor vergüenza, arrepentimiento, ansiedad, resentimiento, odio, admiración, orgullo, culpa, gratitud, “... nos damos cuenta de que algunas están más ligadas a las sensaciones o cambios fisiológicos... algunas están más relacionadas a estados cognoscitivos; otras se identifican más bien por su relación con actitudes evaluativas o con deseos; algunas tienen expresiones conductuales más o menos distintivas o típicas; en otras la variedad de expresiones conductuales es enorme; algunas son más racionales que otras

y más susceptibles de modificación mediante cambios en las creencias o actitudes, mientras que otras parecen estar fuera de nuestro control racional. Algunas, por fin, tienen conexiones más o menos claras con nuestras acciones intencionales, de tal manera que pueden funcionar como razones para actuar...”.

2. La segunda complicación resulta de que, históricamente hay un problema terminológico, pues la palabra «emoción» no se usaba como se usa hoy en día, sino que se hablaba de «pasiones». Y aclara que: “lo que Hume y Descartes, por ejemplo llamaban «pasión» equivale aproximadamente a lo que hoy llamamos «emoción». Los psicólogos hablan de «afectos», como lo hicieron también Kant y Freud (*Affect*) siguiendo a Spinoza (*affectus*); esta palabra está sin embargo, más alejada de lo que nosotros entendemos por «emoción» en el lenguaje cotidiano. Podemos decir entonces, que las palabras «pasión», «emoción» y «afecto», han servido tradicionalmente en los textos filosóficos y psicológicos, para designar aproximadamente el mismo conjunto de estados mentales”.
3. Y un tercer problema radica en que “existe también la dificultad de decidir cuáles son los estados mentales que han de incluirse en la clase de las emociones y distintos filósofos han hecho listas que no coinciden. Así Descartes —por ejemplo— distinguió cuarenta y una emociones distintas, Hobbes, cuarenta y seis; Spinoza cuarenta y ocho y Hume, sólo veinte”

Adicionalmente, Hansberg (1996) y a manera de alternativa metodológica, puntualiza las características de las emociones tales que deben ser consideradas al aproximarse a su análisis: a) referirse a las emociones como una clase de estados mentales, adoptando así un sentido filosófico contemporáneo, que resulta un sentido más neutral, pues admite casos en los que es esencial que exista una gran conmoción emocional v.gr. furia y terror, hasta los casos en que ésta no es necesaria, v.gr. esperanza, resignación aburrimiento, orgullo y gratitud; b) considerar como una segunda característica de las emociones —frente a, por ejemplo, los estados de ánimo— el que siempre están dirigidas a un objeto. Tales

objetos pueden ser muy variados encontrándose “objetos proposicionales (miedo al ataque de un perro rabioso), objetos específicos (ama a María), otras dirigidas a clases de objetos, situaciones o actividades (amor a los animales, miedo a espacios abiertos, orgullo de ser un buen profesor); o bien rasgos de la personalidad (ser una persona orgullosa), etc.; y c) considerar otras tipologías existentes como emociones básicas o primarias y emociones derivadas, emociones positivas y negativas, emociones fácticas y epistémicas.

Nosotros encontramos que una forma de afrontar estas dificultades, supondría la elección metódica de aquellas emociones morales que han sido puestas de relieve en las distintas perspectivas éticas para caracterizarlas, establecer su estatus y ponderar su posible impacto en la edificación ética del sujeto, del modo en que a continuación pretendemos ilustrar.

Objetivo del estudio

El propósito de este estudio es evaluar el estatus que guardan las “emociones morales” en el contexto de la ética vitalista, tomando como caso específico la propuesta filosófica de Nietzsche y examinando brevemente dos de las pasiones importantes para él: la alegría como *gai savoir* y el amor, como *amor fati*, a modo de una puntual contribución a la tarea general de formular una teoría general de las emociones y aportar elementos a la formación ética de los profesionales de la salud.

Precisiones teórico metodológicas.

Desde ese lugar, debemos señalar que el presente trabajo supone un primer momento de todo un programa que incluye, el examen de las “emociones morales” a la luz de las aportaciones que, al respecto, es posible dilucidar en las distintas aproximaciones éticas, v.gr. hedonismo, estoicismo, utilitarismo, contractualismo, constructivismo, ética dialógica, para mencionar sólo algunas. partiendo de la consideración de que podemos hablar de manera específica —y siguiendo en ello a Hansberg (1996)— de “*emociones morales*”, y de que, para establecer las relaciones entre emociones y moralidad, debemos asumir la tarea específica de formular una teoría general de las emociones.

Debemos considerar que, también, que desde el ámbito de la ética en particular, se ha preferido hablar de pasiones —siguiendo en ello la tradición filosófica— y se ha

desatendido en buena medida el orden que guardan las emociones al implicarnos en contextos que sitúan la moralidad o reclaman un posicionamiento ético actitudinal como respuesta a situaciones prácticas concretas. Desde ese lugar, el acto de recuperar el concepto propuesto por Hansberg (1996), de “*emociones morales*”, nos aporta, al menos, las ventajas siguientes:

- a) Hace posible asumir la tarea señalada de formular una teoría general de las emociones, en la medida en que introduce un corte en la noción ordinaria de emociones, para tipificarlas y deslindar una categoría específica y operativa;
- b) Se deja de concebir a las emociones, “... sobre todo como sentimientos o sensaciones que nos suceden y frente a los cuales somos receptores pasivos, para concederles un componente racional que nos permite empezar a examinar las muy intrincadas relaciones que tienen con creencias, deseos y otras actitudes” (Hansberg, 1996).
- c) Al destacar esta categoría especial de *emociones morales* podemos establecer su papel en la institución de la persona en su carácter de: hombre hablante, hombre agente, hombre narrador y hombre responsable (Ricoeur, 1993).
- d) Nos permite vincularla a la dimensión cognitiva y racional-formal de la autonomía, que sitúa los componentes —subrayados por Vilar (1996)— de: auto-modelación, auto-gobierno, auto-conocimiento y autocontrol, hacia su posible construcción operativa para el sujeto.

En síntesis, podemos notar que el concepto de “emociones morales” nos permite pensar que las emociones no desempeñan únicamente el lugar de algo que padecemos pasivamente y que nos afectan de manera unívoca, ni tampoco supone darles un papel de meras acompañantes en nuestros procesos cognitivos o agregados de la acción, —lo cual incluye reducirlas a un rol motivacional como detonadoras de la acción— más allá debemos pensar que juegan un papel estructurante o instituyente del sujeto, es decir, les devolvemos la posibilidad de jugarse en la intencionalidad de la acción y en la dilucidación de las virtudes. En un sentido práctico esto tiene importancia en la conquista de la autonomía, la formación

de la persona moral y la edificación del carácter, importantes en nuestra contemporaneidad para el ejercicio profesional en el campo de la salud.

Desde ese lugar, y como se anticipaba, nuestro interés se centra en la ética vitalista y se toma como caso específico la propuesta de F. Nietzsche, en relación a dos de las pasiones altamente significativas para él: la alegría como *gai savoir* y el amor, como *amor fati*. Para la primera, se consideran las obras de lo que se ha definido como la “etapa positivista-ilustrada” de Nietzsche (Sánchez y Toribio, 2003), y en el que podemos incluir cuatro textos: “*Humano, demasiado humano*” de 1878-79; “*El viajero y su sombra*” de 1879; “*Aurora*” de 1881 y “*La gaya ciencia*” de 1882; donde lo característico de este conjunto de textos es que: a) se emprende una campaña contra la moral; b) instrumentan la inversión de todos los valores; c) demuestran la contingencia y arbitrariedad de las morales analizando su origen; d) se hace frente a las morales de la culpa y la renuncia proponiendo una moral aristocrática centrada en los valores esenciales de la vida y el cuerpo; e) se moviliza una nueva pasión: la pasión por el conocimiento y f) se muestra que las emociones (pasiones) tienen un papel estructurante o edificante para el sujeto. Por otra parte para el análisis del *amor fati* tomaremos en consideración dos textos de Nietzsche: “*Así habló Zaratustra*” de 1883 y “*Ecce homo*” de 1888, el primero se caracteriza por lindar entre la literatura y la obra filosófica jugando con complejos metafóricos y metonímicos, pero que sitúa de manera importante los temas de “la muerte de Dios”, la “transvaloración de todos los valores”, el sobre-hombre, el “eterno retorno de lo mismo” y, sin duda, el *amor fati*; mientras que el segundo texto implica una reseña conceptual y biográfica, que pone de relieve la apuesta de conjunto que vertebra la obra de Nietzsche.

La ética vitalista y el sí incondicional a la vida.

A estas alturas de la exposición, resulta conveniente precisar las características de la ética vitalista, lo cual nos permitirá estar claros del porque es lícito situar en ella la propuesta de Nietzsche en su dimensión ética y por qué puede resultar una perspectiva iluminadora en el campo de la salud. La ética vitalista supone un doble talante —nos aclara Savater, (1992)— de una parte, como perspectiva ética le

caracteriza un sí incondicional a la vida, donde lo determinante es preservar y acrecentar el ser, y de otra parte, funda su perspectivismo en una estrategia consecuente a su propia esencia: juzga las propuestas éticas alternas con base a ese criterio, es decir, en qué medida se asumen estas como promotoras de los valores que acrecientan o exaltan la existencia.

Este posicionamiento de la ética vitalista abarca otros aspectos fundamentales tanto a nivel ontológico, como en el plano epistemológico y, sin duda, en un registro estético, rasgos que se pueden listar de manera sistemática, del modo siguiente:

- Los conceptos de valor o de bien pueden ser determinados en cada momento, como aquello que conserva, refuerza o ensancha la vida.
- De ello se sigue que el criterio último de valoración moral de los actos resulte la cualidad, la vitalidad y la capacidad de vida.
- Lo que caracteriza o cualifica al sujeto es su ansia de autoafirmación vital, pero este vitalismo debe entenderse como un proceso instintivo, no es algo deliberado o que suponga un esfuerzo de consciencia, se trata de esa espontaneidad que se muestra en el sujeto en la medida en que quiere preservar su ser.
- Ya sea como lo expresan tanto Spinoza, como Schopenhauer: “*se es lo que se es*” o bien, formulado a manera de un imperativo en Nietzsche: “*¡llega a ser quien eres!*”, el sujeto debe ir revelando su ser mediante un proceso de toma de decisiones para definir el camino que debe seguir en su existencia: somos seres que han de «elegir» para ir desvelando y cumpliendo su propio ser.
- La ética vitalista parte también de una propuesta ontológica: *ser es vivir y vivir es querer vivir*; lo cual declina en una especie de incertidumbre epistemológica: *querer vivir es no saber del todo como vivir*, lo que hace la vida interesante para el propio sujeto que la vive.
- El sujeto, desde ese lugar, es un sujeto deseante que se desenvuelve mediante la articulación racional de un deseo primordial: querer vivir.
- La vida se convierte en una apuesta que pretende resolver una interrogante: ¿cómo vivir entre diferentes y aún opuestas formas de vida?

- Si la ética pretende discernir entre lo debido y lo indebido, lo bueno y lo malo, el vitalista moral asegura que: lo bueno o debido es cuanto colabora con la vida para magnificarla y asegurarla, siendo indebido y malo cuanto la compromete y la desmiente.
- La ética vitalista sitúa nuestra condición de seres finitos, donde la muerte tiene un significado que aminora su condición terrible: La muerte es una condición propia de cada recorrido particular de la vida: *morir no es grave, lo grave sería no haber vivido*.
- Se trata también de una posición que formula un concepto estetizante, a modo de una “auto-estilización más allá del bien y del mal” (Vilar, 1996). Por lo que el ideal de vida no es el ajustado cumplimiento de una fatalidad natural, sino la creación personal de un *destino artístico*.
- Otro rasgo de esta ética es su relación al dolor y su consideración del placer de manera articulada. Se trata de una consideración abiertamente positiva del placer en el diseño de la vida auténticamente buena, tal que no comporta animadversión al dolor, por lo que la afirmación de la vida no implica el rechazo absoluto de la muerte.
- Finalmente, podemos señalar que la ética vitalista formula una versión positiva de la libertad, caracterizada por la ausencia en su planteamiento moral de nociones pesadas como obligación, culpa o sanción.

No obstante que, por razones de espacio, nos vemos precisados de hacer una muy rápida caracterización de la ética vitalista, consideramos que se ponen de relieve sus principales rasgos, los cuales no dejan de aportar una fuerza inspiradora.

Hallazgos, análisis y discusión.

Uno. Las pasiones en Nietzsche: el perspectivismo y la alegría como *gai savoir*.

Al parecer esa inclinación de Nietzsche hacia los poemas y hacia las sentencias o aforismos, le aproxima a lugares interesantes en la literatura, de ese modo encontramos que la recuperación de la noción de *gaya scientia*, —para significar su jovial proceder ante las morales de la renuncia y los ideales de la metafísica en su conjunto— parte del precedente de una *gaya doctrina*, como “... la suma de conocimientos para crear poesía... [la cual] es una expresión medieval, formada por

gayo (del *gai* occitano, "alegre") y ciencia (del *scientia* latino, «conjunto de conocimientos»)", nos precisa el Diccionario Abierto Colaborativo. Desde ese lugar podemos notar que la gestación y ejercicio en Nietzsche de este *gai savoir*, es muy temprano, es decir, muy claramente inaugurado desde 1878-79 en "*Humano, demasiado humano*" y "*El viajero y su sombra*"; acreditado en 1881 en "*Aurora*", y abiertamente pronunciado en 1882 con "*La gaya ciencia*". Se trata de un posicionamiento para instrumentar el conocimiento y acceder a aquellas cosas que tienen un estatuto de culposo, velado, prohibido o sublime, es una actitud penetrante y a veces hiriente frente todas aquellas explicaciones tranquilizadoras que ha acuñado la religión, la metafísica y las tradiciones. Este posicionamiento de Nietzsche, que no cesa de ser una estrategia a modo de un perspectivismo, es precisado por él en su prefacio a *Humano demasiado humano*, cuando describe el proceder del espíritu libre:

“... Lanza en torno suyo crueles dardos, con una avidez insaciable; paga su botín con la peligrosa excitación de su orgullo; desgarrar lo que le atrae. Con malévolas sonrisas, revuelve todo lo que está velado por algún pudor: trata de ver lo que le parecen las cosas cuando se las pone al revés... merodea, curioso e indagador por los alrededores de lo prohibido”.

A lo largo de la puesta en escena de ese *gai savoir*, ese saber que moviliza como pasión la alegría, encontramos que la relación de Nietzsche con el conjunto de las pasiones es una relación agonística, frente a lo cual se debe aclarar que, lejos de la dialéctica hegeliana, su estrategia implica —como lo expresa en *Aurora*— asumir consecuentemente la forma en que se produce el conocimiento, es decir, como un choque de espadas, donde curiosamente las pasiones spinozianas (reír, detestar, deplorar), juegan un papel determinante.

Desde ese lugar, podemos notar que, en su recorrido, la consideración de las pasiones ofrece matices importantes, al respecto Brusotti (2001), observa que: “... en *Humano demasiado humano*, Nietzsche se había esforzado por alcanzar una amplia superación de las pasiones. Allí el espíritu libre representa al hombre con

buen temperamento que se dedica de lleno al conocimiento y lleva así, finalmente, una vida libre de afectos. Ante su mirada se disuelven la metafísica, la religión y la moral, él las descubre como «formas de pensar impuro».

Esto último se puede hacer más claro si consideramos dos aforismos de esta obra de Nietzsche. En el fragmento 15 de *Humano demasiado humano*, nos dice:

“... así los filósofos en general transportaban el concepto de «dentro» y «fuera» a la escena de la apariencia del mundo; creen que por medio de sentimientos profundos, se penetra profundamente en el interior, se acercan al corazón de la naturaleza. Pero estos sentimientos son profundos tan sólo en tanto que con ellos, de una manera apenas sensible, se excitan regularmente determinados grupos complejos de pensamientos... pero el pensamiento profundo puede, no obstante estar muy alejado de la verdad, como por ejemplo todo pensamiento metafísico...”.

Otro pasaje, ahora en el fragmento 34 del *Libro 1*, nos muestra el orden que guardan las pasiones en el “espíritu libre”, cuando nos dice:

“...Creo que el golpe decisivo respecto a la acción final del conocimiento será dado por el *temperamento* de un hombre... una vida mucho más sencilla, más pura de pasiones que la actual... no tendría necesidad del tono gruñón ni del gesto hosco, odiosos caracteres, como sabemos, de los perros viejos y de los hombres que han estado mucho tiempo en presidio. Por el contrario, un hombre emancipado de los lazos ordinarios de la vida hasta tal punto que no continúe viviendo hasta en vista de hacerse cada vez mejor, debe renunciar sin envidia ni despecho, a mucho, incluso a casi todo, de lo que se valora entre los demás hombres; debe estar *satisfecho* como de la situación más deseable, de volar así libremente, sin temor, por encima de los hombres, de las costumbres, de las leyes y de las apreciaciones tradicionales de las cosas...”.

Debemos hacer notar, que los matices en la ponderación de las pasiones en Nietzsche, no suponen una contradicción en acto o una corrección de su postura anterior en cada momento, se trata de la puesta en escena de un perspectivismo, a modo de una multiplicidad de puntos de vista sobre una misma cosa, a fin de lograr una mayor comprensión de algo y dar apertura a nuevas posibilidades interpretativas.

De ese modo encontramos, en su obra "*El viajero y su sombra*" (1879), que la alegría, como pasión que acompaña nuestros actos, permite una tipificación del sujeto, al situar los límites de la voluntad y los alcances de la intencionalidad, como lo muestra el *aforismo 51* (Primera parte), donde se dice:

Alegría y error.- Unos hacen involuntariamente bien a sus amigos merced a toda su naturaleza, y otros voluntariamente merced a actos particulares. Si el primer caso se considera como superior, en cambio, sólo al segundo va unida una buena conciencia y un sentimiento de alegría; quiero decir la alegría que proporciona las buenas obras, un sentimiento que se basa en la creencia de que podemos hacer a voluntad el bien o el mal: es decir, en un error.

Las emociones también pueden tener una función instrumental, pues nos revelan las intenciones ocultas del sujeto, como propone el *aforismo 54* (Primera parte del libro):

La cólera como espía.- La cólera agota el alma hasta de suerte que el fondo aparece a la luz. Por eso, si no se llega a ver claro de otra manera, hay que saber encolerizar a los que nos rodean, partidarios y adversarios, para saber lo que piensan y lo que tramán secretamente contra nosotros.

Finalmente, en el *aforismo 50* (2da. Parte del libro), las pasiones que inspiramos en otros son un indicador de la manera en que somos valorados y reclaman la lectura de una cierta combinatoria en ellas:

Compasión y desprecio.- Manifestar *compasión* se considera como un símbolo de *desprecio*, pues evidentemente se ha dejado de ser un objeto de *temor*, desde el momento que inspiramos *compasión*. Se ha caído en ese caso, por debajo del equilibrio, cuando, en realidad, en ese nivel no basta a la *vanidad* humana, pues solo la preponderancia y el *temor* que inspiramos proporcionan al alma el sentimiento más apetecido. Por eso hay que plantearse el problema de saber cómo ha nacido la evaluación de la *piedad* y cómo hay que explicar las alabanzas que prodiga ahora el desinterés...”

En su texto *Aurora* de 1881, y como anticipábamos arriba, relativiza las nociones morales del bien y del mal y ubica a la moral como la “maestra de la seducción” y la “Circe de los filósofos”, mientras nos dice que el hombre libre es amoral, por lo que “... en todos los estadios primigenios de la humanidad «malo» significa poco menos que «individual», «libre», «arbitrario», «desacostumbrado», «imprevisto», «impredecible»”. Este contexto es significativo en la medida en que nos permite entender la ponderación de las pasiones que realiza Nietzsche en este texto. De ese modo vemos que en el *Fragmento 27* de *Aurora*, nos dice:

“(...) Todas las instituciones que otorgan a una pasión *fe en su duración* y la responsabilidad de la duración, en contra de la esencia misma de la pasión, le han conferido un nuevo grado: y quien ahora está dominado por una pasión semejante no se cree, como antaño, rebajado o amenazado por ella, sino elevado ante sí y ante sus semejantes. Piénsese en instituciones y costumbres que han convertido la *devoción ardorosa* del instante en *fidelidad* eterna, el *apetito de la ira* en la *venganza* eterna, la desesperación en el duelo eterno, las palabras repentinas y únicas en la obligación eterna. Esta inversión ha generado siempre mucha hipocresía y mentira: cada vez también, y a este precio, un nuevo concepto superhumano, que eleva al hombre”.

Por otra parte, en un pasaje del *Fragmento 33* nos deja ver cómo, bajo la lógica de la causación demoniaca y el castigo divino, depreciamos la realidad y nuestras pasiones se subordinan a esta condición:

“... Bajo la presión de este *miedo* supersticioso se sospecha que ese lavado de la impureza tiene que encerrar algo más; se añaden segundas y terceras interpretaciones, se echan a perder el sentido y el gusto por lo real, a lo que se acaba por dar valor sólo por cuanto pueda tener de simbólico. Así, hechizado por la eticidad de la costumbre, el hombre desprecia primero las causas, después las consecuencias y por último la realidad, y traba todas sus sensaciones superiores (de *veneración*, de *superioridad*, de *orgullo*, de *gratitud*, de *amor*) a la urdimbre de un mundo imaginado: al denominado mundo superior...”.

Finalmente, en el *Aforismo 394* de *Aurora*, nos deja ver el modo en que las pasiones permiten una tipificación del sujeto, cuando nos dice:

Sin vanidad.- Los hombres apasionados piensan poco en lo que piensan los demás, su estado los eleva sobre la *vanidad*.

El cuarto texto de Nietzsche que analizamos para situar el *gai savoir* es aquel que ostenta este nombre, *La gaya ciencia* (1882). Se trata de un texto muy importante que propone una afición por lo atrevido y la búsqueda de la felicidad epicúrea, podemos poner de relieve esta apuesta y su relación a las pasiones, en los fragmentos y aforismos que a continuación citamos.

En un pasaje del fragmento 4 (Libro primero), nos dice Nietzsche:

4. Lo que conserva la especie.- Los espíritus más fuertes y más malos han sido hasta ahora los que mayores progresos han reportado a la humanidad. Ellos volvieron a encender de nuevo las *pasiones* que se adormecían —toda sociedad organizada adormece las *pasiones*— despertaron de nuevo el

espíritu de comparación y de contradicción, la afición a lo nuevo, a lo atrevido, a lo no experimentado... La misma maldad reside en el alma de todos los maestros y predicadores de lo nuevo... lo nuevo es, con todo, el mal, por ser lo que conquista y quiere destruir los viejos límites y la antigua *piEDAD*...”

El siguiente fragmento resulta de gran importancia pues, como podemos ver, Nietzsche formula su método genealógico particularmente centrado en la necesidad de hacer genealogía de las pasiones:

7. *Para los hombres activos*.- El que elige como objeto de estudio las cosas de la moral, se abre un inmenso campo de trabajo. Cada categoría de las *pasiones* debe ser meditada por separado a través de los tiempos, de los pueblos, de los individuos grandes y chicos. Es preciso esclarecer todas sus razones, todas sus representaciones, todos sus conceptos de las cosas. Hasta ahora todo cuanto ha dado color a la vida carece de historia: ¿dónde está la historia del *amor*, de la *codicia*, de la *envidia*, de la conciencia, de la *crueledad*, de la *compasión*?...”

Podemos concluir este apartado, poniendo de relieve el papel de la *alegría* en la medida en que, articulada al saber, produce efectos específicos sobre el objeto de conocimiento. Tales efectos entonces se producen bajo una serie de operaciones que constituyen el método de abordaje de Nietzsche en su *ciencia jovial* característica de este periodo, y que podemos listar del modo siguiente: a) la transvaloración de los valores: la cual supone la transformación o cambio de tasación, a modo de una transmutación radical de todos los valores y cánones de la moral tradicional o religiosa; b) la genealogía: que se escenifica a modo de una técnica histórica —v.gr. al hacer la historia de un concepto, una costumbre o un ideal— en la que se cuestiona su surgimiento mostrando génesis o modos de emergencia alternativos y subversivos de su desarrollo; c) la inversión: en expresión de Nietzsche: “... trata de ver lo que le parecen las cosas cuando se las pone al revés”; d) el desgarre o desvelamiento: “.... con malévolas sonrisas... de todo lo que

esta velado por algún pudor”; e) el atisbo y merodeo: que refiere un transitar por los alrededores en que un acontecimiento se produce, sin un fin último, pero sospechando cosas con malas intenciones; o bien, en el otro extremo, poner en práctica un proceder aparentemente inocente, como curioseando o sondeando lo insospechado.

De ese modo, la alegría permite un peculiar posicionamiento actitudinal al enfrentar las cosas, es decir, donde ese posicionamiento, reflejo de una actitud jovial, invoca una mezcla de despreocupación, irreverencia, atrevimiento, gozo y una dosis de maldad al confrontar un objeto de conocimiento que, de otro modo, escaparía a cualquier mirada escrutadora que no se hubiese librado de sus atavismos o herencias.

Dos. Las pasiones en Nietzsche: el *amor fati* como “identidad ipse” (Ricoeur, 1996) y como voluntad y aceptación.

Es importante notar que el *amor fati* esta prefigurado en el Prefacio de *El viajero y su sombra* (1879), a modo de la afirmación de una fuerte identidad que se edifica en la fatalidad, en este caso nos dice Nietzsche:

“... Mis escritos no hablan más que de mis victorias: yo estoy en ellos, «yo», con todo lo que me era contrario, *ego ipssimum*, o incluso, si se me permite emplear una expresión más altiva, *ego ipsissimum*. Se adivina que tengo muchas cosas por debajo de mí... nació en mí el deseo de utilizar, en vista del conocimiento, un hecho personal que yo ya había dejado detrás de mí, una *fatalidad* que yo quería revelar de pronto, despejar, «representar»...”

Mientras que en *La gaya ciencia* se prefigura el *amor fati* como la coincidencia de uno mismo con el destino, bajo la premisa de aceptar la vida en su totalidad, no rechazar nada... incluso el dolor. Se trata entonces de un amor que dice sí a la vida, un amor que dice sí al dolor bajo la perspectiva de ir desnudando la vida en sus sentidos más profundos.

Para el tratamiento de los textos señalados para situar el *amor fati*, comenzando con el texto de Nietzsche (1884), "*Así habló Zaratustra*" y, por conveniencia de

espacio, referiremos una serie de proposiciones y pasajes, a manera de una secuencia:

1. “Al final todas tus *pasiones* se convirtieron en virtudes, y todos tus demonios en ángeles...Mira como cada una de tus virtudes codicia lo más alto: quiere tu espíritu íntegro, para que este sea su heraldo, quiere toda tu fuerza en la *cólera*, en el *odio* y en el *amor*”. (Za, 1era. Part.; *De las alegrías y de las pasiones*, p.64).
2. “¡Sea vuestro *amor a la vida* amor a vuestra esperanza más alta: y sea vuestra esperanza más alta el pensamiento más alto de la vida! (Za, 1era. Part.; *De la guerra y el pueblo guerrero*, p.81).
3. “¡Permaneced fieles a la tierra, hermanos míos, con el poder de vuestra virtud! ¡Vuestro *amor que hace regalos* y vuestro conocimiento sirvan al sentido de la tierra!...” (Za, 1era. Part.; *De la virtud que hace regalos*, p.121).
4. “Es de noche: sólo ahora se despiertan todas las canciones de los amantes. Y también mi alma es la canción de un amante.
En mí hay algo insaciado, insaciable, que quiere hablar. En mí hay un *ansia de amor*, que habla asimismo el lenguaje del amor”. (Za, 2da. Part.; *La canción de la noche*, p.159).
5. “Amar y hundirse en su ocaso: estas cosas van juntas desde la eternidad. *Voluntad de amor*: esto es aceptar de buen grado incluso la muerte. ¡Esto es lo que os digo cobardes! (Za, 2da. Part.; *Del immaculado conocimiento*, p.183).

Pero quizás, una de las cosas más penetrantes de las elucidaciones de Nietzsche, es cuando el *amor fati* viene a resignificarse a partir del pensamiento del *eterno retorno de lo mismo*.

6. “La voluntad no puede querer hacia atrás: el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo —esa es la más solicitada tribulación de

la libertad... Todo «fue» es un fragmento, un enigma, un espantoso azar —hasta que la voluntad creadora añade: ‘*pero yo lo quise así*’.

—Hasta que la voluntad creadora añade: ‘¡*Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!*’. (Za, 2da. Part.; *De la redención*, p.206).

7. “Ahora muero y desaparezco, dirías, y dentro de un instante seré nada. Las almas son tan mortales como los cuerpos. Pero el nudo de las causas, en el cual yo estoy entrelazado, retorna —¡él me creará de nuevo! Yo mismo forma parte de las causas del eterno retorno” (Za, 3era. Part.; *El convaleciente*, p.303).

Del mismo modo y dada la diversidad de momentos en los que Nietzsche se refiere a las pasiones y al *amor fati*, así como a la forma en que *Ecce homo* está escrito —con una prosa excelente que presenta formulaciones conceptuales y momentos centrados en una narrativa autobiográfica— aquí preferimos listar, a modo de una secuencia de proposiciones, los referidos temas de nuestro interés:

1. Ahora lo tengo en la mano, poseo mano para dar la vuelta a las perspectivas: primera razón por la cual acaso únicamente a mí le sea posible en absoluto una «transvaloración de los valores» (E.H.; *Por qué soy tan sabio*, § 1, p.23).

2. ...certeza instintiva sobre lo que yo necesitaba entonces ante todo. Me puse a mí mismo en mis manos, me sané yo a mí mismo... (E.H.; *Por qué soy tan sabio*, § 2, p.23).

3. Siempre estoy a la altura del azar; para ser dueño de mí tengo que estar desprevenido. (E.H.; *Por qué soy tan sabio*, § 4, p.27).

4. Tomarse a sí mismo como un *fatum* [destino], no quererse «distinto», —en tales circunstancias esto constituye la gran razón misma. (E.H.; *Por qué soy tan sabio*, § 6, p.31).

5. El *llegar a ser lo que se es* presupone el no barruntar ni de lejos lo que se es. Desde este punto de vista tienen su sentido y valor incluso los desaciertos de la vida, los momentáneos caminos secundarios y errados, los

retrasos, las «molestias», la seriedad dilapidada en tareas situadas más allá de la tarea... (E.H.; *Por qué soy tan sabio*, § 9, p.51).

6. Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es *amor fati* [amor al destino]: *el no querer que nada sea distinto*, ni en el pasado ni en el futuro, ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y menos aún disimularlo —todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario— sino *amarlo*... (E.H.; *Por qué soy tan sabio*, § 10, p.54).

7. ...una fórmula de la *afirmación suprema*, nacida de la abundancia, de la sobreabundancia, un *decir sí sin reservas* aun al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia... Este sí último, gozosísimo, exuberante, arrogantísimo dicho a la vida no es solo la intelección suprema, sino también la más honda, la más rigurosamente confirmada y sostenida por la verdad y la ciencia... (E.H.; *El nacimiento de la tragedia*, § 1, p.69).

8. «El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros, la voluntad de vida, regocijándose de su propia inagotabilidad al sacrificar a sus tipos más altos» —a eso fue a lo que yo llamé dionisiaco... más allá del espanto y la compasión, *ser nosotros mismos* el eterno placer del devenir —ese placer que incluye en sí también el placer del destruir... (E.H.; *El nacimiento de la tragedia*, § 3, p.70).

9. Mi cordura es haber sido muchas cosas y en muchos lugares, para poder llegar a ser una única cosa. Por cierto tiempo tuve que ser también un docto. (E.H.; *Las intempestivas*, § 3, p.78).

10. Y con toda seriedad, nadie conocía antes de mí el camino recto, el camino hacia arriba: sólo a partir de mí hay de nuevo esperanzas, tareas, caminos que trazar a la cultura —*yo soy su alegre mensajero*... Cabalmente por ello soy también un destino. (E.H.; *Crepúsculo de los ídolos*, § 2, p.112).

11. ...Yo mismo no he sufrido nunca por nada de esto [se refiere al silencio frente a su obra y el que nadie haya salido en su defensa] lo *necesario* no me hiere, *amor fati* [amor al destino] constituye mi naturaleza más íntima (E.H.; *El caso Wagner*, § 4, p.122).

El *amor fati* no deja de posibilitar en el sujeto una fuerte identidad personal, al ser un modo de reconocerse y aceptarse en su *fatum*, su destino, como aceptación plena de la vida, incluido el dolor. Pero esto no ocurre de manera espontánea o casual, sino sobre la base de realizar una operación sobre uno mismo: situarse en el pensamiento del *eterno retorno*, y enunciarse desde una doble afirmación: “*¡así lo quise!*” y “*¡así lo querré!*”. Esto implica que cada una de nuestras decisiones, de nuestras preferencias y elecciones deberán ser sostenidas y queridas por nosotros de manera permanente e indeleble, a lo largo de nuestra historia biográfica; implica un fuerte compromiso de uno con uno mismo en cada instante de nuestra vida, ser plenos en cada momento y proceder elevando el querer a la aceptación total. Pero este posicionamiento no valida automáticamente cualquier decisión, se debe entender que se trata de establecer qué es lo mejor para nosotros en cada instante, qué es lo que realmente queremos y será querido eternamente; sólo así se encontrará el antídoto contra el arrepentimiento y la disminución de nuestro yo por la culpa y el remordimiento. Desde ese lugar, esta operación y esta manera de asumirse, acarrea dos consecuencias: 1) inscribe un efecto de sentido y una orientación al vivir, bajo el imperativo: “*¡llega a ser quien eres!*”, es decir, conduce a descubrir a qué estamos llamados y descifrar cuál es el significado de nuestra existencia; 2) nos aparta del nihilismo, de la voluntad de la nada, de esa voluntad “*que ya no quiere ni querer*”.

CONCLUSIONES.

Se concluye que la tarea específica de formular una *teoría general de las emociones* bajo la perspectiva de un trabajo sistemático de encuentro con diversas perspectivas éticas para situar las “*emociones morales*”, supone un esfuerzo considerable para dominar, no únicamente cada perspectiva en general, sino cada autor representativo en particular. En el presente trabajo hemos podido desarrollar un rápido esbozo del pensamiento de Nietzsche que, como autor representativo de la ética vitalista, nos permite considerar elementos para determinar dos “*emociones morales*” —hemos preferido respetar el término de “*pasiones*” empleado por Nietzsche a lo largo del texto, si bien hemos argumentado su relativa equivalencia

con el concepto de emoción— en dimensiones muy específicas: de una parte, la alegría como *gai savoir* que le hace posible al sujeto confrontar analíticamente las morales de la culpa, la renuncia a sí mismo y el resentimiento; y, de otra parte, el amor como *amor fati*, el cual representa una voluntad afirmativa que dice sí a la vida de manera irrestricta y que hace posible al sujeto soportar el pensamiento del eterno retorno. No creemos agotado en absoluto, lo referente a estos asuntos, ni para los textos aquí examinados y, por supuesto, tampoco para la obra en general de Nietzsche, pues, dado el rápido tratamiento de los mismos al que nos hemos visto precisados, dados los límites de espacio, nos resultó imposible incluir todos los fragmentos o aforismos que se refieren al tema de las pasiones, de manera directa o indirecta (p.ej. en su relación a temas nietzscheanos como los instintos, los sentimientos, el cuerpo, las virtudes, los valores, el sentido de la tierra, etc.). No obstante, y siendo un primer momento de todo un proyecto más general, consideramos, que el sentido específico de este esfuerzo —formulado con precisión en el objetivo— ha quedado de manifiesto en su significación esencial y específica.

Referencias Bibliográficas

- Brusotti, M. (2001). La pasión del conocimiento. El camino del pensamiento de Nietzsche entre Aurora y la ciencia jovial. En: Meléndez, G., (Comp.). *Nietzsche en perspectiva*, (p.p. 25-45). Siglo del Hombre Editores, Colombia.
- Working group in Spanish (s/f). Diccionario Abierto y Colaborativo. Recuperado el 26 de julio de 2023, en: <https://www.significadode.org> › Diccionarios › Español
- Hansberg, O. (1996). Emociones morales. En: Guariglia, O, (Ed.). *Cuestiones Morales*, (p.p.107-127). Editorial Trotta, Madrid.
- Husson, V. (2023). Amor fati: procurar ser uno mismo. Nietzsche, precursor del psicoanálisis. *Revista Reflexiones Marginales*, Número 75, mayo de 2023.
- Mingot, M.M. (2010). El vértigo del amor fati: libertad y necesidad en Nietzsche. *Revista de Filosofía*; Vol. 35 Núm. 1 (2010): 67-87
- Nietzsche, F. (1980). *Ecce homo*. Alianza Editorial, México.
- Nietzsche, F. (1990). *Humano demasiado humano*. Biblioteca EDAF, Madrid.
- Nietzsche, F. (1991). *Así hablo Zaratustra*. Alianza Editorial, México.

- Nietzsche, F. (1996). *Aurora*. Biblioteca EDAF, Madrid.
- Nietzsche, F. (1999). *El viajero y su sombra*. Biblioteca EDAF, Madrid.
- Nietzsche, F. (2000). *La gaya ciencia*. Editorial LIBSA Edivisión, Madrid.
- Ortiz, R.S. (2019). Nietzsche y el eterno retorno como amor a la vida. *Revista de Filosofía Esfinge*; edición especial; agosto de 2019.
- Ricoeur, P. (1993). *Amor y justicia*. Caparrós Editores, Madrid
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Ediciones Siglo XXI, México.
- Sánchez, G. y Toribio J.M. (2003). Los círculos del destino. “Eterno retorno” y “amor fati”. Recuperado de: <https://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle>
- Savater, F. (1992). Vitalismo. En: Camps, V.; Guariglia, O.; y Salmerón, F. (Ed.). *Concepciones de la Ética* (p.p. 297-308). Editorial Trotta, Madrid.
- Solomon, R.C. y Higgins, K.M. (2000). *Whats Nietzsche really said*. Schoken books, New York.
- Vilar, G. (1996). Autonomía y teorías del bien. En: Guariglia, O, (Ed.). *Cuestiones Morales*, (p.p.51-65). Editorial Trotta, Madrid.