



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
LICENCIATURA

“ÉTICA Y POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE F. NIETZSCHE”

POR: JORGE AARON GARCIAFIGUEROA ASENCIO

ASESOR DE TESIS:
JORGE ISSA

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Jorge Issa', is positioned below the text of the thesis advisor. The signature is fluid and cursive.

México, D.F.

2005



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
LICENCIATURA

“ÉTICA Y POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE F. NIETZSCHE”

POR: JORGE AARON GARCIAFIGUEROA ASENCIO

ASESOR DE TESIS:
JORGE ISSA

México, D.F.

2004

Dedicatorias:

A mi madre, quien me enseñó
el valor de la verdad y del esfuerzo.

A mi hermana, con cuyo ejemplo
siempre he contado.

A los que se atreven a creer y crear.....



Agradecimientos:

A la UAM-I, verdadera casa abierta al tiempo, que me cobijó entre sus aulas y pasillos.

Al profesor Jorge Issa, por su apoyo a lo largo de esta investigación.

A mis compañeros, con quienes comprendí la importancia de la amistad y de la vocación filosófica.

A todos los profesores que me motivaron con su ejemplo de esfuerzo y amor a la filosofía.

A Erick Sajid, por los largos días de charlas filosóficas de donde salieron muchos de los puntos de vista de este trabajo.

Índice

| | |
|-----------------------------------------------|-----|
| Introducción..... | 5 |
| Capítulo Primero | |
| • Genealogía de la moral. (análisis)..... | 11 |
| • ¿Es genealógica la genealogía?..... | 38 |
| • Culpa y castigo..... | 43 |
| • Resentimiento..... | 50 |
| • La moral como interpretación..... | 59 |
| Capítulo Segundo | |
| • La moral como creación..... | 83 |
| • La justicia como desigualdad..... | 97 |
| • Los proto-nietzscheanos:..... | 112 |
| • Maquiavelo..... | 123 |
| • Hobbes..... | 132 |
| • El egoísmo en sentido ético..... | 151 |
| Capítulo Tercero | |
| • Crítica de las instituciones Modernas | 170 |
| • Locke y el liberalismo..... | 180 |
| • La política del super-hombre..... | 191 |
| Conclusiones..... | 203 |
| Bibliografía utilizada..... | 209 |

“Este es mi camino. ¿Dónde está el vuestro?”

*Así respondía yo a quienes me preguntaban por **el** camino.*

*Pues **el** camino, en efecto, ¡No existe!”*

-Así habló Zarathustra-

Introducción

Hay temas en la filosofía que nunca dejarán de ser pensados por el ser humano. Esto, por que se presentan como ineludibles, imprescindibles y necesarios en la reflexión de algunas personas en la vida individual o social. Temas como la libertad, la trascendencia y la ética, así como la búsqueda de la verdad harán que el ser humano siga reflexionando acerca de quién es, y cuál es su deber.

Al hablar de valores se apela a todo un modo de vida, a un modelo de excelencia, a una configuración y acotación específicas del ser humano deseadas para cada hombre. La ley moral, los imperativos, los llamados “tú debes” intentan anidar en el corazón del hombre y guiarlo en su vida, hacia aquello que se llamaba *eudaimonía*, la búsqueda de la vida buena.

Sin embargo, la Modernidad nos enfrenta a una crisis cultural en la que los valores absolutos han mostrado el burdo andamiaje sobre el que se erige un gran escenario que ha perdido el lustre de pasadas épocas. El hombre moderno se escinde entre valores y su pecho se vuelve un campo de batallas en el que impulsos y tendencias se contradicen de modo más violento que en otras épocas.

De esta experiencia nace mi interés por un autor que ha hablado en tonos distintos acerca de la conducta humana y sus valores, en sentido extramoral y con miras a un fin que se presenta seductor; de cierto modo, la crítica que hace Nietzsche a la moral es un grito de esperanza escuchado en el fondo del bosque donde habita el espíritu libre, aquel que corre al llamado del último hombre, aquel hacia donde apunta toda la larga línea de la evolución cultural humana.

Así pues, ¿por qué se justificaría un escrito más en el mar de tinta que ha corrido en torno al pensamiento de un autor tan polémico como Nietzsche? Porque en él se cumple esa

sentencia de Italo Calvino que dice: “un clásico es un libro que nunca ha terminado de decir lo que tiene que decir”.¹

En este caso, la lectura de Nietzsche siempre ha dejado una puerta abierta a nuevas reformulaciones, interpretaciones diversas y atrevidas, y por supuesto, a malas interpretaciones, como sucede con todo lo clásico. Sin embargo, y aún sabiendo la dificultad que representa la comprensión de semejante autor, la paciencia ha rendido frutos, y las ideas esparcidas al azar, durante hojeadas a veces atentas, a veces superficiales, me han permitido al final reenfocar temas difíciles y problemas contemporáneos.

Pero la obra nietzscheana es demasiado extensa, demasiado dispersa y asistemática. Tal vez esto es lo que la vuelve tan seductora, pero a la vez representa su mayor dificultad; quedarse prendido del estilo perdiendo el fondo de las frases expresadas. Espero que esta dificultad quede satisfactoriamente salvada, procurando ir al contenido mismo. Pero con todo, aún no ha quedado resuelto el problema de la elección del tema, puesto que ya la misma selección es arbitraria, el enfoque utilizado, los linderos asignados y las omisiones mismas son signos de haber cometido una arbitrariedad. Sin embargo, si puedo decir que he comprendido en alguna medida la filosofía nietzscheana, aseveraría que ya la selección del tema, y de las lecturas realizadas son en sí perspectiva, y que lejos de alejarme con ello de la veracidad de estas, me acerco a la posibilidad misma de la pluralidad de facetas e interpretaciones. No obstante, sería mi deber informar al lector sobre el itinerario de viaje planeado para esta investigación, así como la importancia de ciertos momentos obligados y el por qué de ciertas omisiones.

Comenzaré diciendo que el carácter de esta investigación prácticamente hizo imposible el considerar diferentes temas de la filosofía nietzscheana que podrían haber estado contemplados, pero por cuestiones de espacio, e intentando no hacer fatigoso el trayecto, han sido ignorados por llevarnos a derroteros más lejanos. En ello incluiría temas como el de “el eterno retorno”, “el carácter del arte”, los escritos sobre la “tragedia”, la “crítica hacia otros autores”, etcétera. Así, intentaré enfocarme prácticamente en dos temas que como se verá, están intrínsecamente conectados. El primero tiene que ver con el carácter de perspectiva que adquiere el tema de la verdad, que se conecta directamente con la moral, mostrando el verdadero problema del valor: la estructura axiológica de los

¹ Calvino, Italo, *Por qué leer los clásicos*, Pp.57

distintos valores. Esto lo intentaré desbrozar en el primer capítulo; pero para llegar a ello hay que dar un rodeo, más o menos largo, que comienza con el análisis de *La genealogía de la moral*. Aquí estará el punto de partida para poder comprender de qué manera se van a unir los temas. En dicho texto se hablará acerca de la lucha que ha venido dándose en la historia entre dos tipos de valoraciones distintas; los valores aristocrático-guerreros *versus* los valores de los esclavos y resentidos. Ya en su momento analizaré las características de ambas valoraciones. El pasar por este punto nos llevará a lo que se conoce como *transvaloración*, que será un punto esencial para la investigación. La transvaloración representa, para Nietzsche, el comienzo de la decadencia de una cultura y, en especial, de un tipo humano que es el del hombre atrevido, insolente, el hombre guerrero y cruel por excelencia.

Con el proceso de transvaloración se abrirá una perspectiva histórica donde ganarán la batalla los valores de los resentidos y de los débiles. Esto ha traído el advenimiento de nuevas instituciones, nuevas ideologías, modos de vida y formas de organización política que Nietzsche condenará como decadentes basándose en un criterio que le permitirá erigir un nuevo modelo humano: el superhombre. El criterio será, *grosso modo*, la voluntad de poder, un concepto que tendrá implicaciones serias implicaciones. La voluntad de poder será lo que distinga a la vida ascendente de la vida descendente; y Nietzsche buscará en su filosofía una manera de exaltar precisamente la vida ascendente.

Ahora bien, para ello le es preciso crear una visión en la que el problema de la moral quede totalmente revelado, para que el criterio de la voluntad de poder pueda ser aplicado realmente. Para esto, Nietzsche comienza por derrocar el carácter absoluto del concepto de verdad, para seguir después derruyendo los ídolos de la moral. Así, él entenderá la verdad como una serie de metáforas que sirven a la vida para expresarse, para reflejar una cierta condición fisiológica de la que nacen, a su vez, las valoraciones morales.

Lo que hace Nietzsche es desenmascarar las valoraciones morales, atribuyéndoles el carácter de meras interpretaciones por medio de las cuáles un tipo humano logra conseguir el poder terreno. Pero si la verdad y la moral han sido reducidas de sus pedestales eternos a meras interpretaciones, es entonces cuando el criterio del que ya hablamos sale a escena; así también el verdadero problema de la moral, que es el de determinar el valor del valor. Hasta aquí, más o menos, sería lo que el primer punto de nuestro recorrido nos depara.

Pero continuando con éste, veríamos que si el problema del valor es determinar precisamente qué tipo de valoraciones son superiores, nos daríamos cuenta de que su valor está ligado a la vida misma, lo cual muestra que el problema es ver hasta qué punto unos u otros valores propician un modo de vida más potente y pleno. Y aquí es justo donde se abre el segundo punto principal de nuestra investigación, que consiste en esclarecer de qué manera Nietzsche reconsidera el valor del egoísmo, de la ambición de dominio y la voluntad de poder como benéficos para la vida misma.

Así, el segundo capítulo intentará indagar de qué manera el egoísmo puede ser benéfico en términos de mejoramiento o evolución del tipo humano.

Pero, a la vez, aquí se abre una nueva senda que se ofrece en el tema; se trata del problema de la justicia, que salta a la vista cuando reparamos en que la justicia es un tema ligado a la moral: si la moral de lo no-egoísta ha sido lo que inspira a la mayoría de las teorías de la justicia antiguas y modernas, ¿cómo afectaría una revaloración del egoísmo para la condición política del ser humano?

Recordemos que Nietzsche va a proponer un nuevo modelo ético para algunos hombres; éste sería representado en Zarathustra, un espíritu libre. Ahora bien, el modelo de Zarathustra enarbolaría los valores del poder como medio para llegar a un fin considerado superior. Sin embargo, como el superhombre es también un ciudadano, en cierto momento política y ética se compaginan, mostrando que habrá ciertas dificultades: ésta es la exploración política de las ideas de Nietzsche que han surgido de la lucha de valoraciones antagónicas. Como intentaré mostrar, las ideas contenidas en la obra de Nietzsche hacen polémica directamente con doctrinas sociales como el socialismo y con nacientes ideologías como el liberalismo.

Poniendo en perspectiva lo ya avanzado, y resaltando por último esta visión política, pretendo llegar a mostrar cómo es que la consecuencia política del pensamiento de Nietzsche crea una profunda tensión entre el nivel del desarrollo individual y el colectivo, y esto es uno de los temas más problemáticos para la reflexión filosófica sobre la política. Así, tocando ya esta cuerda, se tiene que escuchar también el tema de la justicia, y para ello, tomaré una pequeña desviación para mirar cómo el caudal de ideas nietzscheanas se nutre de fuentes distintas, entre ellas, mostraré algunas, como Platón, Maquiavelo y Hobbes. Sin embargo, el análisis de ello ha dejado por cuestión de espacio muchos otros

afluentes intelectuales que nutren la obra de Nietzsche, y que seguramente para el tema no eran tan decisivos. Me he concentrado un poco en ellos porque me parece que son los autores que más fielmente reflejan el sentir nietzscheano acerca de la justicia.

Así, esta investigación cerrará su recorrido con la reflexión acerca de los problemas entre los órdenes individual y colectivo, intentando rescatar los argumentos de Nietzsche, pero mostrando las graves consecuencias que pueden seguirse de ellos.

Ahora bien, éste sería a grandes rasgos el recorrido de la investigación; pero, con todo, puede no haber quedado claro por qué realizar este itinerario en particular. Como decía antes, la reflexión ética es ineludible y curiosamente conduce casi siempre a la cuestión política; puesto que el vivir del ser humano es la mayor de las veces social, casi todos sus actos estarán puestos en relación con ese carácter y por ende tendrán repercusiones políticas, no obstante que muchos otros actos humanos no tengan una referencia necesaria y explícita a ello. Sobre tal tipo de conductas no habré de declarar nada en el presente trabajo, intentando mirar más hacia la conducta social y que sí tiene implicaciones políticas.

Lo que en principio me atrajo para realizar esta investigación fue el contenido polémico de las consecuencias que se pueden extraer de la teoría del valor de Nietzsche. Esto ya de por sí es tema para una sola obra; sin embargo, conforme fui avanzando en la investigación, me di cuenta de que sería necesario, bajo estos presupuestos, considerar no sólo las implicaciones éticas o epistemológicas, sino también las políticas. Esto me ha servido para pensar un problema más general que es el del débil equilibrio entre los valores de lo individual frente a los valores de lo colectivo. Me parece que la conexión en este sentido será clara y definida. Aún así, le adelantaré al lector que los valores que Nietzsche reivindica tienen que ver con un individualismo profundo; el egoísmo, la búsqueda del poder y el conocimiento tienen como fuerza motora el deseo de desarrollar la personalidad por encima de la sociedad, el valor más elevado del individuo frente al valor de las “masas” o del pueblo en colectividad. De esta manera, la moral de la aristocracia propuesta por Nietzsche, junto a su *pathos* de la distancia, no será más que la expresión de este rasgo.

Mientras que el desarrollo histórico de una moral de rebaño tiene que ver con el movimiento de valores que pretenden cercar la fuerza de los poderosos frente a las comunidades más débiles; así, el precario equilibrio entre lo individual y lo colectivo, en el

ámbito político, es una expresión de la lucha entre valores. Como es sabido, Nietzsche repudia las nacientes formas de liberalismo, socialismo y demás teorías sociales que se fundan en la preeminencia, ya de lo colectivo, y con ello de la mediocridad de las masas, ora de ideologías que promueven derechos e instituciones que permiten nivelar las diferencias. Para él, éstos son caracteres de la decadencia que deben superarse mediante el modelo ético del súper-hombre.

Así, la importancia y la interconexión de los temas que se tratarán me parece ya indicada. Sin embargo, en este último punto queda algo sin aclarar, ya que el modelo del súper-hombre no destacan tan sólo estos rasgos del ser humano; ciertamente tiene más atributos que en esta investigación han quedado fuera. Esto responde a la necesidad de enfocar mi perspectiva hacia los dos grandes hilos conductores de la investigación. Con ello han quedado en primer plano ciertos rasgos de carácter propios de este modelo ético. El súper-hombre es el modelo del espíritu libre; así, uno de los rasgos que resaltan cuando enfocamos el tema hacia lo político es el carácter marcadamente individualista, ambicioso de poderío y egoísta. Ahora bien, en su momento analizaré de que manera se puede hacer una revaloración de estos rasgos, pero por ahora sólo quisiera dejar indicado por qué se han preferido estos para ilustrar el carácter del súper-hombre.

Por otro lado, también me encontré frente a la dificultad de que cada pequeño tema se abría súbitamente mostrando un terreno cada vez más vasto. Esto es en realidad un obstáculo difícil, puesto que cada vez encontraba más intersecciones posibles, más rutas que podría tomar, y en consideración al derrotero propuesto, tuve que resistir a la tentación de cambiar de senda. Siendo así, espero que la investigación se haya centrado satisfactoriamente en los puntos antes señalados en la medida posible, y que la lectura de este trabajo sea agradable al lector.



Capítulo Primero

Análisis de la Genealogía

Previo al análisis sobre la *genealogía*, es necesario comentar que las ideas tratadas en *La genealogía de la moral*, han sido colectadas y reelaboradas para ser presentadas en una obra que mantenga una hilación coherente entre los temas contenidos. Sin embargo, éstos han sido ya tratados en otros libros antecesores. Por citar algunos, básicamente diríamos que el tema de la génesis de la moral ha sido tocado en *Humano, demasiado humano*, editado en 1878, en *La gaya ciencia* del año 1882, en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, será tratado el tema de la verdad y preparando el terreno para el tema del perspectivismo; En *Así habló Zaratustra* se indaga también no ya de la génesis del valor, sino del “valor del valor”; esto es, del criterio de comparación entre valores, que para Nietzsche, estará puesto en la vida y en la *Voluntad de poder*. También se menciona en ese libro la idea acerca de la mentira como fuente mítica de la verdad, y de la “voluntad de verdad” como una manifestación de la mencionada *Voluntad de poder*.

Posteriormente, será en 1886 editado *Más allá del bien y del mal*, en donde se vuelve a tratar el problema de la moral y el valor. Además, se tocará el tema de la verdad de modo perspectivista, extramoral. No será sino hasta el siguiente año, cuando vea la luz *La genealogía de la moral*. Es decir, han pasado nueve años y varias publicaciones entre las primeras versiones elaboradas acerca del problema del valor y los distintos tipos de moral, y la versión más desarrollada de *La genealogía*.

Las ideas contenidas en esta, corresponden más a la introducción de un nuevo método, el genealógico, mediante el cuál sería supuestamente más certera la búsqueda del origen de los sentimientos morales. Esta innovación, sería consecuencia de un periodo de influencia positivista en la obra temprana de Nietzsche; y esto es evidente ya en la misma obra, cuando se denomina a sí mismo un espíritu positivo.² Pero a su vez, el influjo positivista en este periodo de su vida es, a su vez producto del influjo que tiene en

² Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, I, Pp. 4

Nietzsche la obra de Paul Rée, quien en su conocida obra *Origen de los sentimientos morales* trata de remontarse, por medio de este método genealógico, a esos comienzos.³

La genealogía como método, era practicada en Inglaterra por algunos psicólogos, y en ese influjo es que Paul Rée escribe el citado libro. Nietzsche se entusiasma al encontrar a alguien que comparta sus ideas sobre moral y valores, y de hecho, es Rée uno de los pocos amigos de gran estima para Nietzsche.⁴ Así, el influjo de ese periodo se muestra en *Humano, demasiado humano*, especialmente el § 45:

El concepto de bien y de mal tiene una doble prehistoria; es, a saber, primeramente en el alma de las razas y de las castas dirigentes. A quien tiene el poder de pagar en la misma moneda, bien por bien, mal por mal, y así lo hace en efecto, a quien, por tanto, ejerce agradecimiento y venganza, se le llama bueno; quien es impotente y no puede pagar en la misma moneda; pasa por malo (...) los buenos son una casta; los malos, una masa semejante al polvo. Bueno y malo equivalen, durante cierto tiempo, a noble y villano, a amo y esclavo.⁵

Esta será la semilla del primer tratado de la genealogía como veremos; también ahí se encuentra la visión Nietzscheana de la Justicia; totalmente integrada a la idea anteriormente citada:

La justicia [la equidad] tiene su origen entre hombres casi igualmente poderosos (...) allí donde no hay poder claramente reconocido como predominante y en donde una lucha no acarrearía más que daños recíprocos sin resultado, nace la idea de entenderse y de tratar respecto a las pretensiones de una parte y de otra: el carácter de trueque es el carácter inicial de la justicia.⁶

De lo cuál más tarde Nietzsche extraerá la consecuencia expresada en Zarathustra de que la justicia es la desigualdad (para con los desiguales obviamente), y que trataremos en

³ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Prólogo, Pp.14

⁴ Sobre el aprecio que tiene para Nietzsche Paul Rée, es muy interesante leer la correspondencia mantenida entre ambos. *Documentos de un encuentro F. Nietzsche, Lou von Salomé, Paul Ree*, Edit. Alertes.

⁵ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, § 45, Pp. 74.

⁶ *Ibíd.*, § 92 Pp. 92

su sección correspondiente. Además encontramos retazos de temas que estarán estrechamente ligados en la genealogía y que en nuestra investigación serán a su momento atendidos: la eticidad de la costumbre,⁷ el progreso en la moral hacia el individuo creador,⁸ la teoría sobre la irresponsabilidad,⁹ el valor de la reacción,¹⁰ los errores necesarios para la vida,¹¹ el carácter histórico de las tablas morales.¹²

A su vez, en *Más allá del bien y el mal*, escrito ocho años después, se verá ya un progreso con respecto al planteamiento de los problemas de la moral: por un lado la postura perspectivista, mientras que por otro, la posición naturalista de la moral. Una mayor reflexividad sobre los problemas en torno, permite encontrar a Nietzsche que el verdadero problema de la moral se presenta únicamente mediante la perspectiva, mediante la comparación entre varias morales. Esto porque dentro de una única interpretación moral del mundo el problema del valor no se presenta ya como tal, puesto que es el sistema valorativo dominante; es como en el terreno de las ciencias, en que los problemas intrínsecos a una teoría sólo se hacen patentes cuando hay una teoría competidora que pueda permitir comparación alguna, además de que dichos problemas sólo son posibles de ver desde afuera de esta. En el caso de la moral, se nota que los pueblos europeos no habían logrado trascender esa limitación:

[...] justo por que estaban mal informados e incluso sentían poca curiosidad por conocer pueblos, épocas, tiempos pretéritos, no llegaron a ver en absoluto *los auténticos problemas de la moral*: -los cuales no emergen más que cuando se realiza *una comparación de muchas morales*.¹³

Ya en *Humano, demasiado humano* había aseverado que la nuestra es una época privilegiada, en la que podrá llevarse a cabo tal comparación; pues, así como ha sucedido en la historia del arte, “del mismo modo se verifica ahora una selección en las formas y en los hábitos de la moralidad superior, cuyo fin no puede ser otro más que el aniquilamiento

⁷ *Ibíd.*, § 96

⁸ *Ibíd.*, § 94

⁹ *Ibíd.*, § 107, 39

¹⁰ *Ibíd.*, § 33

¹¹ *Ibíd.*, § 33

¹² *Ibíd.*, § 42

¹³ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 186, Pp.124 el énfasis es mío.

de las moralidades inferiores ¡Es la época de la comparación!”,¹⁴ lo cual puede sonar como a una especie de darwinismo en la moral; siendo que las valoraciones que mejor propicien la vida, irán desplazando a las menos eficaces. Tal vez esto sea demasiado ambicioso;¹⁵ lo que sí podemos aseverar, es que por lo menos esta idea prepara lo que en la genealogía aparecerá como la tarea futura del filósofo, que será, propiamente la de comprender el verdadero problema de la moral, y encontrar una respuesta a éste. Lo que pueda constituir la legitimidad del problema de la moral, será, con motivo de esa pluralidad de sistemas valorativos, encontrar un criterio en selección entre dichos sistemas; resolver el problema del valor es, en última instancia, determinar qué sistema valorativo es el más propicio para la vida; y en todo caso, el comienzo de esta tarea reside en hacer una crítica de la moralidad de las costumbres y del sistema de valor históricamente dominante. En este caso: el cristianismo. De ahí en adelante, veremos como este derrotero se va cristalizando poco a poco: vendrá la *Genealogía*, buscando el origen de los valores y mostrando el proceso de cambio que han sufrido las valoraciones aristocráticas, dejando paso libre a un periodo de dominio de los ideales ascético-nihilistas del cristianismo, realizando una transvaloración. La genealogía será el modo de desenmascarar dicha inversión, para hacer después, una demoledora crítica al sistema valorativo cristiano: viene entonces *El Anticristo*, que estará dedicado a mostrar el carácter enfermizo y envenenador de la voluntad humana por medio de la religión católica. Pero ya antes de estos trabajos, habrá un pilar sobre el cuál se asentará sólidamente la teoría del valor en Nietzsche: al filosofar con el martillo, esto es, a la crítica y la destrucción de valoraciones añejas y débiles, vendrá el prototipo del hombre liberado de toda constricción moral que no provenga del mismo hombre libre; Zarathustra *ex machina*, que viene a salvar el vacío dejado por la crítica hacia la moral cristiana proponiendo el modelo del hombre creador de valores, esto es, el hombre libre propiamente.

¹⁴ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, §70 Pp. 86

¹⁵ Ya A. Huxley ha planteado en su *Mundo feliz* un sistema libre de muchos prejuicios morales, un sistema que se haya propuesto *superar la moral* (en el sentido de superar la moral débil) y dejando toda organización del sistema a cargo de un principio racionalizador, calculador de la ventaja, del rango y la distancia entre castas. sin embargo, dejando un pequeño rincón del mundo donde las valoraciones morales simbólicas (la cruz, por ejemplo) sobreviven en un mundo no-tan-feliz, es decir, la exterioridad del sistema, los otros, los que nacen fuera de la protección del sistema dominante y por tanto *propiciador de una ideología*, en este caso bajo el embrujo del prejuicio cientificista. Los de fuera del mundo feliz serían los eslabones perdidos de ese sistema de valoración primitivo para un futuro no tan lejano de manipulación genética y sociedad industrial de consumo.

En esta sección haré un bosquejo general de la genealogía propuesta por Nietzsche. El primer capítulo de *La genealogía* comienza planteando una disputa contra los anteriores intentos de establecer una genealogía, intentos efectuados por los psicólogos ingleses.

Lo que la genealogía inglesa indica es lo siguiente: el origen de nuestras palabras con las que juzgamos moralmente al mundo, esto es, de las palabras: bueno y malo, se halla inicialmente en las acciones no-egoístas. Éstas, al ser veneradas por medio de la costumbre, se habrían constituido en modelo a seguir, dado que resultaban útiles. Sin embargo, por el paso del tiempo, ese antiguo sentido de la palabra se habría perdido, lo cuál traería consigo que dicha acción no-egoísta terminara siendo sentida como buena en sí.

Con esta caracterización de la genealogía inglesa, Nietzsche efectúa una crítica que pretende, lejos de regodearse en la refutación, establecer una hipótesis más verosímil, propia de un *espíritu positivo* como se denominaría a sí mismo.

La genealogía inglesa parte de ciertos conceptos como la utilidad, el hábito y olvido, para explicar el origen de nuestros vocablos morales. Esto le parece a Nietzsche lo errado de sus investigaciones, y sobre de ello se vuelcan sus críticas. Primero se preguntará cuál es el motivo que hace que estos psicólogos ingleses busquen en donde menos se desearía encontrar; esto es, esa parte vergonzosa de la existencia humana, la fuerza inercial de la costumbre o la capacidad de olvido, en lo problemático y absurdo¹⁶ de la existencia humana. Esto significa no querer mirar en esa otra parte de la vida, que Nietzsche considera lo más alto del hombre, en esa parte de lo humano donde residen los instintos más vitales. El atribuir el origen de la moral, a esa *vis inertiae*, a la ciega fuerza del hábito, al olvido, es decir a todo lo pasivo de la conducta humana será algo vergonzoso para Nietzsche. Antes él pretenderá suplantar esta visión, con las fuerzas más activas del hombre: la voluntad de poder.

Además, encontrará defectuosa esta genealogía, puesto que desde el comienzo están cometiendo el error de confundir la causa con la consecuencia. Esto es: proponer como principio de las valoraciones morales el término de egoísmo, no-egoísmo, y de ello atribuir la utilidad de esas acciones. Luego, acto seguido se pretende que la utilidad de estas, se haya olvidado, perdiéndose por el uso y la costumbre, hasta sentirse como buenas en sí.

¹⁶ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Pp. 30

Este punto en especial, el de la confusión de la causa con la consecuencia, “no hay error más peligroso que confundir ambas: “Yo la llamo la auténtica corrupción de la razón [...] lleva incluso el nombre de *religión*, de *moral*”,¹⁷ es uno de los más agudos en cuanto a crítica se refiere. Como esbozo general de esta, lo que argumenta Nietzsche es lo siguiente: en muchos terrenos del saber, en donde se ha pretendido dar una explicación concluyente, esto no ha sido más que un error producto de una miopía intelectual. Se toma en general, un hecho actual que esté implicado de manera evidente en el tema; y se traslada éste al principio de un proceso que explicaría decisivamente su génesis. Con ello lo que se consigue, es trasladar a un pasado remoto, una serie de prejuicios actuales. Sin embargo - dirá Nietzsche-, la valoración del tipo egoísta, no-egoísta es ya una consecuencia, una parte de un proceso, por lo cual no puede ser la causa. Este error de confundirla es el que permitirá introducir la teoría del origen de la moral que tiene Nietzsche en mente: El egoísmo sólo será posible en un momento determinado en que el origen de la valoración decline. Sólo cuando van en decadencia las valoraciones originarias, guerrero-aristocráticas es que se presenta en la conciencia la antítesis egoísta/ no-egoísta con mayor fuerza.

El ejemplo más claro, está contenido en la crítica a la genealogía inglesa. En ella, como ya mencioné, los conceptos de utilidad, hábito y olvido, que son propios de lo que Nietzsche llama ese carácter inglés,¹⁸ y expresan de cierta manera un prejuicio local, son trasladados hacia el principio de lo que se quiere explicar, esto es, el origen de los conceptos “bueno” y “malo”. Pero con ello lo único que revelan es, según Nietzsche, su carácter ahistórico es decir, su falta de sentido histórico, esa falta propia de filósofos¹⁹ que consiste en querer mirar las cosas con aires de eternidad e inmutabilidad

Dicho de otra forma, se pierde el rasgo histórico de todo concepto.²⁰ Esto es evidente cuando se contrapone a dicho carácter, el estudio de los cambios que ha sufrido un concepto, práctica o institución. Esto sería propiamente pespectivismo nietzscheano. La

¹⁷ Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, I, § 2, Pp. 61

¹⁸ Ese carácter inglés tendrá que ver más con el pragmatismo aplicado a la genealogía, en ésta, es la utilidad la que guía el curso de la explicación. En política, el pragmatismo ha llegado a constituirse como tal, en una corriente y un carácter típicamente propio de esa latitud.

¹⁹ “La falta de sentido histórico es e pecado original de todos los filósofos” (*Humano, demasiado humano*, § 2, Pp. 42).

²⁰ Sin embargo, Nietzsche cree hallar en el influjo de la filosofía Hegeliana del espíritu... “un síntoma del sentido histórico” (*La voluntad de Poder* II, I, § 253, Pp. 147)

postura perspectivista de Nietzsche, mantendrá que todo concepto tiene una génesis y un devenir histórico: la Voluntad libre, la Igualdad, Justicia, etcétera. Y que nunca denominan algo unívoco e intemporal, los conceptos cambian de contenido en la medida en que cambia el hombre que los expresa; por tanto, es preciso mantener la perspectiva histórica cuando uno pretende hablar de ellos, tarea propia de una filosofía histórica que pretende superar la falta de sentido histórico. Sin embargo, sobre este punto hablaremos más a fondo posteriormente.

Volviendo a nuestro camino, según Nietzsche, los esfuerzos de los ingleses por encontrar el origen de las valoraciones morales implica que la utilidad de las acciones no-egoístas, que es el origen de la alabanza, sería olvidado por el paso del tiempo. Sin embargo –pregunta Nietzsche- ¿cómo podría siquiera olvidarse esa utilidad, dado que es lo que más presente supondríamos en la conciencia, en la experiencia cotidiana? En todo caso, en lugar de desaparecer de la conciencia, en lugar de enterrarse en el polvo del olvido, tuvo que grabarse en la conciencia con una claridad cada vez mayor.²¹ Y tuvo que ser así, puesto que la utilidad de algo no es cosa que se olvide tan fácilmente, está presente siempre, lo contrario “adolece de un contrasentido psicológico”.

Además, la identificación en la cultura occidental de lo moral con lo no-egoísta es un rotundo prejuicio moral, una máscara más que reviste la mentira y el engaño, indica en todo caso no la génesis de la moral sino su obscurecimiento, enfermedad y decadencia. Esto, será de cierta manera otro basamento en el que se sustente la teoría moral de Nietzsche y además, será el objeto principal de nuestra investigación: la revisión del egoísmo como fundamento de la moral en la perspectiva Nietzscheana.

Estos dos momentos de crítica ya delineados serán suficientes para que Nietzsche deseché esta posición y para que proponga la suya propia: antes que el sentir de lo no-egoísta, fue la valoración moral de los nobles, en donde se podría encontrar la fuente misma de nuestros conceptos morales. La valoración de bueno “no procede de aquellos a quienes se dispensa bondad”. Esto será una aserción evidente para Nietzsche, dado que bueno proviene originariamente de un sentimiento peculiar de fuerza y poder, mismo que se proyecta sobre el mundo, lo abarca y le llena de sentido. El juicio moral “bueno” proviene de un sentirse a sí mismo como tal. El derecho a esto proviene de una diferencia esencial:

²¹ Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, I, Pp.33

es la diferencia de la fuerza, de la superioridad y de la distancia la que se presupone como condición necesaria para todo valorar originario. El sentimiento de sí como distinto, como dotado de una fuerza excesivamente superior, de un temple de ánimo diferente, fraguado en otros fuegos, a diferencia del temple débil del hombre común.

En este tenerse por buenos, los poderosos, los nobles, los mejores, se constituyen en medida de todas las cosas-o mejor dicho-, todas las cosas reflejan su belleza y superioridad. El hombre noble, el poderoso, crea un mundo que responda al llamado de su voluntad. Y ese derecho va hasta confines lingüísticos, donde se refleja ese carácter de la voluntad de poder, plasmado en creaciones del lenguaje: palabras y conceptos que serán creados por aquel que se tiene a sí mismo como medida.²²

En este sentido es que el hombre noble tiene su derecho sobre la fuerza para crear valores; creará partiendo de su propio sentir, y denominará a sus acciones como buenas, y con ello creará un mundo a su semejanza. Sobre este punto, Nietzsche no se cansa de repetirlo en diferentes obras: sólo la voluntad del poderoso crea valores, porque el dominio de su voluntad de poder se apodera de las cosas nombrándolas.

El *pathos* del hombre noble será el de distanciarse cada vez más, de modo irreconciliable con su antípoda: el pueblo bajo, el hombre vulgar y rencoroso, el hombre mentiroso, etcétera. En ese distanciamiento, se opondrá cada vez más la voluntad de dominio, de todo lo superior sobre lo inferior. De ésta escisión, proviene –a juicio nietzscheano– el origen de los vocablos “bueno” y “malo”.²³ Ese *pathos*, será el de la distancia, el modo de ser de los espíritus creadores de valores. Sin embargo, cuando ese tipo de valoración pierde fuerza, cuando declinan sus presupuestos, es cuando en la conciencia de los débiles y de los menos poderosos se impone la categoría egoísta-no egoísta, que es el errado punto de partida de los psicólogos ingleses desenmascarado por Nietzsche.

Ya previamente en *Humano, demasiado humano*, Nietzsche había ensayado una postura un poco distinta:

²² “ el derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan...” (*La Genealogía...* I, 2, Pp. 32)

²³ “ El pathos de la nobleza y de la distancia, como hemos dicho, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un *abajo- éste* es el origen de la antítesis *bueno y malo*.” (*La genealogía...*I, pp. 32)

La diferencia fundamental que ha llevado a los hombres a distinguir lo moral de lo inmoral, lo bueno de lo malo, no es la diferencia entre “egoísta” y “altruista”, sino entre el apego a una tradición, a una ley, y a la tendencia a manciparse de ella.²⁴

Aquí aparece la moralidad más en su aspecto de convención socialmente adquirida, es decir, útil a la comunidad y por lo tanto deseada y fomentada; más atrás dice Nietzsche, que: “ser moral, tener buenas costumbres, ser virtuoso quiere decir practicar la obediencia a una ley y a una tradición fundadas desde hace mucho tiempo [...] ser malo es ser *no moral* (inmoral), practicar la inmoralidad, resistir la tradición”.²⁵

En este primer esbozo, Nietzsche estará expresando más bien lo denominará la eticidad de la costumbre (*Sitlichkeit der Sitten*), la cuál está basada plenamente en una obediencia sumisa a la tradición de moralidad donde se haya nacido. El hombre bueno se asemeja al camello que debe llevar encima de sí la carga de las pesadas tablas de valores de su pueblo; mientras que el malo, el inmoral es aquí el destructor de tablas y de ídolos, el que lucha contra la herencia y la tradición, pero no es todavía el creador de nuevos valores.

Nietzsche comenta que este tipo de moralidad es, sin embargo, consecuencia de algo que le precede: la tradición sólo puede florecer cuando hay un sistema que la sostiene, pero para que esto suceda, tiene que haber un modo de control y dominio sobre ciertos factores sociales; así, la creación de un reino, la conquista de territorio y mujeres, en fin, todo lo que se presupone para la creación de un Estado o gobierno, y que antecede materialmente al establecimiento de una tradición:

la jerarquía de los bienes no es en todo tiempo estable e idéntica; cuando un hombre prefiere la venganza a la justicia, es moral según la escala de apreciación de una civilización anterior, inmoral según la del tiempo presente. Inmoral significa, pues, que un individuo no siente o no siente aún bastante los motivos intelectuales superiores y delicados que la civilización nueva del momento ha introducido [...] La jerarquía de los bienes misma no se edifica y modifica según puntos de vista

²⁴ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Pp.95

²⁵ *Ibíd.*, Pp. 95

morales; por el contrario, sólo después del momento de su fijación es cuando se decide si una acción es moral o inmoral.²⁶

Esta versión progresará hacia la genealogía para buscar no el *pathos* de la tradición, sino de las condiciones en las que nace ese momento de fijación, es decir, el momento donde nacen las valoraciones morales aristocráticas.

El modo en que los nobles se expresan de sí mismos, refleja una serie de juicios ordenadores de rango; sin embargo, con el tiempo, éstos sufrirán una metamorfosis conceptual,²⁷ un devenir que hará que esos vocablos designen y distingan diferentes cosas, según como vayan desarrollándose. Originalmente la palabra *noble* quiere significar: de ánimo elevado, anímicamente noble. Esta acepción de la palabra se desarrollará al parejo de su opuesto que en un principio solo señale el carácter inferior o de pobreza.

En este punto, Nietzsche hace uso de su formación de filólogo, para intentar derivar todas las consecuencias de una sola palabra. Analizando diferentes lenguas, Nietzsche cree haber encontrado un patrón originario que revela las condiciones en las que se crean los primeros valores: en muchas lenguas, el vocablo *bueno* hace una distinción entre temples de ánimo, lo cual nos refiere a una condición existencial delimitada. El noble no es en principio el adinerado ni el poderoso del sistema. En el origen, noble tiene una connotación desde el sentir y el ser sentido; “de ánimo elevado”, “anímicamente noble” solo son rasgos del carácter. Es un privilegio contingente, que puede darse en cualquier hombre.²⁸ Sin embargo, estos rasgos de carácter, podrán expresarse plenamente o no, por muchos factores, pero principalmente, como consecuencia de un hecho fisiológico: la salud. Para

²⁶ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Pp. 73 las cursivas son mías

²⁷ En todo caso, sería interesante ver más minuciosamente para darnos cuenta de que esta metamorfosis conceptual tuvo en su base un movimiento en la situación social, en concreto, en las relaciones humanas que cada vez serán de mayor desigualdad. Mi punto de vista, es que con el progreso de la separación entre clanes, y la generación de castas de ricos propietarios de cada vez más medios de producción, las contradicciones necesarias de este sistema de relaciones, se hicieron cada vez más fuertes. Con ello se incrementan considerablemente la insatisfacción, el hambre y la pobreza, lo que genera este rencor “plebeyo” hacia todo lo “alto” de una sociedad aristocrática aplastante y negadora de la vida de los pobres. Al parecer, cuando un sistema de valores dominantes como el aristocrático se encuentra en la cúspide de su dominio, a su vez se encuentra en el principio de su decadencia, entre otras cosas, por ese rasgo de opresión excesiva que genera en el pueblo.

²⁸ Esa elevación de ánimo pasará a convertirse en heredad de la casta noble. Sin embargo, podemos encontrar en la historia numerosos ejemplos de hombres que, encontrándose en una situación servil, se han alzado hasta el punto más alto en este rasgo de elevación de ánimo, constituyéndose en dignos enemigos del guerrero noble, no-bárbaro.

Nietzsche será fundamental este aspecto de la condición humana, que puede ser interpretado como síntoma. En el noble esa elevación de ánimo no es la causa de su fuerza y poder, sino la consecuencia de una salud desbordante, su carácter fuerte será expresión de la vitalidad que le recorre. Este rasgo será el que defina su diferencia y su distancia frente a los no-nobles, es decir, frente al pueblo bajo, débil, pusilánime²⁹ y miedoso, por consiguiente a su identificación de este rasgo de carácter con lo malo. Por ello dice Nietzsche que estos conceptos corren paralelos en su origen, puesto que ante la pluralidad de ánimo, fue necesario crearse palabras que denotaran tal diferencia.

Tal vez en los pasados más remotos de la sociedad, cuando no existía aún organización social compleja y dirigida como Estado, en los albores de la civilización, eran este tipo de personas la que, de modo espontáneo, y por su misma fuerza y capacidad podían llevar a su pueblo o tribu hacia los lugares de caza más adecuados, por decir algo, o dirigir a otros hombres menos audaces para la rapiña o la defensa de animales o contra los ataques de otras tribus. La tesis de Nietzsche es muy sugerente: en estas condiciones de protomoral, son dichos hombres los que crean tales distinciones, frente al hombre temeroso, siempre se distingue el audaz y valiente, sin que esta distinción cause una especie de “recelosa mirada de soslayo”. En este nivel, la distinción *bueno / malo* únicamente será una valoración de este carácter del ánimo que, como hemos mencionado, podría tener su origen en un hecho fisiológico básico como la diferencia en energía, en salud y vitalidad.

Posteriormente, la valoración de estos hombres sobre de sí mismos se transformará, dará diversos giros lingüísticos en las distintas lenguas, indicando matices sobre el carácter; se llamarán “los veraces”, palabra que marcará ya la diferencia frente al rasgo de carácter “mentiroso”, y con esta diferencia se constituirá un rasgo plenamente aristocrático.

Más adelante, lo aristocrático sufrirá un cambio, se acentuará el carácter dominante,³⁰ donde se expresa la voluntad de ser Señor, lo cuál nos referirá directamente a otro carácter pronunciado: el del guerrero:

²⁹ tal vez esta palabra nos da una indicación: pusilánime se refiere a un rasgo del carácter, una cierta debilidad del ánimo que no permite conseguir lo anhelado. Del latín *pusilánime*, incapacidad para conseguir algo grande. De hecho, según el análisis filológico que hace Nietzsche, en las antiguas palabras griegas que designan *malo* y *miedoso*, “se subraya la cobardía”. (*La Genealogía...*, § 5, Pp. 35)

³⁰ Igualmente, en el vocablo dominante, se deja ver el origen de Señor. Del latín *dominus*, que literalmente quiere decir *Señor* en el sentido de se éste el que tiene el poder, el que cuida y prodiga. El Señor frente al pueblo, frente al vencido y al esclavo.

Creo estar autorizado a interpretar el latín *bonus* [bueno] en el sentido del guerrero: presuponiendo que yo lleve razón al derivar *bonus* de un más antiguo *duonus* [...] *Bonus* sería, por tanto, el varón de la disputa, de la división (duo), el guerrero: es claro, aquello que constituía en la antigua Roma la bondad de un varón.³¹

Así, podemos ver que, según el análisis filológico Nietzscheano, en los antiguos vocablos no existe pues, ningún tinte o matiz que nos sugieran la referencia hacia lo egoísta. En todo caso, lo que estas palabras muestran, es que el concepto de bueno está originariamente referido a una índole anímica y a una distancia que separa a lo ordinario de lo extraordinario en el hombre. Sin embargo, sería cuestión de un amplio debate el inquirir sobre la validez filológica de estas conclusiones.³² Ya varios autores han pronunciado un juicio negativo sobre esto, y en mi opinión personal, me parece que el análisis filológico de la genealogía es escaso y sesgado en unos cuantos casos particulares sobre lenguas exclusivamente europeas. Esta es una cuestión de no poco valor y no una mera disputa bizantina; me parece que en este punto el trabajo de Nietzsche tiene una debilidad; su falta de rigor documental o en todo caso, su falta de consideración al lector, presentando pocos datos, unas cuantas afirmaciones y especulaciones de filólogo. Este tipo de inconvenientes los analizaremos en otra sección en donde miremos más de cerca la cuestión metodológica de la genealogía.

Me parece que pretender deducir el origen de toda moral de unos cuantos casos particulares es un traspie filológico que da Nietzsche; sin embargo, hay otros puntos en los que la teoría podría sostenerse más equilibradamente. Los veremos conforme avancemos en el análisis de la genealogía.

Pero volvamos a nuestro camino. Resumiendo: Una vez que Nietzsche ha planteado su visión del origen de los vocablos morales, entendido este origen en la valoración del mundo a partir del sentimiento de superioridad, creando con ello valores y sus correspondientes palabras, imponiendo la forma de su querer al mundo humano, Nietzsche comenzará a plantear el siguiente punto capital para su genealogía: el modo mediante el cual este tipo de valoraciones originarias se transformó históricamente.

³¹ Nietzsche, *La Genealogía de la Moral*, 5, Pp. 36

³² Por ejemplo Berkowitz.

Para Nietzsche esto es crucial, por que los sentimientos de valoración originarios han sufrido un cambio que llega hasta nuestros días, según esta visión. El hecho de que ahora se haga la reducción: moral = acción no-egoísta, tiene que ver con este momento del devenir y declinación de las originales valoraciones morales. Los trazos principales de este punto son los siguientes: la moral originaria, es decir la de los fuertes, los poderosos, los valores aristocráticos y nobles se vieron cada vez más desvirtuados,³³ perdieron fuerza y sufrieron una profunda transformación en la que éstos, de ser la cresta del sentimiento moral, se convierten en el valle, es decir, en el punto más bajo de la naciente categorización moral. Los buenos originarios se convertirán no en malos, sino en malvados, y a su vez, aquellos que en un tiempo, debido a su debilidad y falta de veracidad eran considerados malos por los nobles, se convertirán a la larga, en Señores de la moral, en los buenos, justos y santos. ¿Cómo pudo suceder esto?

La explicación Nietzscheana tendrá elementos especulativos e históricos. A todo este proceso, Nietzsche le llamará *transvaloración* de todos los valores,³⁴ en el cuál, lo que está arriba se invierte hacia su contrario, y viceversa. Veamos cómo ocurre esto.

Podríamos rastrear históricamente el punto donde sucede un paso importante; el paso de la preeminencia del guerrero a la del sacerdote. Si bien en un principio ambas castas eran equiparables, fundidas a tal grado que las funciones propias de uno eran las mismas, y eran representadas en el mismo hombre, tuvo que haber un momento en el que éstas se separaron. El guerrero tiende hacia otro centro de gravedad, mientras que el sacerdote se vuelca sobre otros instintos.

Y en este punto podríamos encontrar la disputa básica entre estos dos modos de vida, que con el tiempo generará posturas morales antagónicas. Puesto que si consideramos estos modos de vida, veremos cómo generalmente son contrapuestos en los medios para lograr sus fines; el guerrero, que será el prototipo del político y del revolucionario, quiere el control de la tierra, el mundo, el poder y la riqueza. El sacerdote en el fondo quiere lo mismo, pero por falta de la fuerza propia de un guerrero, recurrirá a toda una argucia para proporcionárselos. El sacerdote, en la medida en la que deja de vivir el modo aristocrático-guerrero, dejará de lado muchas actividades e instintos que le son propios al guerrero.

³³ ver nota 27

³⁴ *Umwertung des Wert.*

¿Cuáles serán estos? Bueno, propiamente, ese instinto de dominación, que se refleja en una actitud fuerte, subyugante de la voluntad débil, junto con todo lo que le promueve, es decir, la dieta, el ejercicio y la guerra, la danza y la sensualidad, el instinto de persecución y de lucha. Todo eso que hace de un hombre alguien fuerte y osado, un animal de presa.

En cambio, en el sacerdote, en la medida en que se distancie de ello, se verá disminuida su constitución, su poder y su dominio. Para conservar lo poco que pueda, tendrá que conseguirse medios más sutiles; tendrá que inventarse un *más allá*, otro mundo en el que se refleje el orden moral del mundo del que ellos son jueces y portadores, y así tener un medio de ejercer su voluntad de poder.

Conforme estos sacerdotes pierdan fuerza física y control político, algo en ellos nacerá como una mala hierba: el resentimiento. Éste será el fruto de la impotencia física sacerdotal, pero Nietzsche también extenderá este sentimiento a los más desposeídos, a los pobres, a los enfermos de cuerpo y espíritu, a los esclavos y a todos los negadores del mundo. El argumento Nietzscheano es el siguiente: todos aquellos descontentos, insatisfechos con la vida a causa de su debilidad, generarán un modo de verse resarcidos del sufrimiento y del dolor. Pero ese medio será más sutil, maligno y peligroso: a través de la negación del mundo real, puesto que éste se presenta como desventaja e imposibilidad, el resentimiento que se ha desarrollado en este ser, se vuelve creativo y crea una especie de venganza mediante la cuál imaginariamente éstos se vuelven Señores. Generarán un *más allá*, un *trasmundo* necesario para ejercer su venganza, donde ellos, al sufrir y ser oprimidos en este mundo, en el ultraterreno se vuelven libres y amos, favoritos de Dios y de la justicia divina. Y entonces se ha preparado el camino para la decadencia de los valores aristocrático-guerreros, para su transvaloración.

Es importante notar en qué condiciones se genera este resentimiento; en él hay contenidos muchos sentimientos mezclados, que pretenden tiranizar el corazón del hombre oprimido. Es cierto que el resentimiento es reactivo, y que éste proviene básicamente de la circunstancia de no poder ejercer una venganza directa sobre el ofensor. Es pues, un sentimiento reactivo; sin embargo, es preciso notar desde ahora ciertos matices que están contenidos en este concepto. Si el resentimiento es impotente al comparar la propia fuerza con la del amo, es cierto que éste encuentra vías de expresión, que a su vez son creativas, como observa Nietzsche; con la única salvedad de que, si bien el resentimiento del esclavo

puede hacerle aparentar una sumisión que no siente y por dentro en su pecho se fragüen las venganzas más terribles, esto no significa que tal sentimiento sea algo indigno, como a veces los sugiere Nietzsche. Además ante la esclavitud, el desposeído aun tiene un último derecho, que representa el último resquicio de poder que le queda al hombre esclavizado: el provocar el mayor perjuicio al amo mediante la auto supresión.³⁵

El resentimiento, la impotencia y la sumisión generarán una voluntad de venganza más atemperada con la razón, y no tan espontánea o visceral, como lo es la venganza del guerrero noble y el conquistador. Es propiamente aquí donde los recursos de los resentidos se muestran propiamente. Ante la imposibilidad de tomar una resolución activa para aliviar su sumisión y librarse de su condición servil, los esclavos terminan volviéndose más inteligentes que sus amos, más recelosos y astutos, capaces de convocar a grandes rebeliones. Es decir, que en la misma condición de esclavo reside un privilegio que probará la valía del ser oprimido: su capacidad de liberación.³⁶

No hay que confundirse en este punto argumentando que se forza la interpretación; Nietzsche es consciente del valor de estas situaciones, y en su concepto de libertad se encuentra este carácter de lucha por obtenerla, es decir, el concepto nietzscheano de libertad implica el sacrificio humano necesario para adquirir ese estado. No es la libertad algo dado como un derecho inalienable, sino que se pone a prueba a cada momento, y en las luchas de liberación tanto individuales como de pueblos enteros, al probarse a sí mismos su valía en tanto que seres humanos capaces de oponerse a otros que tengan voluntad de dominio sobre de ellos.

Lo que será despreciable para Nietzsche, es el rechazo a todo intento de lucha, en ello verá lo decadente y enfermizo del ser humano. Esto engendrará una perspectiva totalmente diferente del mundo, que transfigure la realidad. Según Nietzsche, la forma reactiva del valorar del esclavo comenzará por oponerse de principio a todo exterior, a todo *otro*, al contrario del aristócrata-guerrero que afirmará ante todo la exterioridad del mundo donde se refleja y se constituye a sí mismo.

³⁵ Ver Nietzsche, *Humano, demasiado humano, Del derecho de los débiles*.

³⁶ Parecería que ya desde Hegel se ha dado un valor especial a la situación de esclavitud, como medio para llegar a la libertad, incluso el propio Nietzsche considera que la verdadera libertad se encuentra “a tres pasos de la tiranía”, ahí donde está el peligro de la esclavitud y de la lucha contra ella. La capacidad reactiva de los resentidos es valiosa, en Marx, esos resentidos que son los proletarios, llegarán a ser conscientes de su papel progresista en el escenario de la historia para alcanzar su misión. (a pesar de lo que hubiera dicho Nietzsche al respecto del comunismo).

Lo que Nietzsche reprocha al modo sacerdotal de valorar, es el negar el mundo externo, como opuesto a la voluntad, visto lo externo como *mundo*, como apariencia. Si la venganza es imposible de realizarla desde el mundo, entonces se creará un más allá, un sitio en donde ejercer esta venganza. Si la opresión es tal que el mundo es visto como negatividad, será en lo otro completamente positivo, es decir, en el trasmundo donde se vea la vida resarcida por el dolor y el sufrimiento soportado. Si el esclavo es impotente para liberarse en este mundo, será propio de él, imaginarse una liberación más allá de su negatividad fáctica, es decir, su sentirse y ser sentido como esclavo, como bestia de carga y objeto sin más valor que su utilidad laboral. Es un mecanismo psicológico mediante el cuál la vida misma, el actuar y la comprensión del mundo externo, en tanto que negatividad para con el mundo del amo, representa el peligro y la muerte, es el sistema que niega su vida y le impide toda reivindicación.³⁷

La oposición total a todo otro (ya real, ya imaginaria) significa –para el esclavo–, la afirmación desde un posible horizonte ontológico,³⁸ es decir: desde el ser del ser-esclavo, la negación del mundo en tanto que mundo que produce su negación (Estado esclavista, polis, guerra de conquista, etc.) es la posibilidad de libertad y de redención y los medios para ello. Eso constituye a su vez, el modo creativo del resentimiento.

Por el contrario en el noble, la valoración del mundo que éste ejerce parte de sí, como un sentimiento de superioridad y distancia como hemos ya mencionado, surge como espontaneidad del sentir, buscando otro en dónde reflejarse y afirmarse –aún y principalmente por medio de la guerra y el dominio.

En el noble, el sentimiento creativo parte de sí mismo y no de la acción reactiva hacia el mundo, donde éste no se presenta como hostil, sino *a la mano*, como una forma de auto-afirmarse, ejerciendo de un modo espontáneo la voluntad de poder sobre él. El mundo entonces será mirado como positividad, toda vez que éste se presenta como la ocasión de dominarlo, satisfacerse y aprovecharse de él (con los demás seres humanos incluidos en este mundo) y que puede llegar a extremos de ejercicio del poder. En éstos, la crueldad será

³⁷ Los conquistadores, los amos, cuando más han considerado a su enemigo como peligroso, con más saña han procurado los medios para mantenerlos en la dominación; recordemos el acto de los romanos de cortar las manos a todo aquel esclavo que tocara un arma. Sobre todo, estas medidas aplicadas a aquellos pueblos insurrectos que causaban grandes molestias y escozores en el buen nombre de Roma.

³⁸ Donde el ser del ser-esclavo no sea ya negatividad para el sistema, sino que se constituye en lo *positivo* existencialmente, y en ello reside la inversión de los valores de la rebelión de los esclavos como veremos a continuación.

puesta como un medio de expresión de la superioridad en fuerzas del aristócrata. El mundo es para él un decir sí, y desde ésta posición, la lucha y el dominio se muestran como elementos imprescindibles para el modo aristocrático de valorar. Aquí, la mera negatividad del esclavo significa no tanto un mal, sino un medio para el poder. Tal vez es por eso por lo que Nietzsche piensa que, en un principio, la palabra *malo* solamente tiene –desde la perspectiva del Amo– una connotación de desprecio ingenuo, nunca mezclado en tal grado con el sentimiento de recelo y odio propio del esclavo y el sacerdote. Según él, el desprecio actúa como un delimitador de las diferencias que separan a los hombres nobles del pueblo bajo. Es, desde la perspectiva de pájaro, que la nobleza se ha distanciado del sentir del pueblo.

Ahora bien, bajo estas circunstancias, dice Nietzsche, si bien hay una falsificación o error de percepción de parte de los nobles, en tanto que al no mezclarse con los otros, se cierra a sí mismo la comprensión del elemento humano contenido en ellos, ese mismo error de perspectiva nunca será tan extremo como el que tiene el esclavo con respecto a su amo. Las palabras con las que la antigua aristocracia griega designaba al pueblo bajo, como ya hemos mencionado, siempre tiene por eso, una connotación de desprecio; se les designa como los miedosos, míseros y cobardes, destacando su condición servil y poco refinada.

Por eso, pareciera que el acto creativo de los nobles, al ser más espontáneo es a su vez más ingenuo, por ejemplo en lo que a justicia se refiere. Solamente tomará como criterios, el propio sentir –ya sea como pueblo o como individuo– dejando lejos de su concepto la exterioridad de aquel que queda fuera de su horizonte ontológico. (Esto es: solamente es sujeto de derecho el ciudadano libre, el propietario, el romano o integrante de cualquier comunidad dominante o, en su caso, el estado colonial) Es decir: solo es hombre y sujeto de derechos en tanto que hombre, el miembro de la comunidad hegemónica, y dentro de esta, a su vez, sólo unos cuantos, dejando fuera a los pobres, o a las mujeres. A la vez, más allá del ser, se encuentra el esclavo, que es considerado como un objeto más, ligado al concepto de propiedad.³⁹ El esclavo no es, en sentido estricto para la valoración

³⁹ Sobre esto, la legislación romana nos da numerosos ejemplos, cuando mantiene que son propiedad del ciudadano, sus tierras, junto con todos sus animales de ganado, sus instrumentos de trabajo dividiendo a su vez a los instrumentos en *parlantes* es decir, humanos, y no parlantes. Sobre esto: ver Diakov. *Historia de la antigüedad: Roma*.

aristocrática, un hombre; por tanto, no puede nunca participar de su ser, está fuera de su horizonte ontológico.

De esto podemos mirar a contra luz la valoración de los esclavos, observando una mayor cantidad de matices y claroscuros. El esclavo vive en su corporalidad el cansancio físico, es la creciente infelicidad del esclavo la productora de la felicidad del amo, por ello, en esas circunstancias de fatiga física y espiritual, es que la felicidad del esclavo se presenta como “narcosis, aturdimiento, quietud, paz, sábado, distensión del ánimo y relajamiento de los miembros, esto es, como algo pasivo”.⁴⁰

Lo cual es sumamente comprensible e incluso justificable. Toda vez que el esclavo tuvo como posibilidad la libertad por medio de sus propias fuerzas, la posibilidad de la vida activa y del querer-ser-enemigo se le presentaba como única salida. Aquí, en este punto, podemos encontrar numerosos ejemplos de hombres que, aún viviendo bajo el yugo del imperio (llámese Roma o cualquier otro), han tenido en sus venas el mismo ímpetu aristocrático, el mismo deseo de convertirse en señor. Bajo el dominio de Roma, muchos hombres supieron fraguar revueltas de esclavos (alrededor del siglo II a.c.) que tuvieron éxito en la emancipación, y en la constitución de un Estado de esclavos como gustaban llamarle los romanos. Poco importa que estos pueblos hayan caído nuevamente a causa de intrigas y debilidades, lo que interesa ver, es que no necesariamente el esclavo es un ser débil, la historia humana tiene muchísimos ejemplos aleccionadores y que de cierta manera, podrían contrastar con la concepción nietzscheana de la esclavitud; sin embargo, lo que es innegable, es que bajo la esclavitud y la impotencia, el odio se vuelve reactivo, las fuerzas humanas se ven postergadas en cuanto a la acción, se tiene que volver más hábil para tramar algo, se tiene que volver más astuto para pasar desapercibido, es decir, que el resentimiento tiene en sí, capacidades creativas muy importantes, que, si tenemos como perspectiva el valor que tiene para la vida (de los oprimidos, obviamente) entonces no es algo decadente y morboso. A su lado, tendrán definitivamente, mejores armas que los nobles, tendrán la inteligencia. Nietzsche no pasa de largo sobre este punto cuando observa lo siguiente:

⁴⁰ Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, §10, Pp.44

Una raza de tales hombres del resentimiento acabará necesariamente por ser más inteligente que cualquier raza noble, venerará también la inteligencia en una medida del todo distinta: a saber, como la más importante condición de existencia, mientras que entre hombres nobles, la inteligencia fácilmente tiene un delicado dejo de lujo y refinamiento.⁴¹

Por supuesto que terminarán siendo más inteligentes; ahí donde el noble actúa espontáneamente, el esclavo y el sacerdote deben avanzar con disimulo y astucia, con voluntad de engaño y con muchísima más inteligencia que el noble. Ahí donde la vida depende de la astucia más que de la fuerza, se convierte la primera en un músculo muchísimo más desarrollado. A esa “superfetación de lo lógico”, a ese carácter plebeyo de la razón, le atribuirá Nietzsche el origen de toda transvaloración; y pondrá como ejemplo más claro de la decadencia a Sócrates, como símbolo de una época en la que el poder aristocrático original comenzaba a sucumbir bajo la presión del pueblo. En ese personaje, la razón se vuelve morbosa, exige razones para actuar. ¡y qué le importan a un guerrero las razones cuando tiene de su lado la fuerza! –diría Nietzsche–. El efecto Sócrates, como ejemplo de la decadencia de un pueblo, muestra cómo la inteligencia se vuelve el arma más poderosa junto a hombres de acción; Sócrates se burlaba de ellos, por que en el fondo era impotente; a su vez, entre los círculos aristocráticos, esos malos modos dialécticos eran mirados como una grosería, como un modo de corrupción de la juventud, por eso fue condenado Sócrates, por ello le acusaban de corromper a sus hijos, a esos aristócratas que sucumbían ante los malos modos plebeyos de la dialéctica. Cuando la fuerza no puede emancipar, se deja el lugar a la razón.

De modo contrario, en el hombre noble, la ofensa nunca es tan venenosa como en el hombre resentido. El guerrero responde inmediatamente a la ofensa, se bate en duelo, lucha hasta la muerte por el honor o la gloria, pero no incuba en su interior el gusano del resentimiento; su resentimiento por una ofensa se exterioriza espontáneamente, por eso no le envenena –arguye Nietzsche–, es más, ante el enemigo digno existe una especie de cortesía: el respeto y el orgullo para con el enemigo. Este respeto por aquél que es capaz de

⁴¹Ibíd., Pp. 45

responder al ataque, que es capaz de guerrear y querer dominar, es el enemigo más amado para el noble, su respeto es un puente hacia el amor.⁴²

Esto nunca sucede así en el esclavo, para quien nunca se aparece bajo su verdadero rostro el enemigo, sino que se mira siempre de modo distorsionado, a través de la máscara transfiguradora del odio y el rencor. Para el esclavo y el sacerdote, el noble, que bajo su propia valoración es el bueno, se verá alterado, será sentido ya no como malo (*schlecht*), sino como malvado (*böse*), en oposición al bueno (*gut*) que es él mismo. En esto consistirá la transvaloración de los valores, a ese cambio de perspectiva en la que el excluido y el oprimido, que mira más allá del sistema de dominación, se constituye en crítico de tal sistema que niega su vida, niega el sistema moral imperante (bueno/malo) y se hace un espacio en el horizonte ontológico, es decir, se considera a sí mismo como el bueno, toda vez que el sufrimiento de la opresión es motivo de redención en el horizonte de la vida futura donde el sistema-dominación sea aniquilado. Ahí nacerá el valor emancipatorio de la moral de los esclavos, su valor creativo es que puede volverse crítica del sistema, y no solo eso, sino que, a través de diferentes medios –que veremos a continuación–, puede llegar a subvertir todo el sistema de valoración.⁴³

Ahora bien, el hombre del resentimiento, que pudo haber conocido la libertad y caer en la esclavitud por deudas o por conquista, sólo conoce al amo en su calidad de malvado. Es decir, que sólo conoce un rostro del opresor, y, dado que ese es el más oscuro, deduce que todo su ser es oscuridad. Cosa muy diferente sucede *inter-pares*, es decir, en las relaciones que se dan entre hombres aristócratas, de mismo rango y posibilidad.

Este es un punto de capital importancia para comprender el pensamiento de Nietzsche acerca de la justicia y la igualdad.⁴⁴ Para Nietzsche, la primera solo se puede dar como igualdad de fuerzas, lo cual significa: igualdad para los iguales, desigualdad para los desiguales. Además, ya que sólo entre iguales es que puede haber derecho y respeto argumenta Nietzsche–, entre ellos, entre guerreros y hombres nobles, existe también un

⁴² Especialmente en *Zarathustra* encontraremos varias veces esta idea: no malgastarse en cualquier ofensa, antes bien, preservarse para el verdadero enemigo, aquel del cuál uno se pueda sentir orgulloso.

⁴³ Aunque esto no implica que de modo real, la opresión quede disuelta, la pobreza saciada y el dolor confortado; antes todo lo contrario, la experiencia histórica nos puede mostrar que más bien, en este movimiento de transvaloración, se generarán nuevas víctimas que hagan resarcirse en su dolor a los oprimidos; los explotados se volverán explotadores, como un proceso mediante el cuál se pueda superar el trauma, proyectarlo en una nueva víctima que será un nuevo *otro*.

⁴⁴ Sobre este tema abundaré en la sección “la justicia como desigualdad.”

mecanismo regulador de la violencia, hay una serie de costumbres y ritos que permiten la convivencia entre ellos, costumbres que contienen la fogosidad y la espontaneidad de la cólera entre iguales. A su vez es un medio de coacción y vigilancia. Sin embargo, estas mismas condescendencias y respeto mutuos, serán olvidadas más allá de las propias fronteras; aquellos que eran amigos dentro de su territorio:

no son hacia fuera, es decir, allí donde comienza lo extranjero, la tierra extraña, mucho mejores que animales de rapiña dejados sueltos. Allí disfrutan de la libertad de toda constricción social, en la selva se desquitan de la tensión ocasionada por una prolongada reclusión y encierro en la paz de la comunidad, allí retornan a la inocencia propia de la conciencia de los animales rapaces, cual monstruos que retozan, los cuales dejan acaso tras de sí una serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas [...] resulta imposible no reconocer, a la base de todas estas razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica bestia rubia que vagabundea codiciosa de botín y de victoria.⁴⁵

Así, vemos como en realidad, la moral del aristócrata a su vez es represiva; busca un medio de escape para esas pasiones contenidas por las costumbres aristócratas. Ahí donde la fuerza es más o menos equivalente, y una lucha no acarrearía más que infortunios para ambas partes, se buscará lejos de las propias fronteras la situación idónea para liberar tal tensión entre castas; la moral aristocrática, sin embargo, crea coerción y represión en los instintos de la casta aristocrática, mismos que, cuando se ven libres en tierra extraña o frente a un chivo expiatorio, llámese pueblo o individuo, da rienda suelta a esos instintos

⁴⁵ Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, §11, Pp. 47

dominadores, instintos de rapiña y crueldad.⁴⁶ A su paso, –dice Nietzsche–, las razas nobles han dejado el concepto de bárbaro, han dejado monumentos de su rapiña y crueldad.⁴⁷

Ahora bien, si el paso de los nobles por el terreno del extranjero, del campesino y del pobre representa la muerte y la desolación, esto quiere decir que hay un carácter indómito en el fondo del alma del guerrero. Esto es lo que le impele a la batalla y a la rapiña, ese carácter indómito le mueve a compararse en la violencia y volcar la crueldad hacia el exterior, es decir, fuera de casa y, con ello, fuera de la coacción que representa a su vez la moral aristocrática. Este carácter salvaje e impetuoso será lo más difícil de domar en el ser humano, es lo más peligroso, al tiempo que es –según considera Nietzsche–, lo más activo y valioso del ánimo humano. En ello vería el autor de la genealogía el signo de salud de la raza de presa aria. Y para poder contener este impetuoso torrente de ambición de dominio, para cercarle con diques poderosos y que se convierta en una fuerza activa para la comunidad, la cultura se impone en la conciencia del hombre noble, la educación y el refinamiento de los afectos. Esto es necesario para el funcionamiento social, toda vez que exista siempre la posibilidad de estar al borde del peligro, a un paso del conflicto entre hombres poderosos que se destruyen a costa de su propio pueblo.

La acción de la moral aristocrática se refleja en la empresa educativa del hombre, y es, en parte en este campo, donde la transvaloración de los valores ganará la mejor de sus batallas, filtrando sus preceptos morales en el seno de la educación aristocrática. Será ahí donde se pueda diagnosticar el comienzo del fin del mundo aristocrático, coyuntura que parece que aprovecha el cristianismo para arrebatarse el control, una vez que el terreno ha sido abonado con una larga educación.

Como antes mencionábamos, es en el carácter del noble un dejo de lujo el ejercer la facultad racional-discursiva: la inteligencia como saber será lo más accesorio en una educación guerrera. El arrojo y la valentía, una especie de estupidez movida por el deseo de

⁴⁶ Es en este sentido en el que Nietzsche hablará más tarde de la cría del hombre como *doma* de esos instintos, y la cultura como el instrumento de control más sutil que se haya inventado; de tal forma, que el grado de refinamiento cultural será equiparable al nivel de sublimación de esas energías. Freud, en su libro *La psicología de las masas*, al final, expone de modo muy claro esta idea ya contenida en Nietzsche de cómo la cultura humana, y la educación en especial, tiene como objetivo principal, crear un ser que se controle en sus instintos, educación es igual a represión y con ello malestar cultural, mismo que como todo instinto, buscará el mejor modo de liberarse; en este caso los instintos de agresividad pueden volcarse hacia dentro de la sociedad sobre una casta (chandalas, proletarios, campesinos, etc) hacia dentro del individuo (religiones que practican la ascesis) o hacia fuera de esa sociedad (guerra entre pueblos, discriminación racial, de género, etc)

⁴⁷ buscar cita.

reconocimiento y orgullo, por el deseo de dominio, por la afirmación del “yo”, lo que más se tenderá a fomentar. Conforme vayan declinando estos valores, se afloja el terreno para que broten nuevas hierbas. El propósito de toda cultura, será precisamente ése, el de aflojar un terreno tan hostil como el animal rapaz, para permitir que en él aflore la cultura; y de ello se puede seguir tanto un espécimen más logrado, como las peores aberraciones humanas. Nietzsche tiene opiniones muy interesantes al respecto de la educación con respecto al hombre indomable:

Suponiendo que fuera verdadero algo que en todo caso ahora se cree ser verdad, es decir, que el **sentido de toda cultura consistiese** cabalmente en sacar del animal rapaz hombre, **mediante la crianza, un animal manso y civilizado**, un animal doméstico, habría que considerar sin ninguna duda que todos aquellos instintos de reacción y resentimiento, con cuyo auxilio se acabó por humillar y dominar a las razas nobles, así como sus ideales, han sido los auténticos instrumentos de la cultura.⁴⁸

Y aquí la palabra crianza representa más que el sentido usual del término, abarcando también el sentido en el cuál una especie es criada, mejorada y hecha más conforme a los intereses del hombre, volviéndola más dócil, o –según el caso–, más salvaje. Lo que se pretende mediante la cultura, es volver al hombre un ser que no cause daño, toda vez que la moral de la compasión ha dejado oír su voz y ha convencido corazones. En *El crepúsculo de los ídolos*, abundará un poco más acerca del tema sobre la crianza del hombre para convertirlo en un animal de rebaño, con lo cuál considera Nietzsche, que su salud se ha visto, minada, conducido a la enfermedad del alma que es producto de toda moral de la negación, tipo cristiana.

Pero eso no es lo peor –asegura Nietzsche– lo más fatal de todo, no ha sido que las razas nobles hayan sido minadas, domadas, cristianizadas, sino que, los descendientes de esos instrumentos de la cultura: “esos depositarios de los instintos opresores y ansiosos de desquite, los descendientes de toda esclavitud europea y no-europea, y en especial de toda

⁴⁸ Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, § 11, Pp. 49. las negritas son más.

población prearia -;representan el retroceso de la humanidad!”.⁴⁹ Una aseveración muy tajante, que tiene que ponerse en contraste con lo que estaría entendiendo Nietzsche por progreso; al respecto, podemos observar que este:

aparece siempre en forma de una voluntad y de un camino hacia un poder más grande, y se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños. La grandeza de un *progresus* se mide, pues, por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle; la humanidad en cuanto masa, sacrificada al florecimiento de una única y más fuerte especie de hombre –eso sería progreso.⁵⁰

Visto de esta manera, se comprende la afirmación tan patética de Nietzsche, puesto que, en su opinión, lo que se ha conseguido con esa cultura, es el reblandecimiento de la voluntad de la especie; y, en todo caso, las modernas instituciones liberales y democráticas con toda la cultura que representa y sus medios, serían-para Nietzsche-el preludio de la mediocridad entendida como forma de vida, como ideología política y como *pathos* de la contracultura “de los esclavos”:

quién nos garantiza que la moderna democracia, el todavía más moderno anarquismo y, sobre todo, aquella tendencia hacia la *comunne*, hacia la forma más primitiva de la sociedad, tendencia hoy propia de todos los socialistas de Europa, no significan en lo esencial un gigantesco contragolpe, que la de los arios, no está sucumbiendo incluso fisiológicamente?.⁵¹

Por ello, Nietzsche rechazará encarnizadamente todos estos movimientos, particularmente el anarquismo, del cuál habla siempre despectivamente, y en general en el mismo tono, de los valores modernos democrático-liberales. Esto es coherente con la visión que tiene Nietzsche sobre la justicia y la libertad, entendida la justicia, como algo exclusivo entre gente de igual poder, y por ende, la igualdad –como ya he mencionado–, entendida únicamente en el sentido de: igualdad de casta, recursos o fuerza. Desde aquí se entiende

⁴⁹ *Ibíd.*, Pp. 49

⁵⁰ Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, II, § 12, Pp. 89

⁵¹ Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, I, Pp. 36

que, todo movimiento social que tenga como premisas el llevar la igualdad hacia todos los hombres, es, desde la perspectiva Nietzscheana, un intento por volver de la raza humana, una raza mediocre y ponerla enferma. Si la naturaleza hace a unos hombres más fuertes, más despiertos y ambiciosos, y les da los medios para desarrollarse, el intento de igualarlos con los más débiles, será por ello un retroceso, inclusive fisiológico. Querer equiparar tanto a los mediocres con los más destacados es, –desde la argumentación Nietzscheana–, un acto de injusticia, tanto para los mediocres, por tener un valor inmerecido, como para los destacados, por eliminar precisamente este carácter distinto. Así, con todo esto, lo que se logra, es hacer del hombre ese animal manso, indigno ya de miedo y terror. En efecto, ante la distancia tan grande que nos separa de las épocas de grandes batallas, épicas empresas y muertes gloriosas, parecería que el ser humano se ha vuelto cada vez más ajeno a lo grandioso, a lo que es digno de temer en un hombre, tal vez, por que precisamente esto es cada vez más raro. En todo caso, lo que el hombre actual suscita en nuestra moderna sociedad de consumo y democracia, es risa y asombro, pero ya no miedo:

quién no preferiría cien veces sentir temor, si a la vez le es permitido admirar, a no sentir temor, pero con ello no poder sustraerse ya a la nauseabunda visión de los malogrados, empequeñecidos, marchitos, envenenados? [...] ¿qué es lo que hoy produce nuestra aversión contra el hombre? [...] No es el temor; sino, más bien, el que ya nada tengamos que temer en el hombre.⁵²

Y sería precisamente esa su aversión y su profunda crítica hacia su tiempo, hacia esa modernidad europea en crisis, y hacia las nuevas generaciones que, sobre la base de la ideología comunista o socialista, se proponen a sí mismas, como motor y fin de la historia, en el advenimiento de la igualdad real de derechos y propiedad, o en el imperio del proletariado, o, para decirlo en fraseología Nietzscheana, en el gobierno de la plebe, porque “el hoy le pertenece a la plebe” –diría Zarathustra–, lo que es lo mismo, el hoy ya no está en las manos de un puñado de sanguinarios animales rapaces, guerreros y aristócratas de las armas. Lo cuál tampoco parece ser una buena nueva, toda vez que el hoy, a pesar de las

⁵² Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, I, Pp. 49

instituciones democráticas de teatro de marionetas, le pertenezca a un nuevo puñado de aves de presa de la economía y del poder político mundial.

Pareciera que el hombre moderno se ha vuelto completamente predecible, aburrido, mediocre, y que justamente “al perder el miedo al hombre hemos perdido también el amor a él, el respeto a él, la esperanza en él, más aún, la voluntad de él. Actualmente la visión del hombre cansa -¿qué es hoy el nihilismo si no es eso?[...]estamos cansados de el hombre”.⁵³

Ese desdén hacia el hombre moderno, amansado y domesticado por medio de todas esas costumbres que debilitan al cuerpo y que pretenden engañar a los instintos más fuertes de la vida, es un punto necesario para que el mismo hombre se de cuenta del profundo servilismo en el que vive, en manos de una moral nihilista (en la imagen de la cruz cristiana y en el budismo) una interpretación del mundo que predica entes metafísicos, trasmundos, esencias y deberes imperativos. Y todo el esfuerzo crítico de Nietzsche se dirige a destruir este lazo, concluyendo que no es el estado actual del hombre una meta, sino un tránsito hacia algo que se pierde de vista, un puente y un camino por el que andará el mismo. Pero para ello es necesario hablar más allá de esa moral, es decir, más allá del bien y del mal, y en sentido extramoral.

La eterna lucha entre valores, seguirá generando terremotos, y los más peligrosos son aquellos que remueven el interior humano. No cabe duda que aún puede debatirse en su corazón ambas valoraciones. Dos impulsos que aparentemente son antagónicos y que disputan la fé humana.

Incluso podría decirse que entre tanto la lucha ha sido llevada cada vez más arriba y que, precisamente por ello, se ha vuelto cada vez más profunda, cada vez más espiritual: de modo que hoy quizá no exista indicio más decisivo de la naturaleza superior, de una naturaleza más espiritual, que estar escindido en aquel sentido, y que ser realmente todavía un campo de batalla de aquellas antítesis.⁵⁴

Según Nietzsche, en la historia podríamos mirar cómo esa batalla se volvió material; cómo las sociedades han sucumbido en nombre de una religión que se presenta como el

⁵³ Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, I, Pp. 51

⁵⁴ Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, I, Pp. 59

movimiento de liberación de los débiles. El dirá que la historia de Roma es ineludible, pues ahí miramos con gran claridad cómo los ideales de un pueblo del resentimiento lograron ganar la batalla contra los ideales aristocráticos romanos. Pasando por otros grandes momentos como la Reforma y el Renacimiento del ideal clásico, hasta detenerse en lo que Nietzsche considera que es la última batalla de la voluntad de Poder, encarnada en un hombre: Napoleón. La admiración que tiene Nietzsche por éste, le lleva a decir que, en él se encarna fielmente el ideal aristocrático *par excellence*. Es la figura del hombre histórico, “síntesis de inhumanidad y de superhombre”.

Y con semejante ideal, termina el primer tratado de la genealogía. Así, resumiendo esta sección, diríamos que la idea básica, en toscos trazos es esta: la historia de la moral se remonta a muchos miles de años atrás. En estos, el instinto de poder y de dominio, que será un rasgo distintivo de los guerreros y aristócratas, que, a su vez fundó a su paso ciudades y reinos, y que, puede decirse que llevó a la humanidad a cierto grado de civilización, trajo consigo una escala de valores que eran expresión natural de ese estado fisiológico y cultural. En ellos, las diferencias entre bueno y malo tenían que ver más con una distinción de ánimo, toda vez que malo es el hombre cobarde y mentiroso, el pueblo bajo. Además podemos ver que en ese tipo de valoración se escucha el eco de viejas estructuras sociales. Conforme el poder de los menos crece, y la infelicidad de las más es cada vez mayor, se dará una lucha histórica entre clases y castas por el poder, en la que los valores aristocrático-guerreros cederán, perderán fuerza y dominio, y será entonces el reino de los sacerdotes, de los débiles y de los esclavos. Esta lucha histórica se registra en el cambio de sentido que adquieren los vocablos bueno y malvado.

Las dos escalas de valores antagónicas tienen presupuestos fisiológicos, o condiciones de nacimiento muy diferentes; la noble-aristocrática tendría como condición la salud, la fuerza y la vitalidad, mientras que las condiciones de nacimiento de la escala opuesta tiene como presupuesto la debilidad, la negación de los instintos más indómitos, el autocontrol.

Esta lucha de valores, sin embargo, ha traído cosas necesarias en el proceso del devenir humano. Pero aquí en este punto, es donde propiamente comienza el problema del valor. Discriminar las ventajas y las desventajas que han traído ciertas valoraciones, será la tarea propuesta por Nietzsche para la filosofía. Aquí se le abre la puerta al perspectivismo:

La cuestión: ¿qué vale esta o aquella tabla de bienes, esta o aquella moral? Debe ser planteada desde las más diferentes perspectivas; especialmente la pregunta valioso para qué?.⁵⁵

La cuestión deberá ser analizada desde la condición fisiológica que representen los valores, desde la filosofía, la medicina y la lingüística, y todo ello para “solucionar el problema del valor, tiene que determinar la jerarquía de los valores”.⁵⁶ Pero esto nos lleva ya hacia otros linderos, donde empieza el perspectivismo y la noción de verdad en sentido extramoral, pues para poder llegar a determinar jerarquías, es preciso hablar de estas fuera de términos morales. Pero eso lo trataremos en la sección dedicada para ello expresamente más adelante.

¿Es genealógica la genealogía?

Cuando comenzamos este capítulo, decía que Nietzsche se vanagloria de emprender su investigación sobre la moral con un método que le guiaría gentilmente hasta los inicios de un problema nada ocioso: el origen de nuestras valoraciones sobre el mundo.

El dilema era, propiamente remontarse al origen de éstas para determinar sus cualidades y la experiencia de la que han surgido. A este método le denomina genealogía, y propone esta técnica como un instrumento necesario para dilucidar el problema del valor.

Ahora bien, la genealogía representa, como tal, una herramienta propia del arte hermenéutico y en ella adquiere su especial particularidad: muestra el origen de un fenómeno que puede ser interpretado, y ése es el de la moral. Los tres tratados que comprende la obra *La genealogía de la moral*, son lo que Sánchez Pascual ha expresado como “obras maestras de la interpretación”.

⁵⁵ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, I, Pp.62.

⁵⁶ *Ibíd.*, Pp. 62

La relación que existe entre hermenéutica y genealogía es la siguiente: mientras que la primera es un recurso epistemológico, es decir, una manera de ver el conocer humano, como perspectiva asumida subjetiva e intersubjetivamente ante el mundo y el ser humano, la segunda investiga sobre el origen de ciertos fenómenos, como el de la moral. Ahora bien, ese origen tomará el carácter de signo vital de la especie humana bajo la interpretación que Nietzsche propone. En este transcurso “no se trata sólo de examinar críticamente la verdad o falsedad de unas determinadas proposiciones, sino de desenmascarar ilusiones y autoengaños, es decir, de sospechar de aquello que se nos ofrece como verdadero”.⁵⁷

Y lo ofrecido será motivo de crítica y ésta es desenmascaramiento de intenciones ocultas, sospecha y desengaño. En esta empresa era necesario poner en entredicho el valor mismo de la verdad, del bien y del mal y de lo justo. Ricoeur, otro genealogista y hermeneuta influenciado por el pensamiento nietzscheano, ha declarado que hay en el pensamiento Alemán una “escuela de la sospecha” representada por Nietzsche, Freud y Marx. A su vez el segundo influido por ideas de Nietzsche. Por eso dice Sánchez Pascual que:

En el caso de Nietzsche, puesto que su problema básico era el problema del valor, o si se quiere, el de la transvaloración de todos los valores, su método de sospecha tenía que ser cabalmente la genealogía. La genealogía es, como muy bien ha visto G. Deleuze, *valor del origen y origen de los valores*. La genealogía se opone al carácter absoluto de los valores y a su carácter relativo o utilitario. La genealogía significa el elemento diferencial de los valores, de cuál deriva su valor mismo. La genealogía quiere decir, pues, origen y nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen.⁵⁸

Esta oposición subrayada sería uno de los rasgos principales; a saber, que como instrumento de la interpretación tiene que servir como crítica de todo aquello que limite las posibilidades de la misma interpretación, así, los valores absolutos significan la condición de imposibilidad de la hermenéutica; si no se critica el valor de la verdad, nunca podría

⁵⁷ Sánchez Pascual, Andrés, *Introducción a Nietzsche, Friedrich, La Genealogía de la moral*, Pp.15

⁵⁸ *Ibíd.*, Pp. 15 El subrayado es mío.

superarse el prejuicio de la verdad, así mismo sucede con el bien y el mal. La genealogía como instrumento de la crítica sirve para desenmascarar ese falso carácter absoluto que habían tenido las valoraciones morales hasta ese momento.

Otras formas en que se había considerado el tema, era desde el tipo de filosofía moral de la antigüedad y medioevo, o a la manera inglesa, como utilitarismo y pragmatismo. Por eso, en el comienzo de la obra arremete contra los psicólogos ingleses, que haciendo una genealogía de la moral, la subordinan a su utilitarismo y pierden el rumbo.

La manera de considerar a la moral desde la antigüedad, era determinando las características y el valor del bien desde una consideración de lo que es lo verdadero. Así, para reflexionar sobre lo ético se debía además tener una consideración específica de cómo es la naturaleza del ser humano. En ese esfuerzo se proponían valores absolutos como el Bien, la Verdad y la Justicia, sin tener en cuenta el carácter inestable e histórico de los contenidos de esos valores. Por eso, la diferencia entre Genealogía y filosofía antigua es que:

la primera considera que los valores morales tienen sus raíces en una época histórica concreta y son creados por los seres humanos; la segunda se basa en la especulación metafísica y en el conocimiento de la naturaleza humana para explicar los modelos permanentes de la conducta humana.⁵⁹

Sin embargo, aunque la crítica de Nietzsche logre desenmascarar, lo que se ha observado es que también conserva rasgos de ambas posturas combatidas; de cierta manera “la genealogía de Nietzsche combina los dos enfoques”.⁶⁰ Así, encontraremos que, al determinar los modelos de salud y enfermedad, de fuerza y debilidad, hablará de la oposición entre ellos como modelos permanentes, como caracteres eternos y tipos humanos que subsisten más allá de lo histórico.

Con ello, la genealogía de Nietzsche buscará en el origen algo más, busca un signo a interpretar y con el cuál construir una escala, un patrón de medida de los tipos humanos que

⁵⁹ Berkowitz, *La ética de un inmoralista*, Pp. 129

⁶⁰ *Ibíd.*, Pp. 129

servirá para dictaminar, en última instancia, el valor de los valores que será el problema de la moral. Berkowitz asegura que:

En realidad, los orígenes por los que Nietzsche se interesa principalmente no son históricos ni sociales y políticos, sino las condiciones del alma que determinan las acciones, tanto de los que dan los nombre a los valores, como de los que revaloran las valoraciones originales.⁶¹

Y aquí se abre una polémica, que tiene que ver con el carácter metodológico de la genealogía. El problema es que al parecer, siendo estrictos en las características intrínsecas al método, Nietzsche pretenderá hacer una genealogía, pero la manera en que lo hace no se ajusta cabalmente al método. Por dar un ejemplo de genealogía, Cuando hablábamos de Marx, cuando éste se propone determinar el momento en que la acumulación originaria despoja a miles de hombres de sus bienes para convertirlos en parias, utiliza, de cierta manera, el método genealógico, estableciendo un estudio estrictamente histórico del momento en que la acumulación originaria produce estos efectos. Para ello hay una documentación y un trabajo que es más propiamente historiográfico. Con ello, Marx llega a determinar el momento justo en que la expoliación pone la semilla de la naciente sociedad capitalista basada en la acumulación y el despojo.

Pero en el caso de Nietzsche tenemos algo más complejo, puesto que sí habla de acontecimientos históricos, y el método parece remontarse a momentos concretos de la historia occidental, pero en cuanto a la prolijidad de los datos, la exactitud de las frases y demás documentos históricos, es difícil decir que sea, estrictamente una genealogía.

Puesto que ésta sería gris como dice Ricoeur, interesada por el detalle, por la fuente y el registro y no tanto por la especulación, la genealogía nietzscheana no ajusta perfectamente en estos aspectos, pues el carácter histórico de sus investigaciones se basa más en las comparaciones filológicas, es decir, que mediante el estudio de las raíces y los significados de las palabras, Nietzsche intenta llegar a la fuente misma de donde nacieron las palabras bueno y malo y con ello determinar su carácter y valor. El problema, como señala Berkowitz, es que “La genealogía, el distintivo enfoque de Nietzsche de la historia

⁶¹ *Ibíd.*, Pp. 129

de la moral es abiertamente partidista y está concebida para determinar y poner de manifiesto el valor de la moral y la jerarquía de los valores”.⁶² Es partidista, puesto que desde el principio, al cuestionar el valor de la moral, tiene una preferencia por la moral aristocrática, y la genealogía no es más que el curso necesario para mostrar cómo es que esta moral favorece los instintos de vida y son signo de salud. Con ello asentará el problema del valor del valor y la jerarquía entre valores. Es por ello que, si la genealogía es gris y está basada en el conocimiento detallado de lo histórico, Berkowitz afirma que:

Puesto que no da nombres, fechas ni acontecimientos y muestra escaso interés por detalles, variantes y anomalías, sería más exacto definir su genealogía como una conjetura inspirada, una especulación sugerente o un cuento probable.⁶³

Lo cuál me parece que es despreciar el valor de la genealogía como instrumento que interpreta datos históricos con miras a un fin creativo, más que a una mera colecta de datos. Hay que recordar que Nietzsche tenía una profunda aversión por el cultivo de la historia al estilo del anticuario y del fanático.⁶⁴ En su perspectiva del valor de la historia para la vida, que no para el mero conocimiento erudito, el saber histórico debe estar supeditado a la vida y no por el contrario. Así, la falta de datos concretos puede haber respondido a la aversión del autor al trabajo del historiador-anticuario, que recolecta muchísimos datos pero que es estéril en su pensamiento.

Aunque la exactitud histórica no está reñida con la creatividad en la interpretación de los hechos, hay que considerar que las especulaciones de Nietzsche responden, en todo caso a un fin mayor que el mero cultivo de un saber erudito en detalles de la historia; responden a la necesidad de interpretar de modo distinto un problema que no había sido planteado siquiera en esa forma: entender el advenimiento de una nueva manera de valorar el mundo, la transvaloración del modo antiguo del valor, para llegar a la época moderna donde el efecto de esta transvaloración ha llevado a occidente al nihilismo. En este tránsito los ídolos de los valores absolutos entrarán en un crepúsculo antes de sumirse en la

⁶² *Ibíd.*, Pp. 131

⁶³ *Ibíd.*, Pp. 98

⁶⁴ Sobre esto, es esencial el escrito *Segunda Intempestiva* o conocido también como *Sobre el valor de la historia para la vida*.

oscuridad del relativismo. Interpretando el origen como una lucha entre vida y muerte, salud y enfermedad, entre las fuerzas de Eros contra las de Tánatos permite menguar el brillo de nuestros conceptos de bondad y maldad, desenmascarar el altruismo, lo no-egoísta y la humildad de una religión que deposita su voluntad de poder en la negación de la vida y el mundo. Así, la genealogía de Nietzsche es un híbrido extraño pero sumamente frondoso, que ha dado mucho que pensar a la Modernidad y la post-modernidad. Si tomamos en cuenta entonces su carácter hermenéutico más que una objetividad fundada en detalles históricos precisos, parece que la genealogía cumple una importante función en la obra de Nietzsche al permitir hacer una lectura de la historia de la moral que resalta y pone en evidencia ciertos problemas que revelan una nueva manera de mirar el tema de la moral.

Culpa y castigo.

Sin embargo, el problema del origen no se ha terminado; y Nietzsche lo introduce de nuevo con una metáfora extraordinaria, en la que pretende mostrar su radical postura: “exigir de la fortaleza que no sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza”,⁶⁵ o lo que es lo mismo, que el ave de rapiña no puede dejar de serlo, así como el cordero no puede dejar de ser débil. Por tanto, no hay responsabilidad en los actos de rapiña. Esta idea Nietzsche la esboza de cierto modo en el § 13 de la primera sección de la genealogía, y que tendrá importantes consecuencias para la teoría del eterno retorno y en especial para la nietzscheana reivindicación de la inocencia del devenir.

El argumento es el siguiente: no podemos encontrar nada más allá de las acciones, intenciones o algo similar, una acción es reducida a *quantum* de fuerza, es decir, a pulsión o voluntad. “No es nada más que ese mismo pulsionar [...] y si puede parecer otra cosa, ello se debe tan solo a la seducción⁶⁶ del lenguaje”. La tesis fuerte es esta: “no hay ningún ser detrás del hacer, del actuar, del devenir [...] el hacer es todo”.

⁶⁵Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, I, § 13, Pp. 51

⁶⁶ Sobre la seducción del lenguaje, es ya clásica su sentencia: seguimos creyendo en Dios, por que creemos en la gramática. Lo cual barrunta ya tendencias como el positivismo lógico, que pondrán el dedo sobre el

Ahora bien, para comprender la relevancia de este punto, es necesario recordar, que el problema sobre el que Nietzsche está llamando la atención, es el referente a la unidad de las experiencias en un sujeto, al cuál se le denomina *yo*. El lenguaje nos hace creer que existe un sujeto, la gramática nos dice que hay una acción y un sujeto (agente) que la realiza. Esto le parece a Nietzsche uno de los errores más terribles en la historia. Él lo explica de una manera muy sugerente cuando dice que, en general, así como la conciencia común separa el rayo, de su resplandor, como si el resplandor fuera la acción ejercida por el rayo (como cuando se dice: el rayo resplandece”, de esa manera el pueblo, en cuanto a moral entiende, “separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente de exteriorizarse y, también, de no exteriorizar fortaleza”.⁶⁷

Pero si este sustrato no existiera, es decir, si no hubiera una plataforma desde dónde afianzarse y decidir, entonces, la energía de la acción, sería su mismo medio de expresión, así como en el rayo, la misma energía que produce luz, genera el sonido que le caracteriza. Lo cuál significa, en términos morales: los actos mismos no son opciones ante la vida, sino la expresión misma de esa vida, o de otro modo: el hombre no puede dejar de ser hombre, tal como la fiera no puede dejar de serlo. Siendo esto así, la fiera actúa de modo fiel a su condición, exteriorizando su fortaleza en sus relaciones con el medio. Será sigilosa y estará al acecho, sabrá hacerse invisible ante la presa y saltará en el momento apropiado. Y todo esto no será más que el curso inevitable en que este ser exprese su voluntad de poder. De ahí el axioma antes citado: no podemos pretender que la fuerza no se exteriorice como tal.

Para Nietzsche, es imposible sacar de ello consecuencias morales: ni hay responsabilidad, ni culpa, así como la fiera es irresponsable en este sentido, ni siente culpa ante el daño que inflinge. Sin embargo, una astucia de los débiles, para protegerse del ataque de los fuertes, será el inventar la responsabilidad, por otros medios, suponiendo que el hombre es libre de ser lo que es. Frente a este tipo de moral que dice: constrúyete, llega a ser alguien, Nietzsche dirá llega a ser el que eres⁶⁸ haciendo eco de la sentencia de Píndaro; es decir: es inevitable que seas quien eres, por tanto, llega a ti mismo, lo cual implica

renglón al proclamar la ociosidad de los problemas metafísicos, por ser pseudo-problemas nacidos de esta seducción del lenguaje que nos hace creer en causas, esencias, etc.

⁶⁷ *Ibíd.*, Pp. 63

⁶⁸ Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, Pp.157

afirmarse en la voluntad de vida, no en su negación, ni en su postergación hasta el más allá y en su acabamiento. Nietzsche mostrará en su Zarathustra un modelo de hombre que ha llegado a ser el que es, un creador de sí, que se ha cincelado a sí mismo, un destructor de la moral de las costumbres, de las *aeternae veritates* y que habla en sentido extramoral; desde el criterio que parece extraerse de la vida misma: la fuerza, el poder, el dominio, y todo lo que incrementa la salud. Pero la moral de los débiles dice que el fuerte es libre de ser débil, “el ave de rapiña, libre de ser cordero: –con ello conquistan, en efecto, para sí el derecho de imputar al ave de rapiña ser ave de rapiña”.⁶⁹

Y esto es la auténtica victoria de los débiles y de los sacerdotes. Cuando han convencido de este razonamiento a los fuertes, lograrán instituir en su religión la voluntad libre, y con ello, todo el trasfondo de legalidad divina que implica, entre otras cosas, la responsabilidad sobre los actos y una instancia que juzga más allá de la vida, en la que son los buenos los que reciben el premio por sus actos terrenales. Para ello es necesario crear mitos que llenen de sentido y guíen la vida terrena. El sometimiento a la moral se revela entonces como el camino exclusivo para conseguir la trascendencia o la liberación. Este punto de vista está presente no solo en las religiones judeo-cristianas, podemos encontrar más o menos la misma versión en religiones y sistemas muy alejados temporal y espacialmente. Los egipcios mantenían una religión de Estado que abrazaba la creencia en paraísos, juicios *post mortem*, y leyes divinas en lo referente a las acciones cometidas en este mundo. La creencia en la reencarnación está presente en su cosmovisión. Sin embargo, los egipcios fueron un pueblo hegemónico, en el que se puede ver cómo las funciones guerreras y sacerdotales no están aún perfectamente escindidas. El faraón tenía el poder terreno y el más alto rango espiritual; era comunicación con lo divino y ejecutor de sus mandatos sobre de los hombres. Así, parecería que en ese pueblo, el poder es compartido por las castas más temibles. La primera con el poder suficiente para eliminar cualquier estorbo del camino con la fuerza, y la segunda con el poder de seducción necesario para legitimar ontológicamente mediante el culto, la obediencia al sistema. Ambos trabajando en conjunto para mantener el sistema en movimiento, creciendo. Así, parecería que la postulación de trasmundos y más allá también aparece en pueblos dominantes, entre los poderosos, e incluso es parte necesaria de la ideología del sistema de dominación. La nota

⁶⁹ Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, § 13, Pp. 52

básica de ese tipo de ideología tiene que crear la legitimidad de sus normas mediante instancias que tengan el suficiente poder para fijarse en la conciencia o en la imaginación. La “palabra de Dios”, el “orden moral del mundo”, añadido el “Karma” y todos los juicios finales, tendrían esa función de mantener al ser humano temeroso de las consecuencias de sus actos, de la ira de su Dios o de las leyes inmanentes del universo.

Todo esto es necesario para poder hacer responsable al hombre. La responsabilidad es un producto cultural, útil a la convivencia humana y por ello, quizá se ha naturalizado. Sin embargo, lo que quiere mostrar Nietzsche, es que lejos de ser la responsabilidad una cualidad natural del hombre, se le ha hecho así, se ha obligado a la conciencia a dar cuenta de sus actos, a ser conciente de sus efectos; y todo ello para poder juzgar y con ello dominar al otro:

En todo lugar en que se anda a la búsqueda de responsabilidad suele ser el instinto del querer castigar y juzgar [...] la doctrina de la responsabilidad ha sido inventada esencialmente con la finalidad de castigar, es decir, de querer encontrar culpables.⁷⁰

Parecería que el hacer responsable al hombre es un momento penoso para el desarrollo de la conciencia del ser humano, puesto que tuvo que aprender a dar cuenta de sí, y esto no de la manera más agradable, sino por medio del castigo, del horror y la sangre, es por eso que en la historia de la conciencia humana, el llegar a ser responsable le ha costado demasiado dolor y muerte. Y es que sólo así se ha podido conquistar el derecho a castigar al opresor, al violento y al asesino. Mientras el poder de castigar reside tanto en el guerrero como en el guía espiritual, podría decirse que hay un progreso constante hacia el Estado o formas más o menos acabadas de éste. Una vez conquistado ese nivel, las contradicciones entre ambas castas serán cada vez más fuertes, hasta que el poder sea arrebatado por una sola; a veces han ganado los guerreros, y en otras los sacerdotes. La historia del pueblo judío, será un ejemplo de aquella donde los sabios, los buenos, los que no se violentan y siguen las leyes de Dios conquistan el poder. Sin embargo, al caer bajo el dominio de un pueblo más poderoso y bélico como los egipcios, ya se tiene el terreno abonado para que

⁷⁰ Nietzsche, *El crepúsculo de los Ídolos*, § 7, Pp. 69

pueda crecer una planta desértica como la moral cristiana. Ésta ciertamente tendría mucho de su origen en la experiencia de la esclavitud, en la humildad como medio útil de supervivencia, en el servilismo y la obediencia como medio de conservación, y en la impotencia su virtud. Desde ahí, desde la experiencia del resentimiento, será que nacerá el impulso de venganza en el juicio final, donde los impotentes, los buenos y no violentos tendrán su lugar reservado en la eternidad. Pero eso es sólo un capítulo del fenómeno humano, y parece que el hecho de crear responsabilidad es anterior a éste, mucho más. Nietzsche asevera con ironía, que el origen supuesto por las teorías morales y genealogías inglesas abracan, a lo mucho, un periodo de cerca de cuatro mil años para la civilización occidental; pero él estará hablando de un periodo muchísimo más antiguo aún, donde otro tipo de reglas de convivencia eran necesarias, y por tanto, otros valores eran los que se gestaban en la incipiente sociedad humana.

La responsabilidad estará a su vez implicada en el desarrollo de la legalidad, de la retribución y la deuda, con el derecho del que puede procurarse su propia justicia. Sin embargo, ciertamente el curso natural de la legalidad permitió que los débiles se pertrecharan del abuso de los más poderosos. Esto lo podemos observar claramente en la historia del pueblo que inventó la democracia, así como en algunos períodos de la historia de las luchas políticas de Roma. Que los débiles se valgan de las leyes que han creado los fuertes para perpetuar su dominio, me parece que es cosa secundaria, y que sólo es posible cuando de cierto modo la modificación de las leyes ha respondido a un impulso populista o democrático en el seno de esas sociedades, de tal modo, que Nietzsche considera que es el impulso de venganza lo que mueve el deseo de hacer responsable al hombre.

Así, cuando se puede juzgar al hombre, son los sentimientos de impotencia de los débiles los que se adjudican el derecho de emitir dictamen. Para protegerse de la fuerza y la opresión ejercida por los menos, los débiles se juntan, dando la apariencia de fortaleza, y salvaguardando a los individuos menos poderosos. Se crea el “rebaño”, y con éste el sentimiento de protección que genera en la mente del individuo. Sin embargo, esto habría traído como consecuencia un error, que influirá durante mucho tiempo: para poder juzgar al hombre, “se tuvo que pensar que toda acción era querida, y que el origen de toda acción estaba situado en la conciencia”.⁷¹

⁷¹ *Ibíd.*, Pp. 69

La doctrina de la voluntad libre es mirada en *La genealogía de la moral* y en otros escritos como *Crepúsculo de los ídolos*, como el arma más efectiva contra la fuerza del guerrero, como el medio en el que el resentimiento del débil se cuelga entre las valoraciones de los fuertes. Si logran convencer a los poderosos de la responsabilidad de sus actos, entonces es ya nada más cosa de tiempo el hecho de que se constituyan los mismos débiles en jueces de estos actos. El modo más claro por el que llegan a ello, es mediante la religión cristiana, en tanto que esta considera como un atributo divino el que el hombre posea la libertad de decidir sobre de sus acciones y responsabilizarse de ellas. El mito de la expulsión del paraíso no es más que la metáfora más clara de esto. Si Adán se presenta ante el dilema de decidir entre seguir la regla divina o romperla, es por que tiene la capacidad de elegir y por tanto, es libre. En este sentido, es que el libre arbitrio se constituye en yugo del hombre para despojarle de su inocencia frente al devenir, y para convertir a Dios en una representación del poder de juzgar los actos, la instancia divina como exteriorización del principio represor de la conciencia.

Ahora bien, notemos como esta concepción de la libertad y de la voluntad podría ya sonar a un contrasentido bajo la perspectiva de otra cultura, por ejemplo en el mundo griego, se miraba de otro modo el actuar del hombre, éste era llevado por sus pasiones, influido por los dioses, castigado por ellos en la forma de desgracias, mientras que los dioses mismos adolecen de las mismas pasiones humanas. Sólo sobre tal suelo es que han podido crecer hierbas tan raras como la tragedia, donde la voluntad humana es irremediabilmente conducida a través de su destino previamente trazado, aún a pesar de luchar contra el hado que le guía. Este fenómeno es impensable bajo una cosmovisión en la que la voluntad humana es libre de elegir, y las consecuencias de los actos no son más que eso; ningún odio de los dioses se encuentra aquí intrometido, sólo la responsabilidad de los actos queridos. Pero la responsabilidad por éstos implicará rendir cuentas ante ese supuesto tribunal más allá de la vida y en ello residirá la venganza de los débiles. Los tiranos, los violentos y asesinos, los malvados, no tendrán cabida en este lugar. Es ciertamente una venganza, pero más allá de la vida. En ello reside lo más ridículo y lo más peligroso. Es la impotencia del débil la que ha permitido que se cuelen estos conceptos hasta las valoraciones de los poderosos. Y aquí la culpa y la mala conciencia han echado ya su raíz en el seno de la vida. A través de estas dos malas hierbas, es que al hombre se le ha

convertido en un animal al que le sea “lícito hacer promesas”. Pero además, es mediante el mismo proceso mediante el que se ha creado al hombre responsable, por el que el interior del ser humano se ha abierto y ensanchado y es por ello que ahora es muy profundo. Grabar en la conciencia la culpa, el castigo, la responsabilidad, etc, ha traído como consecuencia que el hombre se creara un alma, es decir, una visión que obtiene de sí mismo al mirar esa profundidad que le ha convertido en el animal más interesante, mediante la represión de los instintos por medio de la conciencia de la ley, el interior humano ha generado sublimes rutas de expresión y cumplimiento de estos. La historia del espíritu, la autoconciencia del alma, no es más que ese reflejo de la profundidad que ha creado la cultura en el interior del ser humano: Este se ha vuelto profundo para albergar al espíritu. “Yo entiendo por espíritu, como se ve, la previsión, la paciencia, la astucia, la simulación, el gran dominio de sí mismo y todo lo que es *mimicry* (mimetismo)”.⁷²

Visto así, parece que es entonces un proceso necesario para el arribo a un estadio más amplio de horizontes, si bien ha sido doloroso, sólo ahí es donde se ha abierto paso lo nuevo. A pesar de todo, Nietzsche estará dispuesto a aceptar que, este proceso ha valido la pena, y que tiene un valor al ampliar el horizonte conductual del ser humano; en ese proceso es que entran en juego la bondad y la maldad humanas. De los males, opina Nietzsche, que son necesarios para la superación del estado actual del tipo hombre:

Nosotros opinamos que dureza, violencia, esclavitud, peligro en la calle y en los corazones, ocultación, estoicismo, arte de tentador y diabluras de toda especie, que todo lo malvado, terrible, tiránico; todo lo que de animal rapaz y de serpiente hay en el hombre sirve a la elevación de la especie hombre tanto como su contrario.⁷³

Sin embargo, el papel que la culpa y el castigo han tenido en el desarrollo de la conciencia humana es tan importante, que Nietzsche desarrolló una interpretación del fenómeno de la culpa como directamente relacionado con el establecimiento de la legalidad y de la pena. Básicamente, como ya hemos notado arriba, el fenómeno de generar culpa sirvió históricamente como un medio de crear en la conciencia humana la responsabilidad

⁷² Nietzsche, *El crepúsculo de los Ídolos*, § 14, Pp. 95

⁷³ Nietzsche, *Más allá del Bien y del Mal*, § 44, Pp. 73

de sus actos. El concepto de ley y castigo implican necesariamente este concepto de ser responsable de las acciones. Sin embargo, esto lo único que ha creado es volver mórbido el sentimiento del actuar.

Pero la relación que guarda el tema de la legalidad, nos conectaría directamente con el desarrollo del tema de la justicia, que dentro de la postura Nietzscheana es sumamente radical y polémico, por lo cuál trataremos esto en el capítulo siguiente. Solamente dejaremos pues, indicado, que el concepto de culpa es criticado, como ya lo vimos, sobre la base de la crítica del concepto de sujeto, causa y acción. Esto lo tocaremos en otras secciones, pero el sentido de esta será el mismo. Pasemos pues a lo siguiente.

Resentimiento

Ya hemos visto que en la genealogía se habla del resentimiento, y no de modo agradable. El papel que tiene este en la historia humana Nietzsche lo condena, argumentando que es un sentimiento de esclavo, y por lo tanto, fisiológicamente decadente, que de él lo único que puede salir son juicios y valoraciones de esclavo, que hablan desde la impotencia. Hay que tener presente que para Nietzsche, el prototipo de hombre, que cabalmente puede decirse que es un espíritu libre, es aquel que en sus actos y valoraciones se acerca más a lo noble. Pero el noble actúa de cierta manera, tiene un *pathos*, un modo de reaccionar ante los eventos de la vida. Nietzsche hará una tipología de los afectos a partir de criterios como este; dirá que un carácter noble se caracteriza por:

no poder tomar mucho tiempo en serio los propios contratiempos, las propias fechorías –tal es el signo de las naturalezas fuertes y plenas, en las cuales hay una sobreabundancia de fuerza plástica, remodeladora, regeneradora, fuerza que también hace olvidar.⁷⁴

Por el contrario, el resentimiento de todo tipo, se caracteriza precisamente por la capacidad de recordar la ofensa; esto en los pueblos se le suele llamar memoria histórica; el presente recuerdo de los abusos sufridos. Lo cual no parece que ser tan nocivo como a

⁷⁴Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, Pp. 45

Nietzsche indica, sin embargo, habría que hacer notar un matiz en esta idea, que resulta importante, y es el siguiente: el resentimiento no es un sentimiento negativo *per se*, en todo caso, el valor de ese sentimiento reside en la función que cumple con respecto a la vida. Que el resentimiento en un individuo le vuelva bajo, miserable o despreciable solamente muestra el único modo en el que pudo actuar al sentirlo. Sin embargo, el resentimiento puede, sobre ciertos individuos o comunidades, ser el fuste que les obligue a superarse a sí mismos. En este caso, este sentimiento que por excelencia es reactivo, se volvería creativo y dinámico, puesto al servicio del mejoramiento, ya por orgullo o amor propio. Aquí el resentimiento podría volverse altamente valioso como incentivo de la vida, y su valor se vería reconocido.

Este es el caso de la memoria histórica de un pueblo que, al tener presente las injusticias sufridas, el dolor les impulsa a superar la esclavitud y sumisión. Es como dice el poeta Icaza “Como no tengo condición de esclavo, el sentir el azote me rebela”. Pueblos esclavizados por verdugos terribles, han cultivado dentro de sí el resentimiento contra sus amos, y ello les ha dado el valor necesario para luchar por su libertad, y esta lucha es ya, por sí misma, signo de un ánimo elevado, aristocrático. De hecho Nietzsche concederá que el signo distintivo de elevación de alma se presenta en tal oposición a lo que pretende sojuzgar, es decir, en la lucha contra la esclavitud, la libertad se encuentra a un paso de ésta. Sin embargo, para Nietzsche el carácter del resentido es ser falto de voluntad, precisamente por no tener el poder necesario para contestar la ofensa con la misma moneda, y “allí donde de alguna forma la voluntad de poder decae, hay también siempre un retroceso fisiológico, una *décadence*”.⁷⁵ Y con ese criterio fisiológico en mente, Nietzsche rechaza todo valor atribuible a ese tipo de afecto reactivo; en su lugar, serán los sentimientos activos los que, desde su perspectiva representan una ventaja vital:

Un grupo de afectos que, a mi parecer, *poseen un valor biológico mucho más alto* que los afectos reactivos y que, en consecuencia, merecerían con todo derecho ser estimados y valorados muy alto científicamente: a saber, los afectos auténticamente activos, como la ambición de dominio, el ansia de posesión y semejantes.⁷⁶

⁷⁵Nietzsche, *El Anticristo*, Pp. 41

⁷⁶ Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, II, § 11, Pp. 84 Las cursivas son mías.

Es interesante notar que el criterio fisiológico al que apela Nietzsche trae algunos problemas que intentaré delinear aquí. Uno de ellos es el siguiente: el recurrir a un criterio fisiológico como el aquí empleado, parecería estar suponiendo una finalidad más allá del criterio con el que se actúa. El medir la salud de un pueblo por ese tipo de criterios tendría en todo caso, una serie de valoraciones implícitas que pueden ser puestas en duda: Nietzsche parece darse cuenta de ello; sin embargo, no deja de ser motivo de consternación, pues al parecer, a la finalidad a la que recurre Nietzsche es a la de evolución de la especie por medio de la evolución y afirmación del individuo. Bajo esta concepción, los sentimientos activos arriba citados serían los más útiles para que una especie se desarrollara, puesto que por selección, los más desarrollados, fuertes, sanos, serían los que supervivieran con mayor facilidad e impusieran su dominio; así sentimientos como la compasión, serían nocivos para la evolución misma: “La compasión obstaculiza en conjunto la ley de la evolución, que es la ley de la selección”.⁷⁷

Así, Nietzsche apela a esa teoría Darwiniana para negarle valor a tales sentimientos: “se ha osado llamar virtud a la compasión, (en toda moral aristocrática se la considera una debilidad)”,⁷⁸ sin embargo, en otro lado, critica esta misma teoría, argumentando sobre la idea central de ésta, que es la lucha por la supervivencia:

Suponiendo que esa lucha exista –y de hecho se da–, termina, por desgracia, al revés de cómo lo desea la escuela de Darwin, al revés de cómo acaso sería lícito desearlo con ella: a saber, en detrimento de los fuertes, de los privilegiados, de las excepciones afortunadas. Las especies no van creciendo en perfección: los débiles dominan una y otra vez a los fuertes, - es que ellos son el gran número, es que ellos son también más inteligentes[...] Darwin ha olvidado el espíritu [...] los débiles tienen más espíritu.⁷⁹

Así, dos cosas resaltan aquí y son muy importantes: en primer lugar, es el vuelco Nietzscheano de la teoría de la evolución, que apunta a una dirección muy distinta de la

⁷⁷ Nietzsche, *El Anticristo*, Pp. 30

⁷⁸ *Ibíd.*, Pp. 30

⁷⁹ Nietzsche, *El crepúsculo de los Ídolos*, § 14, Pp. 95.

versión darwiniana; la evolución no va hacia el perfeccionamiento de las especies: los individuos término medio, y los débiles son los que sobreviven mejor, a costa de los fuertes; lo cuál significa llevar la transvaloración al terreno de la evolución.

Por otro lado, parece que entonces se deja ver aquí una dificultad, ya que anteriormente se ha rechazado el tipo de sentimientos reactivos, por ser los que degradan el tipo hombre y obstaculizan un verdadero desarrollo de la evolución de la especie, y en otro lugar se afirma que, en todo caso, la evolución favorece de todos modos a los que hacen del sentimiento reactivo medio de su propia supervivencia. Entonces parecería que la naturaleza les otorga una ventaja. Que los débiles sean más inteligentes que los fuertes, y, me permito interpretar, que el valor del sentimiento reactivo es entonces precisamente el que muestra cómo, en la batalla por la supervivencia, han resultado ser más útiles para los más, que la fuerza de los menos.

Así, parecería que hay en estos sentimientos algo que ha superado el criterio de selección fisiológica; a pesar de mostrarse como un retroceso. Berkowitz capta este punto cuando declara que “la moral de los esclavos, la mala conciencia y los ideales ascéticos trajeron algo nuevo al mundo –el alma o yo con sus abismos y dudas, su derecho a hacer promesas y la espiritualización de la crueldad– indica, entre otras cosas, que la nobleza originaria era deficiente en algún aspecto crucial y, por lo tanto, no ocupó el rango más elevado.⁸⁰

A mí me parece que esa deficiencia originaria de las valoraciones aristocráticas reside en el carácter puramente unilateral del modo de valorar, que al final, crea un mundo a imagen y semejanza de los poderosos, donde el *otro* no tiene oportunidad de medrar. El carácter moral de las valoraciones aristocráticas no es, sin embargo, moral, tomada esta palabra en el sentido de que no considera dentro de sus fines al otro. Ese es un rasgo característico de los valores aristocráticos que genera a la larga la ruina del propio sistema aristocrático. La no-consideración de la otredad, o en todo caso, su consideración solo en relación con el beneficio directo que de su explotación se obtenga, será la medida en la que el otro sea considerado. Que los valores aristocráticos hayan caído de su pedestal, que el uso irrestricto de la violencia, de la ambición de dominio, del interés y del poder y que se hayan transvalorado hasta el punto de ser considerados como lo contrario de lo que

⁸⁰ Berkowitz, *La ética de un inmoralista*, Pp. 130

representaban en sus mejores tiempos, parece significar que el modo aristocrático de valorar no cumplía, o para ser más exactos, dejó de cumplir la función que representaba, y a su vez, dejó de representar a los hombres nobles.

Por un lado, la nobleza de ánimo de ciertos hombres excepcionales se convirtió en heredad de una casta, en general, lo cuál no es ni por asomo garantía de que el ánimo profundo y elevado de un hombre sea patrimonio de su descendencia. De hecho, las historias que los pueblos guardan, muchas veces implican a hombres malvados que precisamente provienen de cunas altas y quienes son crueles y ambiciosos con la gente pobre. Por otro lado, sucede algo que puede dar una perspectiva distinta de ese problema: la moral aristocrática, tal como la delinea Nietzsche, necesariamente producirá contradicciones de clase, insatisfacción y vejaciones en los menos poderosos, que generalmente son pueblos o grupos aledaños a los círculos de poder, que quedan bajo el yugo y dominio de unos cuantos animales de rapiña. Las contradicciones y luchas entre clases se vuelven cada vez más insoportables, pues las condiciones de vida son cada vez más precarias, y simultáneamente se genera la experiencia del resentimiento, que dará origen a la rebelión de los esclavos.⁸¹

Esto, más allá de ser una simplificación teórica de un proceso social, es también un dato registrable en la historia, incluso registrable en el seno de sociedades hegemónicas que han sido portavoces de valoraciones nobles. Por ejemplo en Roma, donde las presiones sociales y de clase generaron durante largos periodos luchas políticas importantes, en donde las facciones populistas, plebeyas, luchaban por arrebatarles derechos a los poderosos, y de hecho, en algunos momentos lo lograron.

Muchos pueblos subyugados lograron su libertad por la lucha y la sangre; pero otros lo lograron por medio de ese resentimiento que, al provenir ciertamente de la impotencia, genera un estado de sobre-excitación del intelecto: se tiene que ser más hábil que el opresor, más inteligente como Nietzsche advierte, y es eso lo que les ha valido como medio de conservación. A mí me parece evidente que el resentimiento tiene un valor elevado, en

⁸¹ Para Nietzsche el pueblo Judío es el paradigma de pueblo resentido, y como tal, le otorgará un valor especial, como pueblo representante de un movimiento de consecuencias históricas: “sus profetas han fundido, reduciéndolas a una sola, las palabras *rico, ateo, malvado, violento, sensual*, y han transformado por vez primera la palabra *mundo* en una palabra infamante. En esa inversión de los valores (de la que forma parte el emplear la palabra *pobre* como sinónimo de *sano y amigo*) reside **la importancia** del pueblo judío: con él comienza la **rebelión de los esclavos en la moral**” (Nietzsche, *Más allá del Bien y del Mal*, § 195, Pp. 136.)

tanto permite la vida de los oprimidos, pero captar esto significa ponerse del lado de la perspectiva del oprimido y del esclavo.

Aquí tocamos ya un tema que me parece sumamente importante, es el de la experiencia de la esclavitud que genera lo que Nietzsche denomina venganza de los esclavos: Al estar puesto en una condición de esclavitud e impotencia, el odio que se siente contra el opresor se convierte en algo tan concentrado que puede llegar a ser veneno: sin embargo, ese odio al ser también creativo, busca la manera de perjudicar al amo, de burlarle, de ocultarse de su vista, vuelve más astuto al esclavo, y como es bien notado en la genealogía, requiere de una venganza por las injusticias sufridas, pero como esa venganza no puede realizarse en el tiempo actual, es por eso que la venganza se convierte en una ficción, un producto enfermizo de la imaginación, donde el tiempo de la liberación y la reparación del daño se traslada hacia el futuro; es el tiempo mesiánico, que ha removido la fé y devuelto la confianza a muchos pueblos oprimidos, independientemente del contenido de ese tiempo mesiánico, lo que aparece aquí, es un producto creativo fruto de la experiencia de la impotencia, y que de cierta manera, permite la vida del esclavo, del débil y del oprimido.

El tiempo venidero será siempre mejor que el actual, por que es incierto y en sentido propio, aún no es, en él esta contenida la realización de la libertad que actualmente no es posible, así, el futuro se convierte en inspiración y fortaleza: es el horizonte de la utopía, el hervidero de la lucha revolucionaria o de emancipación, toda vez que falte esto, el servilismo se convertirá en una segunda naturaleza. Nietzsche es consciente de esto cuando afirma que: “Ciertamente; cuando un pueblo se hunde; cuando siente desaparecer de modo definitivo la fe en el futuro, su esperanza de libertad [...] cobra conciencia de que la sumisión es la primera utilidad, de que las virtudes de los sometidos son las condiciones de conservación”.⁸² Que de ahí salgan todos los más allá y todos los trasmundos dónde actualizar la venganza de los resentidos es cosa que me parece ya secundaria, aunque no por ello menos importante. Sin embargo, tal es precisamente uno de los blancos más preciados por Nietzsche en sus críticas; arremeterá contra el mito del más allá con todos sus trasmundos, por ser el germen del nihilismo y de la negación de la vida: “sufrimiento e

⁸² Nietzsche, *El Anticristo*, Pp. 41.

impotencia fue lo que creó a todos los transmudanos”.⁸³ En ellos está contenida la negación del mundo, toda vez que la experiencia del mundo es negativa desde la esclavitud o la pobreza. Nietzsche condena esa creación, que ha sido realizada:

para poder decir no a todo lo que representa en la tierra el movimiento ascendente de la vida, la buena constitución, el poder, la belleza, la afirmación de sí mismo, para poder hacer eso, el instinto, convertido en genio, del resentimiento tuvo que inventarse aquí otro mundo, desde el cuál, aquella afirmación de la vida aparecía como el mal, como lo reprobable en sí.⁸⁴

Lo interesante es que todo ese movimiento moral del resentimiento se presenta como un medio de afirmación de la vida precisamente desde su opuesto, desde la negación del cuerpo y del mundo, desde la proclamación de una vida futura en donde se reestablezca el equilibrio, una vida donde las cualidades morales que permiten la vida en este mundo, (es decir, la obediencia, la no-agresividad, el servilismo, la continencia, la humildad, o sea, todas las características anti-aristocráticas por excelencia) sean el pase de entrada a un paraíso donde los malvados no tengan cabida.

La rebelión de los esclavos en la moral, será el resultado de luchas sociales históricamente concretas; y por ello, nunca será igual en todos lados. Además, los criterios de salud y enfermedad son demasiado vagos como para poder hacer un juicio terminante; al respecto, Berkowitz destaca que:

Como Aristóteles, Nietzsche encuentra un conflicto básico en la raíz de la vida colectiva; pero mientras que para Aristóteles ese conflicto se planteaba entre los pobres y los ricos (Política 1290 a 1292) para Nietzsche se plantea entre los enfermos y los sanos. Y la opinión de Nietzsche está mucho más profundamente mezclada con la metafísica que la de Aristóteles. Pues mientras que el juicio universal de Aristóteles es una generalización hecha a partir de la experiencia, el

⁸³ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, I, de los trasmudanos, Pp. 30

⁸⁴ Nietzsche, *El Anticristo*, Pp. 50

juicio universal de Nietzsche es una generalización enraizada en especulaciones acerca de los modelos permanentes que definen la salud y la enfermedad.⁸⁵

Si el resentimiento es una enfermedad históricamente adquirida y culturalmente aceptada, tal vez éste tipo de afectos tiene muchas facetas, y algunas de ellas sean benéficas para el desarrollo social. Me parece que lo que va de fondo en esto, es lo siguiente: Si el resentimiento es muestra de enfermedad y decadencia, en tanto que el egoísmo que caracteriza la afirmación de la vida es el signo de la salud, hay entonces algunas dificultades.

Podríamos hacer una revaloración del egoísmo y del altruismo pero en términos biológico-evolutivos que nos permitan saber si la tesis naturalista de Nietzsche se sostiene. Pero esto sería una cuestión que requiere un espacio aparte.

Parece que, si bien el resentimiento es reactivo, como muestra Nietzsche, su vez, ese afecto tiene un poder creador importante para el desarrollo de lo que son las modernas sociedades, donde los valores aristocráticos se han vuelto barreras para el avance social. Obviamente, para Nietzsche el tema del progreso social es plateado desde la perspectiva no ya del progreso humano, como especie, sino más desde el punto individual. El rechazaría el tipo de creación del resentimiento, en tanto que otorga el poder a las masas y brinda un cierto grado de protección al individuo frente a los poderosos, y eso, para Nietzsche es el signo distintivo de la decadencia.

Sin embargo, habría que encontrar el hilo conservador y profundamente reaccionario de este pensamiento nietzscheano, toda vez que pretendería que lo que hay que hacer con las masas es someterlas, en vez de procurarles medios de desarrollo que eleven al tipo humano. Además, si los valores aristocráticos han decaído, es por que, como mencionábamos con anterioridad, han dejado de cumplir la función que tenían, los tiempos cambian, y si bien, el poder sigue estando en manos de un círculo cerrado de personas, es necesario para el funcionamiento de las actuales sociedades los logros alcanzados por la rebelión de los esclavos. Al final, una visión del mundo como la que se podría desprender de la nietzscheana, en grado extremo, podría derivar –no ya por la teoría misma, sino por su

⁸⁵ Berkowitz, *La ética de un inmoralista*, Pp. 125

interpretación– en desastres dolorosos como el holocausto y en los fanatismos más terribles. Pero esto es cosa que discutiremos en otro lugar.

Me parece que basta con dejar señalado, que el resentimiento en la cultura, si bien parte de las profundidades del odio, puede llegar a alcanzar elevaciones de espíritu tremendas, que el carácter resentido de nuestras valoraciones, de nuestras costumbres e instituciones, a pesar de tener ese matiz enfermizo, ha servido a su vez para aliviar –aunque sólo fuera superficialmente– un poco el dolor de la humanidad. Además, los criterios de salud y enfermedad aplicados por Nietzsche a la cultura son demasiado vagos, movibles, determinados por cada circunstancia histórica.⁸⁶

Podemos conjeturar que Nietzsche tampoco era ingenuo sobre el valor de la enfermedad, de lo oscuro de los impulsos e instintos humanos cuando en su *Zarathustra* inquiriere: “¿De dónde vienen las montañas más altas? Pregunté yo en otro tiempo: y averigüé que vienen del mar [...] Desde lo más hondo tiene que llegar a su altura lo más alto”.⁸⁷

Lo mismo lo podríamos aseverar observando el transcurrir de la vida de Nietzsche: no pretendo hacer una interpretación psicológica de la enfermedad nietzscheana y ver la relación de ésta en su obra⁸⁸; simplemente quiero indicar lo siguiente: esto mismo que encontró Zarathustra lo encontró de alguna manera Nietzsche en su propia vida, sería impensable el filosofar nietzscheano sin esa relación con la enfermedad, pues es de ella de donde muchas veces sacó la fuerza necesaria para construir su obra, o muy a su pesar, la enfermedad fue una motivación constante para tender hacia la salud, es decir, su estado enfermizo era su modo de llegar a su voluntad de salud. Así, entendido el problema de la moral como una lucha eterna entre la enfermedad y la voluntad de salud, “Quizá no exista indicio más decisivo de la naturaleza superior, de una naturaleza más espiritual, que estar escindido en aquel sentido y ser realmente todavía un lugar de batalla de aquella antítesis”.⁸⁹

⁸⁶ Un caso muy claro es, por ejemplo el concepto de salud y belleza femenina en la cultura europea a lo largo de no muchos decenios. En un momento se puede valorar como saludable una figura sepulcral, delgada hasta los huesos, mientras que en otro momento puede ser la abundancia y la gordura el concepto estético y estimativo de salud. Hoy, por ejemplo, tanto una como otra interpretación serían rechazados por el sentir común, mientras que otra imagen de salud es la corriente.

⁸⁷ Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, III, Pp. 164.

⁸⁸ Sobre este punto, es muy interesante la postura de Karl Jaspers en su *Nietzsche*.

⁸⁹ Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, I, Pp. 59

Tal vez nuestras modernas sociedades son un caldo de cultivo de esta naturaleza superior, toda vez que, estando dentro de una valoración enfermiza en el sentido nietzscheano, se debate aún su sentido de lo grande, su voluntad de salud.

Moral como interpretación

Tal vez uno de los beneficios del ser moderno, de ser contemporáneo de tantas cosas antiguas como de las nuevas, es que podemos dirigir la vista hacia atrás, y comparar esto con lo que tenemos justo al lado de nosotros. Esto nos puede llevar a preguntarnos por las cosas más cotidianas, y constatar cómo, en efecto, lo que para nosotros es algo normal, producto de la inmediatez, en otros tiempos tal vez no tan lejanos ello era producto del más estricto tabú. Esto, en antropología es algo aceptado sin mayores reparos. ¿Pero qué pasa con la filosofía? Por qué a lo largo de su historia, viene trabajando con conceptos y nociones que pretenden erigirse en verdades a resguardo del tiempo?

Bueno, tal vez lo que a primera mano podemos argumentar, es que la filosofía pretende trabajar con el elemento inmutable y certero que tenemos en nuestro conocer. Durante gran cantidad de tiempo, esta actividad ha estado en búsqueda de algo que ahora nos parece vano o, si uno no es tan pesimista, por lo menos no tan sencillo. Durante ese gran periodo de tiempo, se ha creído en muchas cosas que han resultado con el tiempo ser mentiras, ficciones o errores que cumplían una función y que luego ya no lo hacían más bajo otra teoría del mundo. En ello tenemos que ver inserto el problema de que, para los seres humanos, al menos durante ese tiempo, el mundo ha sido sentido como si fuera algo dado, y no solo eso, que además se podía tener acceso a algo como la verdad, como si ésta fuese algo que está ahí, esperando a ser descubierta.⁹⁰ Este tipo de engaños son los que han guiado los esfuerzos humanos por conocer el mundo. En esos esfuerzos, se ha tenido que creer en muchas otras ficciones, sin haberse dado cuenta el ser humano de que están sustentadas en cosas tan débiles. Si la filosofía ha buscado y se ha creado el derecho de

⁹⁰ Nietzsche dice que este ha sido el caso de la humanidad desde los albores de la civilización, hasta los últimos doscientos años aproximadamente en que los esfuerzos críticos de las ciencias y de la filosofía han producido una *imagen* del mundo totalmente diferente.

poseer la verdad, es por que ha creído de una u otra forma en estos engaños, ya del lenguaje, ya de la razón y de la vida. Sin embargo, es hasta nuestros días, que se ha hecho un esfuerzo más o menos constante, por romper esta inmediatez de lo dado y ese carácter de eternidad de los valores.

No verdad como condición de la vida

A sí, en este proceso se ha llegado a ver algo que en la antigüedad no se podía haber imaginado siquiera: que nuestros más íntimos conceptos no son, por un lado, entidades reales, que están basadas en convenciones de uso humanas: caso por ejemplo de todos nuestros conceptos como bondad, santidad, realidad, yo, etcétera. Pero por otra parte, que esas convenciones humanas tienen un carácter de no-verdad de principio, puesto que no son éstos más que resultado de actos valorativos relaciones humanas y condiciones fisiológicas del valorar; pero que además, esa condición de no-verdad se vuelve algo imprescindible para la vida; y esta será una tesis muy importante en el conjunto de la obra Nietzscheana; en ésta, la mentira y el engaño en que caen los seres humanos en su intento por conocer es algo necesario, de primera importancia sin lo cuál la vida humana no hubiera llegado a donde lo ha hecho. El creer en engaños del lenguaje es una cuestión de supervivencia, el creer en el yo, en Dios, en la causa, la intención, etc, son ficciones que han servido al desarrollo humano. Su practicidad sobrepasa los criterios de verdad comúnmente establecidos, es más, su falsedad no constituye ni siquiera una refutación.⁹¹ Algunos autores han querido ver en este trazo un dejo de utilitarismo en la visión Nietzscheana de la verdad, sin embargo, por el momento no quisiera que tocáramos este punto que nos desviaría de nuestro sendero. Más inmediato es conservar la idea de que si nuestros conceptos son relieves arbitrarios de lo real, entonces el problema de la verdad se convierte sólo ahí en problema. Así como habíamos ya planteado que el problema de la moral se convierte en tal únicamente cuando nos damos cuenta de que hay muchas morales, y que el verdadero problema es determinar el valor de esas morales; así en el tema de la verdad surge el problema de que, para comenzar no hay tal cosa como la verdad, sino

⁹¹ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Pp. 26

verdades, dependientes del sistema de referencia de donde provienen. Pero aceptar esto nos conduce pues, a encontrar ya el problema de la verdad, y a plantearnos una salida ante un posible relativismo. La crítica Nietzscheana al concepto de verdad tradicional la podemos encontrar ya desde sus escritos más tempranos; uno de ellos dice:

Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonímias, antropomorfismos. En resumidas cuentas, una serie de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicamente vinculantes; la verdad son ilusiones que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas monedas, sino metal.⁹²

Aquí resaltamos algo que ya he anotado antes: la verdad es producto de una serie de relaciones humanas, es decir, que no es como comúnmente se ha pensado, un ente objetivo y eterno accesible a través del intelecto, como un ente metafísico habitante de un *Topos Uranus*, ni mucho menos algo que se le posea en definitiva una vez alcanzada. Nietzsche desarrollará la idea de que, es en ese contexto de relación, que la verdad se convierte en tal por medio del uso desgastante de esas metáforas, y que el olvido se encargará de pulirla para darle ese brillo que tanto ha deslumbrado a los seres humanos. El crítica nuestro impulso de conocimiento desde el punto de vista de que el favorecer la voluntad de verdad como fuente del conocimiento humano significa un prejuicio que tiene que ser aclarado. La pregunta es: ¿por qué valoramos con tanta estima la verdad y no más bien la no-verdad? ¿cuál es entonces el valor de ese impulso hacia el conocimiento?.⁹³ Que en términos fisiologicistas podría equivaler a: ¿por qué la capacidad de recordar ha sido favorecida en nuestras concepciones del mundo, y no más bien la facultad de olvido?. El aparente privilegio que tiene el recuerdo como base de éstas es el prejuicio que ha estado escondido en nuestra voluntad de conocimiento desde los tiempo más antiguos. Nietzsche pretende desentrañar ese prejuicio: ¿por qué precisamente la verdad y no la incertidumbre o incluso la ignorancia? ¿qué sucedería si encontráramos que bajo la piel reluciente de nuestras

⁹² Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Pp. 25 las cursivas son mías.

⁹³ Nietzsche, *Más allá del Bien y del Mal*, I, Pp. 22

amadas verdades se escondiera algo que nos hiciera sonrojarnos? Que nuestra capacidad de conocimiento estuviera guiada por un impulso más fuerte aún; el de la capacidad de engañarnos, de vivir dentro de la ficción, de la ignorancia y de la no-verdad de nuestras prácticas y costumbres que colorean de sentido nuestra perspectiva del mundo. La pregunta que inquiere sobre el valor de la verdad pasará necesariamente a cuestionar el valor de la voluntad o impulso de verdad.⁹⁴

Cómo hemos sabido desde el principio mantener nuestra ignorancia, a fin de disfrutar una libertad, una despreocupación, una imprevisión, una intrepidez, una jovialidad apenas comprensibles de la vida, a fin de disfrutar la vida! A la ciencia, hasta ahora, le ha sido lícito levantarse únicamente sobre este fundamento de ignorancia, que ahora ya es firme y granítico; a la voluntad de saber sólo le ha sido lícito levantarse sobre el fundamento de una voluntad mucho más fuerte ¡la voluntad de no-saber, de no-verdad! No como su antítesis, sino -¡como su refinamiento!.⁹⁵

Lo que establece *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, es que la verdad es una colección de metáforas⁹⁶ y usos del lenguaje establecidos y jerarquizados, que encubren una ficción socialmente establecida, por ejemplo: que hay causalidad, y un mundo más allá de la muerte, que hay un Dios, que hay un mundo de apariencias y otro de esencias y éste es el verdadero, etc. Luego el hábito, la cristalización de las costumbres hace que tales metáforas se gasten hasta no ser ya más que metal sin lustre, que se olvide su uso originario, y que el mantener ese impulso del lenguaje para enmascarar al mundo, se le llama impulso de verdad. En *Humano, demasiado humano*, el itinerario de análisis es más o menos similar; primero se desmitifica el impulso, y se encuentra que es el interés propio lo primero que guía las acciones, luego el hábito provoca el olvido del origen interesado de

⁹⁴ Nehamas, Alexander, *Nietzsche, life as literature*, Pp. 44.

⁹⁵ Nietzsche, *Más allá del Bien y del Mal*, § 24, Pp. 50

⁹⁶ Como cuando dicen los antiguos mexicanos: verdad es *neltiliztli*, lo que tiene raíz, lo que se sostiene. A su vez, los griegos usan este tipo de metáforas para designar verdadero a lo que se mantiene por sí.

tales actos. Y es justo de ese olvido de donde proviene el carácter de verdad de tales impulsos.⁹⁷

Aquí haremos una pequeña pausa para indicar algo que es muy significativo; el papel que Nietzsche adjudica a dos impulsos sumamente importantes, a saber, la capacidad de olvido y la de recuerdo. Sobre la primera se construyen cosas como los actos morales, y la voluntad de verdad. Para Nietzsche, la capacidad de olvido permite que los motivos interesados se pierdan en el tiempo y puedan surgir como tales, los actos morales, justo como habíamos arriba mencionado. Será esta capacidad de olvidar, lo que sustente muchas de las conductas y valoraciones humanas, por ello, Nietzsche le alaba diciendo: “qué poco moral sería el aspecto del mundo sin la facultad del olvido; un poeta podría decir que Dios ha instalado el olvido como ujier en el umbral del templo de la dignidad humana”.⁹⁸ Además, de que la capacidad de olvido se encuentra entre las más importantes para el desarrollo de la vida: “es posible vivir, y aún vivir felizmente casi sin recordar, como lo vemos en el animal; pero es imposible vivir sin olvidar”.

Y además en la capacidad de memoria, se basarían a su vez, muchas de las prácticas más beneficiosas para la vida social, como la historia, la responsabilidad y todo el tema de la pena, en relación con la culpa y el castigo, es decir, el hacerle una memoria al hombre, a través del dolor y la sangre, para que pueda volverse responsable, para dar cuenta de sí, para inventar la libertad humana y por ello, poder juzgarle.

Volviendo pues, a nuestro tema, decíamos que la verdad se nutre de ese impulso hacia el olvido, y con ello se crea el carácter necesario de la verdad, aún cuando es producto de las mismas necesidades de conocimiento humano: “Nietzsche cuestiona el añejo prejuicio de que nuestro conocimiento es el reflejo de la realidad estructurada u ordenada en sí misma. Desde su punto de vista, el conocimiento es un artificio, que responde a las necesidades cambiantes de los individuos. El sistema de conceptos creados por la razón tiene como función generar un orden que permita a los seres humanos adaptarse a un medio hostil”,⁹⁹ esto es, que en todo caso, la verdad es una más de esas herramientas que le han permitido al hombre la supervivencia en este mundo. De ahí el carácter apremiante de la verdad, aun cuando esta nazca de algo que en sí, sea no-

⁹⁷ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, § 6, Pp. 39

⁹⁸ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, §92, Pp. 93

⁹⁹ Serrano, Enrique *Génesis y validez de la moral*, Pp.11

verdadero, de ahí que la no-verdad sea considerada como condición de la vida, e incluso, renunciar a los juicios falsos que nos permiten seguir con vida, sea renunciar en sí, a la vida misma.

La conclusión de este punto, sería esa, pues, que la vida en general, se vale del artificio, del embuste y del engaño como medio de conservación de la existencia, esto es muy claro al mirar hacia las diferentes especies de la naturaleza, pero cuando miramos en el interior de la sociedad humana, vemos como ese engaño reviste las más diversas formas, y que se cuele hasta recintos que parecen estar muy bien esterilizados contra la mentira, como la ciencia, quien sucumbe a causa de nuestro lenguaje. Sobre la base de nuestros engaños lingüísticos es que construimos nuestra ficción más sólida: la verdad.

Perspectivismo

Ahora bien, el problema de la verdad nos ha conectado con varias ideas que han sido centrales en el discurso Nietzscheano; a saber: la verdad es en principio un producto cultural localizado y cambia a través del tiempo; en este cambio, podemos registrar las alteraciones que ese proceso ha sufrido en la historia humana; además todo cambio en este concepto de verdad va acompañado, si no es que precedido por un cambio en la manera de ver el mundo; y la manera en que ha cambiado determina, por un lado, el nuevo contenido accesible en la verdad, y la manera en que en el mundo se refleja tal contenido. Aquí la filosofía tendría una tarea muy importante, toda vez que la filosofía histórica muestre estos cambios en el tiempo.

Otra idea que será constante en este sentido, es la de que la verdad no es tanto un descubrimiento, que se muestra el hombre que le busca, sino que en todo caso, la verdad está siempre construyéndose, y en tanto que es así, nunca podrá existir algo como una

verdad eterna;¹⁰⁰ todo sistema valorativo necesita construir sus propias verdades a partir de lo que valora y estima, que es el problema de fondo contra primer plano que, dependiendo del sistema de referencia, ya sea ético, estético o científico pondrá de relieve aspectos diferentes. Así, la construcción de la verdad es producto de un acto valorativo simultáneo, y lo que importará a Nietzsche, es el modo en el que la construcción de la verdad se relaciona con valores que permitan un desarrollo y afirmación más sólidos de la vida, es decir, con valores activos y aristocráticos. Ese será el problema más importante para Nietzsche; pero no hay que reducir el tema de los valores a la moral; si bien está estrechamente ligado el discurso sobre los valores con el discurso moral, los valores están insertos en casi cualquier actividad y aspecto de la cultura humana. Considero entonces que hay que abarcar en nuestra concepción de valor todo lo que en sentido estricto nos provoca estima, lo que el ser humano valora y tiene como máspreciado. Por ello, las actividades más importantes para la vida humana estarán permeadas por juicios valorativos, es nuestra actividad un valorar, y ello tanto en la ciencia, como en el arte, la religión y la filosofía. Entonces cuando miramos alguna de estas disciplinas, por tomar un ejemplo, a la ciencia, notamos que hay ciertos valores irrenunciables para un científico; a saber, la objetividad, la sistematización, la coherencia entre oraciones, la contrastabilidad o nivel de falsación de una teoría, e incluso iría más lejos y aseveraría que hay valores metafísicos muy estimados para el científico, como la “realidad”, vivencias como el tiempo y la espacialidad, y la “verdad”. Esto parecería tener un matiz de necesidad dado el carácter mismo de las disciplinas científicas, y sería difícil pensar en una teoría que pretenda ser seria y que al mismo tiempo viole sistemáticamente estos valores.

Sería parte de su carácter científico el abrazar esos principios y valores que le hacen ser lo que es a la moderna ciencia. Sin embargo y dejando de lado que la ciencia actual esté en crisis o no, notamos pues, que esas valoraciones existen, así como un marco de referencia compartido, esto es, una perspectiva del mundo común. Ahora bien, Ya en el

¹⁰⁰ “no hay hechos eternos, del mismo modo que no hay verdades eternas. Por eso es que la filosofía histórica es *de ahora en adelante* una necesidad, y con ella la virtud de la modestia”.(Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 2, Pp. 42)

seno de la disciplina misma podemos mirar cómo esos valores han sido producto de un movimiento, que le ha transformado, y que seguramente, lo seguirá haciendo.¹⁰¹

La cuestión es saber si esto en general sucede en otros aspectos de la vida humana. Si por ejemplo miramos hacia las religiones, podríamos encontrar un movimiento más o menos similar de transformación de sus conceptos. Algunas veces, esos movimientos han respondido al mismo paso cambiante de la sociedad de donde surgen, expresando ciertas disposiciones. Lo mismo podríamos aseverar para el arte, la religión y la filosofía. Todas estas disciplinas hacen valoraciones, sobre aspectos del mundo y sobre la vida. Sus valores representan lo más cuidado y acabado del hombre en sus respectivos campos, representan las esperanzas y deseos de quienes enarbolan esos valores, ya sea lo bello, lo santo y lo verdadero. No obstante, siendo estrictos en nuestras observaciones, esos valores que tanto cuidan los hombres, han cambiado a través del tiempo, a pesar de que algunos de ellos se mantengan constantes por espacios de tiempo más prolongados,¹⁰² en el caso del valor de la belleza esto es evidente: cada individuo tiene una sensibilidad hacia ella diferente, cada ser humano considera bello algo distinto a su vecino, y esto es verdadero así también entre pueblos. Pero eso no es todo; puesto que lo que los hombres de un pueblo, en cierto tiempo valoran, no será lo mismo que valoren sus nietos o generaciones más lejanas, por ejemplo entre nuestros días, eso se ve de modo más radical en las diferencias de valoración que pueden haber entre una generación y la siguiente. Parece que el carácter vertiginoso de nuestro tiempo ha creado abismos inmensos entre generaciones, contrario a la continuidad cultural que se daba en antaño, tiempos más serenos, menos novedosos, más apacibles.

Si revisamos la pre-historia de la humanidad, parece que durante un muy largo período de tiempo el hombre no varió demasiado: “todo lo esencial del desarrollo humano ha sucedido en tiempos remotos, mucho antes de esos cuatro mil años que nosotros conocemos poco más o menos; en éstos años, el hombre no puede haber cambiado mucho. [...] toda la teleología está edificada sobre el hecho de que *se habla de el hombre de los últimos cuatro mil años como de un hombre eterno*, con el cuál todas las cosas del mundo tienen desde su comienzo una relación natural”.¹⁰³ Así, el haber caído en esa ilusión, traerá

¹⁰¹ Al respecto, podemos nombrar los trabajos de Kuhn, T. Sobre las revoluciones y cambios de paradigmas en el conocimiento.

¹⁰² Como en el caso del cristianismo, o de la moderna visión científica del mundo.

¹⁰³ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, § 2, Pp. 42 Las cursivas son mías.

como consecuencia, el error del pensamiento a-histórico que Nietzsche les reprocha a filósofos, teólogos y moralistas por igual. Es en este contexto donde se hace patente la originalidad y necesidad de esa Filosofía histórica que tendrá su mejor ejemplo en el esfuerzo desenmascarador de la Genealogía.

Pero si esto es cierto, ¿qué pasa entonces con esos valores tan apreciados por la filosofía, por la moral, que le seducen irremediabilmente? ¿acaso se presentan con el brillo falso de lo eterno? Para Windelmann, la filosofía era justamente esa búsqueda de los valores más raros y eternos; la verdad, la belleza, la libertad, pero esto no lo era menos para Aristóteles y Platón ni mucho menos para los medievales.

Quizá una de las resignaciones del siglo XX fue ver que sus conceptos y valores eternos no lo eran tanto, y que esa corriente minó también los fundamentos de la ciencia moderna. Ahora nos cuestionamos incluso y por principio nociones tan necesarias como realidad, verdad, universalidad, etcétera. Tal vez con ello hemos ganado mucho, es decir, que ya no nos dejamos seducir por esa otra musa que es la palabra humana, –inclusive en la poesía–¹⁰⁴ la ilusión que el lenguaje nos provoca ya no es tan poderosa, por lo menos no en ciertos aspectos. Sobre ello, Nietzsche es más sarcástico:

Como el hombre ha creído, durante espacios largos de tiempo, en las ideas y en los nombres de las cosas como en *aeternae veritates*; es por lo que se creó ese orgullo con el cuál se elevaba por encima de la bestia: creía tener en el lenguaje el conocimiento del mundo.¹⁰⁵

Y por añadidura, del hombre. Este carácter mistificador del lenguaje produce la ilusión de que lo que designan estas palabras son las cosas mismas, por ejemplo el ser, el uno, la verdad, la realidad, lo bueno, y por consiguiente sus contrapartes, lo malo, lo falso, lo contingente, etcétera. Sin embargo “fue mucho después, en nuestros días tan solo, cuando los hombres comienzan a entrever que han propagado un error monstruoso en su creencia en el lenguaje”.¹⁰⁶ Esa creencia en los entes que el lenguaje contiene, ha provocado

¹⁰⁴ Por ejemplo en los cantos de Altazor de Vicente Huidobro, y en la poesía que regresa al origen del sonido, a su expresividad más pura, desligada de todo concepto.

¹⁰⁵ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, § 11, Pp. 47

¹⁰⁶ *Ibíd.*, Pp.47

todo tipo de locuras humanas, y en sentido estricto diría Nietzsche, que el problema de la religión, podría reducirse en último término a pseudo-cuestiones lingüísticas: “temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática”.¹⁰⁷

Sin embargo, son esas ideas fruto de nuestros errores conceptuales y lingüísticos, las que paradójicamente, han resultado más estimadas en la historia del hombre. Y es que al parecer, éstas ideas son las que le han dado al ser humano la fuerza para enfrentar el mundo, guía para conducirse y dominar la naturaleza, es decir, que su utilidad ha resistido la prueba del tiempo y les ha conquistado altares, ya que a fin de cuentas: “ la vida no es, después de todo, una invención de la moral; la vida desea el engaño, vive del engaño”.¹⁰⁸ La radical postura de Nietzsche significa que la verdad, la bondad, la esencia y la realidad no son más que ficciones, como ya hemos mostrado, tan necesarias para la conservación de la vida, que renunciar a ello es renunciar a la vida misma. No obstante, los valores tanpreciados por la sociedad no son más que los fetiches y viejos ídolos que el hombre, en su desesperación y hastío ha creado y luego se arrodilla frente de ellos y les venera y sacrifica todos sus esfuerzos en agradecerles, pero a tal grado se ha fundido el uno con el otro, se ha interiorizado y por ende, espiritualizado¹⁰⁹ de tal manera, que ahora no puede desembarazarse de ellos, son necesarios para el humano vivir. La creencia en Dios u otras entidades son recurrentes, porque le han permitido seguir existiendo, es una cuestión biológica de supervivencia de la especie, pero tiene su base en el engaño que requiere la vida para poder actuar en el mundo; La no- verdad como condición de la vida, y en ese sentido, podemos decir que la unidad de las experiencias que vivimos no tiene más sustento que algo tan ficticio e irreal como nuestro “ego”, ese “Yo” que observa detrás del observador. Sin embargo, creemos y nos convencemos de que éste existe y es real, por que nuestro lenguaje nos obliga a ello. Pero detrás de él no hay nada, el “Yo” es traslúcido,¹¹⁰

¹⁰⁷ Nietzsche, *El crepúsculo de los Ídolos*, § 5, Pp. 49

¹⁰⁸ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, § 2, Pp. 34

¹⁰⁹ como veremos en la sección de la genealogía, la espiritualización del hombre, ese volverse *profundo*, *misterioso*, y con ello *el más interesante de los animales* tiene mucho que ver con el proceso de interiorización, tanto de la moral como de la legalidad. Solo gracias a este proceso de interiorización, es que el hombre *se creó* un espíritu, toda vez que tenía que agrandar espacios dentro de sí para dar cabida a estos nuevos ídolos que demandan un nicho en el corazón y la mente humana.

¹¹⁰ A pesar de que Nietzsche condena el carácter ilusorio del “yo”, la teoría ética de Nietzsche culmina en una senda de cultivo y glorificación del mismo. El *hombre libre*, es aquel que en última instancia ha cultivado su propio yo, y le ha llevado más allá de sí mismo, como Zarathustra, aquel que se separa de todos y se afirma a sí mismo, puesto que “ el placer de ser rebaño es más antiguo que el *placer de ser un yo*: y mientras la buena conciencia se llame rebaño, la mala conciencia es la que dice: *Yo*”(Zarathustra, *de las mil metas*, Pp. 63, el

no puede dar cuenta, para referirse a sí mismo, más que de las cosas pasadas que le vinculan y le dan coherencia; así cuando nos miramos en fotografías a lo largo de nuestro crecimiento, podemos decir, sin lugar a dudas: “Ese soy yo”. Ya no sentimos la pluralidad de lo que nos conforma, sino que creemos sentir solamente la unidad. Por eso “se habla del sentimiento moral, del sentimiento religioso, como si fuesen puras unidades como hechos ya ínter subjetivos o ya de la conciencia, cuando en realidad, son ríos con mil manantiales y afluentes. También en este caso, como sucede tan a menudo, la unidad de la palabra no proporciona garantía alguna para la unidad de la cosa”.¹¹¹

No obstante, el proceso de engaño por el lenguaje era un proceso necesario para el avance en la vida y en el saber humano. Pero de lo que se trata para Nietzsche, es de superar el estado a donde se ha llegado, liberarse de la tiranía de la metafísica del lenguaje. Por ello es que podemos tener una visión del mundo en perspectiva con el lenguaje, y no ya, desde el lenguaje sin más, como si éste fuera un espejo fiel y claro de la realidad. Nietzsche era conciente de ese proceso cuando decía: “tenías que aprender a percibir el elemento de perspectiva de toda apreciación: la deformación, la distorsión y la aparente teleología de los horizontes y de lo que concierne a la perspectiva”.¹¹²

Pero toda apreciación es valorización, estimación mas profunda de unas cosas sobre de otras, es selección y discriminación. Es el problema de poner ciertos aspectos en primer plano, sacrificando el fondo. Apremiar es valorar, interpretar; así poner en perspectiva es a su vez un acto valorativo. Esto podría ser uno de los rasgos principales de la teoría perspectivista Nietzscheana. Otro trazo muy definido, ya analizado, es el carácter histórico de todo concepto. Un ejemplo de tratamiento de este punto es el realizado en *La genealogía*, donde se rastrea el origen y el cambio histórico del concepto *bueno y malo*.

Sobre el primer trazo ya indicado, lo más importante que podemos extraer es lo siguiente: si tenemos varias perspectivas desde donde observar un fenómeno, esto significa que cada una es, desde ella misma, única y diferente a las demás; lo cuál supone que cada perspectiva nos muestra un aspecto diferente del mundo, además algunas perspectivas son más amplias que otras. Para ilustrar esto, me permito introducir una metáfora, que pretende

subrayado es mío.) más adelante, esto mismo servirá a ese viejo ermitaño para decir: “El tú ha sido santificado, pero el yo todavía no” (*Ibid.*, Pp. 65) de donde provendrá la misión santificadora del *Yo* en Zarathustra, y por tanto, del egoísmo.

¹¹¹ *Ibid.*, 14, Pp. 50, 51

¹¹² *Ibid.*, 6, Pp.39 el subrayado es mío.

ayudar a esclarecer la idea y mostrar su verdad; irónicamente, al hacer esto, demuestro la relación entre el uso de metáforas y la construcción de contenidos que tengan pretensiones de verdad.

Consideremos el caso de la pintura. En esta disciplina se pueden encontrar diferentes estilos, cada uno tiene características propias, no obstante los diversos estilos pueden presentar características compartidas entre sí, por ejemplo el arte representativo tiene más semejanzas con el surrealismo, el impresionismo, el realismo, superrealismo, etcétera, que con el moderno arte abstracto.

Además, desde cada estilo, que supondría ser una interpretación de lo que el pintor mira en el mundo mas un agregado conceptual mediante el cuál lo representado en el lienzo tiene una apariencia determinada. El agregado conceptual puede ser visto como un lenguaje, un sistema teórico, una visión cosmológica o mítica, etc. El contenido de esto puede ser variado. Ahora bien, supongamos que se le pide a un grupo de pintores, que intenten captar y plasmar en un lienzo la misma porción de la realidad. El lienzo será su imagen del mundo. Así, ante un mismo evento, digamos, un paisaje, cada pintor, de principio seleccionará –más o menos consciente de ello– los elementos más sobresalientes y dignos de ser representados; el ángulo, la intensidad de la luz, la perspectiva, escala, lo que constituya el fondo y lo que sea el primer plano, dejando fuera del lienzo todo lo que no crea conveniente.

Cada pintor creará una obra, que es una interpretación del mundo, pero que a su vez es una falsificación, en el sentido de que ningún lienzo contiene totalmente todos los elementos de la realidad y por ende, hace mentir a su obra.¹¹³ Esto no significa que el artista no capte el mundo como es, ni que se quede con la mera apariencia, sino que, lo que uno ve, es lo que es a través de la perspectiva. Dentro de cada estilo pictórico, el resultado puede ser verdadero, es decir, que bajo los estándares, requisitos, características y presupuestos de su visión del mundo, el producto tiene el reconocimiento de una comunidad de seres humanos. Nótese entonces el carácter sesgado, particular del concepto de verdad: decimos de una obra que es verdaderamente surrealista, o de un a escultura, que en verdad es modernista, porque puesta en comparación con ciertos cánones y valores de

¹¹³ Paradójicamente, hay estilos de arte que son más fieles a lo que representan, en la medida en que eliminan todo lo accesorio del concepto y le muestran sin la riqueza de lo particular.

esteticidad propios, los satisface apropiadamente, por el contrario, decimos que una obra tiene un estilo falso, cuando no expresa estos valores.

Sin embargo, aunque puede haber obras que capten todos los aspectos de un muy estrecho y determinado aspecto de la realidad, no habrá –empero– obra alguna que pueda abarcar todos los hechos del mundo. Así tampoco puede haber un estilo dentro de sí, que abarque todos los estilos.

En analogía podemos inferir que no puede haber teoría alguna que abarque dentro de sí todas las teorías. Será –como muestra Nietzsche– un prejuicio epistémico no advertir que el conocimiento es necesariamente discriminativo, que toda teoría es perspectiva y toda perspectiva es falsificación no en sentido lógico, sino en el ya antes observado, y que incluso algunas teorías o algunas perspectivas representan abismos infranqueables entre unas u otras.

La idea tradicional de objetividad y conocimiento, mantiene que si todo es cognoscible, de hecho pueden haber varias teorías que se acerquen a diferentes aspectos del mundo, sin embargo, habría teorías cada vez más abarcentes, de primer nivel e incluso meta-teorías, grandes relatos que abarcaran y se sintetizaran en uno solo que contenga el conocimiento de todo lo cognoscible; así, este relato podría tener una representación de las cosas tal como son.

Contra esta idea de que todo es cognoscible, y que la objetividad en el conocimiento es posible con la mediación de lo sensible, Nietzsche argumentará en contra. Para él, la objetividad¹¹⁴ en ese sentido ingenuo, no tiene posibilidad de existir. Es una más de esas ideas erróneas con las que el hombre se consuela o entretiene. La objetividad es un fantasma que presupone “que interpretación y subjetividad no son esenciales, que una cosa, liberada de todas sus relaciones, debería seguir siendo una cosa”.¹¹⁵ Sin embargo, Nietzsche mantiene que sólo hay saber perspectivista y que toda perspectiva es interpretación de algo.¹¹⁶ Recordemos que para él, la verdad no es ese en-sí que está esperando que los humanos descubran, sino que es más el producto de la actividad cultural, de superposición y eliminación de interpretaciones. Además, si el concepto es la suma de los atributos y

¹¹⁴ “que las cosas poseen una constitución en sí mismas, muy aparte de interpretación y subjetividad, es una mera hipótesis”. Nietzsche, *La Voluntad de Poder*, § 560, Pp. 302, la traducción es mía.

¹¹⁵ *Ibid.*, Pp. 302, la traducción es mía.

¹¹⁶ Este punto en particular, será desarrollado por la filosofía analítica y del lenguaje en el siglo XX, elaborando críticas devastadoras al concepto de objetividad.

predicados del objeto, mientras más perspectivas se tengan del objeto, más completo es el concepto¹¹⁷. Esto implica, que los objetos de nuestro conocimiento nunca están terminados, siempre se están construyendo socialmente, y en ese devenir, se nos escapa la totalidad del objeto, dado que asumimos una perspectiva y elaboramos o asumimos una interpretación selectiva del objeto.

Pero esto no significa que la perspectiva sea falsa, o que, en todo caso, si cada perspectiva es verdadera dentro de sus parámetros, luego ninguna sea verdadera más allá de sus límites. Lo cual nos pone en aprietos, pues esto suena a relativismo.

Pero antes de atender esto, hagamos una pequeña advertencia; parece que se ha malentendido a Nietzsche en este punto; para empezar, se ha querido ver aquí un matiz de anti-racionalismo, cuando Nietzsche no estaría proponiendo que se abandone la verdad y que se busque el error. Sobre esto, parece que nuestro impulso hacia el conocimiento es más fuerte que nosotros, y en algún momento volveríamos a inventar cómo llegar a la verdad a través del error, es decir, que construiríamos una nueva verdad.

Tampoco sugiere que se cambie de perspectiva a discreción cada vez que se presente un problema. Contra esto, diría que las perspectivas no se cambian a voluntad, sin que son éstas productos culturales que han costado mucho esfuerzo y tiempo en formarse y condicionan el modo de las relaciones humanas. Las perspectivas son más cercanas a las formas de vida que a las preferencias u opiniones.

A lo que apunta Nietzsche, es a resaltar el hecho de que lo que es bueno para unos puede ser letal para otros; que lo que una perspectiva considera importante, bajo otra perspectiva puede ser un error nocivo.

Volviendo a nuestra metáfora visual, encontramos que, si cada obra representa verdaderamente, bajo sus propios presupuestos el objeto, entonces el mismo concepto de verdad y de hecho se anulan. Si cada interpretación es más como una forma de vida, dentro de la que todo hecho adquiere significado y relación, entonces, los hechos están siempre siendo deformados. Por ello, Nietzsche concluye que los hechos son ilusiones, por que el

¹¹⁷ “La *cosa-en-sí* es un sin sentido. Si remuevo todas las relaciones, todas las *propiedades*, todas las *actividades* de una cosa, ésta no se mantiene, puesto que *coincidencia* sólo ha sido inventada por nosotros debido a los requerimientos de la lógica, entonces con el fin de definir y comunicar (poner juntas la multiplicidad de relaciones, propiedades y actividades”. Más adelante... “*cosas que tienen una constitución en sí mismas*- una idea dogmática con la que uno debe romper absolutamente”. Nietzsche, *La Voluntad de Poder*, § 558-559, Pp. 302.

concepto de hecho implica que hay objetividad; pero si todo saber sobre hechos es perspectivo, resulta que, lo que cada individuo cree que es un hecho, es, en realidad una interpretación de una serie de efectos más o menos ordenados.

Se dice: “sucedió tal y cual cosa, ésos fueron los hechos” sin embargo, aquí estamos pasando por alto dos detalles, y con ello se cuele un gran prejuicio; Primeramente, al hablar de hechos como eventos, o cosas similares, creemos que lo que hemos visto, escuchado o sentido son la prueba fiel de que eso sucedió, sin darnos cuenta de que al confiarle nuestra fe a nuestras percepciones ya somos injustos, sesgamos la información, y asumimos una perspectiva de primer plano con respecto al fondo de los demás eventos que condicionan el hecho. Además, en cuanto a nuestra percepción se refiere, ya hemos hablado de cómo el ser humano se imagina que hay unidad, identidad y causalidades, pero esto no es más que una forma de hablar de las cosas. La complejidad del mundo se nos escapa, por ello simplificamos y sintetizamos los hechos en eventos más manejables para la mente, pero los hechos siempre son más vastos, están condicionados e interrelacionados por variables que incluso desconocemos. Así, todo hecho siempre será insuficiente para describir lo que en realidad ahí sucedió.

Por otro lado, la crítica al concepto de hecho, implica a su vez esta crítica ya mencionada al concepto de sujeto. El sujeto ve eventos y los expresa y enjuicia. Pero el sujeto, como tal tampoco es una unidad establecida; ya hemos hablado de este punto anteriormente, y lo que se puede concluir es que, bajo la perspectiva de Nietzsche, hablar de hechos es tan ficticio como hablar de sujetos. El sujeto es una invención, producto de postulados lógico-metafísicos, una simplificación de fenómenos biológico-fisiológicos más complejos: “ la asunción de la simplicidad del sujeto es, al parecer, innecesaria; parece que sólo es justamente permisible asumir una multiplicidad de sujetos, de los que la interacción y lucha es la base de nuestros pensamientos y de nuestra conciencia en general [...] Mi hipótesis: El sujeto como multiplicidad”.¹¹⁸

Esto tiene que ver con la crítica a las nociones como causa, consecuencia, unidad, que ya hemos tratado en otra sección, pero que siempre es bueno recordar. A saber, que en realidad el mundo es mas complicado de lo que nos lo parece, y que en todo caso donde

¹¹⁸ Nietzsche, *La voluntad de Poder*, § 490, Pp.270.

nosotros creemos ver unidad o simplicidad, lo que tenemos, es una serie de complejidades y multiplicidades que se nos escapan, debido al carácter perspectivico del conocer. Esto llega incluso a niveles de percepción; un párrafo muy esclarecedor muestra esta relación, y por ello cito in extenso:

El concepto de sustancia es una consecuencia del concepto de sujeto: no por el contrario! Si minamos el alma, el sujeto, la precondition para la sustancia en general desaparece. [...] Critica de la realidad: ¿Dónde reside lo real en mayor o menor medida, la gradación del ser en que creemos? El grado en el que sentimos poder y vida (la lógica y coherencia de la experiencia) nos da la medida de ser, realidad, no de apariencia.

El sujeto: este es el término de nuestra creencia en la unidad que subyace a todos los impulsos del más alto sentimiento de realidad: entendemos esta creencia como el efecto de un causa –creemos firmemente en ello y en virtud de esto imaginamos verdad, realidad, sustancialidad en general– el sujeto es la ficción de que muchos estado similares en nosotros son el efecto de un sustrato: pero somos nosotros quienes primero creamos la similitud de dichos estados, nuestro ajustamiento y el hacerlos similares es el hecho, no su similitud.¹¹⁹

Creemos en la unidad de los eventos sobre la base del modelo causa-efecto y agente-paciente. Dualizamos todo nuestro mundo conocido sobre la perspectiva sujeto-objeto. Sin embargo, tanto la causa, como la unidad, como el objeto y el sujeto, son ficciones útiles que se ha creado el hombre para sobrevivir.¹²⁰ Gracias a ello, vemos hechos en donde en realidad sólo hay un flujo continuo de fuerzas. Por eso, los hechos no existen, no pueden existir por que no son cosas aisladas percibidas por un sujeto que es unidad en sus percepciones. Tanto sujeto como hecho son flujos constantes e indeterminados de fuerzas, pero nunca unidad. Percibimos la causalidad mediante los efectos e introducimos

¹¹⁹ Nietzsche, *La voluntad de Poder*, § 485, Pp. 268-69

¹²⁰ Pero ello no significa que sean verdaderas; la utilidad de una idea no es prueba suficiente: “Las verdades más fuertemente creídas *a priori* son para mi –*asunciones provisionales*; p.e., las leyes de la causalidad, un enredado hábito de creencia, tanto que una parte de nosotros que no creyera en esto podría destruir la raza, Pero son ellas por esa razón verdades? Vaya conclusión! Como si la preservación del hombre fuera una prueba de verdad!” Nietzsche, *La voluntad de Poder*, § 498, Pp.273, La traducción es mía.

un sentido extraño en los eventos. Ante esto, pretende postular una forma de causalidad diferente:

La cuestión consiste en si nosotros reconocemos que la voluntad es realmente algo que actúa, en si nosotros creemos en la causalidad de la voluntad [...] entonces tenemos que hacer el intento de considerar hipotéticamente que la causalidad de la voluntad es la única. [...] En suma, hay que atreverse a hacer la hipótesis de que, en todos aquellos lugares donde reconocemos que hay efectos, una voluntad actúa sobre otra voluntad,-de que todo acontecer mecánico, en la medida en que en él actúa una fuerza, es precisamente una fuerza de la voluntad, un efecto de la voluntad.¹²¹

Una vez rechazada la visión tradicional de causalidad, sujeto y hecho, trasladado este rechazo al terreno moral, significa que no hay hechos morales, sólo interpretación moral de fenómenos.¹²² Lo primero que sucede aquí, es que si las valoraciones morales son como tal, perspectivas asumidas ante el mundo y con ello, formas de vida y costumbres, lo que se muestra en ellas son signos. Pero ¿quién es el que en el fondo valora? “son nuestras necesidades las que interpretan el mundo, nuestros instintos y sus pro y en contra. Cada instinto es una forma de impulso de dominación, cada uno tiene su perspectiva y le gustaría compeler a todos los demás a aceptarle como norma”,¹²³ así, una vez eliminado el prejuicio de que es el sujeto como substrato quien valora, podemos entonces captar la idea Nietzscheana de que “cuando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, bajo la perspectiva de la vida: la vida misma es la que valora a través de nosotros cuando establecemos valores”.¹²⁴

Ahora bien, si esas valoraciones morales son tomadas como síntomas que esperan un diagnóstico, esto equivale a hacer a su vez, una interpretación de los fenómenos morales, pero ya no desde la lógica valorativa de la moral, porque de lo contrario,

¹²¹ Nietzsche, *Más allá del Bien y del Mal*, § 36, Pp. 66

¹²² “Mi proposición básica: no hay fenómenos morales, sólo hay interpretación moral de esos fenómenos” Nietzsche, *La voluntad de Poder*, § 258, Pp. 149. además: Nietzsche, *Más allá del Bien y del Mal*, 108, Pp. 107.

¹²³ Nietzsche, *La voluntad de Poder*, §481, Pp. 267, la traducción es mía.

¹²⁴ Nietzsche, *El crepúsculo de los Ídolos*, § 5, Pp. 57

seguiríamos moviéndonos dentro del mismo círculo de valoraciones. Para poder interpretar cada signo, es preciso estar fuera de este círculo, es decir, asumir una perspectiva extramoral, que no implique este tipo de valoraciones, y que pueda fungir como criterio de evaluación, comparación e interpretación. Este criterio será referido a una condición fisiológica, a un estado que puede llamarse salud, ya en los individuos o en los pueblos.

Los signos vitales representan un estado, un nivel de actividad en el que se transparentan muchas cosas; las así llamadas intenciones son esos signos que permiten una lectura, los juicios que se hacen con respecto de la vida, son otros signos que permiten extraer conclusiones acerca de la vida que representan; así, un juicio moral que exprese que la vida es sufrimiento, ausencia de sentido, cansancio, etc, es un juicio que representa un estado de salud:

Una condena de la vida por parte del viviente no deja de ser, en última instancia, más que el síntoma de una especie determinada de vida [...] de aquí se sigue que también aquella contra-naturaleza consistente en una moral que concibe a Dios como concepto antitético y como condena de la vida es tan solo un juicio de valor de la vida –¿De qué vida? ¿ de qué especie de vida?- Pero ya he dado la respuesta: De la vida descendente, debilitada, cansada, condenada.¹²⁵

Por el contrario, una vida que se caracterice por decir sí a todos los impulsos e instintos que le permitan crecer, tener más fuerza y vitalidad, dominio y ambición, será bajo esta perspectiva, el signo de una vida ascendente, que acumula poder y que lo expresa en la voluntad de poder, que, en uno de sus aspectos más básicos es voluntad de dominio.

Sin embargo, parecería quedar abierta la pregunta acerca del valor de la vida del decadente, frente al valor de la vida de los sanos. Es decir, qué tipo de vida representa una ventaja o una grandeza mayor. Para Nietzsche, esta pregunta está mal planteada, ya que el valor de la vida no puede ser puesto en cuestión, sino solamente interpretado. Ante la duda de cuál es más valiosa, la vida ascendente o la descendente, Nietzsche responderá que: “Toda creencia en el valor de la vida descansa en un pensamiento inexacto”¹²⁶ puesto que “sería necesario estar situado fuera de la vida, y, por otro lado, conocerla tan bien como

¹²⁵ *Ibíd.*, Pp. 57

¹²⁶ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 33, Pp. 64

uno, como muchos, como todos los que la han vivido, para que fuera lícito tocar el problema del valor de la vida en cuanto tal: Razones suficientes para comprender que el problema es un problema inaccesible a nosotros”.¹²⁷

Así, queda rechazada de principio esta pregunta; lo que puede ser puesto en cuestión, será más bien, el valor que tienen ciertos afectos e impulso, con respecto del crecimiento de la vida, no la vida misma, y nunca fuera de ese criterio. Planteada así la pregunta, queda claro que el valor de éstos afectos no implica, por un lado, referirse ya a criterios lógicos de valor epistémico, ni por el otro, a criterios intra-morales, pues esto constituiría una circularidad viciosa, y un error de la razón:

si se abarca con la mirada, en la realidad, a todos los hombres, pero no se da importancia en ellos más que a una especie de instintos, a los menos egoístas y se los justifica respecto de los demás instintos, entonces una vez más se puede esperar algo de la humanidad en su conjunto, y, en esta medida, creer en el valor de la vida: y es así, en este caso, por la inexactitud del pensamiento.¹²⁸

Además, la pregunta por el valor biológico de los instintos implica ya buscar con un criterio extramoral, como ya hemos notado; el valor del egoísmo sobre del valor del altruismo es una indagación que tiene que estar más allá del bien y el mal, que tiene que referirse a otro tipo de criterios que permitan trascender cualquier interpretación moral de estos impulsos.¹²⁹ Descartar el egoísmo por razones que, en el fondo son propias de un cierto tipo de moralidad sería presuponer estas razones sin ser antes explicitadas, para poder justificar los mismos impulsos.

Por otro lado, el intentar valorar los impulsos humanos con respecto a otro tipo de finalidades, no garantiza su exactitud. Por ejemplo, justificar el valor del altruismo y de las acciones no-egoístas sobre la base de la utilidad no constituye, para Nietzsche, mayor

¹²⁷ Nietzsche, *El crepúsculo de los Ídolos*, § 5, Pp. 57.

¹²⁸ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 33, Pp. 64

¹²⁹ Por ejemplo en el medio de la ciencia biológica, hay una polémica acerca de si son los impulsos egoístas los que han permitido la evolución de las especies, o son, al contrario, los impulsos de solidaridad y altruistas. La polémica puede recoger esta perspectiva nietzscheana, pero llevada al campo estricto de la ciencia. Sobre esto, ver *El gene del egoísmo*

avance; en todo caso lo que pueden hacer estos conceptos es explicar el desarrollo, la génesis e incluso, si se quiere la transformación de dichos impulsos, pero nunca justificarlos. La justificación de un impulso es algo que escapa a todo criterio lógico, en el sentido de que los impulsos, como tal, son previos a toda racionalización posible, e incluso les trascienden. Son más bien estas racionalizaciones producto de nuestros impulsos. Esto lo muestra Nietzsche con el tema del impulso de conocer, del cual se deriva toda lógica y toda ciencia posible. Él dirá, que la vida es, en su más fiel trazo, voluntad de poder, que es el impulso primario, y el conocimiento, es una consecuencia de éste: “el conocimiento actúa como un instrumento del poder”.¹³⁰ Por lo tanto, el conocimiento, la voluntad de verdad, nunca podrán justificar a la voluntad de poder, dado que éstos son emanación y consecuencia de esta. Si la vida es el criterio último, la voluntad de poder es la escala que medirá el progreso o el retroceso, la ascendencia o la decadencia, y la verdad, en último término, probada por el sentimiento de aumento de poder.¹³¹

Sin embargo, a lo largo de la historia, esto precisamente ha sido tomado como obsceno: “tener su placer en el poder, ha sido considerado inmoral”.¹³² Y esto ha traído como consecuencia, por un lado, excluir de la consideración de la fuente de la moralidad lo que, bajo la perspectiva nietzscheana representa la fuente original de ella, mientras que por el otro lado, se deja abierta la puerta a toda clase de engaños, como las acciones no-egoístas, el altruismo, la ley universal, Dios, etcétera.

Pero de lo que se trata es de determinar ese criterio extramoral que nos permita encontrar el valor de los diferentes valores morales. Pero para ello es necesario haber llegado a una época o periodo extramoral, en la que a la determinación de ese criterio le sea lícito nacer. Esto implica una visión progresiva de la historia de la moral. De hecho, Nietzsche propone una que da cuenta de ello, la cuál se puede resumir en la siguiente idea: La humanidad ha pasado por tres periodos, al menos hasta ahora; en estos periodos se registra un cambio en las concepciones de lo moral que abren el camino a la época de la explicación extramoral.

¹³⁰ Nietzsche, *La voluntad de Poder*, § 480, Pp.266

¹³¹ *Ibíd.*, § 455, Pp. 249

¹³²“...nadie más ha tenido el coraje para concebir la virtud como una consecuencia de la inmoralidad (si una voluntad de poder) en el servicio de las especies (o de la raza o *polis*), puesto que la Voluntad de Poder era inmoralidad.”Nietzsche, *La voluntad de Poder*, § 428, Pp. 232

El primer período, que ha sido el mas largo de la historia (recuérdese lo dicho ya anteriormente), “se lo llama la época prehistórica –el valor o el no-valor de una acción fueron derivados de sus consecuencias: ni la acción en sí, ni tampoco su procedencia eran tomadas en consideración [...] así, entonces era la fuerza retroactiva del éxito o del fracaso lo que inducía a los hombres a pensar bien o mal de una acción, denominemos a este período, el periodo premoral de la humanidad”.¹³³ Pero este periodo poco a poco iría sucumbiendo, transformándose y dando lugar otro momento de la historia humana donde:

ya no son las consecuencias, sino la procedencia de la acción lo que dejamos que decida sobre el valor de ésta, esto representa [...] la repercusión inconsciente del dominio de valores aristocráticos y de la fe en la procedencia, el signo distintivo de un período al que es lícito denominar, en sentido estricto, período moral. [...] en lugar de las consecuencias, la procedencia. [...] se interpretó la procedencia derivada de una intención; se acordó creer que el valor de una acción reside en el valor de su intención. La intención, considerada como procedencia y prehistoria enteras de una acción: bajo este prejuicio se ha venido alabando, censurando, juzgando, también filosofando hasta nuestros días.¹³⁴

Sin embargo, como ya hemos venido discutiendo, esto parece ser más un prejuicio que otra cosa, algo que, en todo caso, “tiene que ser superado”. Y la superación llega precisamente en la época de la Gran comparación, la época en donde se hace patente con claridad el problema del valor.¹³⁵ Estaríamos felizmente llegando al período extramoral que permitiría esto:

Hoy, cuando al menos entre nosotros los inmoralistas alienta la sospecha de que el valor decisivo de una acción reside justo en aquello que en ella es no-intencionado, y de que toda su intencionalidad, todo lo que puede ser visto, sabido, conocido

¹³³ Nietzsche, *Más allá del Bien y del Mal*, Pp. 60

¹³⁴ *Ibíd.*, Pp. 61

¹³⁵ Ver lo dicho al final de la sección de análisis de la genealogía.

concientemente por la acción, pertenece todavía a su superficie y a su piel, -la cuál, como toda piel, delata algunas cosas, pero oculta más cosas todavía-. En suma, nosotros creemos que la intención es solo un signo y un síntoma que precisan de interpretación.¹³⁶

Pero cómo hemos de interpretarlo ya se ha indicado aquí: como poderío y salud. Lo que los actos signifiquen, en tanto que signos depende del grado de voluntad de poder que expresen, las intenciones de esos actos son signos vitales; la salud de la vida que realiza estos actos se refleja en ellos. Ahora nos es lícito considerarles así, puesto que es ahora cuando el problema del valor se muestra en su verdadera dimensión, desde la perspectiva Nietzscheana, el problema de la salud del individuo y de la cultura es uno de los más importantes; sobre de esta idea gravitará gran parte de la obra crítica de Nietzsche, y, en último término, la condena que haga Nietzsche hacia la moral de los sacerdotes tiene como presupuesto este criterio fisiológico: según su postura la moral sacerdotal es negativa para el desarrollo de la vida; para ésta: “la *décadence* no es más que un medio: esa especie tiene un interés en poner enferma a la humanidad y en volver del revés, en un sentido peligroso para la vida, y calumniador del mundo, los conceptos bueno, malvado, verdadero y falso.”¹³⁷

Es por esta clase de valoraciones, que según Nietzsche el tipo humano más alto se ha visto afectado y en desmedro, que la conciencia valorativa de los débiles ha logrado someter el espíritu de los sanos, que la vida decadente se ha valido de la vida más plena para seguir existiendo, y esto, por que si bien son lo poderosos los que en principio quieren y tienen el poder, y los medios para lograrlos, en cambio los débiles y los resentidos, en el fondo también desean el poder, solo que sus medios para alcanzarlo son menos espontáneos, más espirituales, por ello la *décadence* no es más que el medio para alcanzar ese poder que les ha sido negado. Al final, parece que son éstos los que durante un gran tiempo de la historia humana han ganado la batalla, han logrado que los fuertes crean en sus valoraciones, que sientan culpa, temor, y con ello han logrado doblegar su espíritu. En esta gran lucha de valores, han sido los débiles más inteligentes, y con ello han logrado

¹³⁶ Nietzsche, *Más allá del Bien y del Mal*, § 32, Pp. 61 el énfasis es mío.

¹³⁷ Nietzsche, *El Anticristo*, Pp. 51

conquistar el poder, por que en el fondo no son libres de no desearlo. Y el costo de esta batalla ha sido enfermar a la humanidad con sus ideales ascéticos, con sus mitos que ontologizan la culpa y el castigo, con su condena al egoísmo, a la fuerza y el dominio.

Pero precisamente en esta época de comparación entre morales, en este periodo extramoral, es precisamente cuando surge la posibilidad de liberarse de ello, y para esto es necesario encontrar el valor de las valoraciones entre los fuertes y entre lo débiles, y esto sólo podrá ser posible desde una postura fisiologista en la que la voluntad de poder sea el criterio único de comparación.

En esta faena, Nietzsche estimará como más valiosos biológicamente¹³⁸ a los afectos activos y dominantes, por que expresan de modo auténtico la mayor cantidad de poder, de fuerza y vitalidad, es decir, de salud, mientras que “allí donde de alguna forma, la voluntad de poder decae, hay también siempre un retroceso fisiológico, una *décadence*”.¹³⁹

Además, la concepción moral de Nietzsche, basada en ciertos fenómenos biológicos, pretende ser una simplificación naturalista de ellos, tal como él lo expresa: “Voy a reducir a fórmula un principio: Todo naturalismo en la moral, es decir, toda moral sana está regida por un instinto de la vida, un mandamiento cualquiera de la vida es cumplido con un cierto canon de debes y no debes, un obstáculo y una enemistad cualquiera en el camino de la vida quedan con ello eliminados”.¹⁴⁰

Por último, la interpretación del fenómeno moral como síntoma y signo trae como derrotero final, establecer las jerarquías entre valores, y así, el primer tratado de la genealogía deja abierta esta necesidad de imponer esquemas valorativos entre los mismos tipos de valores, “dado que es el problema de la jerarquía del que tenemos derecho a hablar, puesto que es nuestro problema”.¹⁴¹

Por el momento deseo concluir esta sección, resumiendo: Para Nietzsche la vida se basa en el engaño, quiere el engaño. Como consecuencia de ello, nuestras percepciones del mundo nunca son acertadas, siempre serán perspectivas sobre fenómenos muy complejos que la mente humana sintetiza y les da la apariencia de unidad. Sin embargo, nos

¹³⁸ Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, II, § 11, Pp. 84

¹³⁹ Nietzsche, *El Anticristo*, Pp. 41

¹⁴⁰ Nietzsche, *El crepúsculo de los Ídolos*, II, § 4, Pp. 57.

¹⁴¹ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, § 7, Pp. 39.

engañamos creyendo que podemos alcanzar la verdad, sino en todo caso alcanzamos una visión más o menos coherente y acabada de lo que percibimos. Esto, en términos morales, significa que no hay hechos, y que todo sentir moral se refiere a una interpretación que, en el fondo lo que denota es el estado fisiológico de la vida de quien juzga.

El perspectivismo permite trascender las concepciones tradicionales de verdad y moralidad, y nos da un criterio de comparación extramoral para determinar el valor de las diferentes posturas valorativas. En último término, el valor denota un estado de salud o de enfermedad. En otro momento intentaré analizar hasta qué punto el criterio de comparación entre morales es válido, y hasta qué punto es posible sustentar dicha escala, además de discutir en qué medida el criterio de salud adoptado por Nietzsche puede ser entendido como parámetro absoluto, o no. Pero eso lo abordaremos en otro momento de la investigación.



Capítulo Segundo

Moral como creación

En el capítulo anterior, he intentado dar un panorama más o menos detallado de la postura nietzscheana frente a la moral convencional, cristiana y acusada de nihilista bajo el análisis del inquisitivo ojo de Nietzsche. En éste panorama se ha resaltado el carácter negador del mundo que es intrínseco a la religión cristiana; además hemos de recordar que el criterio de interpretación entre diferentes valoraciones morales que se encuentra en los escritos del autor, apuntan hacia el concepto de voluntad de poder y aumento de ésta como medio para medir el pulso de la vida que les subyace.

También he puesto atención en el punto que tiene que ver con cómo se ha generado el tipo de valoración cristiana, es decir, la genealogía de tales valoraciones. Siguiendo el discurso nietzscheano hemos encontrado el concepto de transvaloración, que parece indicarnos el momento donde los valores de los más fuertes han declinado, para finalmente sucumbir bajo el peso de la mayoría, es decir; de los débiles y esclavos como Nietzsche los caracteriza.

Ahora bien, la demoledora crítica que efectúa Nietzsche hacia estos aspectos, deviene en la propuesta que pretende construir encima de los cimientos socavados de una moral nihilista y decadente. Frente a los negadores del cuerpo y los defensores de los valores “de esclavo”, es decir, los de la igualdad y la justicia, Nietzsche enfrentará un modelo ético encarnado en la mítica y poética figura de Zarathustra. Será éste el que dé voz a una nueva constitución del ser humano: el hombre libre, que está más allá del bien y el mal de la mayoría, porque es el creador de su propio valor.

Pero antes de entrar en detalles, quisiera hacer la indicación siguiente: con la crítica nietzscheana, se pueden abrir diferentes posibilidades de interpretación, una la podemos enfocar hacia la política; en concreto como una manera de mantener un diálogo crítico con corrientes políticas de su tiempo como el liberalismo, el naciente socialismo, anarquismo y algunos otros movimientos que se gestaban en aquella época. En este camino me he de adentrar a lo largo de la siguiente sección.

Otra posibilidad, la he venido remarcando a través del primer capítulo; la perspectiva ética que se abre con la crítica a los valores de la tradición religiosa europea. En esta sección me gustaría desarrollar más dicha perspectiva, que nos introduce de lleno en el aspecto creativo de la moral del superhombre, y en el matiz estético que adquiere esta perspectiva. Así, una vez hecha esta indicación, continuemos con nuestro recorrido.

La historia de la cultura occidental, europea, greco-latina y cristiana nos muestra que el desarrollo de su moralidad estuvo condicionado por el movimiento de transvaloración de los contenidos éticos de las valoraciones aristocráticas, dando lugar a un tipo de valor que representa una victoria arrebatada a los violentos y poderosos. Que esto sea así, no representa todavía un gran problema, toda vez que la lucha y el conflicto entre los hombres representa una condición necesaria de la existencia; si los débiles le arrebatan el poder a los fuertes, esto no significa más que un momentáneo vuelco del destino, al parecer. Sin embargo, el hecho de que el poder les sea arrebatado representa a grandes rasgos dos cosas: la primera es que entonces parece que los contenidos éticos de los valores de los poderosos no han sido tan propicios para mantenerse y finalmente han declinado hasta convertirse en lo inmoral.

La segunda, que una voluntad se las ha ingeniado para poner enfermos a los hombres peligrosos, así es como ha logrado salir airoso en tal batalla. Y eso es precisamente lo que Nietzsche abomina y critica a lo largo de su obra. La religión cristiana niega lo real, lo convierte en *mundo y pecado*, en *culpa y arrepentimiento*. El color mortecino de su piel lo ha obtenido por medio de la autoflagelación, la condena de la carne y de todo aquello que se aferra a la tierra y al mundo. Nietzsche despreciará a los predicadores del más allá, a los trasmundanos que enferman con el espíritu de la pesadez y con fábulas de juicios finales.

En vez de ello, intentará hacer una apología de la vida, fundamentada en el sentimiento de voluntad de poder, que representaría el signo vital seguro de que hay crecimiento y salud. Así, contrapuesto a todo eso que Nietzsche considera mórbido en el hombre, él presenta un modelo de espíritu libre, una figura poéticamente mítica o

míticamente poética, que tendrá en sus manos la talega del oro repleta con el corazón de la tierra.¹⁴²

Lo primero que tenemos que notar es que para caracterizar a esta figura, el retoma el concepto de valor aristocrático, pues como ya he mostrado, éste representaría el pulso de una voluntad sana que sabe lo que quiere. Será el signo con el que Nietzsche se contrapone a todo lo que sea valor de esclavo. Si la crítica muestra que la falta de voluntad de poder representa una forma de la decadencia, el primer rasgo que se delinea es que una voluntad sana es aquella que puede ir por lo que quiere directamente, un rasgo aristocrático que Nietzsche resalta. Nobleza de ánimo que puede encontrarse también en el terreno del conocimiento,¹⁴³ hay que recordar que el sentido que Nietzsche contempla para el concepto de aristocrático comprende tanto una condición fisiológica del cuál es substrato, y una condición cultural, en la que se vería reflejado el primero. En este sentido, podemos hablar del espíritu libre, del creador de valores como una metáfora de quien lleva su voluntad de poder hacia el plano de las ideas; o sea, el buscador de la verdad que traspasa el umbral de los valores epistemológicos como verdad o falsedad al reconocer el carácter de continua interpretación en el acto de conocer.

Traspassando por igual los linderos del bien y del mal convencional para convertirse en el artífice de sus propias valoraciones y, en este sentido, siguiendo un impulso creativo en el terreno ético. Además, quiero indicar que ese impulso estético sigue un camino hacia la creación y superación de sí mismo. La condición humana no es para Nietzsche un estado al que hemos llegado propiamente. El ser humano no es todavía la meta de su propio destino, siendo así, tiene que superarse constantemente. El ser humano es una flecha lanzada hacia el infinito, pero más que hacia una evolución de tipo fisiológica, a donde apunta es hacia el infinito de la cultura y de las ideas. Pero para ello debe perder gravedad

¹⁴² Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, II, de los grandes acontecimientos, Pp.143 “...él extrae oro y risa del corazón de la tierra; pues, para que lo sepas, *¡de oro es el corazón de la tierra!*” el subrayado es en el original. La interpretación que sugiero, es que eso que ha sido negado como mundo: oro y prosperidad, (la condición económica del hombre) y sensualidad, danza, canto y risa (condición erótica), constituye parte de lo reivindicado por Zaratustra, todo lo que el cristianismo había despreciado lo sacralizará el *espíritu libre*, comenzando por el Yo, y el egoísmo.

¹⁴³ “Nobleza debe ser descrita [...] como una conducta formal, cuya característica une una resoluta personalidad y una *lúcida* objetividad.” Simmel, George, *Schopenhauer and Nietzsche*, Pp. 162 el subrayado es mío.

para pasar por encima de sí. Esta visión ética sostiene que hay ideas que le dan al hombre peso y la sensación de seguridad:

Casi en la misma cuna se nos provee de palabras pesadas y de valores pesados: “bien” y “mal”, así se rotula tal patrimonio. Y solo en razón de él se nos perdona que vivamos. [...] ¡El hombre es, empero, la única carga pesada para sí mismo! Y eso, porque lleva encima de sus hombros demasiadas cargas ajenas. Semejante al camello, se arrodilla para que le carguen bien.¹⁴⁴

Si el hombre ha de superarse, deberá perder ese peso, dejar el lastre de la moral convencional y de la verdad, ser el creador de su propio destino, que no es otro que llegar a ser el que se es.

Ahora bien, hablar de la ética Nietzscheana es problemático, ya que el concepto de ética nos remitiría a una teoría prescriptiva de la conducta y del deber que tiene pretensiones de universalidad o de legislar sobre todo hombre. Pero cuando nos acercamos a este paraje extraño de la ética nietzscheana observamos un rasgo muy especial, que es el hecho de que para él, el signo más sobresaliente de la moral convencional y sus estrechez por tanto, es precisamente el ya señalado. Contra ello reivindicará una moral de la diferencia, de los *deberes especiales* dirá él:

La moral vieja, entre otras la de Kant, reclama de cada individuo acciones que desearía realizasen todos los hombres: esto era una bella e ingenua cosa; *como si cada uno supiese, sin más que género de acción asegura al conjunto de la humanidad su bienestar*, y por consiguiente, qué acciones, de una manera general merecen ser deseadas. [...] Quizá una visión del porvenir sobre las necesidades de la humanidad nos ponga de manifiesto por completo qué sea desear que todos los

¹⁴⁴Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, III, Pp. 206

hombres realicen actos semejantes; quizás debería, más bien, en interés de fines ecuménicos para toda la humanidad, proponer *deberes especiales*.¹⁴⁵

Éstos serán precisamente los imperativos que mueven a los creadores de nuevos valores. Ellos hacen honor al futuro prestándoles su cuerpo, su vida y su voz. A través de ellos habla una fuerza que necesita plasmarse de forma creativa en el mundo, y para ello a veces es necesario romper lo viejo, fundirlo en el crisol y volver a moldear ideales y valores. Trascender a la tradición, que se caracteriza por su pesadez, su gravedad y estatismo. Así: “quien se separa de la tradición es víctima de lo extraordinario; quien permanece en la tradición es esclavo de ella. En ambos casos se encamina a la perdición”.¹⁴⁶

De tal suerte que el espíritu libre es víctima de sí mismo, de su rebeldía a aceptar el camino de la mayoría, y su tendencia a apartarse. Lo contrario es la moral de rebaño como dice Nietzsche, y en ese sentido, ser moral, como ya hemos indicado en el primer capítulo, “quiere decir la obediencia a una ley y a una tradición fundadas desde hace mucho tiempo”. Podemos indicar aquí la similitud con el argumento de Calicles que veremos en la sección siguiente, cuando dice éste que la justicia y por lo tanto el apego a ella y al bien, consiste en observar las leyes creadas por convención. Sin embargo, si la visión ética de Nietzsche es comprendida así, uno de los derroteros principales que se derivan es el carácter revolucionario, destructivo e inmoral de estos espíritus, quienes siempre han tratado de salir de la moral convencional, a exponer argumentos contrarios a la norma. Por ello Nietzsche remarca que:

la diferencia fundamental que ha llevado a los hombres a distinguir lo moral de lo inmoral, lo bueno de lo malo, no es la diferencia entre “egoísta” y “altruista”, sino entre *el apego a una tradición, a una ley, y la tendencia a emanciparse de ella*.¹⁴⁷

¹⁴⁵Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, § 25, Pp. 59 el énfasis es mío.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, §552, Pp. 283

¹⁴⁷ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Pp. 95 El énfasis es en el original.

Así cada hombre que ha tenido el coraje para salir del rebaño ha pasado por un apóstata y criminal, crucificado como los ladrones y apedreado. Ha sufrido el destierro o el asesinato. Además de pasar por inmoral frente a una comunidad que forja su seguridad en las opiniones comunes y la tradición, ya sea científica, filosófica o religiosa. Así les ha sucedido a líderes espirituales, a revolucionarios, y artistas. Nietzsche resalta ello en voz de su Zarathustra cuando exclama:

¡Para incitar a muchos a apartarse del rebaño, para eso he venido! Pueblos y rebaños se enfadarán conmigo, me gruñirán: los pastores llamarán ladrón a Zarathustra. Pastores les llamo, aunque a sí mismos se llaman los buenos y justos! ¡Ved a los buenos y justos! *¿a quién odian por encima de todo? Al que rompe sus tablas de valores, al quebrantador, al infractor. Pero ése es el creador.*¹⁴⁸

Así, al que transforma los valores y les da su propio sentir, al que procede consigo mismo como un artista, le da un consejo: “guárdate de los buenos y justos. Con gusto crucificarían a quien se crea sus propias virtudes. –Odan al solitario”.¹⁴⁹

Uno de los primeros imperativos en la ética Nietzscheana será precisamente el de convertirse en creador: proceder creativamente con respecto a la propia conducta, inventando su propios valores. Alguien puede objetar que un valor no es algo que se inventa todos los días, y que por ello la humanidad siempre ha girado en torno de unos cuantos, lo cual es parcialmente cierto. Mas bien aquí creo que tendríamos que entender este punto como el no ser meramente pasivo en el modo de juzgar y valorar con la inercia que nos proporciona una comunidad determinada, aceptando acríticamente sus valores. En todo caso, creo que debemos entender este imperativo como un esfuerzo conciente de evadirse de la opinión pública mediante la búsqueda de la afirmación de sí mismo a través de la voluntad de poder. Por ello, el crear nuevos valores y nuevas virtudes no implica llegar a algo completa y absolutamente distinto de lo que los demás quieren, sino llegar a ello por los propios medios. Por ello:

¹⁴⁸ Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, I, IX, Pp. 20 el subrayado es mío.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, I, Pp. 68

*Una virtud tiene que ser invención nuestra, personalísima defensa y necesidad nuestra: en todo otro sentido es meramente un peligro. Lo que no es condición de nuestra vida la daña [...] que cada uno se invente su virtud, su imperativo categórico.*¹⁵⁰

La moral convencional se había venido expresando en máximas como la del tipo Kantiano “obra de tal manera que la máxima que rijas tu conducta tome en cuenta a los hombres en tanto que fines y no como medios”, u “obra de tal manera en que la máxima de tu conducta pueda ser elevada a la categoría de máxima universal”. Como sabemos, el fin perseguido por las teorías éticas desde la antigüedad es el establecimiento de dichas máximas. Muchas teorías éticas convencionales, desde los griegos hasta la actualidad abrigan ideales como estos. La visión nietzscheana de la moral se basa en un individualismo que es semilla de la superación de éstos ideales universalistas, que reivindica el poder del individuo para ser crítico ante el sistema moral imperante, valorando el desarrollo de un nuevo “tipo” humano que es la metáfora del superhombre.

Ya antes había puesto atención a la sentencia Nietzscheana que observa que hay cosas que aún siendo buenas para unos, son malas para otros e inclusive pueden ser mortales. Por ello, lo que resulte del proceso creativo no podrá nunca ser un imperativo categórico universal. El tipo de libertad que uno valora puede llegar a ser la perdición de otro; por tanto el espíritu libre es a la vez fuerte, porque llegar a ciertas alturas puede sofocar a muchos que no están preparados. El hecho de trascender la idea del Bien, de Dios, de Verdad o la de Realidad, es una empresa que no muchos hombres pueden llegar a soportar sin sentir que el suelo bajo sus pies se resquebraja y se colapsa. Para ellos sería catastrófico el vivir bajo imperativos de este tipo. Serán satélites y eternos epígonos de los verdaderos creadores: “El mundo no gira alrededor de los inventores de ruidos nuevos, sino en torno a los inventores de los nuevos valores; de modo inaudible gira”.¹⁵¹ Por ello dirá

¹⁵⁰Nietzsche, *El Anticristo*, Pp. 35 el énfasis es mío.

¹⁵¹Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, Pp. 142

que el creador imprime al mundo su voluntad, porque “la voluntad es creadora”.¹⁵² Vivir es valorar, y valorar es crear, por eso dice Zarathustra:

Oídlo creadores ¡el mismo valorar es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradas. *Sólo por el valorar existen los valores; y sin el valorar estaría vacía la nuez de la existencia.* Oídlo creadores! Cambio de los valores –cambio de los creadores.¹⁵³

Podríamos preguntar en qué sentido es posible crear nuevos valores. Y en todo caso, qué nuevos contenidos tendrán. Además de ser preciso saber si los nuevos valores excluyen necesariamente a los antiguos. Es decir, que si el acto creador necesariamente rechaza lo precedente, o se sirve de ello para componer lo nuevo, resignificando lo antiguo.

Nietzsche parece tomar la segunda vía. Luego de su análisis sobre la decadencia de occidente postula que la cura representa el ideal de vida aristocrático. Sin embargo, parece que este ideal ya no corresponde a la realidad histórica que vivimos. Si el acto de valorar es propio de una experiencia interna, habría que conceder que esta experiencia está de cierta manera condicionada por la presencia de lo concreto de la cultura humana, el *Geist* Hegeliano, que condiciona históricamente, de alguna manera la experiencia interna.

Esto significa que la experiencia de la que surgen los valores aristocráticos es irreplicable, dado que las condiciones históricas cambian y develan nuevas posibilidades de ser interpretadas. Así, el problema de asimilar lo viejo, significa para Nietzsche resignificar el concepto de moral aristocrática en un nuevo contexto.

Preguntamos acerca de si es posible crear nuevos valores, toda vez que podemos observar que en la historia de los pueblos, los hombres se han puesto en búsqueda de unos cuantos valores nada más en el transcurso de muchos siglos. Y parecería que hay un cierto patrón que siguen las civilizaciones en su búsqueda de ideales. En las edades más antiguas de la humanidad ha sido el arrojo y el coraje lo máspreciado, lo que otorga fama y dignidad al hombre. En la época de los semidioses y los grandes guerreros, ciertamente han

¹⁵² *Ibíd.*, Pp. 153.

¹⁵³ *Ibíd.*, Pp. 63 el énfasis es mío.

sido unos cuantos valores los que la sociedad ha necesitado para desarrollarse, para mantener cohesionado al organismo humano. No obstante, conforme cambian las necesidades de la sociedad, nuevos valores se han destacado como deseables y se han perseguido con denuedo. Esto significa que nuevos valores afloran cuando la sociedad donde nacen requiere de ellos. Es una relación a la vez inestable, puesto que el individuo que los encarna casi siempre es víctima de su propia fatalidad, por ser el lugar de incubación de nuevos horizontes, dolores de parto y destinos ineludibles. Para Berkowitz, el principio social de valor parece no influir en esto, dado que lo que Nietzsche describe son tipos humanos, ideales y metáforas del ser, justo como lo hace la tragedia y la literatura en general. En sus propias palabras oímos lo siguiente:

La genealogía de Nietzsche presupone que la nobleza, la salud del alma y la justicia no están socialmente construidas sino que por el contrario, los modelos de la perfección y la corrupción humanas preexisten a su expresión en el lenguaje y a su inclusión en instituciones sociales y políticas.¹⁵⁴

No obstante, para Simmel, este principio social es, con todo, lo más importante, dado que sólo mediante las consecuencias de los actos valorativos es que se puede determinar el carácter de estos:

El principio social, el cuál es la influencia de cada uno en los otros, define a los individuos solamente por medio de sus efectos. La sociedad abandona su dimensión interna, [lo que el individuo es en sí mismo] y es indiferente a cualquier otra marca basada en consecuencias externas[...] esta visión presupone que los efectos que emanan de la personalidad son la esencia del valor.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Berkowitz, *La ética de un inmoralista*, Pp. 130.

¹⁵⁵ Simmel, *Scopenhauer and Nietzsche*, Pp. 163.

Ahora bien, hay que recordar que al principio de este escrito he hablado de un carácter esencial del valor aristocrático que recuerda una célebre máxima del famoso sofista: “el hombre es la medida de todas las cosas”. Para Nietzsche, como he indicado, uno de los signos distintivos del noble, es aquel en el cuál su voluntad se ve reflejada en el mundo, es decir, se objetiva en acciones y efectos. Uno de ellos es el carácter creador, modelador de la realidad, con el que un hombre construye un Estado, una obra intelectual o artística. Con todo, observa Berkowitz:

Aunque Nietzsche describe en tono admirativo a los fundadores de Estados como los artistas más involuntarios e inconscientes que hay (GM II, 17), deja claro *que la creación de Estados es la condición previa para la autocreación*, pero de rango inferior a ella. *El arte es siempre cuestión de imponer una forma*. Los fundadores son artistas porque convierten masas de seres humanos en entidades políticas; crea siempre algo nuevo y grandioso, doblegando y moldeando un material recalcitrante para formar un conjunto ordenado (GM II, 17).¹⁵⁶

En este sentido, el sentimiento de poder que aporta el modelar la realidad a su voluntad es lo que caracteriza al sentir noble y, dicho sea de paso, al arte. Nietzsche considera que el valorar tiene un origen y una función determinadas: “*Para conservarse, el hombre empezó por implantar valores en las cosas*. Él fue quien creó un sentido humano para las cosas. *Por eso se llama hombre, es decir, el que da la medida del valor*”.¹⁵⁷

Aquí parece interpretar Nietzsche la palabra alemana *Mensch* (hombre) con la palabra *mensura* de origen latino, que significa medir. En ese sentido dice que el hombre es aquel que mide el mundo, que le compara y establece un valor para dicha medida, lo cual sugiere que Nietzsche realmente sostiene un relativismo moral, dado que interpreta la condición humana como aquella del valorar, del medir, del contrastar. La diferencia entre Protágoras y Nietzsche, es tal que mientras que para el primero la unidad absoluta de medida es simplemente el hombre, en Nietzsche encontramos que, sin dejar de aceptar esto,

¹⁵⁶ Berkowitz, *La ética de un inmoralista*, Pp. 121. el énfasis es mío.

¹⁵⁷ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Pp. 62. el énfasis es mío.

impondrá un criterio más allá del hombre mismo: la voluntad de poder. Sí es el hombre el que mide y valora, pero hay una norma contenida en la misma naturaleza que determina qué tipo de valoraciones son más elevadas, y ésta es el grado y modo en el que una voluntad consigue imponer su forma al mundo externo, justo como lo hace el artista con los materiales propios de su arte. Ahora bien, este fenómeno ha seguido un curso histórico, tal como la genealogía intenta mostrar, así, el grado más alto de moralidad será para Nietzsche precisamente cuando el hombre acepte y ejerza su condición valorativa:

El primer signo de que el animal se convirtió en hombre fue cuando sus actos no se refieren ya al bienestar momentáneo, sino a cosas duraderas, cuando por consiguiente, el hombre busca la utilidad, la apropiación de un fin: ésta es la primera manifestación del libre gobierno de la razón. Un grado superior se alcanza cuando se obra según el principio del honor; gracias a él, el hombre se disciplina y se somete a sentimientos colectivos, y esto le eleva muy por encima de la fase en que la utilidad (personal) era su única guía: Honra y quiere ser honrado, es decir, concibe lo útil como dependiente de su opinión respecto del otro, de la opinión de otro respecto a él. Por último, obra en el grado más elevado de la moralidad hasta nuestros días, según su propia medida de las cosas y de los hombres.¹⁵⁸

Además, ese último estado tiene una relación directa con algo contenido en sus primeros escritos, que Nietzsche identifica como Dionisiacos o de embriaguez:

Lo esencial en la embriaguez es el sentimiento de plenitud y de intensificación de las fuerzas [...] En este estado uno enriquece las cosas con su propia plenitud; lo que uno ve, lo que uno quiere, lo ve henchido, prieto, fuerte, sobrecargado de energía. *El hombre en ese estado transforma las cosas hasta que ellas reflejan el poder de él.*¹⁵⁹

¹⁵⁸ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, § 94, Pp. 94

¹⁵⁹ Nietzsche, *El crepúsculo de los Ídolos*, § 8, Pp. 91. el énfasis es mío.

Así, el estado más elevado de la moral es cuando el hombre moldea su realidad según su propio sentimiento de poder. Ese tipo de hombre, como decía justo antes, puede ser consciente de tal fin o totalmente inconsciente de ello, lo que importa es que ese carácter plástico de la realidad frente a la voluntad será el patrimonio de un tipo humano que Nietzsche valora como fisiológicamente más elevado: el noble. Así, aunque cambien las circunstancias históricas, parece ser que dicho carácter se conservaría, con todo, como un rasgo del espíritu creador. Pero el contenido de esa nobleza de espíritu estará en constante cambio, cada época histórica tendrá el deber de asimilar y dibujar nuevos rasgos de nobleza. Por ello Zarathustra declara: “¡hermanos míos, yo os consagro a una nueva nobleza, y os la revelo! Debéis ser para mí creadores y educadores, y sembradores del futuro”.¹⁶⁰ Más adelante dirá que tal nobleza es la reivindicación contra todo lo ordinario: “por eso hermanos míos, se precisa una nueva nobleza, antagonista de toda plebe y de todo despotismo, una nobleza que inscriba nuevamente la palabra noble en nuevas tablas”.¹⁶¹

Pero esa nueva nobleza no es ya la del tendero que cifra el valor en la ganancia y la utilidad, ni la del héroe que pone su corazón en servir al príncipe, ni la cortesana o la del político que vive para el Estado. Tampoco es la nobleza del místico y el santo que pone como objeto de su valor a Dios. Para Nietzsche la nueva nobleza es la que se aleja de lo que es rebaño y que desprecia la igualdad, es la que propone fines especiales para tipos humanos especiales. Por eso: “el noble quiere crear algo nuevo, y una nueva virtud. El bueno quiere lo viejo y que lo viejo se conserve.”

En tal movimiento el creador podrá pasar a ser mirado como un destructor, disolutor de la sociedad, criminal y bárbaro. Por ello los buenos quieren dominar tales almas, no obstante –dirá Nietzsche–, “el peligro que amenaza al noble no es volverse bueno, sino insolente, sarcástico y demoledor”,¹⁶² por que eso es lo que más irrita a los moralistas:

¹⁶⁰ Nietzsche, *Así habló Zarathustra, de las tablas III, XIII*, Pp. 219

¹⁶¹ *Ibíd.*, Pp. 218

¹⁶² *Ibíd.*, Pp. 218

¡Es forzoso que los buenos crucifiquen a quien se inventa su propia virtud! Tal es la verdad [...] al creador es a quien más odian: al que rompe las tablas de los viejos valores, al destructor, a ese que llaman delincuente. Porque los buenos no pueden crear: son siempre el principio del fin [...] sacrifican el futuro a sí mismos.¹⁶³

Pero los nuevos valores parecen, con todo, nunca serlo tanto en realidad. Es decir, que ¿hasta qué punto los nuevos valores lo son realmente?

Para responder esta pregunta, podemos traer a este punto el carácter interpretativo del acto de valorar, recordando que toda interpretación del mundo es valorativa y perspectiva, por poner en primer plano ciertos eventos. Si el acto de valorar es ya creativo, luego lo que importa en realidad es cómo los contenidos de dicho acto son elaborados. Nietzsche resignifica el modelo aristocrático como un medio de superar la decadencia, toda vez que ha desechado ciertas conductas e ideas como signo de enfermedad. Sin embargo este juicio nietzscheano es perspectiva, y como tal, una interpretación posible del ser. Pero uno podría preguntar si es posible resignificar a su vez los contenidos de una moral de esclavo, ajustándola desde una experiencia distinta, poniendo en primer plano diferentes valores. Pero esto implicaría propiamente ya una visión más artística del problema, toda vez que se trata de proceder en este campo con la conciencia del creador, que selecciona sus materiales y domina sus técnicas en vista a una obra. En este sentido, la humanidad habría tenido que pasar este momento necesario de nihilismo para poder llegar a liberarse de él. Es decir, que ha tenido que pasar un largo proceso de aprendizaje, y en todo caso, éste proceso no cobra sentido sino en el crear mismo, por ello dice Zarathustra, reivindicando la voluntad: “el querer hace libre, ya que querer es crear: así enseño yo. Y ¡solamente para crear debéis aprender!”.¹⁶⁴

Podemos concluir de todo esto, que Nietzsche retoma la sentencia del sofista para devolverle al hombre el derecho a valorar su propio mundo y su vida, creando un modelo de ética poético, pero que sin embargo, presenta problemas. Ya indiqué el punto referente a que en tal visión, los nuevos valores sólo son tales cuando logran resignificar lo dado, esto

¹⁶³ *Ibíd.*, Pp. 218

¹⁶⁴ Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, Pp.219.

es, el conocimiento, la ética, el mundo fáctico, y darle un giro creativo. Ello no implica necesariamente el desechar lo viejo, sino en todo caso un reelaboración y reinterpretación de ello, el caso más sugerente lo ofrece la historia, toda vez que el creador no la elimina ni rompe totalmente con ella, sino que, como lo intenta mostrar en su escrito “*sobre la utilidad de la historia para la vida*”, lo que importa es de qué manera ese saber nos permite una vida que represente un ascenso y una acumulación de poder, ya sea este en forma de conocimiento o en forma de dominio. Refundir lo viejo no implica pues, romper con ello, la misma teoría nietzscheana se nutre de pensamientos muy antiguos, que son afines a su postura. Lo erróneo sería aceptar pasiva y acríticamente esos contenidos.

Sin embargo no ha sido aún resuelto satisfactoriamente el tema del relativismo moral, toda vez que el hombre creador no fundamenta sus actos de modo convencional, la consecuencia lógica de ello, es un paisaje en el que cada hombre se guíe creyendo tener razón en cuanto a sus actos. Ahora bien, esto nos abre otro panorama y nuevas interrogaciones, por que podríamos caer en formas cada vez más peligrosas de egoísmo, y además, en una comunidad que se rija por ideales de este tipo, sería muy difícil la convivencia humana. Pero esto, lo tocaremos en nuestra siguiente sección. Lo importante, me parece, es que hayan quedado bien trazadas las líneas y vetas más reconocibles de este tema. El carácter creativo y artístico de la moral nietzscheana, la reivindicación del relativismo ético y la prédica de la nueva virtud. Siendo esto así, continuemos nuestro recorrido.

La justicia como desigualdad

La polémica visión de la justicia en la obra de Nietzsche es una de las facetas más exóticas y difíciles de seguir. Esto es así debido a que iría en contra de un concepto más intuitivo de justicia, incluso del más parco sentido común, aquél que pretendería que lo justo es algo más cercano a dar a cada cual lo que le corresponde. Este tipo de postura, sin embargo, tiene muchos problemas; ya Platón en sus diálogos ha mostrado cómo es que la justicia no puede consistir en ello. No obstante un concepto intuitivo de la justicia habla de esa manera.

Lo que va en el fondo de este punto, es el ya antiguo debate sobre lo que es la justicia. Este es un tema que ha fascinado a filósofos, políticos, reyes y hombres ordinarios. El problema de la justicia provoca reflexiones en las que los cabos sueltos son difíciles de hallar, además se enreda este junto con el de la moral, toda vez que encontrar el parámetro de justicia implica tener una consideración específica del bien. Como suele pasar en toda historia de la filosofía, podemos encontrar ideas precedentes en algún pensador, que tomarán una forma especial bajo la pluma de otro hombre. Esto es lo que permite a la cultura actualizarse constantemente, y así, desde nuestra circunstancia re-actualizar esos contenidos. En ese sentido es que la pregunta sobre la justicia sigue siendo válida e incluso necesaria. La prueba de que su solución está lejos de ser encontrada, es que pocos temas son hablados en tan distintas lenguas, que parece casi imposible el entenderse. Cada pueblo –asegura Nietzsche– dirá su propia palabra de lo que es el bien y el mal, así también, de lo que es justo e injusto.

Ahora bien, el problema de la justicia no es nuevo, pero tampoco es ocioso. En todo caso, éste es un fenómeno tan polémico, que cada época y cada pueblo precisan de estar elaborándose de nuevo la pregunta acerca de lo que la justicia es. Esta pregunta tan amplia como se presenta, implica hacer una revisión de lo que los grandes clásicos tienen aún que decirnos. Uno de los objetivos principales de esta sección, acercarse a los textos más representativos de la Filosofía política, con respecto de la justicia, teniendo siempre en perspectiva la visión que de ella tiene Nietzsche, y poniendo atención a ese diálogo que mantiene éste con autores clásicos y modernos.

El problema de la Justicia ha recibido diferentes tratos y modos de acercamiento y fundamentación; en los diferentes momentos de la historia del hombre la naturaleza de lo justo ha sido remitida a diferentes entidades; hubo momentos en los que el fundamento y origen de la justicia estaba ligado a la obediencia a la ley divina, escrita por Dios para que los seres humanos la observaran. Otros momentos ha habido en los que el fundamento de la Justicia ha sido otorgado –de modo más sincero y espontáneo– al Poder y la Fuerza que un grupo de humanos tiene sobre de otros.

La convivencia humana es muy compleja, inestable y casi siempre está al borde del estallido; por ello los seres humanos han buscado la organización casi instintivamente, dado que ello representa una manera en que las fuerzas individuales se vean multiplicadas. Esto

es el germen del orden político y de éste fenómeno se extraerán todas las consecuencias de orden legal, tanto práctico, como formal.

Sin embargo, esto que es el orden material del fenómeno político, ha ocasionado reflexiones que pretenden contener de modo ideal aquello que es propiamente el ser político del humano. En ello, la razón ha creado *modelos* de sociedades apelando a esa constitución o modo de ser de las relaciones humanas. Una teoría de la política que tenga como rasgo esencial a considerar en la conducta humana al individualismo, al egoísmo y la búsqueda del beneficio personal, engendrará un sistema político-económico que subraye éste carácter como un presupuesto de su propia lógica.

Por otro lado, un sistema que resalte la conducta solidaria, la búsqueda del bien común, la igualdad u otros contenidos, traerá como resultado un sistema que propicie estas cualidades. Sin embargo, dado que la naturaleza humana es tan compleja, estos no pueden más que convertirse en modelos ideales; una vez aterrizados en formas de gobierno concretas, generarán contradicciones, y eso *necesariamente*, dado que no podemos tener la certeza de la conducta humana.

No obstante, los pueblos de cada época han creado sistemas de legalidad para sus relaciones que cristalizan su modo de concebir a la Justicia. Los filósofos de todas las latitudes se han embelesado con estos problemas, y, no obstante la respuesta que hayan propuesto para el fenómeno de la justicia, la sociedad sigue produciendo contradicciones que parecen poner en franca duda lo que la Justicia pueda llegar a ser. Es por ello que una revisión de lo que la antigüedad y los clásicos tengan que decirnos, puede ser de utilidad en este modesto esfuerzo.

El problema de la justicia puede tocar diferentes linderos, muchos autores han llegado a la Justicia desde la ontología, otros desde la antropología y la observación minuciosa de las relaciones humanas concretas; otros llegan desde la especulación abstracta, desde un ideal *deber ser* del hombre y de la sociedad.

Así, distingamos dos campos argumentativos: por un lado tenemos la argumentación ontológica, que sería mucho más profunda que lo que plantearemos brevemente aquí, pero de ella llegaremos al terreno político; y por el otro tenemos ya plenamente la discusión teórica acerca de la política, donde podremos rastrear argumentos más antiguos, escuchar el eco de viejas reflexiones, desde Platón, pasando por Maquiavelo

a Hobbes, etcétera. A lo primero nos acercaremos desde la consideración del hombre y desde la voluntad de poder, mientras que en lo segundo, tratado en la siguiente sección, haremos un breve rastreo en la historia de la filosofía para encontrar argumentos similares en otros autores.

Un primer acercamiento al tema de la justicia, lo podemos tener considerando más de cerca lo que Nietzsche estima que es el ser humano. Como sabemos, Nietzsche realiza una crítica muy importante a la metafísica teísta, examinando para rechazar luego, la idea de que el ser humano pueda ser definido por medio de una referencia externa, un parámetro divino o una *esencia* puesta en el hombre por acción de alguna deidad. El dirá, de cierta forma con modestia:

Al hombre ya no lo derivamos del *espíritu*, de la *divinidad*, hemos vuelto a colocarlo entre los animales, [...] el hombre no es en modo alguno, la corona de la creación, todo ser está, junto a él, a idéntico nivel de perfección [...] considerado de modo relativo, el hombre es el menos logrado de los animales, el más enfermizo, el más peligrosamente desviado de sus instintos. -¡desde luego, con todo esto, también el más interesante!.¹⁶⁵

Ahora bien, si la referencia del hombre no es ya con lo divino, entonces solo queda la relación monológica, el hombre como referencia de sí mismo, esto es, eliminado Dios, se pone como elemento determinante el mismo ser humano. Sin embargo, Nietzsche parece también rechazar esta postura, puesto que lo condicionante del ser humano bajo dicha perspectiva, sería la cultura; y sin embargo, el rechazará que así sea del todo. En todo caso, propone que hay que superar la cultura para permitir el tránsito a un nuevo tipo de hombre: “¿cuál puede ser nuestra única doctrina? –que al ser humano *nadie le da sus propiedades*, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres y antepasados, *ni el mismo*”.¹⁶⁶

La exhortación que Nietzsche hace a los que quieran llegar a ser *espíritus libres*, es que sean obra y producto de sí mismos, en el sentido de crearse para sí su propio ser, pero no modificándose a manera de materia inerte dispuesta a ser transformada, sino

¹⁶⁵ Nietzsche, *Anticristo*, Pp. 38

¹⁶⁶ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, 8, Pp. 69 el énfasis es mío.

precisamente por medio del *llegar a ser el que se es*, propio de la visión ético-ontológica de Nietzsche. Esto además, le dará un matiz de fatalidad a la existencia, esbozando una especie de condición trágica del ser humano:

Nadie es responsable de existir, de estar hecho de este o de aquel modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será.¹⁶⁷

Aquí parecería existir una dificultad, que más o menos queda señalada así: Si por un lado, se propone que al ser humano nadie le da sus propiedades o su esencia, mientras que por el otro se propone la auto-creación de sí mismo, y en ese sentido, el hombre se da a sí mismo sus propiedades.¹⁶⁸

Para responder a esto, creo que el camino es la distinción entre el plano óntico y el plano ontológico. El sentido de la primera afirmación parece que tiene que ver más con el plano ontológico, de modo que esa *esencia* puesta en el ser humano, ya no puede ser referida a un ente divino, puesto que rechazando su posibilidad, se rechaza también la determinación que pondría éste en el ser humano. Esto significa también, rechazar las determinaciones ónticas cuando son tomadas por ontológicas. La esencia puesta por Dios no es más que la determinación de ciertas valoraciones humanas elevadas al rango de lo divino y por ello sacralizadas, ejemplos de ello: la libre voluntad, la responsabilidad, la racionalidad, etcétera. En esta forma es que tampoco le daría la sociedad al hombre sus características, en el sentido de que mediante ellas se pueda determinar lo ontológico, la prueba de ello es que todo intento de definir socialmente de cierta manera al ser humano, es siempre limitado y en cierta forma un *ocultamiento* de esa esencia que se pretende definir, además de que el ser humano es un ente que constantemente está transformándose, y por ende rompiendo definiciones.

Ahora bien, el sentido de la segunda afirmación pretendería ese esfuerzo de romper las definiciones de la sociedad, derruyendo sus valores y creándose unos nuevos, fruto de un esfuerzo creativo de cada hombre. Esto es precisamente lo que veremos en la segunda

¹⁶⁷ *Ibíd.*, Pp. 69

¹⁶⁸ Lo cuál recuerda la fórmula Sartreana de que el ser humano se crea una esencia, toda vez que primero existe y luego *es*, en el sentido de que luego de existir se construye su propio ser.

parte de este capítulo. Ahora bien, recordemos pues que para Nietzsche el ser humano no es un estadio, un acabamiento, ni muchos menos una meta alcanzada, sino que el hombre actual representa tan solo un tránsito, un puente y una flecha lanzada hacia el infinito. La demanda Nietzscheana de convertirse en el que se es tiene dos sentidos: el primero, que es el que hemos estado remarcando, que subraya el carácter fatídico de la personalidad: si nadie es responsable de sí, puesto que la existencia es una fatalidad y un destino, tampoco se puede escapar de esta condición trágica mediante la negación de la voluntad. No se es libre de ser fuerte o débil, el héroe es esclavo de su propio *ser-héroe*, ni el villano libre de no ser tal. Esto lo he mencionado ya previamente.

El segundo sentido es el último señalado; que el ser humano es un tránsito y un puente hacia algo que le rebasará finalmente; el ser humano debe llegar a ser *lo que es*, y *lo que es*, no significa una meta y por lo tanto un descanso, sino una lucha interminable con la gravedad, para elevarse por encima de sí mismo. Este es el aspecto creador de Zarathustra y su *voluntad de superación*. El ser humano tiene el destino de superarse a sí mismo, y lo tiene marcado en la frente, entonces tal es su fatalidad de entender que sólo mediante su propia inmolación llegará el tiempo futuro de la humanidad.

Pero esto no podrá lograrse mientras las valoraciones representantes de la decadencia sigan intentando condicionar el plano óptico, es decir, que mientras ciertas creencias sigan afectando la experiencia del mundo, mientras estos valores que retrasan la superación del hombre sigan existiendo, el proyecto de superación y nueva *transvaloración* no podrá llevarse a cabo. Para ello es entonces necesario una crítica de esos valores, labor que afronta Nietzsche en muchos frentes simultáneamente.

Ahora bien, uno de los campos de batalla más temible es aquel en donde se debate sobre la justicia. Al parecer, según los resultados arrojados por el método genealógico utilizado por Nietzsche, nuestras actuales valoraciones sobre lo justo así como nuestras valoraciones sobre lo bueno, son resultado de una inversión de antiguos valores aristocráticos, a favor de los valores de los débiles y de los esclavos. Ya en la sección de *culpa, mala conciencia*, he resaltado los rasgos más importantes del nacimiento de la pena. Esto viene a cuenta, porque la pena y el castigo siempre ha estado en relación directa con el concepto de Justicia. Si en esa sección no he hablado mucho sobre ello ha respondido a la necesidad de tratarlo especialmente aquí.

Así, podemos entrar propiamente en este tema que es polémico y si bien no pretendo llegar a una conclusión definitiva, si espero por lo menos, dejar bien esbozado el alcance y profundidad de este tema.

La justicia será planteada en la obra Nietzscheana, desde la perspectiva de la vida, pero manejado como le es característico, desde la fisiología, sus estudios de biología y en sus profundas observaciones de la interacción social humana.

Para él un postulado básico es el notar que en la vida en general, no existe la igualdad, sino que lo que priva y es común es la diferencia. Sobre de esta base se fundamentará una *teoría naturalista* de la justicia, en la cuál quede amparado bajo el concepto de justo todo aquello que provenga, en principio de un solo criterio: “Igualdad para los iguales, desigualdad para los desiguales –ése sería el verdadero discurso de la justicia: y lo que de ahí se sigue, **no igualar jamás a los desiguales**”.¹⁶⁹

Ahora bien, es cierto que la igualdad de recursos y capacidades no es algo que se dé en las diferentes especies cotidianamente, sino más bien lo contrario, tal parece que a pesar o mejor dicho, gracias a la gran riqueza y extensión de posibilidades, la naturaleza se permite la desigualdad de fuerzas e instintos en los seres vivos. Además, si miramos dentro del grupo animal *hombre*, vemos ciertamente, que cada uno es distinto a otro, ya en capacidad, o en fuerza, astucia o en inteligencia. Esto será sin embargo, un hecho positivo desde esta teoría. Puesto que es precisamente por la diferencia, el medio por el cual se puede establecer una *jerarquía*.¹⁷⁰

Y esto será el segundo rasgo más importante a considerar dentro de la teoría de la justicia en Nietzsche: ahí donde encontré seres vivos –dice Nietzsche– allí también oía hablar de obediencia. *Todo ser con vida es obediente*.¹⁷¹ Pero obediente a las jerarquías que forma la vida misma sobre la base de esas diferencias. La tesis Nietzscheana recuperará un rasgo de las antiguas concepciones del hombre; a saber, que la naturaleza establece jerarquías especiales, esto es, que hay un *orden natural* que debe ser respetado. De cierto modo, la moral naturalista de Nietzsche, parece reivindicar una especie de selección natural, donde los mejor dotados *por los instintos* de la naturaleza son los que consiguen

¹⁶⁹ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, 48, Pp. 126. el énfasis es mío.

¹⁷⁰ La jerarquía entre los valores se corresponde también con una jerarquía entre los hombres, donde los que ocupen la cúspide social sean los que representen para Nietzsche los valores más valiosos.

¹⁷¹ Nietzsche, *Así hablo Zarathustra... de la superación de sí mismo* I, Pp. 121. el subrayado es mío

dominar sobre de otros.¹⁷² Ahora bien, recordemos, que este tipo de moral tendrá como blanco precisamente el tipo de pensamiento que pretende hablar de igualdades donde no las hay: “¡la doctrina de la igualdad!... pero si no existe veneno más venenoso que ese: pues ella *parece* ser predicada por la justicia misma, mientras que es *el final* de la justicia”,¹⁷³ esto es, que precisamente donde comienza a ser considerado justo el equiparar las desigualdades es donde comenzará –para Nietzsche– la injusticia. Lo cual no resulta del todo descabellado, solo que hay que considerar en qué contexto se haga dicha afirmación; puesto que en algunos contextos la equiparación de las diferencias es positiva y deseable, mientras que en otros casos esto mismo es perjudicial.

Por ejemplo, equiparar *algunas* diferencias entre varios seres humanos puede representar que los menos aventajados se vean favorecidos por un mérito no adquirido, lo cual representaría un acto injusto, mientras que las cualidades sobresalientes de otros no son valoradas con exactitud, toda vez que han sido reducidas a un punto común a todos los demás, lo cuál también representaría algo injusto.

En otros contextos sería deseable que exista de principio una cierta igualdad de condiciones, por ejemplo cuando uno pretende establecer un discurso racional, una de las condiciones ideales es la de la igualdad entre los participantes, para evitar las asimetrías en el discurso, producto de una desigualdad educativa, económica o social. Sin embargo, Nietzsche es, en este punto irreductible: ese “no igualar *jamás* a los desiguales” puede convertirse en una de las frases más totalitarias y reaccionarias que puedan existir. Parece que esta intransigencia en el pensamiento nietzscheano proviene de no examinar detenidamente en qué casos esta frase puede representar un grave peligro. Me parece que precisamente este es uno de los puntos más delicados que debe tocar una teoría que pretenda hablar de la justicia, puesto que existe un equilibrio muy delgado entre igualdad y desigualdad. De ello pende enteramente el modo de vida de un pueblo, una nación o –incluso–, un planeta.

¹⁷² No obstante, Nietzsche critica duramente las teorías evolucionista darwinianas; en *El crepúsculo de los Ídolos*, rechazará la idea de competencia por el alimento, argumentando la abundancia de la vida, y en contra de la supervivencia del más fuerte, propone la idea de que en algunas especies como en el ser humano, a veces son los individuos más débiles, pero por ello los más peligrosos, los que dominan a los fuertes. Esto, hablando en términos intra-sociales. Bajo el dominio de la astucia, la fuerza se vuelve enfermiza e impotente. En general, como hemos visto, este es el tema de la condena Nietzscheana hacia las religiones y en especial contra los sacerdotes que *ponen enfermo* al hombre para domarlo.

¹⁷³ Nietzsche, *Crepusculo de los ídolos*, 48, Pp. 126 subrayado en el original.

Ahora bien, una consecuencia primera de tal postura Nietzscheana sobre la justicia, entendida como igualdad con lo igual y desigualdad con lo desigualdad, se traducirá en ciertas relaciones humanas, en las que el concepto de *lo justo* estará puesto en relación con el modo en que un grupo de individuos se relacionen con otros. Así, vemos que tales comunidades tienden a separarse en familias, clanes, castas, etcétera. En este sentido, dice Nietzsche que la justicia solo podría existir, siendo estrictos, entre los que tienen cierta igualdad de rango:

*La justicia (la equidad) tiene su origen entre hombres casi igualmente poderosos, como Tucídides lo comprendió bien [...] Es decir, que allí donde no hay poder claramente reconocido como predominante y en donde una lucha no acarrearía más que daños recíprocos sin resultado, nace la idea de entenderse y de tratar. [...] el carácter de trueque es el carácter inicial de la justicia.*¹⁷⁴

Así, la justicia se da a la manera de un intercambio de cortesías entre personas con más o menos el mismo poder o capacidad de reclamar para sí el mismo trato. Por ello, entre pueblos que pueden destruirse mutuamente, se prefiere la tolerancia y la alianza, para evitarse males mayores. Ya en la *Genealogía* Nietzsche había hablado de ese carácter de mutua tolerancia a través de la forma y de la costumbre aristocrática entre dos hombre más o menos poderosos, mismos que, para no volcar al interior esa violencia, la desahogaban en la embriaguez de la guerra contra el bárbaro.

Por tanto, la justicia es una compensación y un trueque en la hipótesis de un poder casi igual, originariamente la venganza pertenece al reino de la justicia, pues es un cambio.¹⁷⁵

Y esta línea la remarcará Nietzsche con tenacidad en la *Genealogía*, ahí donde la venganza es impotente, nacerá la mala hierba del resentimiento, que aún siendo creador, no deja de ser una venganza imaginaria nacida de la imposibilidad de pagar mal con mal, de

¹⁷⁴ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Pp. 93 el énfasis es mío.

¹⁷⁵ *Ibíd.*, Pp. 93

cobrar ojo por ojo, y muerte por muerte. Ahora bien, de ahí se sigue que entre poderes desiguales *siempre habrá uno que se someta* al mayor poder del otro. Nietzsche favorecerá al poder que tiene la voluntad de dominar sobre el débil y a ello le llamará un rasgo de la nobleza, de salud, un carácter o modo de ser que fundamenta un *pathos*, y éste es el de la distancia: “el *pathos* de la nobleza y de la distancia, como hemos dicho, el duradero y dominante sentimiento global de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un *abajo* –éste es el origen de la antítesis *bueno y malo*”.¹⁷⁶ a lo que le agregaría también ser el origen de la relación *justo-injusto*.

Así, recapitulando, el concepto de justicia lo derivará Nietzsche de determinaciones naturales que remarcan la diferencia, y esto en general en cualquier nivel de la vida. Un rasgo de la naturaleza: la diferencia, servirá de fundamento para justificar el dominio de los desiguales. Todo ser viviente tiene cualidades diferentes, sobre de ello se fundamenta su mantenimiento y en animales más complejos como el hombre, se fundamentan también sus relaciones sociales. Además, estas relaciones estarán caracterizadas por la desigualdad de poder. También es necesario notar que, ahí donde hay un organismo vivo, Nietzsche encuentra a su vez, una *voluntad* que es, en último término, *voluntad de poder* y ésta se caracteriza por el deseo, la volición, pero “toda volición consiste sencillamente en mandar y obedecer”,¹⁷⁷ por eso “todo ser con vida es obediente” y obediente con respecto a las jerarquías de poder que la misma naturaleza determina por medio de las diferencias fisiológicas.

Para Nietzsche es fundamental este rasgo de la vida: todos los seres se subordinan a una voluntad más poderosa, y todo ser en algún aspecto de su vida busca el control de otras voluntades más débiles. Ahora bien, aquí comenzamos a adentrarnos al terreno de lo ontológico que Nietzsche postulará como principio básico de la vida: la vida es en sus últimas manifestaciones, un aspecto de la voluntad de poder: “solamente hay voluntad allí donde hay vida: pero no voluntad de vida, sino –tal es mi doctrina– *voluntad de poder!*”,¹⁷⁸ y ésta voluntad tiene como rasgo definitorio no el eterno retorno del deseo, la mera recurrencia autocomplaciente, sino el acrecentamiento ilimitado de la sensación de dominio y acopio de fuerzas que es un aspecto de la voluntad de poder; sin embargo, la teoría de la

¹⁷⁶Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, I, Pp. 31

¹⁷⁷Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 19, Pp. 43

¹⁷⁸ Nietzsche, *Así hablo Zarathustra...del bien y el mal imperecederos*, I, Pp. 123.

voluntad de poder tiene en su contra a toda la moral tradicional, por que significa un fundamento para la moral *aristocrática* en el sentido de moral del dominio y la ventaja. Esta será a fin de cuentas la buena nueva que prodiga Zarathustra a sus discípulos:

Una *nueva buena voluntad* predico a los hombres: Quered ese camino que el hombre ha seguido a ciegas, consideradlo el buen camino, no os escapéis de él, como hacen los enfermizos, los decadentes o los moribundos.¹⁷⁹

Ese camino a ciegas andado es el camino del libre curso de los instintos, aquél vetado por las religiones del tipo judeo-cristianas y nihilistas que condenan la plenitud de la fuerza y el dominio,¹⁸⁰ sin embargo Nietzsche no deja de hacer el énfasis en el hecho de que ya en sí, toda volición “consiste sencillamente en mandar y obedecer” lo cuál significa que la estructura misma del deseo consiste en un juego de poderes donde se establece un dominio y se acata una jerarquía. Esa jerarquía, tal como hemos ya indicado, está determinada por el fenómeno de la voluntad de poder: Ahí donde un tipo fisiológico más logrado sucumbe, habrá sucumbido a su vez una grado de jerarquía y de voluntad de poder, por eso Nietzsche no se cansa de condenar el efecto narcótico y decadente de las morales convencionales o ingenuas, que pretenden extirpar de la naturaleza humana las fuerzas más poderosas de la vida; en este sentido, la moral que pretenden imponer, será la posibilidad misma de la destrucción de la moral, “entendida la moral, desde luego, como doctrina de *las relaciones de dominio* en que surge el fenómeno *vida*.”¹⁸¹

Dirá que ese tipo de moral es *contranatural*, puesto que predica algo que de hecho no se da en la naturaleza: todo concepto de justicia convencional proveniente de ellas, será un producto mal logrado, puesto que no considerará dentro de sus condiciones de moralidad fenómenos como la voluntad de dominio y poderío, ni el egoísmo ni algo semejante; al respecto dirá que “la moral *contranatural*, es decir, casi toda moral hasta ahora enseñada,

¹⁷⁹ *Ibíd.*, I, Pp. 31

¹⁸⁰ Y sí contenido en tradiciones paganas, como las bacanales, el culto a Dioniso, y las grandes orgías que muchos pueblos han mantenido periódicamente en sus tradiciones.

¹⁸¹ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 19, Pp. 43

venerada y predicada, se rige por el contrario, precisamente *contra* los instintos de la vida –es una condena, a veces encubierta, a veces ruidosa e insolente, de esos instintos.”¹⁸²

Así, para Nietzsche será pues, necesario considerar estos instintos negados como el fundamento de un *pathos* que permita cimentar una justicia de alguna manera. En este caso, será entonces el criterio de vitalidad, el énfasis en la salud y la fuerza el criterio adoptado por Nietzsche para hacer que su moral naturalista produzca una hierba tan extraña. Así, el *pathos de la distancia* ciertamente ha generado las valoraciones morales de los grupos hegemónicos.

Si hemos de tomar en serio los argumentos de Nietzsche, y me parece que tiene buenas razones para que así lo hagamos, es necesario preguntarnos hasta qué punto la justicia como desigualdad se sostiene en sí antes de convertirse en un fundamento del totalitarismo. Por que ese es en el fondo nuestro problema, a saber, que una teoría de la justicia como desigualdad puede ser peligrosamente utilizado como bandera de algún grupo humano con el suficiente poder para hacer efectiva dicha consigna.

En el fondo yo creo que tal teoría no puede sustentar un régimen político como el que en los tiempos modernos se pretende deseable, esto es: el régimen democrático. dejando de lado la polémica duda acerca de lo deseable de dicho sistema democrático, como he ya señalado, los ideales democráticos son, -bajo la perspectiva nietzscheana-, la expresión pura de la decadencia: esto es, la voluntad de equiparar lo desigual, la doctrina de la igualdad como una tendencia históricamente determinada en la que todo cae bajo la medida estándar de las cosas, en la que el hombre común y promedio es lo normal.

Además, una ideología que pretenda instituir la diferencia entre los hombres tendría que sostenerse ontologizando la diferencia, puesto que en la vida real, la diferencia no es, con todo, un factor determinante para el dominio: los fuertes no son invariablemente los que dominan, y, como Nietzsche mismo observa, son los débiles quienes al final se vuelven más peligrosos por ser también más inteligentes.

Pues bien, en todo caso, la diferencia no se sostiene necesariamente a sí misma: esto lo vemos en el seno de las castas nobles y guerreras donde se muestra más fácilmente esto; a saber, que no por el mero hecho de pertenecer a una casta, linaje o extirpe se es

¹⁸² Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, I. § 4, Pp. 57

necesariamente noble de alma. Y a su vez, no por ser de clase baja o desposeída se es resentido, ni débil.

Además, una doctrina de la desigualdad cae en el hecho de tener que legitimar las diferencias en niveles que lo permitan, y el más fácil de lograr, es el del linaje, llevando el linaje real hasta niveles divinos donde todo poder y derecho de dominio queda legitimado por la deidad. Esto sucede en las castas guerreras tanto como en las sacerdotales. Ahora bien, como sabemos, tal es la naturaleza humana de irónica, que en una casta de valientes siempre habrá un débil y medroso, y en el linaje más delicado siempre habrá un espíritu tosco y vulgar, porque también lo más refinado puede llegar a ser vulgar.

Así, a lo que quiero llegar es a dejar indicado que el carácter desigual de los seres humanos, de sus capacidades, fuerzas e inteligencia, no puede ser sin embargo un rasgo permanente que permita justificar una casta detentora de un poder. Si la diferencia es algo inevitable, parece que no es, con todo, posible sostener un régimen político basado en la diferencia, por lo menos bajo los presupuestos de las sociedades modernas, obviamente, bajo otros supuestos, esto es enteramente posible.

Tal vez algo de la condena nietzscheana tiene mucha razón, pues en su afán de llevar la igualdad a todos lados, el mismo sistema ha producido grandes errores, concediendo poder a personas que no están preparadas para tomarlo, que no son, en sentido figurado, *guerreros* dignos del poder, sino que la debilidad de muchos les ha llevado a ostentar cargos que terminan produciendo errores enormes.

Esto es importante, por que en mi opinión, los grandes problemas de la democracia consisten en que generalmente los hombres menos aptos para gobernar son los que ocupan los cargos de poder. Y con ello podríamos tal vez rescatar esa idea Nietzscheana de la aristocracia, pero no la de la sangre sino la del mérito, en esta manera, una *meritocracia*, y la que recuerda más el sentido original de la palabra aristocrático; es decir: el mejor.

Nuestra investigación nos lleva constantemente a tocar este punto: ¿es posible y sustentable un proyecto político donde una casta aristocrática detente el poder?

Pues parece que si recuperamos este último sentido de la palabra, sería de lo más deseable que los mejor preparados y aptos para manejar los asuntos públicos sean los que en realidad los manejen. Sin embargo, el mismo carácter de la democracia impediría que esto sucediera, toda vez que nuestras actuales formas de gobierno se basan más en la

elección o *voto* que está condicionada inevitablemente a variables más ambiguas, e incluso controlables, como el carisma de las figuras políticas y los intereses de los medios de comunicación y de formación de opinión pública de las masas.

Por otro lado, una sociedad que fuera partidaria confesa de la determinación de diferencias entre los hombres y que sobre ello basara su estructura podría llegar a ser una prisión y una condena. De hecho creo que pueden existir en realidad dos caminos; o bien, es una sociedad más abierta en algunas esferas, pero cerrada en otras, de modo que solo los realmente buenos y diestros logran acceder a lo mejor de los beneficios sociales, mientras que una gran parte de la población quedaría reducida al anonimato y la mediocridad. Pero con ello, muchas fuerzas sociales se verían reducidas a la nada. Además esta sociedad sería profundamente competitiva e individualista.

O bien puede suceder que las diferencias que en principio pueden ser meramente fisiológicas y no tan determinantes, refuercen y oculten una dominación social con repercusiones aún no imaginadas. En este sentido hablaríamos de distopías literarias como *Un mundo feliz*, o como *1984* o de utopías teóricas como *La república*, que serían ejemplos de sociedades que llevaran al extremo este tipo de posiciones donde la distancia y la diferencia lo es todo.

Además, una sociedad así, por su misma lógica tendría que sustentar un régimen ideológico de terror en el que las disimilitudes se vuelven más profundas e insalvables. El pathos de la distancia además de separar, *aisla*, es decir, al mantener una diferencia tan profunda entre los seres humanos, pierde con ello la posibilidad de comprender con profundidad la naturaleza humana que es común a fuertes y débiles, pobres y ricos.

La historia nos da muchos ejemplos de hombres que aún siendo parte de las capas más bajas del pueblo, encarnan con pasión los valores nobles, sobre todo, cuando el peligro de quedar reducidos a la esclavitud o a la muerte es inevitable. En estos hombres, se reconoce el guerrero y el noble, hasta el punto de llegar a concertar alianzas o treguas. El imperio romano se topó en su camino algunos de estos hombres que ciertamente ponían en entredicho su concepto de justicia y nobleza.

Por otro lado, algo que habla desfavorablemente del pathos de la distancia, es el que remarca que, a pesar de las diferencias anímicas y fisiológicas, los hombres tienden también hacia la cooperación, ya sea entre individuos de castas y posiciones disímiles, por

que la ayuda es algo que está impreso también en el actuar humano, al par de instintos como el dominio. De hecho el dominio no podría darse sin ayuda y cooperación tanto dentro del grupo de los poderosos, como dentro de los débiles, y esto es una relación dialéctica donde, como Hegel remarcaba, se da una lucha eterna por el reconocimiento.

Éste último da origen a derechos y leyes que cristalizan dichas relaciones. Nietzsche subraya el carácter de trueque dentro de las relaciones jurídicas. Desechando un trasfondo formal o ideal en los contenidos de la justicia, puesto que toda relación jurídica lo es de un grupo gobernante con un grupo que obedece; en un principio estas relaciones jurídicas favorecen exclusivamente el derecho del poderoso a gobernar al débil y permiten la convivencia entre poderes disímiles.

Pero el movimiento en contra de este sistema que generará *la rebelión de los esclavos*, propondrá sus propios anti-valores, que por supuesto favorecen a los menos fuertes. De ahí surge un nuevo modo de ser de las leyes, que contemplarán ahora el bienestar de los débiles e incluso, protegerán a éstos de las fuerzas represivas de la sociedad, contra su ira y su violencia. Esta inversión de los valores en lo político traerá por consiguiente una serie de movimientos políticos reivindicativos de nuevos *derechos*, como los humanos, el de propiedad, a la libertad, etc. En ellos verá Nietzsche el progreso del nihilismo y la decadencia. Toda vez que la justicia pretenda nivelar lo desigual, esta decadencia avanzará más profundamente, enfermando los instintos más potentes de la vida. En este sentido es que la crítica a las instituciones liberales intenta mostrar ese carácter enfermizo, reivindicando con ello el *pathos de la distancia*, que permite reestablecer el equilibrio de las diferencias.

Sin embargo, hay que notar desde ahora, la imposibilidad misma del pensamiento Nietzscheano de ser llevado a los grupos de poder: para empezar, la misma teoría de la justicia como desigualdad no pretende instituirse en un modelo teórico-normativo. Es más bien una crítica a la política realmente existente. Además, no es una teoría que pretenda llegar a ser universalizable *ab initio*.

Puesto que las diferencias existen, en realidad sólo a unos cuantos les es dado elevarse por encima del promedio del hombre común. A éstos es a quienes va dirigido el esfuerzo crítico Nietzscheano, esperando que sean los nuevos legisladores, pero no ya de la humanidad, sino de sí mismos. Puesto que lo que hace más fuerte a algunos puede matar a

otros, lo que hace elevarse a unos cuantos puede significar decadencia en los que no estén preparados, Nietzsche advierte que sólo a los *espíritus libres* les es lícito caminar por el *pathos de la distancia*.

Por ello teoría como esta, no pretende aliarse con los grupos corruptos del poder, sino que tiende más hacia la figura del que se excluye de la misma inercia política. La silueta de Zarathustra como el que vive en la montaña es más esclarecedora: el vivir en ella es la negación de lo político por excelencia; toda exterioridad es crítica, y Zarathustra se distancia y ahí hace su morada, pero eso implica necesariamente distanciarse del juego político y de las leyes humanas que perpetúan la decadencia.

Por eso, la teoría de la justicia de Nietzsche me parece más una metáfora que explica la política real, que un modelo normativo y con pretensiones de universalidad. Esto por que uno que pretenda legislar la conducta humana a la manera nietzscheana, terminaría siendo –como– ya he dicho, una apología de la tiranía, del terror y de la guerra.

Sin embargo, y con todo lo ya mencionado, los más profundos pensamientos de Nietzsche tenían en mente la creación de una verdadera casta, que fuera fisiológica y anímicamente poderosa, capaz de llegar a ser legisladora *real*, dueños del Poder, una raza entrenada para mandar a un mundo futuro donde las diferencias no sólo sean reconocidas sino propiciadas. Un mundo perfectamente jerarquizado por la fuerza y la voluntad de poder. Estas ideas las encontramos principalmente en los escritos sobre educación del ser humano, y en *La voluntad de poder*, habla expresamente sobre los nuevos legisladores, portadores de una *voluntad* soberana, que no tienen vergüenza de buscar el poder y el dominio, yendo más allá de la moral, creando su propio código de valores. Ahora bien, esta perspectiva nietzscheana en torno a la justicia tiene antecesores. Y podemos encontrar más o menos similares argumentos en autores tan variados como Platón, Maquiavelo, Hobbes, etc. Para cerrar esta sección haré un breve recorrido por estos autores para poder encontrar algunas similitudes o, en su caso, diferencias. Comenzaremos directamente con Platón.

Los proto-nietzscheanos: Grecia antigua.

Algunos autores, como Irving Zeitling han hecho especial mención en el hecho de que en la antigua Grecia se puede registrar una disputa de implicaciones ético-filosóficas, en la cuál los dos modos de valoración señalados por Nietzsche como antagonistas, han librado una difícil querrela. En concreto hablo acerca de los escritos de Platón, en los cuales podemos observar cómo es que sucede el fenómeno de la transvaloración. Para efectos de análisis, haremos un bosquejo de ambas posturas. La primera, a saber, la de los valores aristocráticos encarnados en diferentes personajes como Calicles, Trasímaco, Glaucón, principalmente; estando éstos presentes en diversos diálogos.

La segunda representada por la figura casi mítica del Sócrates platónico, quien, como sabemos, fue parte del pueblo, y de cierto modo, parte de una tendencia que estaba en contra de los anteriores valores aristocráticos, pero que, con todo, tampoco representaba un *sí*, a ciertos modos de conducir el gobierno, es decir: la democracia ateniense, la cuál Sócrates tampoco tenía en buena estima. Lo que quisiera aquí, es llamar la atención sobre ese hecho, puesto que la figura platónica de su maestro, realizará una inversión de valores de la cuál se valdrá el venidero cristianismo, una vez asimilada la doctrina platónica, como a continuación veremos. Deseo dejar apuntalada esta idea: la transvaloración socrática consiste en rechazar la idea comúnmente aceptada de derecho, justicia y bondad: lo que los aristócratas como Trasímaco y Calicles profundamente defienden: “*Might is right*” o lo que es lo mismo: el derecho de los fuertes. Los argumentos de Calicles y Trasímaco intentarán mostrar que el peor de los males es el de sufrir injusticia siendo impotente de tomar venganza, mientras que el mejor de los bienes será el de cometer todas las injusticias deseadas sin ser por ello reprendido.

Contra este tipo de argumentación, Sócrates dirige sus esfuerzos dialécticos para mostrar que el mayor mal de todos, es el de cometer injusticia y no solo esto, sino peor aún, vivir sin el castigo correspondiente a la injusticia cometida. Esto representará en el seno de una sociedad como la Ateniense, una aberración del pensamiento, una declaración de impotencia y deshonor. Recordemos que en el interior de sociedades en las que la guerra es una de las profesiones más lucrativas, más estimadas socialmente en vista de la utilidad que representa poder resistir los ataques del enemigo, pagar con la misma moneda, e incluso ser

conquistador de pueblos más débiles; el ser tolerante, mesurado, el no pretender causar daño o estar incluso imposibilitado a ello representa una deshonra. Permítaseme decirlo en otras palabras: ahí donde el valor del hombre está puesto en el honor, la fuerza y la valentía y no en el poder de la razón, lo que difiere de estas virtudes representa debilidad: la paz, el desarrollo del intelecto, la templanza y la moderación.

Aquí traería a colación el análisis filológico bajo el que Nietzsche desmenuza la genealogía de la moral. En la antigua Grecia, el significado original de malo, tiene precisamente este carácter de impotencia ante la injusticia recibida. Sobre ello no deja Calicles de advertir a Sócrates el carácter ignominioso de estar en una situación en la que toda venganza sea infructífera e incluso improcedente. En el diálogo *Gorgias*, Sócrates intentará demostrar que esa situación incluso es menos lamentable que la que sufre el que ejerce violencia e injusticia sin recibir el castigo correspondiente, puesto que su alma no estará libre del error y de la ignorancia.

Entonces tendremos un rasgo definitivo de dicha transvaloración, pero como decía, orientada hacia un sentido diferente; es decir: por un lado está la debilidad misma de pagar con una moneda semejante al monto de la ofensa sufrida, pero por el otro –que es el que Sócrates representa–, la imposibilidad de realizar un acto de venganza toda vez que sobre la conducta rigen imperativos éticos como los que Sócrates acepta. Cometer una injusticia es moral y estéticamente más malo que sufrirla –dirá Sócrates– y esto apelando ya no a la debilidad, sino al rigor lógico de la dialéctica socrática; bajo su peso caen uno tras otro en contradicción los argumentos de los aristócratas de su tiempo. Así, como he indicado anteriormente, lo que Sócrates demostrará es que en un plano –el de la lógica–, las razones de los poderosos son insuficientes. Si el poder de los aristócratas intenta justificarse desde este horizonte, es la lógica socrática la que se encuentra a sus anchas entre silogismos, reducciones al absurdo y planteamiento de casos hipotéticos. Sin embargo, en el horizonte de la lucha real y *a muerte* entre los seres humanos, es la razón del fuerte la que parece tener la última palabra. Ahora bien, esto no significa que las razones de Sócrates ni las de los defensores del derecho de los fuertes estén equivocados absolutamente. A mi juicio, lo que se nos presenta en este tipo de encuentros, es el problema que tiene que ver con la lucha en el plano ideal y el plano real, es decir, que mientras que Sócrates debate en el horizonte de lo normativo y de la lógica, lo que *debería de ser*, y esto en cuanto a la política

como con la ética, los hombres como Trasímaco y Calicles estarán hablando más de la *política real*, y de la conducta humana, movida por el deseo y el ansia de poder. En este sentido, ellos serán los predecesores de las modernas teorías de la justicia y de la política real, encumbradas en figuras como la de Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes. Ahora bien, en esta sección desarrollaré un bosquejo de los principales argumentos expuestos por Calicles, Trasímaco y Glaucón, en los que podemos ver el eco de las antiguas valoraciones aristocrático-guerreras. No es, sin embargo mi objetivo hacer un análisis detallado y exhaustivo de los argumentos ni de las refutaciones que Sócrates realiza, en todo caso, me centraré más en los argumentos expuestos por los primeros que por los de Sócrates, dado que lo que pretendo hacer en esta sección, es simplemente indicar posibles antecedentes del argumento Nietzscheano de la fuerza, y evitar entrar en disputas rigurosas y análisis voluminosos de los argumentos expuestos, dado que sobre ello existe ya una cantidad considerable de textos. Veamos más detalladamente los argumentos utilizados.

La República

En el primer libro de *La República*, Sócrates dialoga con diferentes personajes acerca de la naturaleza de la justicia. Ahí, Glaucón expone varios argumentos que van siendo analizados por la aguda mirada socrática. Una de las primeras caracterizaciones es la siguiente: “la justicia consiste en decir la verdad y dar a cada cuál lo que merece”. Sin embargo esta postura es tempranamente descartada, puesto que hay casos en los que la justicia puede no consistir en ello. Por tanto se apresura una segunda definición: “justicia es dar bien al amigo y mal al enemigo”. Pero tal postura es desechada por Sócrates, puesto que parece más característica de tiranos y de gente cruel que de hombres virtuosos y justos, puesto que éstos, al ser justos, no hacen daño.

Pero en este punto es cuando hace irrupción Trasímaco, quien desesperado por el proceder de Sócrates, le disputa agregando a la discusión que la justicia es *aquello que resulta ventajoso para el más fuerte*, y el mayor de los bienes consiste en poder cometer injusticias con impunidad. Con esa simpleza que raya en la inocencia, Trasímaco dará voz al tipo de valoración guerrero-aristocrática, mostrando que para ésta, el derecho y la justicia

se fundan en el poder y la ventaja de los más fuertes. Este será el tipo de argumento que Nietzsche retome en sus escritos.

Trasímaco dirá que hay diferentes tipos de gobiernos, que los pueblos son o Aristocráticos o se rigen por Monarquías o son populares. En cada uno de ellos los gobernantes ven por sus propios intereses: los primeros por el bien de unos cuantos, en el segundo por el bien de uno solo y en los terceros por el bien de muchos; en cada uno de ellos, lo justo consiste en obedecer las leyes y que éstas son el bien del más fuerte que es quien gobierna.

Sin embargo Sócrates no se dejará impresionar por el tono de su contrincante, argumentando que lo que parece ser ventajoso para los fuertes y los poderosos bien puede no serlo, es decir, que los que gobiernan se equivocan constantemente con respecto a lo que representa su mayor bien. Siendo así, algunas veces promulgan leyes adecuadas a su interés, y algunas otras proclaman leyes inadecuadas. Así, dado que la justicia consiste en obedecer los dictámenes legales de los más fuertes, el pueblo, cuando obedece una ley equivocada y hace perjuicio al más fuerte es injusto al pretender ser lo contrario, lo cual es una contradicción.

A esto contestará Trasímaco que por el más fuerte no considera quienes se equivocan, sino a los que consiguen siempre su objetivo. En ese sentido dirá que el gobernante no se equivoca en cuanto a su propio provecho al legislar, así como al médico no se le considera como tal si es que se equivoca y engaña al curar, sino que en tanto que ejerce el arte correspondiente, mientras éste no le abandone, no puede errar: “El que gobierna, considerado como tal, no puede equivocarse; aquello que dispone es siempre lo más provechoso para sí, y aquello es lo que debe hacer todo el que a él está sujeto”.¹⁸³

Sócrates replicará que no hay ciencia que le brinde el bien al más fuerte, sino que así como el arte de la medicina y la gimnasia no busca su propio provecho sino el del bien del cuerpo, el gobernante busca el bien del pueblo, si lo que busca es el bien.

Trasímaco contestará con ironía que, en todo caso, Sócrates adolece de no saber la diferencia entre pastores y rebaños; la postura de Trasímaco en sus palabras:

¹⁸³ Platón, *La República*, libro I Pp. 445

Te figuras que los pastores piensan en el bien de sus rebaños, que los engordan y cuidan con otras miras que las de su interés propio y del de sus señores. Imaginas asimismo que los que gobiernan, y por tales entiendo los que verdaderamente gobiernan, están animados de otros sentimientos que los que animan a los pastores respecto de sus rebaños, y que no se ocupan día y noche de otra cosa que de su particular provecho. Tan lejos estás de conocer la naturaleza de lo justo y de lo injusto que incluso ignoras que la justicia es un bien para todos menos para el justo; que es útil para el más fuerte, que manda, y nociva para el débil, que obedece; que la injusticia, por el contrario, ejerce su imperio sobre las personas justas que, por simplicidad, ceden en todo al interés del más fuerte.¹⁸⁴

Así Trasímaco alabará los beneficios que se obtienen pudiendo cometer injusticias, mientras que los hombres justos son los que más daño reciben por su mismo carácter y proceder. Además se apresurará a decir que la censura que se ejerce en cuanto a la injusticia, proviene más por el hecho de temer más el sufrirla que el cometerla.

Sócrates argumenta aquí las razones de Trasímaco desde las profesiones, demostrando bajo su rigor lógico, que ningún arte busca su provecho propio, sino en vista de un fin que es su objeto, siendo así también en el arte de gobernar.

En adelante, Sócrates mostrará mediante su rigurosa dialéctica, que el concepto del que Trasímaco es portavoz, no se sostiene bajo el peso de la argumentación. El ejemplo de Trasímaco es uno de los más representativos; Sócrates no pierde tiempo en refutarle. Sin embargo, en el comienzo del segundo libro de *La República*, entra en la escena un argumento diferente, que pretende superar muchas de las dificultades ofrecidas por la argumentación de Sócrates, siendo ésta la forma más moderada de argumentación, mientras que la establecida por Trasímaco y Calicles serán las más extremas, por las posiciones adoptadas.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, Pp. 447

Para Glaucón, la Justicia tiene una naturaleza un poco distinta de cómo la concibe Trasímaco. El dirá que hay ciertas clases de bienes, unos que son buscados por su valor intrínseco, mientras que hay otros que son cultivados en vistas al provecho y utilidad que de ellos obtienen los seres humanos. Ahora bien, para él, la Justicia no será de esos bienes que los hombres persigan *per se*, sino por los beneficios que de ella se obtienen. Bajo este concepto de Justicia, los actos justos no son naturales, sino producto de un esfuerzo humano para alcanzar este valor que trae consigo consecuencias agradables, sin embargo, vista así la justicia, es uno de los bienes más trabajosos para el hombre: “[...] por eso rechaza Trasímaco la justicia y hace tantos elogios de la injusticia”. De ahí retomara entonces Glaucón la objeción de Trasímaco acerca del carácter provechoso del cometer injusticias, para formular la siguiente postura:

Oye cuál es, en el común sentir, la naturaleza y el origen de la justicia. Dícese que es un bien en sí cometer injusticia, y que es un mal sufrirla, pero más mal hay en sufrirla que bien en cometerla. Por eso, habiendo ensayado los hombres entrambas cosas y habiéndose dañado durante largo tiempo unos a otros, no pudiendo los más débiles evitar los ataques de los más fuertes, ni atacarlos a su vez, estimaron de interés para todos impedir que se hiciese ni se recibiese daño alguno. De aquí nacieron las leyes y convenciones. Se calificó de justo y legítimo lo que fue ordenado por la ley. *Tal es el origen y la esencia de la justicia*: ocupa ésta el punto medio entre el mayor bien, que consiste en poder ser injusto impunemente, y el mayor mal, que es el no poder vengarse de la ofensa sufrida. Los hombres que se han abrazado a la justicia, no por ser esta un bien en sí misma, sino por la impotencia en que se encuentran de hacer daño a los demás les mueve a considerar la injusticia como tal bien. Por que todo el que puede ser injusto y es verdaderamente hombre, ése no se cuida de someterse a semejante convención; esa sería una locura por su parte.¹⁸⁵

¹⁸⁵ Platón, *La República*, libro segundo, Pp. 455-456. El énfasis es mío.

Aquí podemos ver el carácter artificial de las leyes; mientras que en el argumento de Trasímaco la ley es producto de las valoraciones y de los intereses de quienes detentan el poder, y lo justo proviene de observar esos dictámenes, Glaucón propone que la naturaleza de la justicia proviene de un cierto acuerdo para dejar de hacerse daño, dado que las luchas debilitan a los pueblos y les conducen a la ruina. De ahí, las leyes provienen de ese tipo de debilidad, y la justicia consiste también, en observar los acuerdos pactados. Sin embargo, todo aquel que pueda ser lo suficientemente fuerte para evitar cumplir estos pactos, tiende a pasarlos por alto, orientándose hacia lo que en voz de Glaucón, es el mayor bien, esto es; cometer injusticia impunemente. Así, la justicia ha nacido como hija del miedo y la impotencia y será el punto de equilibrio, socialmente construido, entre el peor de los males y el mayor de los bienes. Es pues, un pacto o *contrato* entre los hombres débiles para no injuriarse entre ellos, dado que sufren más injusticias de las que pueden cometer.

Glaucón además invitará a suponer que, dando rienda suelta a sus íntimas pasiones, el hombre justo, que lo es por el miedo a sufrir injusticia y por la impotencia de cometerlas, si estuviera en situación de poder seguir sus impulsos libremente, terminaría cometiendo todas las fechorías que le recrimina al hombre injusto. Para ello se valdrá de la metáfora del anillo de Gyges, pero además, de cierta manera, tocará un punto que he observado que tiene que ver con la postura Nietzscheana: la voluntad de poder como un curso natural de la naturaleza. Glaucón dirá expresamente, que los hombres en tal situación darán libre curso a su deseo de adquirir más, “deseo cuyo cumplimiento persigue toda naturaleza”.¹⁸⁶

Aquí lo que deseo indicar, es que ya desde la antigüedad podemos encontrar algunos indicios de que, aquello que reformula Nietzsche como *voluntad de poder* (que caracteriza como el natural impulso de la naturaleza a adquirir un *quantum* más de fuerza, de impulso o poder), está ya presente en algunos discursos, como en el argumento de Glaucón. Las leyes reprimen lo que la naturaleza cumplimenta sin esfuerzo a través de la lucha entre voluntades; lo que distingue al justo del injusto desde aquí, es que el primero está bajo la coerción de imperativos y leyes humanas, mientras que el segundo puede o no disimular sus intenciones y sus medios de llegar a lo anhelado; que es efectivamente el adquirir más, la acumulación tanto de vida, como de símbolos como el estatus, el dinero,

¹⁸⁶ *Ibíd.*, Pp. 455

admiración y miedo entre los otros. Lo que Glaucón indicará aquí, es que si el justo se viera libre de la represión de las leyes, pudiendo cometer toda clase de actos impunemente, éste no se quedaría tan a la zaga del injusto, puesto que son los mismos impulsos los que mueven a ambos.

Gorgias

En este diálogo encontramos el segundo argumento más extremo que plantea la antítesis subyacente al problema de la naturaleza opuesta a la ley. De hecho, si miramos de tal forma nuestra problemática, a saber, como un esfuerzo dialéctico entre el derecho de naturaleza, esto es, el fundado en la fuerza y la capacidad, frente al derecho que la ley abraza, o sea, lo que los hombres instituyen como legítimo, podremos entender más claramente hacia dónde se dirigen las argumentaciones, tanto de los diálogos, como la postura Nietzscheana; visto así, esta argumentación es una reformulación del derecho de Naturaleza. En el *Gorgias* encontramos estos argumentos en boca de Polo, quien sucumbe rápidamente ante el método argumentativo de Sócrates, y posteriormente los encontramos en voz de Calicles, quien contiene ferozmente contra la postura de Sócrates, evidenciando estos argumentos. Al respecto comenta Zeitling:

Asistimos al total rechazo de la justicia convencional instituida por un contrato social, y a la advocación del *derecho natural de fuerza*. Esta doctrina está adscrita por Platón no a Gorgias mismo, sino a un cierto Calicles, quien—anticipando a Nietzsche— *instituye una moralidad de esclavo, la cuál no es una verdadera moralidad*, puesto que naturaleza y ley son opuestas, y la naturaleza es la verdadera regla de la vida humana.¹⁸⁷

Así, bajo una argumentación naturalista, Calicles expondrá que, por naturaleza, es lo peor el sufrir injusticia sin poder vengarse, mientras que cometerla sin recibir castigo es el mayor de los bienes. Es condición gravosa el no poder ponerse a salvo de la injusticia,

¹⁸⁷ Zeitling, Irving, *Nietzsche, a reexamination*, Pp. 101 el énfasis y la traducción son míos.

evitar el mal tanto para uno, como para los allegados y para la patria. Así, la naturaleza orienta a los hombres a que se defiendan y que busquen los medios de tener un gran poder.

Sin embargo, bajo el aspecto de la ley, es peor cometer injusticia, dado que el carácter de las leyes es más ventajoso para los débiles que no pueden resguardarse de la injusticia con su propia fuerza:

Para Calicles, aquellos que configuran las leyes son los débiles, la mayoría. Ellos crean las leyes para su propia ventaja, para prevenir que los más fuertes les dominen. Los débiles tratan de amedrentar a los más fuertes *proclamando que es penoso y malo sobrepasar a otros*.¹⁸⁸

Así, de cierta manera, el argumento de Calicles mostrará el carácter reactivo de las leyes cuando procuran proteger a los menos poderosos. Además, éste intentará demostrar que *por naturaleza*, unos sobrepasan a otros y que esto es lo justo, puesto que hay hombres más aptos y capaces y que dominan a otros. Y esto tanto en el terreno de las especies animales como en el de los estados, de los cuáles, los más débiles sucumben frente al poder de los más fuertes.

Calicles remarca que el hecho de que contrario a la propia ley de la naturaleza, la sociedad moldea y debilita a los más fuertes y mejores. Atrapándoles como cachorros de león, la sociedad inculca doctrinas que hacen de ellos esclavos, enseñando que deben estar contenidos con igualdad y que eso es lo único recto y deseable.¹⁸⁹

Así, para él, la inequidad es la regla de la naturaleza. De modo claro aquí Calicles hará una aserción que tendrá gran importancia en Nietzsche:

¹⁸⁸ *Ibid.* Pp. 101

¹⁸⁹ *Ibid.* Pp. 101

Es *sólo por convención* que los hombres pueden aclamar por una igualdad de estatus o de distribución (isonomía), puesto que *por naturaleza los hombres son desiguales*, y el fuerte siempre obtiene más que el débil. [...] así, vemos afinidades definitivas entre la vieja doctrina de la “voluntad de poder” Griega, incluyendo su anticipación de un “súper-hombre” y las enseñanzas de Nietzsche. Como Nietzsche, Calicles es un revolucionario moral quien manda de lado la moral convencional o de esclavo para hacerle lugar a una moralidad de Amo, derivado del ejemplo de la naturaleza.¹⁹⁰

De donde concluye Zeitling que “Hay algo como el derecho natural, y su base es la fuerza”. Ahora bien, no debemos dejarnos confundir con las posturas asumidas tanto por Calicles como por Trasímaco. Ambos presentarán una visión de la justicia que será contraria a la asumida por Sócrates, pero tendrán sus diferencias, como mostraré enseguida.

Calicles pretende caracterizar un derecho de naturaleza como fundamento de las leyes humanas, así, la justicia se entiende como el proceder mediante el cuál los fuertes sobrepasan a los débiles e instituyen su propia legalidad. Mientras tanto el argumento de Trasímaco no acepta algo como el derecho natural; como he remarcado, para éste el derecho consiste básicamente en el establecimiento de un acuerdo de legitimidad para quienes detentan el poder, sean éstos unos cuantos, los mejores, unos solo o una gran cantidad de hombres que se unen para adquirir fuerza. Tampoco es para él realmente importante que el poder se base en la igualdad o en la desigualdad, en la justicia o en la injusticia. Así, vemos que ambas posturas son muy diferentes; Zeitling dice al respecto que:

Trasímaco no suscribe la doctrina de Calicles de que por naturaleza la ley del más fuerte es fundamentalmente correcta, Trasímaco sostiene que el derecho no es más que el establecimiento del poder: si el débil (p.e. la mayoría de la gente) hace leyes en su propio interés, esas leyes son justas y correctas en tanto que los débiles las apoyen; y la ley cesa de estar correcta en el momento en que ellas no pueden ser apoyadas. Mientras Calicles cree en un *derecho natural*, el cuál está siempre en lo

¹⁹⁰ *Ibíd.*, Pp. 102

correcto, Trasímaco cree que el único derecho es la actualización de la soberanía del poder. Esta es una forma de nihilismo ético.¹⁹¹

Así pues, tenemos por un lado una visión naturalista del derecho y la justicia, fundada en la fuerza para someter a los débiles y hacer instituir su propia ley, mientras que por el otro tenemos una especie de contractualismo que da legitimidad al poder, pero sólo en la medida en que esa legitimidad puede ser mantenida con el mismo. Para esta última postura, no es importante el hecho de que sean los débiles los que, mediante la astucia hayan logrado hacerse del poder, sino que pondrá más énfasis en la legitimidad de éste mediante la fuerza. Curiosamente, parece que la visión Nietzscheana de la justicia y del derecho se orienta más hacia la primer postura; el naturalismo en cuanto a moral: Nietzsche no tendrá empacho en mostrar que su ética está basada en la naturaleza, donde se encuentra escrito un código muy antiguo, como he ya señalado: que los hombres no son iguales, ni deben serlo, y que son los fuertes los que instituyen la ley y el derecho.

Este es, a grandes rasgos el cuadro que podríamos esbozar sobre tales argumentos. Lo que en ellos encontramos, es la lucha librada por unos cuantos hombres contra lo que se empieza a convertir en sentir compartido: la lucha de la democracia ateniense contra los valores de los hombres poderosos que buscan el poder por todos los medios. Como sabemos, la figura socrática también es de cierta manera una pugna contra los valores de la democracia; pero no es, con todo, partidario de los argumentos del poder. Para Sócrates el fundamento de éste último se encuentra en la vía racional más que en la vía de la fuerza y la violencia, y en ello podríamos ver su aporte a la transvaloración. Pero esto requeriría un estudio aparte que nos alejaría de nuestro destino; espero que con los puntos tratados aquí sea suficiente para hacernos una idea de la antigua idea de aristocracia y del fundamento de poder y la justicia. Siendo esto así, prosigamos con nuestro recorrido a través de otros autores precedentes a la idea nietzscheana de Justicia. Veamos con ello el aporte de las ideas políticas de Nicolás Maquiavelo a la política real y su noción de justicia.

Nicolás Maquiavelo.

¹⁹¹ *Ibíd.*, Pp. 102 el subrayado es el original.

Ya he indicado en cierta parte de esta sección, que el cometido de Nietzsche, no es tanto proponer un modelo teórico y normativo para la convivencia plena y feliz de los seres humanos en sociedad; Nietzsche no va a tener como fin, el desarrollo de una idea utópica de la *polis* perfecta. En su lugar, él buscará lo más cercano a la política real, la que implica de cierta manera no ser ingenuo frente a los deseos motivos y ambiciones de casi todos los seres humanos. Así, Nietzsche se escindirá de lo que es la especulación sobre la política ideal para orientarse hacia la política real.

Esta postura asumida por el autor también la podemos encontrar como una cierta influencia de otros pensadores, y en el punto arriba indicado, creo que la influencia más evidente es la que ejerce el pensamiento de Maquiavelo sobre el pensamiento de Nietzsche. Si bien éste no cita en ningún momento a Maquiavelo, es evidente, al leer los escritos de este último, que están en ellos contenidos muchos de los temas que tratará Nietzsche. Además, una de las posturas compartidas por ambos autores tiene que ver precisamente con su negativa a considerar a la política como una especulación teórica o idealista, resaltando así el carácter veleidoso del ser humano. Para ambos autores, al hablar sobre política se tienen que comprender a su vez, los motivos y deseos del hombre. Maquiavelo es un autor que suscita muchas reacciones, pero si algo es compartido por miembros de las más distintas posturas, es el hecho de que a él se le otorga el distintivo de ser el pensador moderno de la política real. Como sabemos, el tema de la política había sido tratado desde la antigüedad –salvo contados casos– como una reflexión que implicaba, entre otras cosas, una concepción específica de lo que es el bien, lo justo y lo recto para la convivencia entre los hombres, además de que bajo estas consideraciones se vieran en perspectiva las características que debería tener un hombre de asuntos públicos, en especial un líder, el rey que conduce a su pueblo y que bajo la influencia de la religión judeo cristiana, debería tener ciertas virtudes especiales para poder gobernar bien a su pueblo.

Pese al carácter romántico e idealista de estas virtudes, en las que la pluma y la piedad son más valiosas que la mano fuerte y la astucia, lo que la evidencia histórica mostraba es que los hombres que habían podido llevar estos valores sobre regia túnica, habían sido precisamente los que de peor forma habían contribuido a la felicidad de un

reino, toda vez que, educados en las enseñanzas y doctrinas cristianas, habían abrazado valores contrarios a los que son necesarios para que un hombre ponga a su pueblo a salvo de la miseria y la humillación por parte de otro pueblo conquistador.

Además hay que considerar que el momento de transición histórica en el que escribe Maquiavelo, mismo en el que:

los descubrimientos geográficos, científicos y técnicos cimbrarían igualmente las bases mismas de la cosmogonía y de la metafísica tradicionales, dando un impulso sin precedentes a las posturas escépticas y racionalistas [...] Un nuevo platonismo se hacía indispensable, porque en efecto entre la *doxa* y la *episteme*, existía una ruptura radical que solo podía superarse con el lenguaje de las matemáticas, pero este neoplatonismo, lejos de desembocar en el hallazgo de las formas inmutables y necesarias como modelos arquetípicos del Bien y de la Justicia, derivaría en el reconocimiento de un hiato, de una separación insuperable entre la naturaleza y sus leyes, por un lado y los subjetivos y relativos juicios de valores de los seres humanos por otro.¹⁹²

Con el conocimiento histórico, Maquiavelo presenta una visión en donde entran en escena los auténticos móviles de la política que habían sido disfrazados con el brillo de la virtud cristiana. Para el florentino, la diferencia entre la política real y la ideal es clara y no debe ignorarse; el buen gobierno comienza cuando los verdaderos fines de la política se hacen explícitos y las técnicas de estrategia se aplican fríamente a la educación del hombre que está destinado a mandar sobre de todo un reino: el príncipe.

Así, de dicha ruptura será representante Maquiavelo cuando haga la separación entre política y ética, o para ser más preciso, la subsunción de la última bajo la primera, es decir, que la política había dejado de ser un capítulo o corolario de la ética, que se seguía necesariamente de ésta, y comenzaría con ello la moderna visión de la política como una esfera de acción humana donde las consideraciones éticas pasaban a segundo plano cuando

¹⁹² Salazar Carrión Luis, *Para pensar la política*, Pp. 141.

el verdadero móvil de la política era explicitado: la búsqueda y el mantenimiento del poder. Con ello, se conformaría una nueva visión del mundo en la que el individualismo comenzaría a ganar terreno a las antiguas teorías políticas basadas en un comunitarismo, desde la Grecia clásica hasta el fin del medioevo.

Así, Maquiavelo entenderá muy claramente, que si bien en la antigüedad se había valorado demasiado el modo contemplativo de vida, para éste, será la vida pública, la vida inserta en la política la que tenga mayor gloria, y quienes estén dentro de esta lucha política no serán precisamente los filósofos y los teólogos, sino los hombre políticos:

La pretendida superioridad de la vida contemplativa, preconizada por filósofos y teólogos, no es sino la máscara y la justificación de su impotencia. Si ellos se han dedicado a construir repúblicas *imaginarias*, supuestamente perfectas y racionales, es porque no pudieron o no supieron actuar con eficacia, por que fueron incapaces, por falta de fortuna o por carencia de virtud, de fundar o reformar efectivamente una república.¹⁹³

Contra este tipo de impotencia, Maquiavelo argumentará en términos de la evidencia que la misma historia la proporciona, además de la experiencia directa que acumule durante su vida como político en la Florencia del renacimiento. Esta experiencia le dará a la vez una visión profunda de las motivaciones de los hombres, misma que estará presente en su obra más conocida y que retrata de manera excepcional el proceder de quien desee conservar y acrecentar su poder político. En ese sentido se dice que Maquiavelo es un *realista*, le interesa la eficacia para gobernar y mantener el gobierno:

Desde su punto de vista nada hay más dañino y contraproducente para el que quiere “hacer grandes cosas”, que dejarse llevar por ensueños religiosos o morales acerca de la bondad humana y acerca de la armonía social [...] lo que Maquiavelo pone de relieve , en efecto, es que las “Razones del poder”, los imperativos de la lucha

¹⁹³ *Ibíd.*, Pp. 144

política, con frecuencia son incompatibles con las más elementales exigencias morales, y que, por consecuencia, no puede ni puede existir la célebre “armonía y unidad de los valores”, sino un *conflicto inevitable* entre los mismos.¹⁹⁴

Este conflicto entre valores será una de las influencias que podamos seguir en el pensamiento de Nietzsche, reflejado sobre todo en la *Genealogía de la moral*. En otro lugar, Nietzsche reformulará esta falta de orden natural entre valor y verdad al modo de Maquiavelo cuando expresa: “Visión fundamental. –no hay armonía preestablecida entre el progreso de la verdad y el bien de la humanidad”,¹⁹⁵ lo cuál remarca el problema ya indicado, la contienda entre diferentes valores y nociones de verdad que, en última instancia, para ambos autores no se resuelve en el advenimiento de una especie de síntesis que procure el bien común.

Así, lo que el proyecto crítico de Maquiavelo consigue, es esclarecer que en esa lucha irreductible de los valores, la política se gana un espacio autónomo donde ya no puede ser posible la identificación política-ética-religión. La política es práctica y actúa bajo otros presupuestos que los ético-religiosos, aunque ciertamente puedan llegar a empalmarse en algunos aspectos e incluso a conjuntarse, no obstante, para la gestión eficaz del poder, es necesario desembarazarse de estos prejuicios que llevan a los Estados al borde de la ruina.

Con ello su pensamiento se configura como un verdadero desafío para el proyecto filosófico fundacional de racionalización de la política y del poder, desafío que obligará a todos los grandes filósofos de la Modernidad a reformular ese proyecto asumiendo precisamente que los seres humanos “tal como son realmente” no tienden por “naturaleza” a las virtudes clásicas de tipo aristotélico, ni a las virtudes cristianas preconizadas por la Iglesia.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Ibid., Pp.147

¹⁹⁵ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Pp. 277

¹⁹⁶ Salazar Carrión Luis, *Para pensar la política*, Pp. 149

La aportación de Maquiavelo al campo de la reflexión política no es, sin embargo, desarticulada de cualquier fin ulterior al político, de hecho Maquiavelo no era ingenuo al respecto, pero lo que el enfatiza en su obra más conocida, es el hecho de que pretende hablar de lo que la política *es*, más allá de los fines posteriores o a su empleo a favor de otros intereses, a él le interesará *la verità effettuale della cosa*, es decir, lo que la política *es* con independencia de los fines con que se le utiliza, justifica o distorsiona. Sin utilizar algún tipo de referencia metafísica, religiosa o ética, Maquiavelo intenta justificar una visión de la política donde el fin de ésta no sea ya el *bien común*, o la armonía social como un organismo, que habían sido los móviles de la antigüedad y de la Edad Media. La nueva visión presentada por el florentino, será una en la que la política se debele con sus verdaderos ropajes; y éstos son los de la contienda. Para el autor de *El príncipe*, la política será “esencialmente lucha por el poder político, y el poder político es, esencialmente, el poder basado en la fuerza armada”.¹⁹⁷

La influencia de estos puntos en el pensamiento de Nietzsche es evidente, pues como se ha visto, éste último autor considera plenamente que el aspecto político de la vida humana, es claramente una expresión, una manifestación de la voluntad de poder; la vida misma es una lucha, una oposición y un incremento de voluntad, donde una voluntad intenta sobrepasar y dominar a otras. Esto será para Nietzsche exactamente igual en la política. Nietzsche asumirá la distinción entre “gran política” como la construcción de un Estado, como el proyecto de expansión y reestructuración de un Imperio, y la “pequeña política” entendida como la eterna lucha sin mayor trascendencia de las pequeñeces de partidos y facciones que buscan las migajas del poder. Lo que Nietzsche comparte con Maquiavelo es pues, esta visión de la política como *pólemos*, es decir, conflicto, oposición y lucha, y a la política real como el medio para conservar el poder, dejando de lado consideraciones idealistas sobre la naturaleza humana. Solo que en la doctrina de Nietzsche, únicamente los fuertes logran acceder plenamente al estadio de la “Gran política”.

Otro aspecto a señalar, es el cómo Maquiavelo considera que el poder va acompañado y reforzado por las armas, lo cuál es casi equivalente a decir que el poder se

¹⁹⁷ Ibid., Pp. 152.

legítima mediante la fuerza, lo cuál nos recuerda de cierto modo las antiguas declaraciones de Calicles y Trasímaco. Nietzsche será también partidario de esta postura, toda vez que alcanzar el dominio y el poder es una cuestión de fuerza, serán los más fuertes los que lo puedan mantener.

Maquiavelo formulará una visión de la ética, en la que resaltaré que aquellos que se dediquen a los asuntos públicos siguiendo imperativos de una ética que es ingenua de la lógica del juego político están condenados a fracasar, puesto que la verdad efectiva de la lucha política es otra. La visión realista de Maquiavelo considera al ser humano como voluble y ávido de riquezas y poder, y en esta interminable carrera, dispuesto a cometer los peores actos con tal de conquistar sus deseos. Esta postura le permitirá tener esa visión realista de las dificultades que tendrá quien esté al frente de un reino.

En general, la obra *El Príncipe*, es un manual para dirigir un estado, un escrito didáctico para el futuro rey, y además es un texto que contiene una nueva formulación teórica del poder y de la política. Maquiavelo recoge estrategias y anécdotas históricas como ilustración de sus pensamientos, pero en el fondo a lo que todo esto apunta es a criticar las viejas e idealistas consideraciones del hombre en sociedad y del fenómeno del poder. En esta obra, Maquiavelo expone la nueva postura que abre el camino para futuros teóricos del poder y del conflicto político. Uno de ellos será pues, Nietzsche, quien como ya mencioné arriba, tiene algunas similitudes e influencias, pero también distancias infranqueables de un autor a otro. De esta forma Maquiavelo realiza una labor crítica y en ello se acerca a la obra de Nietzsche:

Totalmente despreocupado del problema de la trascendencia, el realismo político de Maquiavelo más bien intenta mostrar la potencialidad liberadora de una política eficaz, poderosa, emancipada de las ilusiones y de las justificaciones teleológicas y/o metafísicas, y en consecuencia, capaz de tratar a los seres humanos como adultos, como mayores de edad, y no como a niños necesitados de las ilusiones y la hipocresía de los consuelos religiosos y/o moralizantes.¹⁹⁸

¹⁹⁸Ibíd., Pp. 164

Hacia lo que apunta la crítica del florentino, es a mostrar el punto débil de las teorías antiguas y medievales, quienes declaraban que la política tenía una función específica, que era la de la procuración de la vida buena para todo el organismo social, el bien común y la justicia, partiendo de una visión ética del ser humano. Para él, esta armonía no se da de hecho, sino por el contrario, es la oposición y la lucha lo que caracteriza a la vida pública. La lucha en el terreno político será reflejo a su vez de la lucha *entre los valores*, y como ya he mencionado, esta lucha no tiene ninguna teleología implícita, no hay una preponderancia del bien sobre del mal que de manera mítica guíe la lucha. A diferencia de Nietzsche, la lucha entre valores implica que:

No hay nada así como un orden o jerarquía racional o teleológica de los valores que pueda superar, de una vez y para siempre, los conflictos inter-humanos, que los valores, por ende, necesaria y eternamente se encuentran en un conflicto que no puede, ni podrá, superarse en algún momento o en algún lugar trascendente o inmanente.¹⁹⁹

Lo cual parece distanciarse del proyecto Nietzscheano, dado que para éste, la determinación de la jerarquía de los valores serviría para resolver el problema del valor, además de que esta lucha sí apunta, en última instancia, al desarrollo del super-hombre, mientras que para Maquiavelo, la recursividad eterna del conflicto no apunta hacia ningún fin intrínseco. La política será para último únicamente una técnica para adquirir, conservar e incrementar el poder, basada en el conocimiento histórico y en la observación de la conducta humana. No obstante, habrá puntos en los que el pensamiento de estos dos autores coincidan plenamente:

No es entonces la lucha entre el Bien y el Mal lo que explica la conflictividad permanente de las sociedades humanas, sino, por así decirlo, la lucha de lo que es bueno (en un momento dado para algunos), contra lo que *también* es bueno (en otro

¹⁹⁹Ibíd., Pp. 165.

momento dado, o para otros). Más todavía; es la lucha por afirmar que es bueno lo que en un momento dado parece bueno para algunos, *contra* lo que en ese o en otro momento parece bueno para otros. Lo que se opone al *valor* –como si éste fuese unitario y único- no es el *disvalor*, el *mal*, el *poder*, la *pasión* o el *egoísmo*, es *otro* valor, y precisamente por eso el conflicto es *inexorable e insuperable*. [...] Antes que Galileo venga a demoler científicamente la *gran cadena del ser*, es decir, la idea de una jerarquía ontológica entre todos los entes, Maquiavelo ya había comenzado la demolición de *la gran cadena de los valores*, sustituyéndola por una concepción pluralista, conflictiva y absolutamente *laica* del mundo axiológico.²⁰⁰

Misma concepción que logra justificar el uso de la violencia institucionalizada por parte de quien manda en un Estado. El uso de la guerra será en la visión de Maquiavelo, un medio para llegar a un fin superior, que es el del poder. La guerra como medio para llegar a la paz y a la generación de buenas leyes,²⁰¹ así el rey que quiera conservar su pueblo deberá ejercitarse en la guerra como medio de defensa y dominio, lo cuál recuerda las valoraciones aristocráticas de Nietzsche sobre el papel de la guerra como signo de salud y fuerza en un pueblo o individuo. Con esto, se puede ver que la influencia de Maquiavelo en Nietzsche es muy clara; y para reforzar esto, deseo indicar que en algún pasaje de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, el florentino pudo expresar algo que será un *leit motiv* en la teoría del valor de Nietzsche:

Pensando en dónde puede provenir el que en aquella época (antigua) los hombres fueran más amantes de la libertad que en esta, creo que procede de la misma causa por la que los hombres actuales *son menos fuertes* [...] la religión antigua no beatificaba más que a hombres llenos de gloria mundana, como los capitanes de los ejércitos o los jefes de las repúblicas. Nuestra religión ha glorificado más a los hombres contemplativos que a los activos. A esto se añade que ha puesto el mayor bien en la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas, mientras que

²⁰⁰ *Ibíd.*, Pp. 166, el subrayado es en el original.

²⁰¹ Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, capítulo XII.

la otra lo ponía *en la grandeza de ánimo*, en la fortaleza corporal y en todas las cosas adecuadas para hacer fuertes a los hombres. Y cuando nuestra religión te pide que tengas fortaleza, quiere decir que seas capaz de soportar, no de hacer, un acto de fuerza.²⁰²

De ahí se puede concluir que la religión cristiana no fomenta la libertad por medio de la insurrección y la lucha contra la opresión, sino por medio de sus valores como la humildad, el perdón y la paciencia para soportar la desgracia; justo mediante el antípoda axiológico del tipo aristocrático, y en esa crítica, Maquiavelo y Nietzsche comparten muchos puntos. En dicho sentido, el florentino realiza una inversión del mismo tipo que la que hará Nietzsche al revalorar el egoísmo, la astucia, la fuerza y la voluntad de poderío en su visión de la ética y por extensión, de la política. Es conocida la frase de Maquiavelo: “el príncipe virtuoso debe ser león para aterrar a sus enemigos y debe ser zorra para evitar las trampas”, misma que en alguna parte de la obra de Nietzsche se encuentra parafraseada de modo casi idéntico.

Así, quisiera cerrar esta sección dejando en claro que, si bien hay muchas ideas en las que los autores considerados pueden llegar a distanciarse terriblemente, en muchos puntos ambos hablan casi en el mismo tono, lo cuál permite hablar de una cierta influencia del pensamiento del florentino en el autor de la *Genealogía*. Sin embargo, como toda influencia, servirá para crear algo nuevo, de lo cuál Nietzsche puede preciarse, puesto que la teoría del valor de Nietzsche aunque retoma aspectos de la obra de Maquiavelo, puede ser considerada una obra original. No obstante, no está por demás dejar asentado que el influjo que ejerció Maquiavelo a la Modernidad con su visión realista de la política lo ha convertido en un autor clásico e indispensable para la reflexión sobre esa parte de la vida humana que tanto nos afecta: la política.

Thomas Hobbes

²⁰² Maquiavelo, Nicolás, *discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Pp. 298

Tal vez Hobbes represente uno de los autores más difíciles de analizar en este trabajo, puesto que su propuesta teórica de la política es tan diversa en matices que podríamos en un momento afirmar su influencia en el pensamiento de Nietzsche, como el total rechazo de este último a proposiciones hechas por Hobbes en diferentes partes de su obra. Si bien Nietzsche nunca se refiere directamente al autor del *Leviatán*, si podemos encontrar un diálogo implícito en sus obras. Así, lo que intentaré en esta sección, será el dar un breve cuadro del pensamiento de Hobbes y buscar de qué forma las ideas propuestas por este pensador encuentran o no eco en el discurso nietzscheano con respecto de la justicia y del poder político.

Antes que nada, hay que tener en cuenta que el pensamiento de Hobbes con respecto de la política es un planteamiento de ruptura y en cierto modo revolucionario. Lo que él propondrá es un modelo teórico para buscar el fundamento del poder político del Estado, e intentará demostrar la necesidad y deseabilidad de dicho poder. En esta empresa, el Estado aparecerá como un artificio creado por los hombres para conseguir librarse de males como la esclavitud, el despojo y la muerte; es decir, que en el pensamiento de Hobbes se encuentra la fundamentación teórica del Estado, pero del absolutista. Intentará defender el establecimiento de un poder absoluto que logre cohesionar y asegurar la vida de todos los miembros integrantes de la sociedad a través del uso legítimo del poder y con ello, de la violencia. El Estado hobbesiano tendrá como características el ser soberano y su fundamento secular, establecida su legalidad no en el derecho divino, ni en algo semejante, sino en su carácter estrictamente necesario dado desde su génesis.

Las reflexiones de Hobbes en torno a la justicia serán lo más relevante para esta investigación; a grandes rasgos diré que la reformulación que hace Hobbes de la justicia está muy distanciada de lo que hace Nietzsche, puesto que para Hobbes habrá un estado originario de igualdad entre los hombres, mismo que servirá para demostrar la necesidad de que cada hombre renuncie a su propia libertad para instituir un poder absoluto que salvaguarde sus vidas. En este sentido, el pensamiento Hobbesiano es difícil de asemejar con el de Nietzsche, pues, como ya hemos visto al principio del capítulo, este último estará más emparentado con las antiguas filosofías que proponían que hay jerarquías establecidas

de modo natural, y que ese estado de absoluta libertad e igualdad no puede ser más que un recurso teórico para mostrar la necesidad de un poder común. De este modo, tal vez podría parecer que existen pocos puntos en similitud entre ambos autores, y aunque ciertamente son pocos, aquellos son excepcionales; por ejemplo la visión competitiva y problemática del ser humano, tanto en Hobbes como en Nietzsche, tendrán como un rasgo esencial, la búsqueda del poder. Solo que mientras en el primero es la causa de los males, aunque esa búsqueda de poder sea en sí provechosa, en Nietzsche, es la parte más vital del ser humano. Habrá otros cuantos puntos en común que intentaré mostrar aquí, y por supuesto, contrastes entre ambos autores.

Para esto es preciso que consideremos que en el contexto histórico donde se gesta el *Leviatán*, está influido por las ideas del Renacimiento y de la Reforma Protestante, lo cual significa que en esos momentos se está haciendo un cuestionamiento de la legitimidad religiosa del poder político; además es un momento de turbulencias políticas y de sangrientos hechos. Lo que intentará hacer Hobbes es buscar un recurso teórico que le permita demostrar la necesidad de un poder absoluto que ponga *orden* en los conflictos intestinos de su época. Sin embargo, es sabido que la recepción que tuvo su obra entre las tendencias absolutistas y entre los anti-absolutistas no fue grata, puesto que Hobbes fue un autor polémico, que realiza muchas inversiones en los paradigmas políticos de los grupos imperantes. La labor crítica de Hobbes comienza incluso desde su consideración de lo que es la filosofía y su valor: para él, ésta es un medio para obtener conocimiento, pero el conocimiento del mundo da poder; además, el conocimiento de las causas del poder político permitirá controlar y mantenerlo por medio de la racionalidad entendida como estricto cálculo utilitario. Así, el conocimiento de las causas nos permite controlar los procesos y mantener el orden social. Esta visión de la filosofía permeará muchas de las concepciones hobbesianas sobre el mundo y la naturaleza, tanto social como física.

En contraste con la manera tradicional de mirar a la filosofía, es decir, como contemplación, Hobbes concibe la filosofía como cálculo racional de las causas y de las consecuencias, es decir, de manera práctica, y ello se reflejará en su obra, influida por el desarrollo de las ciencias y de las matemáticas. Pero antes de entrar plenamente a este tema, es necesario establecer una de las diferencias básicas entre el pensamiento antiguo y el pensamiento moderno de Hobbes:

Por ejemplo, en el concepto de *Naturaleza* encontramos una de las distinciones más importantes. Para la gran mayoría de los filósofos antiguos la naturaleza había sido entendida como un *orden* intrínseco al mundo, es decir como *cosmos*, en el cuál hay leyes naturales y regularidades ineludibles, así como arquetipos que sirven de guía para el orden social humano. En este sentido, es que el orden natural es axiológicamente superior que el orden social, y de hecho lógicamente previo a este. Para los filósofos antiguos, la trasgresión del orden natural era producto de la ignorancia de los seres humanos, y lo natural era que dicho orden fuera seguido estrictamente. Esto significa que la filosofía antigua mantenía que en el fondo, en la vida social hay un orden dado desde el principio de los tiempos, es decir, hay un ordenamiento *arquetípico* en el que está contenido el modelo natural a seguir para el armónico desarrollo de la vida social.

Ya con Maquiavelo había intentado mostrar cómo es que el florentino rechaza esta visión de la armonía social y de los valores, mostrando una más conflictiva, pero también más realista de la naturaleza humana; en ella, la política real basada en la astucia, en la crueldad y en la malicia más que en la virtud y en la bondad, será el modo en que se pueda lograr la conservación del poder. De esta manera, Maquiavelo habría roto con esa visión antigua del actuar humano.

Con Hobbes se dará una ruptura similar. Para éste, no habrá algo así como una armonía natural que conduzca a los seres humanos hacia el bien. Antes todo lo contrario, la naturaleza humana será para Hobbes el conflicto y la lucha. Veremos en seguida cómo es esto, pero antes me gustaría indicar que Hobbes hará la distinción entre natural y artificial, para él, lo natural no es lo que los filósofos antiguos habían predicado, sino aquello en donde no interviene la acción transformadora del hombre; en lo artificial hay un modelado, un cambio efectuado por el ser humano. En *De Homine* mostrará cuál es su manera de comprender el problema del conocimiento:

Puesto que las causas de las cosas naturales no están en nuestro poder, sino en la voluntad divina, y puesto que la mayor parte de ellas, a saber, el éter, es invisible, nosotros, que no las vemos, no podemos deducir sus cualidades de sus causas.²⁰³

En todo caso, sólo podemos deducir a partir de las consecuencias observables, es decir, que hay un método que Hobbes utilizará y contendrá también suposiciones hipotéticas que a manera de experimento nos puedan ilustrar las posibles causas racionales de los fenómenos. Por eso dice Salazar que “así deberá entenderse que Hobbes, para explicar la *génesis racional* del Estado, no apele a la historia efectiva de la formación de los Estado, sino a un *experimento mental* que permite establecer su *necesidad racional*”.²⁰⁴

Hobbes interpretará que el estado social del ser humano es un estado artificial, que no se da en realidad, sino por la imperiosidad de que las necesidades humanas sean satisfechas; así, el orden político es un artificio creado por el hombre, puesto que en el inicio no había poder político alguno constituido que pudiera afectar al ser humano. A diferencia de los animales, los seres humanos tienen un lenguaje, que será también un producto artificial de la cultura humana, y eso será lo que distinga al ser humano. Ahora bien, si no existe para Hobbes un orden natural de los fenómenos sociales, será justo por medio del lenguaje y todas sus capacidades derivadas, que el ser humano se logre construir un orden social racional. El lenguaje amplía el horizonte epistémico y conductual del ser humano, y éste le permite elevarse de la mera gratificación instintiva, hasta poder plantearse fines más lejanos.

Pero si el lenguaje es lo que ha elevado al hombre, también es el lenguaje el que lo ha sumergido en la oscuridad y vaguedad de las palabras. Hobbes habla acerca de cómo son éstas las que han sumido en el engaño a los seres humanos, por un uso no disciplinado del lenguaje, creando ilusiones y fantasmas en la mente humana. La visión de Hobbes implicará que eso que los antiguos habían llamado verdades universales, ideas eternas y cosas semejantes, no son más que ficciones de la mente generadas por las palabras y por el significativo hecho de confundir en determinado grado las características y propiedades de

²⁰³ Hobbes, *De Homine* Pp. 42 citado en Salazar, Luis, *Para pensar la política*, Pp. 196

²⁰⁴ *Ibíd.*, Pp. 197

las palabras con las propiedades efectivas de las cosas.²⁰⁵ La crítica hobbesiana implicará una ruptura con el viejo nominalismo teológico y con las tradiciones filosóficas antiguas. Ahora bien, esta consideración sobre la manera en que Hobbes mira la oposición natural-artificial implica abarcar los productos sociales humanos y sobre su naturaleza misma, como veremos a continuación.

Para la teoría Aristotélica, que había sido la tradición a seguir, el hombre era considerado como un animal al que le es esencial el ser político por naturaleza, es decir, que a pesar de su individualismo y de sus pasiones, el ser humano tiene un instinto social y político que le lleva a congregarse en grupos que, entre otras funciones, le ayudan a sobrevivir y a satisfacer sus necesidades. Así, la visión Aristotélica de la natural sociabilidad humana había permeado casi la totalidad de la reflexión política.

Esta postura Aristotélica declara que el hombre es un *Zoón Politikón*, es decir, que es un animal político y sociable, y que solo puede llegar a desarrollarse plenamente cuando está inserto y vinculado a una sociedad o grupo humano. Las capacidades naturales humanas solamente se actualizan en la convivencia social y en la interacción política. Esta postura considera que fuera de esa comunidad, el hombre solamente puede sobrevivir sub-humano o sobre-humanamente, es decir, como una bestia, o como un Dios. Hobbes apuntará hacia la convivencia política como un recurso para llenar las necesidades del ser humano, mientras que Nietzsche apostará a la trascendencia de la naturaleza social, del *espíritu de rebaño* viviendo en ese estado sobre humano, mientras que por ejemplo, Rousseau apostará con añoranza por ese estado sub-humano.

Para la visión Aristotélica de la naturaleza humana, las verdaderas potencias del hombre sólo se realizan cuando está este vinculado a un grupo social; que el *télos* o finalidad de la vida humana (llámese a esto excelencia, virtud, santidad o vida buena) se da como una consecuencia de la naturaleza humana, y en ese sentido es teleológica. Además, para esta postura, lo anti-natural es lo que trasgrede las leyes naturales, es decir, aquello que violenta la convivencia pacífica de los humanos: la guerra, la violencia, el conflicto, la competencia y la búsqueda del poder.

²⁰⁵ Recordemos cómo Nietzsche comparte esta visión del engaño lingüístico que hace que el hombre persiga ideales nebulosos por confundir las propiedades designadas por las palabras con las cosas mismas.

Un punto muy importante a tener en cuenta para contrastar la visión antigua de la política con la postura de Hobbes, es que para la primera, el orden social natural implica que entre los seres humanos hay una jerarquía de poder y obediencia que está contenida incluso en el núcleo social más pequeño, que es el modelo de la familia. Esto en Hobbes no estará presente, ya que él defenderá una idea de igualdad muy particular como veremos en su momento.

Mientras que la antigua concepción del hombre le consideraba de tal manera que éste se orienta hacia el bien naturalmente, y que cuando hace el mal lo hace por ignorancia, para Hobbes su visión del hombre es totalmente diferente: él le mirará como *homo hominini lupus*, es decir, de manera esencialmente negativa, donde el hombre “es el lobo del hombre”, y además es profundamente competitivo y ávido de poder. Eso es lo que distinguirá la postura Hobbesiana de las tradiciones antiguas, y a su vez es lo que le acerca en este punto a Nietzsche. Sin embargo, como decía al principio de esta sección, es difícil establecer una comparación precisa entre Hobbes y Nietzsche, e intentaré en esta sección aproximar cautelosamente ambos autores manteniendo sus diferencias.

Para Hobbes como para Nietzsche, la naturaleza del ser humano es esencialmente conflictiva por que el conflicto es intrínseco a la vida, y como el ser humano busca la mejor manera de vivir, es entonces ávido de placeres, riquezas y comodidades, así como de honores y reconocimiento. Además, la naturaleza del hombre será esencialmente apolítica, esa constitución le vuelve muy problemático el asociarse con otros hombres para lograr fines que no sean los personales. Para Hobbes, lo natural en el hombre no será ni la armonía ni la cooperación, ni lo justo o útil, sino la ignorancia y la lucha. Si bien sus propias necesidades le obligan a asociarse en grupos, esas mismas necesidades le vuelven competitivo y violento.

Además introduciré un concepto del campo de la física, e intentaré aplicarlo a la biología y traspasarlo al terreno social para dar una explicación no teológica de las motivaciones humanas: el concepto de *inercia*. La explicación cinética del ser humano intentará ver a los individuos como elementos con fuerza que buscan continuar su movimiento; cualquier oposición a éste generará lucha y conflicto, pues el movimiento del ser humano intenta mantenerse.

Esto es una trasposición de este principio al campo de la biología, en donde la inercia representa una fuerza muy especial que los filósofos llamarán *connatus* o como había ya antes dicho: *connatus esse conservandi*, que será la fuerza natural que todo ser viviente tiene para buscar la conservación de su propio ser. Los medios por los cuáles logre mantenerlo serán diversos y van desde el despliegue de fuerza hasta la astucia y la cooperación. Para Hobbes no habrá mayor finalidad o *télos* en los actos humanos que la conservación misma, lo cuál implica desechar finalidades morales y teológicas de los actos humanos:

Hobbes explica así que el hombre, como cuerpo vivo sensible, se caracteriza por la tendencia o esfuerzo (*connatus*) por conservar su movimiento vital interno a través de sus movimientos vitales externos. No existe, por lo tanto, una meta o fin o excelencia que el hombre *deba* alcanzar, ni, como veremos, un “bien supremo” o “fin último”, sino tan solo un impulso puramente mecánico que explica, en última instancia, los “fines” que se proponen los hombres en sus acciones.²⁰⁶

Visto como un sistema físico de fuerzas, la oposición no es más que la resistencia a un movimiento contrario y la lucha es un medio para conservar el impulso o movimiento propio. Además el conflicto será, para Hobbes consecuencia de la inclinación humana de acumular poder:

De manera que en primer lugar yo propongo como una inclinación general de toda la humanidad un perpetuo e incesante deseo de obtener poder tras poder, que sólo cesa con la muerte. Y la causa de ello no es siempre que un hombre espere un placer más intenso del que ya ha alcanzado, sino que él no puede asegurar el poder y los medios para vivir bien que tiene en el presente sino la adquisición de más.²⁰⁷

²⁰⁶ *Ibíd.*, Pp. 199

²⁰⁷ Hobbes, *Leviatán*, Pp.58

En este punto la visión de la voluntad de poder, se encuentra muy cercana a las reflexiones del autor de *Leviatán*; así, Luis Salazar señala que:

Más que posesivo, el hombre hobbesiano es *competitivo, sediento de poder*, pues compite no sólo por las riquezas, sino también por el honor, por la gloria, por le preeminencia. [...] Así se explica que en su primera obra, *Los elementos de la ley*, Hobbes asimile vida humana con una carrera [...] cuyo sentido reside exclusivamente en querer estar adelante, en querer tener más poder que los demás, pues sólo el exceso (o preeminencia) de poder es *verdadero poder*.²⁰⁸

Hobbes declarará que, de cierta manera, esta característica le es esencial a la vida, y por lo tanto la disolución del conflicto, la terminación de las hostilidades significa no como habían creído los antiguos filósofos y pensadores, el arribo a la ciudad perfecta o la convivencia armoniosa de los seres, sino la muerte misma, ya que toda consecución del deseo son el signo mismo de la felicidad, entendida como un constante progreso de éste.

[...] la finalidad en esta vida no consiste en el reposo de una mente satisfecha. Pues no hay tal *Finnis ultimus* (fin último) ni *Summum Bonum* (sumo bien) de los que se habla en los libros de los antiguos filósofos morales. Ni puede vivir más un hombre cuyos deseos han terminado, que uno cuyos sentidos e imaginación están detenidos. *La felicidad es un progreso continuo del deseo, de un objeto a otro*, donde el logro del primero no es otra cosa que el camino para obtener el segundo. La causa de ellos es que el objeto del deseo humano no es disfrutar una vez solamente, y por un instante de tiempo, sino asegurar para siempre el camino de su deseo futuro.²⁰⁹

En este punto, el pensamiento de Hobbes es muy acorde con el pensamiento de Nietzsche, ya que ambos conciben la oposición y la lucha como algo intrínsecamente

²⁰⁸ Salazar, Luis, *Para pensar la política*, Pp. 207

²⁰⁹ Hobbes, *Leviatán*, Pp. 57 el énfasis es mío.

bueno, esencial a la naturaleza, y que en último término, la felicidad del ser humano no reside en el cese de la oposición y de la lucha, puesto que es una característica natural de la vida, sino el constante movimiento de un deseo hacia el siguiente. En este punto ambos autores estarán de acuerdo en que el poner fin a las hostilidades y luchas del ser humano significa la muerte.

Con todo, Hobbes no será un apologista de la lucha, sino del orden racional. Es decir, que lo que éste pretende es el lograr la justificación de un invento humano que es el Estado, que servirá para que todos los hombres logren vivir adecuadamente en sociedad. Esto es curioso, dado que, si bien para Hobbes el hombre tiene una naturaleza esencialmente apolítica, será necesario que logre convivir en sociedad para alcanzar sus fines. La manera de lograr esto implicará más ventajas que el vivir en soledad o en un estado pre o post político, y eso será el gran acometido de su obra *Leviatán*.

Por eso, los escritos de Hobbes no son ciertamente una investigación estrictamente documentada sobre los orígenes de la sociedad civil y de la justicia y de la ley, sino una recreación hipotética de aquella condición inicial en la que el hombre se hallaba antes de formar una comunidad.

Es poco probable que dicho estado se pueda verificar empíricamente; pero eso no es importante para los fines de la argumentación hobbesiana, lo que es relevante para el autor, es mostrar que, aunque ese estado no se pueda verificar, sirve como ejercicio mental para pensar en las condiciones en las que el ser humano se encontraría si no existiera un poder instituido que pueda regular la conducta humana. El estado hipotético en el que piensa Hobbes, le llamará *estado de naturaleza*, y en éste, no hay organización política alguna, ni jerarquía social ni ley ni orden. Lo que define al estado de naturaleza es la ausencia de coerción ni de límite para que cada ser humano consiga lo que quiere.

Como mencionaba más arriba, las teorías antiguas como la de Aristóteles, defendían que existe un orden inicial en el que el ser humano nace, y ese orden determina su posición en el mundo, y su desarrollo. Es decir, que hay jerarquías establecidas en las que el ser humano se conforma, y en ellas adquiere el sentido de su ser. Dichas jerarquías son producto natural de las especies, y en el caso de los humanos se conocen como formas culturales y tradicionales de convivencia. El modelo más a la mano de las jerarquías

naturales así consideradas, sería la familia, en la que los hijos y la esposa deben obedecer al padre, y en la que hay un modelo de relaciones de poder; con los esclavos con respecto del jefe de la familia, entre los mismos miembros integrantes de la familia, etc. Tales jerarquías son, para estas teorías, el fundamento del poder político, de modo que a manera de organismo, las comunidades reproducen tal configuración.

Se trata, como se ve, de un comienzo que pretende ser no sólo natural sino cronológico, del comienzo de una evolución histórica real, precedida por un *télos* o meta ya contenida potencialmente en la propia familia. Lo que significa, justamente, que el fundamento y el fin, lo mismo que el origen de la comunidad política son *naturales*, es decir, independientes de la voluntad humana y que siguen por consecuencia un plan de la naturaleza [...] De ahí que para este modelo los seres humanos sean también, por naturaleza, *desiguales*. Unos nacidos para mandar –es decir, “libres” por naturaleza –y otros nacidos para obedecer– es decir, sujetos por naturaleza a obedecer a los libres.²¹⁰

Hobbes en cambio defenderá la tesis de que los seres humanos, en un estadio prepolítico necesariamente deben de ser considerados como iguales, significando esto, que nadie puede oponerse a los deseos de otro, ni impedirlo, puesto que no existe en tal momento una ley que sea comúnmente aceptada. El estado de naturaleza significa que los hombres tienen igualdad de expectativas, y por ello, lucha y conflicto son inevitables. La idea de que ese estado los hombres son iguales, no es una tesis normativa ni un ideal, sino un estado problemático, por paradójico que suene.

Ante las teorías que defienden un orden natural establecido en el que cada cual debe obedecer las jerarquías, Hobbes opondrá una idea de igualdad *en el origen*, que será el fundamento de toda su teoría política como veremos a continuación.

Si no existe una jerarquía natural que deba seguir el ser humano, ante la falta de un poder que obligue, cada ser humano estará hipotéticamente en una condición de igualdad de

²¹⁰ Salazar, Luis, *Para pensar la política*, Pp. 217

derecho para obtener todo lo que desee. No existe ninguna ley que lo impida, más que la fuerza y la destreza de cada ser humano. Además cada cual está en libertad de escoger los medios que juzgue mejores para lograr sus fines, no excluyendo esto el crimen, por que el concepto mismo de crimen ni siquiera existiría; cada cuál podría imponer su voluntad en lo que juzgue posible y podría así disponer de los bienes e incluso de la corporalidad de otros seres humanos si es lo suficientemente capaz de hacerlo. Sin embargo, esto no evitaría que el más fuerte pudiera morir a causa del más débil, ni que el más sabio fuera muerto por el más incapaz. Así, lo que Hobbes propone, es que en el origen pre-político, cada hombre está en la misma posibilidad de morir a manos de cualquiera, y de disponer de los bienes de la tierra tal como encuentre mejor para conservar su vida.

Ahora bien, parece que la tesis de Hobbes se contradice con la más mínima evidencia fáctica, esto es, que la idea de que en el principio todos los seres humanos son iguales parece enfrentarse al hecho de que los más fuertes dominan a los más débiles, esclavizándoles. En todo caso, una postura como la de Nietzsche no podría aceptar semejantes presupuestos. Éste en efecto mantiene que de cierto modo hay una jerarquía natural perfectamente establecida, y reside en el modo en que una voluntad de poder se exterioriza, y se apropia de la realidad. Este sería un fenómeno trans-histórico que debería estar en el origen pre-político, y por tanto abrazaría abiertamente que existe una jerarquía natural. De modo que es aquí donde se comienzan a distanciar las posturas de Nietzsche y Hobbes, puesto que el último defenderá un estado de igualdad teórica en el origen.

Pero en todo caso, como decía, tal estado no es un ideal sino un problema a superar, puesto que en esa condición, no es ni siquiera posible la existencia larga y tranquila, puesto que tampoco hay seguridad ni orden ni ley. Tampoco existirían en esa circunstancia la posibilidad de asociarse para satisfacer las necesidades comunes, ni habría por tanto industria ni cultura ni arte, puesto que serían tan poco desarrollados en un clima de inseguridad y violencia. Es lo que Hobbes describirá como el *bellum omnia homines* o la “guerra de todos contra todos”. Así, un estado de completa libertad significa, paradójicamente, lo contrario; cuando todos tienen derecho a todo, realmente sucede que nadie tiene derecho a nada, por que cualquiera puede impedirlo.

A lo que desea apuntar Hobbes, es que si desapareciera el poder unificado, desaparecería la obligación política y con ello, el fundamento racional de la vida en común, por que lo que sustenta la convivencia entre los seres humanos es la obligación de las costumbres y las leyes.

Así, el concepto de estado de naturaleza es origen hipotético que deviene en guerra de todos contra todos. Tampoco es probable que en realidad el estado de guerra se haya extendido por todos lados, es más bien un concepto límite que pretende mostrar que es lo que pasaría si en determinado momento el poder político que controla a los hombres desaparece como en el caso de la guerra civil, o no se ha constituido aún. Lo que intenta es mostrar de dónde puede provenir el fundamento racional que legitime la creación y sumisión a un poder común.

Hobbes lo explicará de la siguiente manera: dado que el estado de naturaleza realmente es un estado problemático, puesto que nadie puede tener seguridad ni derecho legítimo, los hombres han tenido que asociarse y formar la sociedad civil para poder superar los inconvenientes del estado de naturaleza por medio de un acuerdo común en renunciar a su derecho a todo, para que pueda constituirse la ley que defienda la vida y el derecho de todos los miembros de la comunidad. Así, para Hobbes, las propiedades del Estado se seguirán del conocimiento del origen de este.

Para evitar un mal mayor, y asegurar la mutua supervivencia y la satisfacción de necesidades, los seres humanos se asocian y constituyen a ese gran Leviatán que buscará proteger a todos sus miembros por medio de la unión de los poderes individuales en una sola persona; es pues, una apología del Estado absolutista, que tendrá sin embargo sus particularidades.

Para continuar con nuestro tema de la justicia, veremos que Hobbes reformulará las antiguas doctrinas del derecho natural para armonizarla con su visión del poder absoluto del Estado. Primero hay que tener en cuenta el concepto de *ius naturale* que es común a la mayoría de las teorías *iusnaturalistas*.

Ius Naturale significa el derecho que proviene de la naturaleza y de sus relaciones. Serán un conjunto de leyes y de normas que, por sus características, son anteriores lógicamente y superiores axiológicamente al derecho positivo.

El derecho natural, que los autores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tienen para usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida, y consecuentemente para hacer cualquier cosa que, en su propio juicio y razón, conciba como el medio más adecuado para alcanzar ese fin.²¹¹

Sin haberlo indicado, ya hemos dado un vistazo a algunas de las más antiguas versiones iusnaturalistas que hay en la filosofía. Por ejemplo, cuando Calicles defiende que lo justo por naturaleza es mejor que lo justo por convención, estará sustentando una especie de iusnaturalismo.

Estas teorías del derecho natural han sido ampliamente aceptadas en la antigüedad y de cierta manera han estado presentes en muchos pensadores. Aristóteles por ejemplo, sustentará también una visión en la que lo natural es ajustarse a las leyes que la misma naturaleza dicta. Ella establece un patrón de sociabilidad y reglas a la sociedad humana; es decir, la familia como arquetipo de los roles de dominación y derecho para la polis. Lo natural en este sentido es lo racional, lo necesario y Universal, mientras que lo convencional, en el mejor de los casos se ajustará a lo natural. Aristóteles acepta la distinción entre justicia natural y justicia humana:

La justicia política puede ser natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano; legal, la que considera las acciones en su origen indiferentes, pero que cesan de serlo una vez que ha sido establecida.²¹²

Sin embargo el iusnaturalismo hobbesiano tendrá características tan especiales que le alejarán totalmente del iusnaturalismo antiguo. De hecho, a partir de él, se podrá hacer

²¹¹ Hobbes, *Leviatán*, Pp. 80

²¹² Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1134b20

una distinción entre la forma antigua y la moderna, y a partir de este último, se pondrá el fundamento para teorías como el liberalismo que se sustentarán en una visión de la justicia natural que es antecedente para los derechos humanos. En palabras de Luis Salazar, Hobbes aparece como:

el fundador del *iusnaturalismo moderno*, es decir, de una concepción nueva del derecho natural, a pesar que ese *iusnaturalismo* suyo pueda y deba considerarse como uno de los mayores esfuerzos teóricos por superar precisamente los supuestos esenciales de cualquier *iusnaturalismo propiamente dicho*, es decir, de cualquier pretensión de descubrir un marco natural de justicia, de legalidad y de derechos que esté por encima y sirva para evaluar a la justicia, a la legalidad y al derecho positivo.²¹³

Norberto Bobbio señala que todo iusnaturalismo supone, por un lado, que más allá del derecho positivo, existe el derecho natural; lo cual introduce la distinción entre convención (derecho positivo) y naturaleza (derecho natural). Lo que está regulado por la naturaleza es más elemental que aquello contingente y artificial que son las convenciones de la conducta humana. El derecho natural se fundamenta en el instinto de auto conservación, el *connatus* que es anterior a los usos y costumbres locales.²¹⁴

Por el otro, que el derecho natural es superior al derecho positivo, en el sentido de que el último solamente puede existir ahí donde ya hay una organización, comunidad o polis instituida, por primitiva que sea. Sin embargo, entre el iusnaturalismo antiguo y el hobbesiano hay muchas diferencias:

Para el primero, lo naturalmente justo es obedecer a la ley natural que se puede derivar de un orden superior: Dios. Además, presupone que todo ser humano nace con obligaciones especiales, fundadas en su naturaleza política y social y que sólo en el cumplimiento de ello es que se puede hablar de derecho-poder. De este tipo de

²¹³ Salazar, Luis, *Para pensar la política*, Pp. 220

²¹⁴ Bobbio, Norberto, *Hobbes*, Pp. 154

iusnaturalismo es ejemplo la teoría política de Aristóteles, que considera al hombre como ser que vive en sociedad y tiene un modelo organicista de ésta.

Para el segundo habrá una especie de inversión, de la idea de derecho-poder a la idea de derecho-libertad, a la cuál estará subordinada la idea de obligación legítima, es decir, que en las antiguas teorías *iusnaturalistas*, el derecho proviene del cumplimiento de las obligaciones que emanan de pertenecer a un grupo estratificado en jerarquías naturales. El derecho del patriarca proviene de cumplir sus obligaciones, y de ejercer su propio poder, establecido por su lugar en la familia y, por extensión, de la *polis*. En la inversión realizada por Hobbes, el derecho proviene de la libertad originaria de todos a todo, y de buscar los mejores medios que cada cuál considere mejores para conservarse y defenderse. El primer paso para llegar a esta inversión lo daría el cristianismo,²¹⁵ con la idea de la razón como universal, la libertad y el albedrío; el cristianismo romperá con la idea de la religión local y su derecho provinciano, de él nacerá también la idea de *dignidad* de la persona, por ser criatura divina, y en ello encontrará el valor de la persona. El cristianismo difundió la idea del universalismo de la dignidad humana y su mensaje, por ser dirigido a *todos* por ser “hijos de Dios”, trascenderá las fronteras de los pueblos; con ello la idea de *Ius naturale* se identificará posteriormente con el *Ius gentium* o derecho de las personas, que trasciende las fronteras y es asegurado por una ley cosmopolita. Esto es precisamente el fundamento de los derechos humanos que las sociedades modernas han adoptado como presupuestos necesarios para su desarrollo. Esta será la interpretación que las sociedades modernas hagan del *Ius naturale*, que reivindicarán los derechos individuales frente al poder y sus excesos. Y ello será parte constitutiva del naciente individualismo moderno.

Pero este proceso, en realidad se presenta como un límite al poder del soberano, un escudo contra la veleidat de los tiranos y sus abusos contra el pueblo. Ese poder solamente será legítimo cuando esté en armonía con la “ley natural”. Si esta última es dictada por Dios a través de las leyes de la naturaleza, el gobernante debería estar instruido conforme a esa ley natural. Por eso, durante el período de mayor hegemonía de la religión cristiana, la educación de los príncipes era dejada al cuidado de la estructura religiosa. Lo que se intentaba, es que hubiera un límite al poder de los gobernantes, aunque de principio, este

²¹⁵ *Ibíd.*, Pp.223

límite era únicamente interno, es decir, en la conciencia del rey; pero conforme fue desarrollándose el derecho, el límite se fue ensanchando hasta que constituyó una auténtica barrera contra los abusos del poder. Así ya no sería, con el tiempo, solamente la estructura clerical la que pudiera llamar a cuentas a los gobernantes, sino:

todos los fieles convencidos de que su príncipe estaba transgrediendo la ley natural y/o divina, y con ello violando sus *derechos*. Derechos de conciencia, de opinión, de asociación, de palabra, de propiedad, etcétera, que se convirtieron, así, en *reivindicaciones legítimas* de los individuos *en tanto que individuos*. Con ello se realizó la inversión monumental antes señalada: en lugar de nacer con obligaciones estatutarias, ligadas a su pertenencia a una comunidad orgánica, los individuos empezaron a verse como *titulares* por nacimiento de determinados *derechos subjetivos*, “naturales”, esto es, inviolables y permanentes.²¹⁶

Ahora bien, como decía antes, el iusnaturalismo que formula Hobbes, mantiene la postura de que el estado en el que la justicia natural se ejerce, deviene en el estado de guerra permanente. Por ello, Hobbes intentará demostrar en el *Leviatán*, que es necesario que cada ser humano renuncie a su propio derecho subjetivo a todo, para instituir la comunidad política que permita la convivencia. En este trance, también renunciará a su libertad, no solo a su derecho. La renuncia a su libertad de hacer cuanto juzgue necesario para conservar su vida, es decir, poder matar al que se interponga en su camino, lo cual genera el estado de guerra permanente. Al renunciar al derecho-libertad, se accederá al horizonte de las convenciones humanas en las que podrá darse el fenómeno de la legalidad, puesto que al renunciar a su propio derecho-libertad, otorgándose a alguien que pueda ejercer coerción para mantener el orden del pueblo, se instituye una instancia legal superior al derecho de cada hombre. Esto tendrá algunos problemas; el más importante, es que aquel en quien recaiga el poder no habrá renunciado propiamente a su derecho, recibiendo el derecho de todos los demás, lo cuál es una situación desigual y de imposibilidad teórica como pretenderá mostrar Locke más adelante.

²¹⁶ *Ibíd.*, Pp.227

La génesis del Estado, para Hobbes, muestra el carácter necesario del sistema convencional o artificial de la legalidad y la justicia, y esto a favor de un poder absoluto. Es sabido que su obra no fue recibida con agrado ni por absolutistas, ni por antiabsolutistas, debido al carácter revolucionario, contradictorio o paradójico de sus ideas en ese tiempo. A los absolutistas, no les parecía provechoso una teoría que fundaba el derecho no ya en la ascendencia divina del rey, sino en una especie de contrato entre hombres, desligado de los presupuestos teológicos de la época; mientras que a los anti-absolutistas les parecía detestable la justificación de un orden absolutista, por herético que fuera. Ahora bien, en nuestra comparación, al parecer Hobbes se separará radicalmente de las posturas nietzscheanas de la justicia y de la igualdad. Para el último, como sabemos, no habrá justicia en la igualdad, puesto que ello será signo de decadencia de los instintos *ordenadores de rango*. Nietzsche jamás habría aceptado la tesis hipotética de Hobbes de que en un principio previo al estado político, los hombres estaban en una situación de igualdad. Él defendería sobre todo, el carácter jerárquico de las más antiguas formaciones humanas. Al parecer, las modernas investigaciones en primatología y etología podrían darle la razón (con reservas obviamente) a la postura de Nietzsche, puesto que los estudios comparados entre primates revelan que en la gran mayoría existen jerarquía perfectamente establecidas, roles de conducta y situaciones de dominio y luchas por la adquisición del mismo. Los primates nacen en una estructura social natural que de modo estratificado impone lazos y conductas establecidos por los grupos. Que dicho dominio puede variar de especie a especie es innegable, pero, con todo, no hay situación de *absoluta libertad e igualdad* entre ellos. Si los primates son la especie que más nos puede dar pistas sobre un origen del ser humano, por tener éste un linaje común evolutivamente hablando, parece que la tesis de Hobbes es, por esclarecedora que parezca, incompleta, o adolece de fallas que en su tiempo no se observaban.

Con ello, Nietzsche se situaría, como ya he mencionado, más cerca de las antiguas teorías del derecho y justicia naturales; no en vano dice Nietzsche que lo justo es que los hombres no sean iguales. En este sentido, las posturas como las de Aristóteles le son más afines, aunque claro está, Nietzsche tiene su propia originalidad a pesar de que lo situemos más cercano a estas teorías.

Sin embargo, Los esfuerzos teóricos de Hobbes dieron paso al nacimiento de un fenómeno moderno del cuál Nietzsche será heredero, y con ello, su obra estará inevitablemente unida: el nacimiento del individualismo.

La teoría del Estado de Hobbes sienta las bases para las reivindicaciones sociales de las que Nietzsche fue beneficiario. El individualismo que pregona Zarathustra es un eco de ese que se encuentra en la obra Hobbesiana, así como la visión del hombre como un ser que es esencialmente problemático, que busca el dominio, la conquista, el poder y el exceso de éste; un ser humano competitivo por que busca siempre el aventajar y desplegar mayor voluntad de poder. La coincidencia entre la filosofía de Hobbes y la de Nietzsche, la encuentra Pierre Vachet en la concepción del derecho y en el problema mismo de lo que es el deseo y la felicidad. Él sugiere que:

el derecho natural es, en suma, la posibilidad o la libertad de usar la fuerza para conservarse y satisfacer los deseos propios. Derecho natural y voluntad de poder se identifican hasta el punto de que el derecho está limitado por el instinto de muerte. Y a la vez, esta concepción del derecho muestra claramente que el poder es la condición *sine qua non* de la felicidad.²¹⁷

Así entendida la felicidad, como un continuo progreso del deseo que se afianza en la voluntad de poder, la felicidad es la conservación del movimiento y su acrecentamiento:

El placer resulta, por consiguiente, inseparable del movimiento, y en el contexto de la competencia entre individuos no puede estar asegurado sin la fuerza y el poder que garantizan su renovación y permanencia. Esta relación indisociable entre el deseo, poder, la voluntad de poder y la felicidad caracteriza toda la concepción ética, legal y política de Hobbes.²¹⁸

²¹⁷ Vachet, Pierre, *La ideología liberal*, Pp. 84

²¹⁸ *Ibíd.*, Pp. 83

También compartirán ambos autores la postura de que la filosofía, lejos de ser una contemplación pasiva del mundo, es un instrumento para ganar poder: como conocimiento. Hobbes tendrá un matiz utilitarista cuando conceda que el conocimiento es el cálculo racional de las consecuencias y de las causas, mientras que Nietzsche considerará al conocimiento como una expresión de la voluntad de poder que se ha adueñado intelectualmente de una parte del mundo.

No obstante de que Hobbes reformula el iusnaturalismo antiguo para dar paso al moderno, su postura de la justicia natural será transformada por uno de los más grandes teóricos de la modernidad: John Locke, quien, sobre la base de los pensamientos de Hobbes creará una nueva concepción del derecho, la justicia y el Estado, que dará forma a las modernas naciones liberales y con ello del capitalismo que Nietzsche intenta criticar en toda su vasta obra. Contra las virtudes e instituciones liberales, éste mantendrá un diálogo más o menos abierto, y que, en última instancia constituye uno de los principales blancos de las reflexiones ético-políticas de Nietzsche como veremos en el siguiente capítulo. El diálogo mantenido con estas tradiciones liberales se entiende mejor cuando ponemos en perspectiva el problema de la justicia natural contra la justicia artificial, por eso me pareció necesario el paso por este pensador tan vasto como es Hobbes; pero una vez recorrido a grandes rasgos este camino, es preciso que continuemos nuestra investigación; así, en el siguiente capítulo intentaré mostrar la polémica entre liberalismo y el pensamiento Nietzscheano, y, para concluir, reflexionaré acerca del débil equilibrio entre lo individual y lo colectivo.

¿Egoísmo en sentido ético?

Lo que he querido mostrar a lo largo de este trabajo, es que en la historia de la humanidad, independientemente de la cultura y el tiempo, han habido dos fuerzas muy poderosas que han habitado en el corazón del ser humano,²¹⁹ e incluso podría ir más lejos, extendiendo esta dualidad hacia muchas otras especies. Estoy hablando de fuerzas tan poderosas que están conectadas con el movimiento mismo de la vida en este planeta.

El egoísmo y el altruismo, el amor a sí mismo y el amor al otro. La oposición y la cooperación. Si bien, estos conceptos representan fuerzas y tendencias que son intrínsecas a la vida misma, parece que únicamente en el ser humano es donde se debaten de modo tan agresivo. En el primer capítulo, veíamos cómo esta lucha se registra en el proceso cultural mismo en donde nace la moralidad. Los valores del egoísmo contra los valores del altruismo, representados los primeros en el tipo humano del fuerte y el violento, mientras que el segundo está representado en tipos humanos menos aptos para el combate y la lucha, pero más sensibles y capaces para otras actividades.

Al parecer, es el egoísmo el símbolo de todo aquello que se ha tomado como negativo y no-ético, toda vez que los sentimientos de altruismo, ayuda, generosidad y no-egoísmo han sido vistos en muchas culturas como símbolo de una elevada moralidad. El que eso sea así ha implicado un viaje a través de la genealogía de ciertas palabras, pero más que a una genealogía, parece que esto implica más un desbrozar la experiencia misma en donde nacen. Este intento explica la manera en que cierto tipo de valoración originaria ha dado lugar a una transformación esencial en el tipo cultural humano, sin embargo ha dejado inexplicado o sin consideración una problemática no tan distante; a saber, el valor fisiológico y evolutivo del egoísmo.

A partir de la visión Nietzscheana de la moral, quisiera pensar más profundamente hasta dónde es defendible un egoísmo y el correspondiente individualismo que acarrea como una manera diferente de moralidad, es decir, tomar el egoísmo en sentido ético, y revalorarlo como un poderoso motor para el avance de la cultura humana y del tipo humano. Si esto es posible, quisiera saber hasta qué punto esto sería benéfico para una

²¹⁹ Estas dos fuerzas han sido observadas en la disciplina de la psicología como las más fuertes tendencias en los seres humanos, el impulso a la vida, al crecimiento, el *Eros*, contra el impulso que tiende hacia la disolución, el *Tánatos*. Gran parte de la visión nietzscheana puede ser sintetizada en estas dos fuerzas que Freud retoma de cierta manera de Nietzsche y que reelabora.

sociedad, y dónde encontraríamos su límite, pero esto solamente podrá quedar indicado en este discurso, como una posibilidad de profundizar en ello, dadas las dimensiones de semejante derrotero.

Primeramente, me gustaría distinguir dos campos de argumentación que me parecen ser completamente diferentes, aunque tendrán interrelaciones necesarias. Estoy hablando, por un lado, del terreno fisiológico y evolutivo, que nos pondría más cercanos al campo de la investigación científica, abarcando tanto fisiología como biología evolutiva y demás disciplinas, mientras que de otro lado podríamos hablar acerca del campo de la cultura humana, que si bien, puede registrar algunos patrones evolutivos, es un terreno más impredecible y complejo. En este terreno encontraríamos el campo de las ideas éticas que el hombre se ha formado, y en éste es en donde habré de poner mayor énfasis, sin dejar de lado el primer campo mencionado.

El problema que se me presenta, de primera mano, es el de saber hasta qué punto, y de que manera el primero puede condicionar al segundo y viceversa, es decir, que si lo físico condiciona a lo cultural, o en qué medida esto condiciona a lo primero.

En el ser humano, la primer dificultad será pues, saber de qué modo la condición evolutiva de su estructura biológica ha podido generar una condición cultural. Luego, de qué manera la condición cultural ha podido afectar a la estructura física, si es que esto es concedido como posible.

Primeramente, quisiera decir que el proceso evolutivo de las especies responde a factores y variables sumamente complejas; las modernas teorías evolutivas, si bien siguen en muchos aspectos a la teoría evolucionista clásica o darwiniana, no obstante, se alejan en diferentes puntos. De ello, lo que parece más destacable es precisamente el papel que juegan para el desarrollo de las especies el factor social, que de cierta manera implica una especie de colaboración y ayuda mutua al interior de los miembros de las especies. Esto, contrapuesto al concepto de supervivencia del más fuerte y mejor adaptado. Lo cual significa que en ciertas especies, es el desarrollo de habilidades sociales las que le permiten sobrevivir satisfactoriamente sin tener que recurrir a despliegues excesivos de fuerza y superioridad.

Sin embargo, dicho elemento de auto conservación de cada individuo, que representa una verdadera fuerza que algunos pensadores denominan *connatus esse*

conservandi, o el impulso natural y congénito de cada individuo a conservar su propia existencia, es también un poderoso factor de evolución y mantenimiento de la vida. De hecho hay un gran mérito en esta especie de fuerza que mantiene a la vida con los instintos afinados y ayuda a cada especie a desarrollar inteligencias y habilidades especiales.²²⁰

Me parece que en este campo de lo biológico-evolutivo, no es posible despreciar tales impulsos, dado que son ellos los que mantienen a la vida. De ellos se derivan conductas de lo más variadas, y también todo conflicto entre especies, toda vez que del impulso por conservarse nace la necesidad de cazar al animal que representa alimento, luchar por territorio y la supervivencia del grupo. El papel que juega el egoísmo en este nivel tan básico, podría ser el de la mera auto conservación. Se necesita un impulso fundado en este egoísmo, para poder sobrevivir, e incluso en muchas especies, el egoísmo en este nivel es mayor que los instintos comunitarios, es decir, que en algunas especies dicho instinto no es sentido con la suficiente fuerza, así, muchos individuos se relacionan entre sí únicamente con fines reproductivos, viviendo la mayoría de las veces aislados y buscando alimentos de modo solitario.

En muchas otras especies y comunidades animales, el egoísmo, el aislamiento y la soledad son mejor equilibrados, por ejemplo, comunidades de insectos tienen un fuerte sentido gregario y cohesión social altamente fomentada, como en el caso de hormigas, abejas, termitas, etc. Entre las especies animales, son los mamíferos los que más han llegado a desarrollar habilidades sociales, como los primates y homínidos, los lobos, osos y otros similares. En ellos, las habilidades de comunicación han permitido que ciertas conductas que propician la comunidad sean benéficas para el sustento y seguridad de la misma especie. Lo que quiero decir con esto, es que si habláramos en términos biológicos evolutivos, sería difícil decidir qué tipo de instintos son de mayor ayuda para una especie, ya sean los egoístas o los comunitarios, dado que cada especie tiene necesidades distintas y es difícil establecer una jerarquía de los instintos. Sin embargo, cuando hablamos del animal hombre, la cuestión se torna cada vez más compleja.

Sería muy productivo poder emprender un viaje a través de la biología y de la fisiología para saber de qué manera ha afectado en la evolución de una especie cierto tipo

²²⁰ Sin embargo hay que tener en cuenta que Nietzsche modifica la idea de *connatus*, tomándola no ya en el sentido de impulso a la conservación, tanto de la vida como de la energía o el poder, sino en términos del acrecentamiento, que será en este sentido, voluntad de poder.

de tendencias y conductas. Parece que en especies menos poderosas en el aspecto de adaptación especializada, del desarrollo de uñas, garras, y agilidades especiales, otro tipo de conductas como las sociales permiten el desarrollo y conservación de la especie. Además, parece que hay un dato muy esclarecedor al respecto de la evolución que me parece que ayudará a evocar una salida al problema del egoísmo.

El egoísmo considerado como una tendencia de la vida misma que permite su desarrollo estará de cierto modo condicionado por el nivel evolutivo del organismo en cuestión; siendo más complejo y sujeto a otras tendencias mientras más postergación de la satisfacción se necesita para alcanzar el objetivo; en las especies animales esto significa el desarrollo de astucias y habilidades más que la mera fuerza y poder de abalanzarse sobre de la presa. En el ser humano, siendo éste tan complejo y vasto en el desarrollo de nuevas alternativas, esa tendencia del ego se transforma en una mayor cantidad de posibles respuestas a un estímulo. Es decir, que el tipo de egoísmo que una especie lleve en su interior responde al nivel evolutivo en que ésta se encuentra con respecto a una complejidad orgánica y estructural. Nuevamente, en el ser humano dicha complejidad alcanza su expresión más refinada en el fenómeno del psiquismo, y con su desarrollo, el albor de la cultura y la civilización.²²¹ De esta manera, decir cultura implica de cierto modo la historia de la represión, modificación y sublimación del egoísmo natural humano. Rescatando una interesante visión del desarrollo evolutivo de la conciencia, pienso en Ken Wilber, quien en sintonía con las antiguas tradiciones Vedanta, considera que el desarrollo del egoísmo inclina a la especie humana hacia un viaje inacabado en el que el fin no es más que la trascendencia de las actuales limitaciones psíquicas y culturales humanas para arribar a estados de posibilidad nunca antes tocados. De cierta manera la historia de la conciencia humana que el propone tiene que ver con el modo en que a cada nuevo estado de desarrollo evolutivo físico-mental –emocional e intelectual le corresponde una superposición con los nuevos niveles alcanzados, recayendo en unos cuantos seres humanos el ser la punta de la flecha de la evolución cultural humana. Así, a cada proceso de evolución le corresponde un nuevo proceso de subsunción (*Aufheben*) en el que los estados anteriores no son negados, sino incorporados y trascendidos.

²²¹ El advenimiento de la vida mental más elaborada sería el desarrollo histórico del *ego*, y hay una relación especial entre ego individual y cultura, de tal modo que mientras más amplia es la cultura, más profundo se va volviendo el interior del ser humano

Siendo esto aceptado, sería pues necesario mirar el modo en que el egoísmo primitivo de la mera auto-subsistencia desembocará en artículos culturales tan refinados como la moral y la legalidad, que tienen como antecedentes directos el tótem y el tabú que fungían como el dique en donde la humanidad había aprendido a reprimir y sublimar sus naturales tendencias al egoísmo.

Aquí comenzaríamos a cambiar de terreno, pasando del biológico al cultural, aunque el segundo está necesariamente inscrito en el primero; es decir, que aspectos culturales como el habla, que sería la base para muchos de nuestros comportamientos sociales, estarían en función de los desarrollos evolutivos que permitieron estos logros.²²²

Sería interesante ver hasta qué punto de nuestra evolución humana, y de qué manera, la interrelación de aspectos evolutivos en lo fisiológico dieron como resultado muchas de las variadas e intrincadas conductas humanas. En este punto, sería muy aclarador el saber cómo conductas egoístas (definidas en términos biológicos) han generado costumbres y conceptos tanto benéficos como dañinos para una sociedad humana.

Esto será lo que modestamente intente hacer en esta sección, desde una perspectiva nietzscheana y con la ingenuidad propia de alguien que sin formación científica en biología intente adentrarse un poco en estos terrenos.

Siendo así, comenzaré intentando hacer una definición de egoísmo, considerando éste como una conducta, que tiende primeramente al provecho y bienestar del ejecutante de ésta. El concepto no tiene hasta aquí referencia peyorativa alguna, solamente es un concepto descriptivo de las motivaciones más profundas de una conducta dada. Así, son normalmente denominadas como conductas egoístas las que en el tono de dicha motivación, ejecuta actos que no consideran formalmente la implicación moral de éstos, en tanto que es una conducta motivada por instintos poderosos que permiten el despliegue y

²²² Y aquí podría abrirse una compleja discusión acerca del órgano y la función de éste. Nietzsche de cierta manera retoma esta discusión para preguntar acerca del origen de la moral; pero este problema ha sido planteado por la comunidad científica y actualmente suscita intensos debates; el problema, por ejemplo de cómo es que las plumas de las aves se han desarrollado, a saber, si con miras a la teleología del vuelo, y por tanto la forma, el órgano y todas las modificaciones fisiológicas apuntaban a esta posibilidad, o es que el vuelo tan solo puede existir en tanto que otras funciones específicas han sido atendidas, en este caso, el proteger contra el frío y el agua. Las actuales teorías de la evolución que superan en mucho a las versiones de uso en la época de Nietzsche, llegan a afirmar que por ejemplo, en este caso, el vuelo es una posibilidad desarrollada de hecho, pero no necesaria, y que sólo puede desarrollar una especie el tipo de pluma apta para el vuelo cuando otras necesidades más tempranas han sido cubiertas. Lo cual tiene implicaciones interesantes, por ejemplo, el caso del desarrollo de la facultad de razonar. Por ejemplo, que el hecho de la moral, la ciencia y el arte solo sean posible cuando otras necesidades más apremiantes encuentran satisfacción.

buen crecimiento de las diferentes especies de vida del planeta. El egoísmo tiene referencia a un elemento de la estructura de la psique humana, el ego, pero parece que este elemento también se encuentra de cierta manera presente en diferentes formas de vida, aunque en un grado de complejidad estructural mucho menos desarrollado. A mayor complejidad de la estructura psíquica, mayor complejidad de las funciones del egoísmo.

De esta manera, dicho término así definido puede servirnos como concepto exploratorio. Si observamos la etología de las especies vemos que en un nivel profundo, cada individuo de su propia especie actúa movido por un cierto grado de egoísmo sin el cuál la auto conservación sería imposible. Cuando el lobo caza a su presa no decimos que actúa inhumanamente, sino únicamente actuando en su propio provecho, mirando hacia su propia auto conservación.²²³ Así mismo, cuando un enjambre de abejas construye un panal y obedece a una reina, actúa de tal modo que su propio provecho se vea satisfecho, a la vez que la supervivencia del enjambre se ve asegurada. Malebranche, en su famosa fábula de las abejas observa cómo es que el egoísmo de los individuos favorece ciertas conductas que, al final, resultan benéficas para el organismo social.

Ahora bien, notamos que en el interior de la sociedad humana, el egoísmo también es un conducta que permite tanto el desarrollo y supervivencia del individuo, como de la comunidad. Un ejemplo de egoísmo que permite la vida de la comunidad, es el desarrollo de la familia, que sería uno de los niveles más básicos. Existe la teoría de que los seres humanos en algún momento de nuestra historia nos orientábamos en nuestras conductas sexuales más hacia la poligamia que hacia la monogamia. El desarrollo de una conducta egoísta, como la apropiación de un compañero sexual y de los hijos que de ésta unión resulten, condujo a la humanidad hacia el camino de la monogamia, así como al desarrollo de muchas instituciones como la familia y el matrimonio.

²²³ En este punto no hay que confundirse: la auto conservación, no es una tendencia pasiva, el mero *connatus*; en todo caso este instinto tiene que valerse de medios agresivos para satisfacer su cometido, generalmente esto implica el desarrollo de habilidades y características anatómico-fisiológicas específicas, que pueden ser consideradas como un medio de adaptación a la supervivencia, pero que también pueden ser vistas como exteriorizaciones de una voluntad de poder, que mediante estas adaptaciones y refinamientos del instinto, puede permitir un apoderamiento, una ventaja con respecto de otro ser, que en este caso representa el medio de conservación de la propia vida. Así, la vista aguda y la fuerte garra representan un fenómeno de exteriorización de voluntad de poder en el águila, así como en el jaguar es el afilado colmillo y el sigilo la condición de ejercer su voluntad de poder sobre la presa. De la misma forma, el uso de la racionalidad y el entendimiento, como conocer representa la posibilidad de la voluntad de poder humana de enseñorearse sobre la naturaleza, dominándola. En ese sentido es que el conocimiento es voluntad de poder.

Otra conducta propia del egoísmo es el instinto de lucha, que puede llegar a ser benéfico para un grupo de humanos, cuando se ve afectado por otro grupo humano, llegando a desarrollarse así instituciones militares que permiten la supervivencia de la comunidad. Si el instinto de la defensa y la organización, la cooperación y camaradería en la defensa de una comunidad no fuera lo suficientemente fuerte, como una forma de egoísmo social, entonces las comunidades caerían bajo el dominio de la fuerza de otros grupos más violentos. Esto lo podemos ver no solo en el fenómeno de lo humano, sino también en fenómenos intra especies, como en los chimpancés, los lobos, las hormigas, etcétera. Y también entre especies diferentes, toda vez que ciertas conductas comunitarias permiten la defensa contra posibles agresores de otra especie.

Esto significa, en otras palabras, que en cierto nivel evolutivo es el egoísmo un fuerte estímulo para la conservación, desarrollo y progreso de una especie animal, y que este sufre de cambios de nivel, toda vez que la organización social de las especies se vuelve cada vez más compleja. No obstante no hay que caer en la tentación de sobredimensionar el egoísmo como una fuerza primordial para el desarrollo de la vida. Si bien lo que permite en un nivel básico el desarrollo y la conservación, como ya he dicho, muchas especies lograron darse cuenta que es mediante la cooperación como han podido subsistir de modo más cómodo. El concepto más ilustrativo de esto lo encontramos en la simbiosis entre dos o más organismos que logran sacar provecho de su asociación cooperativa con organismos diferentes, desde el musgo y el líquen, hasta las modernas sociedades humanas. Lo que quiero notar con ello, es que hay otra fuerza que, si bien parte de la búsqueda del provecho propio, o sea, egoísmo, logra beneficiarse de conductas como la ayuda, la cooperación e incluso del sacrificio. Es decir la cultura que permite la trascendencia y la inmortalidad, pero únicamente en el plano cultural, mientras que la tendencia de afirmación de la vida mediante la disolución de la otredad en la unidad, es decir, el Eros, representaría una fuerza que si bien en el fondo tiende hacia lo mismo, es decir, hacia la vida, lo consigue desde diferentes medios, siendo uno de éstos la cooperación, el reconocimiento y la confianza, mientras que su opuesto, en el nivel más rudimentario, representaría el egoísmo burdo, la autoafirmación constante a través de la negación del otro, la lucha y la muerte como medio para la vida.

Hay estudios científicos que buscan poner este tipo de instintos en primer plano, en contra de otros estudios que buscan resaltar el carácter del egoísmo como motor evolutivo. Tal parece que en este terreno científico poco le toca decir a la filosofía por el momento, toda vez que ello requiere de una formación especializada en estudios de casos, estadísticas y teorías. Pero aún hay un campo en el que sí puede aportar mucho todavía, y este es, como decía, el terreno de la cultura humana misma.

Así, lo que quiero preguntar, es si podemos tomar al egoísmo en un sentido ético, y si esto es así, hasta qué punto podemos hacerlo sin caer en contradicciones y aporías. Esto implicaría hacer una revaloración de este vocablo para entender el justo valor que le debemos, puesto que hay un gran prejuicio social hacia esta conducta.

Adelantándome un poco, quisiera decir que a mi parecer, el egoísmo puede llegar a ser ético, y que muchas culturas lo han reconocido de esta manera, no solo como una conducta, sino que, bajo una forma más sutil de éste, puede llegar a ser la única esperanza posible de autoconocimiento de la humanidad misma, de liberación de la ignorancia y del engaño. Pienso sobre este punto en las culturas de oriente que promueven la disciplina del autoconocimiento, la renuncia y la vida ascética como un modo de llevar muchas capacidades humanas más allá de lo regular. Lo importante en este punto es remarcar que si bien el egoísmo en un nivel evolutivo de la conciencia más bien actúa como el único motor y sentido, en niveles más desarrollados de ésta, el mismo reviste un refinamiento que puede incluir la otredad en el proyecto personal. La búsqueda de autoconocimiento que emprende un personaje como Zarathustra, al igual que la de todos los grandes iniciados, santos, shamanes y locos de la humanidad ha apuntado siempre en ese sentido elevado de egoísmo como manifestación del altruismo con respecto de la misma especie: esto es, por paradójico que suene, de la siguiente manera: la humanidad avanza en su carrera hacia la evolución de la conciencia por medio de seres que se distancian de la media, del común psíquico y cultural y que en tanto que llevan sus propios confines personales más allá de sí mismos, elevan con ello el espectro de posibilidades existenciales del ser humano. En este sentido hay que entender la constante encomienda de Zarathustra de construir por encima de sí mismo, para el hombre del futuro, el superhombre que sea digno de llevar a la humanidad en su propia búsqueda de trascendencia. Los caminos son diversos, los grandes sabios han andado su propia senda y han sido muchos los que les han seguido. En este sentido el

propio egoísmo –que implica la renuncia a la existencia promedio, la existencia dada y cotidiana– sirve como uno de los más poderosos motores para el desarrollo evolutivo de la conciencia humana.

Si bien, de entrada parece que este tipo de prácticas sería criticada de nihilismo por Nietzsche, en el fondo muchos puntos de intersección pueden ser encontrados entre ambas posturas. Hacia lo que apunto es lo siguiente: Nietzsche rechaza la moral ordinaria por ser una máscara que encubre los verdaderos motivos que subyacen a la conducta moral. Lo que abrazará es una visión en la que la voluntad de poder, el egoísmo y el individualismo sean las velas que guíen la existencia hacia un tipo humano más fuerte. Ahora bien, podemos encontrar muchos de estos puntos en prácticas muy antiguas en muchos lugares del mundo que buscan lo mismo, la superación del mismo hombre, tal vez llamándole de diferente manera. El punto es que eso que los hombres de conocimiento buscan, tiene como presupuesto un cierto grado de egoísmo e individualismo. En otras palabras, hay metas que no se pueden alcanzar sin renunciar a la mayoría de los placeres comunes, sin la renuncia a las retribuciones esperadas por todos, y no son siquiera pensables sin hacer una valoración en la que las metas individuales están por encima de las metas sociales, lo cuál es, sin embargo, una ficción, toda vez que, en tanto las metas individuales son alcanzadas, la humanidad se eleva en ellos de alguna manera.

Si el egoísmo puede llegar a ser de cierto modo ético, sólo puede serlo teniendo este pensamiento en perspectiva, y eso es lo único que quiero desarrollar. Al parecer, esta es la postura de Nietzsche con respecto a la moral del superhombre, al aspecto creativo de ésta y a la labor crítica de la voluntad de superación. Si el egoísmo tiene un valor, éste reside en todo caso en las consecuencias que de ello se extraigan, y no por una especie de apriorismo en lo tocante a la moral:

Valor natural del egoísmo.- El egoísmo vale lo que valga fisiológicamente quien lo tiene: puede ser muy valioso, puede carecer de valor y ser despreciable. Es lícito someter a examen a todo individuo para ver si representa la línea ascendente o la línea descendente de la vida.²²⁴

²²⁴ Nietzsche, *El crepúsculo de los Ídolos*, § 33, Pp. 106

Si podemos admitir una distinción o una gama posible para el egoísmo, según el fin al que se oriente, podríamos determinar el nivel de evolución que, con respecto de la vida representa. Sin embargo, esta gama es difícil de encontrar dado que las sociedades valoran diferentes cosas a lo largo de su historia. Nietzsche expresa esto de manera muy clara cuando afirma lo siguiente:

Admitida de una vez para siempre la jerarquía de los bienes, según que un egoísmo, bajo, superior o muy elevado desee uno u otro, aquélla decide acerca del carácter de moralidad o inmoralidad. Preferir un bien bajo (por ejemplo el goce de los sentidos) a un bien considerado más elevado (por ejemplo, la salud) pasa por inmoral [...] exactamente lo mismo que preferir el bienestar a la libertad. Pero la jerarquía de los bienes no es en todo tiempo estable e idéntica.²²⁵

Siendo así, lo que nuestro egoísmo con miras a un bien más limitado nos lleve a hacer solamente determinará el grado en que los sentimientos morales de la sociedad han llegado a determinar la conducta del individuo. El preferir el deber sobre todas las cosas puede hablar bien de cierto hombre en algunas circunstancias, mientras que en otras, puede ponerle como un bufón. Al parecer esto es lo que Nietzsche condenaría de muchas de nuestras conductas que al parecer suelen ser moralmente elevadas. El no saber reconocer lo provechoso para uno será algo que deteste:

faltan las mejores cosas cuando comienza a faltar el egoísmo. Elegir instintivamente lo dañoso para uno mismo, ser atraído por motivos desinteresados es algo que casi nos da la fórmula de la decadence: No buscar el provecho propio esto no es más que la hoja de higuera moral para tapar un hecho completamente distinto, a saber, fisiológico: yo ya no sé encontrar mi provecho. ¡Disgregación de los instintos!²²⁶

Esto será lo que Nietzsche le reproche a Sócrates con su concepto del deber, puesto que Sócrates quería la muerte. A través de su extremado uso de la lógica se revelaría en el

²²⁵Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, § 42, Pp. 73. el énfasis es mío.

²²⁶Nietzsche, *El crepúsculo de los Ídolos*, § 35, Pp. 109.

esa tendencia decadente que no sabía ya valorar la vida como lo positivo, más allá de la injusticia. Pero regresando a nuestro discurso, hablando de esa jerarquía de los bienes que histórica y culturalmente cambian, dirá Nietzsche que, a fin de cuentas no hay diferencia esencial entre acciones buenas y malas, entre actos egoístas y no egoístas, toda vez que lo que motiva a cualquier tipo de acción, en el fondo no es más que la misma cosa: la voluntad del ego en satisfacerse, de gozarse a sí mismo, ya sea en la bondad o en la maldad, el medio es lo de menos, el resultado lo de más:

entre las acciones buenas y malas no hay diferencia de especie, sino de grado. Las buenas acciones son malas acciones sublimadas; las malas acciones son buenas acciones realizadas grosera, estúpidamente. Un solo deseo del individuo, el goce de sí mismo [...] se satisface en todas las circunstancias [...] Hay continuamente en cada sociedad, en cada individuo, una jerarquía según la cuál determina sus actos y juzga los de los demás. Pero esta escala se transforma constantemente.²²⁷

Así, bajo la actual escala de valores, el provecho propio se ha condenado y satanizado, pero parece que lo único que se ha logrado con ello, es perder de vista el verdadero sentido del mismo; por eso:

hoy queremos trabajar por nuestros semejantes, pero sólo en la medida en que hallamos en este trabajo nuestro un mayor provecho propio, ni más ni menos. Se trata tan sólo de saber lo que se entiende por su provecho; el individuo no medrado, no desarrollado, grosero, será precisamente quien lo entienda en el sentido más grosero también.²²⁸

Parece que entonces los principales detractores del egoísmo en todas sus formas son quienes lo entienden a su vez de la manera más parca posible. Una revaloración del egoísmo, tendría que poder entender los casos más distantes entre la conducta egoísta. Sin embargo, como hemos ya mostrado en las anteriores citas, dicho egoísmo debería tener

²²⁷ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, § 107, Pp. 105.

²²⁸ Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, 95, Pp. 95.

bien claro cuáles son los fines más altos que una sociedad y un individuo pueden perseguir. Lo difícil es esclarecer tales fines, toda vez que las distintas sociedades ostentan diferentes valores y proyectos, e incluso éstos en una misma sociedad cambian históricamente. Sin embargo, aún así parece que podemos encontrar fines que en cualquier sociedad se puedan abrazar gustosamente. Entre ellos, parece que hay un nivel básico en los fines que cualquier sociedad aceptaría como deseables: la cohesión social, el desarrollo cultural, la seguridad de tener un espacio geográfico propio, la autonomía, el desarrollo de sus individuos. Sin embargo la manera como éstas alcancen dichas metas varía drásticamente.

Por ejemplo, uno de los valores abrazados por cada sociedad es precisamente el desarrollo humano de sus individuos. Sin embargo lo que cada sociedad entienda por ello y cómo lo valores puede significar cosas totalmente distintas; por ejemplo, si por desarrollo humano se entiende que éste busque el camino de Dios, el bien, la paz del alma, la seguridad, la tranquilidad, la templanza, etcétera. O si se entiende como el culto al ego, a los instintos individualistas, al desarrollo de la personalidad y el genio, al éxito social o material.

Entonces parece que realmente nos encontramos frente a un problema de relativismo en cuanto a valores y bienes. ¿cómo podríamos establecer la escala de bienes? Y no solo eso, si se revalora el egoísmo de modo moralmente bueno, ¿cómo podríamos saber en qué forma el egoísmo es, dentro de la escala de los bienes, más elevado o no?

Parece que lo que nos puede mostrar el camino aquí, es el analizar de qué manera el egoísmo puede llegar a representar un bien elevado, y cuándo puede representar un retroceso. Por ejemplo, cuando un hombre sacrifica su propio bienestar, su seguridad, la comodidad de su hogar y el amor de su familia para ir a la guerra en contra de un pueblo enemigo. Este hecho puede ser, sin embargo, interpretado por diferentes culturas de modo distinto, dependiendo del código de valores que rige en ellas. En una cultura guerrera implica que ése hombre sea valiente, noble y digno de honor, pues responde al tipo de valoraciones acordadas y sentidas por ese pueblo. En ese sentido, el hombre se encuentra ante una decisión difícil: escoger entre el bien del pueblo, una entidad más o menos homogénea y general, o escoger entre el bien de su familia, una entidad particular. Sin embargo, si analizamos el problema, vemos que en cualquier caso, la decisión que tome implicará un cierto grado de egoísmo. Si se inclina a dejar a su familia, tomando las armas,

sabiendo que probablemente morirá en la batalla y su familia quedará en desgracia por la falta de éste, podríamos ver un grado de egoísmo que hace que valore por encima del amor de su familia los bienes que la sociedad considera deseables: morir en la guerra defendiéndose de una injusticia.

No obstante, visto desde el punto de vista contrario, preferir quedarse con su familia pase lo que pase, implica a su vez desde la perspectiva de la sociedad un cierto tipo de egoísmo, probablemente de orden más bajo, puesto que ese hombre ha preferido a su familia sobre la defensa de la ciudad, sabiendo que, si ésta cae, él y su familia pueden ser esclavizados, y, sin embargo, esta situación no fue tan poderosa como para alejarlo de su familia, toda vez que otro tipo de valoración conduce sus actos.

Aquí nos encontramos con un modelo de decisión ética que ejemplifica el tipo de egoísmo implícito en ambas decisiones; así, como podemos notar, la escala de los bienes nunca puede ser absoluta, principalmente por que quien valora es, en última instancia este hombre particular. Si se decide hacia uno u otro lado, la decisión implica la negación del otro punto de vista, y un acto egoísta.²²⁹ Visto desde la perspectiva de esta sociedad sería incluso un acto cobarde. Hacia dónde se inclina el corazón del hombre en cada etapa de la historia está a su vez influido por los sentimientos morales de su tiempo y circunstancia. Con todo, siempre habrá un pequeño lapso donde se ajuste el egoísmo social con el egoísmo particular.

Ahora bien, lo que modernamente conocemos como individualismo, es, en otras palabras la tendencia moderna a valorar como más deseables las conductas que favorecen el culto al individuo, al ego, la personalidad particular, por encima de lo colectivo. Esto implica un gran problema que queda expresado de la siguiente manera: en toda sociedad se juega constantemente un juego de precario equilibrio, a saber, ya oscilando entre el desarrollo de las fuerzas colectivas, o ya hacia el de las fuerzas individuales. El equilibrio es tan sutil, que el énfasis en uno de los extremos debilitará precisamente el contrario.

Si esto lo vemos con respecto al egoísmo, observamos que, cuando una sociedad se inclina a valorar más la personalidad y el individuo, el complejo social se debilita de alguna

²²⁹ El ejemplo más metafórico y cruel lo podemos encontrar en la misma tradición judeo cristiana, cuando Jehová le pide a Abraham un sacrificio que implica despojarse en el nombre de Dios de lo máspreciado que tiene: su hijo Isaac. El mandato de Dios, la ley divina y la obediencia ética implica una decisión angustiante: la prueba del amor a Dios sobre el amor a la familia. Dos valores contrapuestos y que traen como resultado, en cualquier resolución un acto de egoísmo: ya contra Dios o ya contra la sociedad.

manera, entonces surgen movimientos que intentan reestablecer el equilibrio. Por el contrario, cuando el conjunto de la sociedad, el instinto comunitario pesa más que el individual, es entonces que el desarrollo de lo individual se ve desfavorecido y retrasado. Esto es un gran problema, por que parece que en ello se resumen las luchas políticas de los diferentes sistemas sociales.

Pero dicho problema se muestra también en el terreno de los afectos, teniendo por un lado el sentimiento de la individualidad mientras que por el otro el de la comunidad. En cada ser humano se debate siempre una guerra donde debe ser resuelto el equilibrio. Lo que podemos observar es que cualquier tendencia hacia los extremos es esencialmente nociva: tanto el que se pierde a sí mismo en el todo social, el que deja de ser él mismo para pasar a ser miembro del rebaño, fundido en la seguridad del partido o del equipo en turno, dejando el control de su vida y su destino a unos cuantos; así como el que se distancia de la comunidad hasta perder parte de su verdadera esencia humana –si es que podemos hablar de ella– que es también, la de ser social. Tanto el loco que se pierde entre las multitudes como el que se pierde en la montaña son metáforas de dos caminos transitados desde hace mucho tiempo por la humanidad. En el primero encontramos al fanático que puede perpetrar los peores crímenes en nombre de la masa, por temor a actuar diferente, por miedo a sí mismo y a la libertad, mientras que en el segundo encontramos a aquél que negando la sociedad se ha negado buena parte de sí mismo, no obstante que con ello haya encontrado también un tesoro.

El ejemplo del que hablaba anteriormente nos ilustra el cómo el egoísmo implica siempre una valoración, dependiendo hacia dónde se incline, ya hacia lo individual, ya hacia lo colectivo, por que ya hemos visto que aún los sentimientos más altruistas pueden disfrazar una tendencia profundamente egoísta. Sin embargo, aún no ha quedado claro cómo podemos encontrar esa escala de bienes más alta. Esto representa un verdadero problema que, en el fondo, parece que cada hombre tiene que resolver; por ejemplo, en el ámbito del conocimiento y de la ciencia esto es todavía más claro: en su juventud, un prominente científico se hacía la angustiante pregunta de si debía casarse o dedicarse al estudio de la ciencia. La duda implicaba una resolución, que determinaría el curso de su vida. El casarse implicaría sacrificar sus propios sueños y deseos de conocimiento, puesto que la vida familiar haría sumamente difícil el estudio de las ciencias, además de que le

exigiría tiempo y dedicación a los hijos, un trabajo no tan agradable en el que se vería envuelto por la necesidad de abastecer a su familia de lo necesario. Por el otro lado, el estudio de las ciencias, que era lo que realmente le motivaba, implicaría una dedicación de tiempo completo por muchos años, desvelos y fatigas, pero finalmente la meta alcanzada.

Uno podría preguntarse qué tipo de egoísmo implica un bien más alto. Y particularmente preguntaría si ese tipo de bien es más alto con respecto a qué o quién. Es decir, que el bien del conocimiento de las ciencias puede representar uno de los logros culturales más altos, además, de ello se beneficiarán muchas generaciones de científicos y grandes sectores de la sociedad. Sin embargo, difícilmente podrán agradecerse. Antes bien, tendrá que pasar grandes penurias en trabajo de laboratorio, en soledad y con carencias. Sin embargo, parecería que el conocimiento es un bien más elevado.

Por otro lado, la opción de la familia representa a su vez un cierto tipo de bien que para muchos hombres es mucho más valioso que el conocimiento, la fama o un nombre grabado en la historia. La alegría de ver crecer a los hijos, la confianza y el amor de una pareja y la compañía cuando llegue la vejez puede llegar a ser altamente estimado para un hombre. Así, cuando hablamos de bienes más elevado que otros ¿en qué sentido estaremos haciendo esta afirmación? En el nivel existencial, en el cultural, histórico?

Sin embargo, la visión de Nietzsche intenta apelar tanto a un tipo de bien que pueda lograr por un lado satisfacer la exigencia existencial, y al mismo tiempo la del tipo evolutivo cultural. Como sabemos, él toma como criterio de comparación el desarrollo de un tipo humano, y éste es el que se acerca más al tipo guerrero-aristocrático. No obstante, aún los hombres que puedan encarnar tales valores, tendrán que enfrentarse a este tipo de problemas, que en el fondo son problemas éticos. Y esto podemos verlo reflejado en la mayoría de las tragedias, tanto modernas como antiguas. Por ejemplo, cuando Paris decide sobreponer al bien de su pueblo su propio bien y raptar a Helena, está actuando bajo el punto de vista de un cierto egoísmo, que confluye en el nivel existencial.

Lo que quiero enfatizar, en todo caso aquí es lo siguiente: parece que aquello que representa el mayor bien, es aún uno de los más grandes acertijos que ningún ser humano puede eludir; en ello se nos va la vida empeñados en conseguir la respuesta que nos aclare el camino. Durante mucho tiempo se ha valorado a los actos no-egoístas sin advertir que estamos hablando de una moral que encubre sus tendencias auto gratificantes, pero que, con

todo, éste es el auténtico fundamento de un movimiento de la conciencia que permite la elevación y actualización de las potencialidades humanas más allá de donde el hombre promedio de cualquier época las ha llevado. La experiencia es dolorosa e implica una especie de aceptación de la muerte y la renuncia a lo más estimado por la mayoría de los hombres comunes, pero una compensación por la profundidad de espíritu lograda con tal desprendimiento. Si bien a Nietzsche le desagradaban los ascetas, su propia figura personal y la de su portavoz literario Zarathustra son muestra de el antagonismo que vivía con respecto a ellos. En el fondo, parece que Zarathustra sabe que sólo personas de ese tipo humano son capaces de lograr la gran meta: la de llevar al hombre hacia su propio destino; y éste no es más que superarse a sí mismo en la figura del espíritu libre y el superhombre.

Pero esto es lo que en el fondo han predicado muchas de las religiones orientales y de otras latitudes más antiguas: que el hombre tiene que superar su propio ego para poder trascenderse; esto implica no una negación, sino una subsunción que conserva e incluye, una dialéctica de la conciencia en la que el egoísmo no representa ya lo instintivo puro, la mera animalidad ni la ignorancia con que el *velo de maya* nos cubre.

Superación que no supone la muerte del ego como en el caso del nihilismo, sino que precisamente y más acorde con el pensamiento nietzscheano, dicha superación puede comenzar en la afirmación del mismo ego que se quiere trascender. Como en el caso del subconsciente, las pulsiones instintivas no se eliminan por su negación, sino que precisamente el hacerlas conscientes y aceptarlas es el principio de la disminución de su influjo y tiranía; así, el desarrollo y afirmación de la propia personalidad, sabiendo que ésta es tan solo un vehículo de algo más profundo (llámese voluntad, Yo, etcétera) que solamente aflora a partir de su cultivo y cuidado. En este punto quisiera que no se me malentendiera; pueden darse distintos modos en los que el ser humano ha buscado históricamente la trascendencia; la escisión del “hombre común”, una puede ser mediante la negación de lo que se ha identificado (parcialmente cierto) como el origen del sufrimiento, es decir, el ego. Esto ha dado nacimiento a todo tipo de disciplinas que pretenden terminar con la sujeción de la mente hacia las ilusiones que ésta misma se forma. En este sentido es que deben ser entendidos muchos de los presupuestos de las religiones ascéticas, pero si bien estas prácticas han podido llevar la conciencia hacia linderos muy alejados, su misma visión de los fenómenos psíquicos les aleja de esa parte que en realidad es tan propia del ser

humano, es decir, en otras palabras, que no podemos tapar el sol con un dedo; no podemos simplemente negar al ego cuando éste ha sido el motor del desarrollo y evolución de la conciencia humana. El otro sendero que le queda a la conciencia, es el de afirmarse a sí misma, en tal sentido se dirigen los esfuerzos del proyecto de occidente, mismo que se refuerza en los subsiguientes desarrollos del individualismo, el culto a la persona, el proyecto de racionalidad científico-técnico, y todos los demás accesorios culturales de occidente. Ahora bien, el culto al ego parece que terminaría sobredimensionando la importancia de dicho desarrollo, mostrando al ego como algo que no es en todo caso, definitivo, es decir, que el culto al ego puede llevar a la sinrazón y a un contra-movimiento que se refleja en una creciente ola de mediocridad y desinterés. Esa es precisamente la crítica nietzscheana a la modernidad, pues si bien este proyecto podría ofrecer un camino directo a la superación del hombre por el desarrollo de las capacidades inexploradas del mismo, arribando al súper-hombre, lo que se ha conseguido en realidad es la nivelación de grandes masas de seres humanos. Sin embargo, habría que señalar aún, que esto es, con todo, parcial y sesgado. Aún con ello, las condiciones modernas han logrado que muchos, tal vez más seres humanos de los que se imaginan han logrado expandir sus propias capacidades hasta lugares más remotos en la conciencia, comparado con lo que el común de los hombres de otros tiempos pudieron lograr. En ese sentido, las posibilidades actuales de llevar al hombre más allá de sí mismo, han podido generar más resultados que en tiempos anteriores. Por eso, el proyecto nietzscheano es reivindicar el Yo, pero no el culto al ego, es decir, que intenta valorar como positivo aquello que había sido negado por religiones y teorías como lo negativo por definición: el Yo, el cuerpo y el dominio, ligando estos aspectos a la parte más activa y profunda de la naturaleza humana y de la vida misma. La empresa de Zarathustra es la de encontrar hombres que liberen su Yo a partir de su propia auto afirmación, desarrollando sus capacidades, es decir, mediante un modelo ético de excelencia y no como suele suceder: esclavizándose a un nuevo ídolo llamado ego del cuál la moderna sociedad tiene una sed insaciable.

Los estados místicos han hecho que los santos entiendan el egoísmo como un medio necesario para la propia trascendencia, como una función de nuestro organismo que ha sido liberada de su tabú, justo como la sexualidad ha sido sublimada a través de su afirmación en disciplinas como el *tantra*. El autoconocimiento que predica Zarathustra no se encuentra

tan alejado –aún a su pesar–, de las antiguas tradiciones místicas que parece tanto aborrecer.

Si el santo renuncia a su vida como hombre común para arrojarse a los confines de la conciencia, justo como lo hace el artista, el loco o el mago, esto es únicamente por que en el fondo su deseo es el de que la humanidad en él representada llegue a estados cada vez más amplios del espectro de la voluntad. Si el conocer es un acto de la voluntad de poder, aquel que se conoce a sí mismo es poderoso, y más aún quien se trasciende. En ese sentido, el egoísmo que aquí presento está más cerca de la renuncia mística que del bajo egoísmo del hombre ciudadano moderno. Por eso, como decía, Zarathustra viaja hacia las montañas, símbolo de la reunión del hombre con la naturaleza, asciende grandes alturas, metáforas de las alturas de espíritu que le espera a aquel que se busca a sí mismo.

Sin embargo existen problemas todavía no delineados y que serán como espinas que nos sigan dando dificultades; por ejemplo, el problema del egoísmo no deja en claro cómo se conjuntan dos esferas que, si bien entrelazadas ofrecen perspectivas diferentes; a saber, el tema de lo individual con lo colectivo.

El egoísmo del que he hablado hasta ahora es del tipo individual sobre del colectivo, es decir, favorece (por la misma perspectiva asumida), una visión donde el desarrollo de las potencialidades y capacidades humanas solamente pueden ser desplegadas a costa de un cierto grado y nivel de egoísmo, pero de lo comunitario aún no se ha dicho nada, y en este sentido es un problema, puesto que hay un equilibrio muy delgado existente entre ambas esferas; el desarrollo del egoísmo individual se refleja en las conductas colectivas asumidas ante este desarrollo, y las cuales se van solidificando en formas sociales de acción y reacción; para decirlo en una fórmula: a mayor desarrollo de lo individual, más difícil se hace compaginar con lo colectivo; mientras que a mayor énfasis en las conductas colectivas, es de menor importancia el desarrollo individual.

Ambas posturas funcionan bajo lógicas distintas, y ambas reflejan estadios de evolución de la conciencia distintos, aunque los matices que pueden existir sean problemáticos: por ejemplo, el desarrollo de conductas colectivas durante los primeros milenios de evolución de la especie, fue determinante para alcanzar un determinado grado de civilización. En ese estado, un culto al ego era impensable, dado que las capacidades de interacción social en la incipiente cultura, no permitían un grado de individualización

suficiente. Conforme las sociedades fueron avanzando, desde el estado de pertenencia mítico-totémico hacia otro tipo de representaciones, nuevas capacidades humanas fueron necesarias de ser desplegadas. Esta evolución llevó necesariamente al hombre a enfrentarse al trauma de la escisión entre éste y la naturaleza, y posteriormente, entre la sociedad y él. Así, la evolución del Yo responde a un tipo de experiencia que le requería, y con ello, la alta cultura de la antigüedad tuvo nacimiento.

Pero con ello, el desequilibrio entre el hombre y la sociedad fue haciéndose mayor, y parece que hemos llegado a un punto de afluentes vertiginosos: o el hombre se separa casi fatalmente, como en la figura del asceta y el santo, rompiendo paradigmas y formas, así también en el arte y la ciencia, o el ser humano busca el regreso al origen, a la fusión mística con la totalidad a través de la comunidad. Esto podemos verlo hoy en los fenómenos modernos de masas, donde grandes cantidades de gentes olvidan sus diferencias socio-económicas para unirse en el frenesí colectivo que obtienen en eventos controlados por la misma sociedad: llámense guerras, deportes o espectáculos –por decir algo-.

Nótese que en realidad tales posibilidades han estado desde siempre en el desarrollo histórico, la misma fusión que el hombre moderno encuentra en el partido político, el equipo local del deporte preferido, lo encontraban por ejemplo los romanos cuando asistían al Coliseo, o cuando se celebraban grandes ceremonias rituales, mientras que ejemplos de la otra especie los encontramos también desde períodos muy antiguos y seguramente los podríamos encontrar entre nosotros el día de hoy.

Capítulo tercero

Crítica a las instituciones modernas.

Hemos visto en los capítulos anteriores de qué manera la crítica nietzscheana comienza con un concepto interpretativo de la moral, en el que se basan otros conceptos cardinales como justicia, pena, libertad y egoísmo. A su vez, he indicado ya

cómo el problema del perspectivismo en ellos nos puede llevar por dos caminos a veces colindantes; a saber, el problema de la ética en el que se ha mostrado el carácter creativo de la moral del superhombre, mientras que la otra vía alternativa, era el camino de la discusión acerca de la política. De cierta manera, en la primera sección del segundo capítulo, esta vía fue explorada de modo breve, y lo que hemos encontrado es que hay muchas ideas contenidas en el curso de la historia de la filosofía occidental de las cuáles Nietzsche hace eco, integrándoles a su discurso de forma novedosa a través del criterio de la voluntad de poder.

Ahora bien, lo que apuntaré en esta sección, es cómo la segunda vía ya indicada nos adentraría en el terreno formal de la crítica hacia la política moderna. Pudiendo mirar este esfuerzo, como un diálogo mantenido entre la postura nietzscheana que sustenta los valores de la auto creación y de la nobleza contra los valores contenidos en una corriente política que en ese tiempo empezaba a cobrar un fuerza muy poderosa: El liberalismo, al cuál Nietzsche consideraba como una fuerza de la decadencia, propia de un modo plebeyo de valorar. Si miramos con esta perspectiva muchas de las afirmaciones nietzscheanas nos daremos cuenta del diálogo implícito entre esta teoría y otro tipo de fuerza política naciente: el anarquismo y el socialismo.

Además, el mirar de esta manera el discurso político nietzscheano nos permite comprender de otra forma la crítica que realiza éste a la modernidad, así como a las distintas tendencias y fuerzas políticas que se estaban gestando. Recordemos simplemente que en ese tiempo se estaba viviendo en Europa una época turbulenta, en el que las teorías políticas de los países colonialistas habían fundado un régimen en transición hacia el capitalismo desmedido y en expansión. El desarrollo de muchos movimientos obreros había hecho sentir su grito de opresión y había encontrado eco en otros países del orbe. Los sindicatos de obreros organizados y en lucha, la toma de conciencia histórica y social que promovían el marxismo y las demás corrientes ideológicas, generaban un perfecto clima para la exaltación de ideales que Nietzsche considera como *vulgares* o propios del espíritu del rebaño. No obstante, hay que tomar en cuenta el echo de que la experiencia básica de tales ideales nace de la negación misma, de la exclusión y que genera luchas históricas reales en los individuos concretos, que encarnan estos valores *del pueblo* –si se prefiere–, pero que al final son demandas reales de seres humanos explotados por sistemas de rapiña

de hombres contra hombres. Tal parece que ese *Leviatán* que había nacido para proteger a los individuos terminaría devorándolos para mantenerse en movimiento. El sufrimiento es real, así como el hambre y la enfermedad. ¿Sería Nietzsche insensible a los dolores de parto de su época? ¿habría sido ciego a los signos de que una nueva época se avecinaba, o sería precisamente todo lo contrario, vaticinando una degeneración de la raza humana?

En todo caso, parece que el amor a los hombres, en el sentido que Nietzsche lo entiende, comienza derribando los ídolos que han adorado, filosofando *con el martillo* como él decía; y proponiendo un modelo ético que supere el inminente *nihilismo* que sufría su tiempo, detectado –según Nietzsche– en las tendencias hacia la igualdad, la lucha por conseguir nuevos derechos, tanto laborales como humanos, la liberación de la economía y de la política con teorías nuevas, así como la escalada de politización de un medio que había estado cerrado para la mayoría de la población.

Además, la crítica realizada ayudará también a desenmascarar las fisuras de una cultura que se había basado a su vez, en el culto a viejas instituciones que habían dejado de responder, así como lo hace la caja de resonancia de un laúd, al roce más fino de la cuerda del espíritu de un pueblo. La crítica a la moral de rebaño implicaba también una crítica a las instituciones que le representan, así como al estado fisiológico de que son parte. Sin embargo hay que separar dos campos de este problema para tenerlos bien diferenciados; uno es el referente al argumento mismo, mientras que el otro tiene que ver más con miras a una *voluntad de sistema*, es decir, el intento de que cada cosa encuadre formando un todo, y en este sentido, procediendo de manera similar al artista. Esto supone que, por paradójico que suene en un autor de lo más asistemático, hay una coherencia intrínseca entre las obras del autor. Lo que quiero señalar es que el segundo tipo de crítica indica más hacia una mera cuestión esteticista en el problema de la validez de los instintos dominantes sobre de los instintos de rebaño –o comunistas, socialistas y todo lo que proclame justicia e igualdad– puesto que en el fondo existe un cierto prejuicio en Nietzsche para preferir el tipo de valoración noble y aristocrática al otro tipo.²³⁰

²³⁰ En Nietzsche, *El crepúsculo de los Ídolos*, § 21, Pp. 99-100 se refiere a lo malo como aquello que incluso ha degenerado fisiológicamente, es decir, se ha vuelto *feo*. Así, parece que muy en el fondo, Nietzsche identificaría lo bueno con lo bello, y una constitución física bella como prueba de esto. (sobre todo en el pueblo alemán o en el no bárbaro) Lo cual me parece más un prejuicio local y etnocentrista que un argumento.

No obstante, lo que pretendo en esta sección será tratar brevemente la primera vía, es decir, la exploración del argumento de la decadencia en las instituciones, toda vez que esto sirva para exponer de mejor forma la crítica hacia las instituciones liberales.

Como sabemos, el ser humano ha creado instituciones, productos culturales que de cierto modo determinan el carácter de cualquier época, pudiendo ser que instituciones de una época antigua se mantengan en una época presente, o existe también la posibilidad de que las instituciones presentes, alejándose del espíritu que les han dado nacimiento, dejen de servir a los propósitos establecidos. De cierta manera, la visión nietzscheana al respecto de las instituciones tiene una sólida base, pero creo que cabe hacer la siguiente observación: siguiendo ese espíritu dualista y polémico que caracteriza su estilo de filosofar, Nietzsche parte de la idea de que hay básicamente dos tipos de épocas; a saber, una que podríamos llamar *fuerte*, mientras que otra tiene rasgos de *debilidad*. Estas épocas, tendrán relación con el tipo de valoraciones que generan, supuesto desde la postura dualista de la lucha entre moral de esclavo y moral de amos. En el *Crepúsculo de los ídolos*, hablará de la oposición de dichas épocas y de cómo es que tales tiempos generan cierto tipo de instituciones, mismas que reflejan el sentir y la necesidad de quienes les dan forma. Sin embargo, éstas dejan de funcionar en algún momento y se vuelven decadentes. El ejemplo que da Nietzsche para ilustrar la decadencia de las instituciones es el que tiene que ver con respecto al matrimonio; dirá que éste proviene de una época en la que había que asegurar de alguna manera la propiedad sobre el patrimonio, los hijos y el cónyuge. De tal época, donde son otras las motivaciones que permiten concertar una unión humana, el matrimonio por amor sería un lujo y algo deshonroso. Así ha nacido tal institución. Para ello, dirá el autor:

Tiene que haber una especie de voluntad, de instinto, de imperativo, [...] una voluntad de tradición, de autoridad, de responsabilidad para con siglos futuros, de *solidaridad* entre cadenas generacionales futuras y pasadas *in infinitum* [...] occidente entero carece ya de aquellos instintos de que brotan las instituciones de que brota el *futuro*.²³¹

²³¹ Nietzsche, *El crepúsculo de los Ídolos*, §39, Pp. 116. las cursivas son en el original, las negritas son mías.

Ese espíritu que crea instituciones proviene de aquellas épocas *fuertes* donde hay un poder suficientemente organizado como para moldear la materia social humana, dando forma a modos de vida y comportamientos sociales específicos. Sin embargo, la época actual, para el diagnóstico del autor es una época débil, en la que los instintos que crean instituciones duraderas ha decrecido, llegando al punto de *preferir* lo contrario; en sus palabras:

La gente vive para el hoy, vive con mucha prisa, -vive muy irresponsablemente: justo a esto es a lo que llama *libertad*. Se desprecia, se odia, se rechaza aquello que *hace* de las instituciones instituciones: [...] testimonio, el *matrimonio moderno*.²³²

A lo que se refiere con esto, es que la génesis de una institución está de cierto modo ligada a cierto clima histórico, responde de alguna manera al común sentir de una época; siendo así, cuando la sociedad se transforma y deja de sentir los impulsos que movieron a los hombres en épocas pasadas, esas instituciones dejan de ser actuales, dejan de referirse a una experiencia dada, y por tanto pierden el sentido social del que toman su razón de ser. Para ilustrar un poco mejor esto, Nietzsche considera el caso del matrimonio, como he mencionado, y esto de manera didáctica para explicar por qué las modernas instituciones liberales han dejado de funcionar desde su punto de vista. Cito *in extenso* para comprender cabalmente la idea:

La razón del matrimonio consistía en la responsabilidad jurídica exclusiva del varón; con ello el matrimonio tenía un centro de gravedad; mientras que hoy cojea de ambas piernas. La razón del matrimonio –consistía en su indisolubilidad por principio: con ello adquiría un acento que sabia *hacerse oír* frente al azar del sentimiento, de la pasión y del instante. Consistía asimismo en la responsabilidad de las familias en cuanto a la elección de los cónyuges. *Con la creciente indulgencia a favor del matrimonio por amor se ha eliminado precisamente el fundamento del matrimonio*, aquello que *hace* de él una institución. *Una institución no se le funda jamás sobre una idiosincrasia*, un matrimonio *no* se lo funda, como se ha dicho,

²³²Ibid., Pp. 116.

sobre el **amor**–, se lo funda sobre el instinto sexual, sobre el instinto de propiedad (mujer e hijo como propiedad), sobre el instinto *de dominio*, el cuál se organiza constantemente la forma mínima de dominio, la familia, y *necesita* hijos y herederos [...] El matrimonio como institución comprende ya en sí la afirmación de la forma más grande, más duradera de organización: si la sociedad misma no puede *responder* de sí como un todo, hasta las generaciones más remotas, entonces el matrimonio no tiene ningún sentido. –El matrimonio moderno *ha perdido* su sentido–, por consiguiente se lo elimina.²³³

Esto significa, trasladado al terreno político, el mostrar como los sentimientos y afectos culturalmente compartidos por una época que crea instituciones políticas pueden caer en la *décadence* cuando esos mismos instintos ya no se encuentran en las generaciones futuras. Precisamente dirá que el valor de algo reside en aquello que se paga, que se sacrifica por obtenerlo. En este caso, lo que parece que se ha obtenido mediante la lucha por las instituciones liberales es paradójicamente, su propia negación de posibilidad, su agotamiento y esterilidad. Nietzsche dirá que el único momento donde se encuentran sanos los instintos es en la lucha por éstas instituciones, pero que tristemente cuando se logran conseguir es justo cuando comienzan a declinar, toda vez que su obtención implica un estado de adormecimiento, entumecimiento del instinto para las siguientes generaciones que no han crecido en el espíritu de la lucha por ellas. En este sentido, han dejado de cumplir su cometido; sin embargo, Nietzsche dirá que en todo caso esto no habla del todo mal de las propias instituciones, sino de los hombres mismos. De ellos depende que tales artificios sigan respondiendo a su esencia: “Después de haber perdido todos los instintos de los que brotan las instituciones, estamos perdiendo las instituciones mismas, porque *nosotros* no servimos ya para ellas”.²³⁴

La crítica hacia la modernidad, a esta época débil en los instintos será para el autor un signo mismo de la decadencia del hombre occidental y moderno, de sus instituciones y sus Estados; que se verá reflejada en la misma constitución fisiológica contrapuesta y siempre en tensión, y esa será una más de las fatalidades de la época moderna que asimila

²³³ *Ibid.*, Pp. 116.

²³⁴ *Ibid.*, § 39, Pp. 117.

libertad con la liberación de los instintos: “En tiempos modernos como los actuales estar abandonado a los propios instintos es una fatalidad más. Esos instintos se contradicen, se perturban, se destruyen unos a otros; yo he definido ya lo moderno como una auto-contradicción fisiológica.”²³⁵

Esa misma auto contradicción se plasma en la cultura humana, así como dentro del corazón de cada hombre y mujer que han sido cobijados por ésta. Es una dura lucha que cada ser humano debe encarnar, por que nuestros afectos e instintos sufren una fragmentación que les es nociva. Por un lado los impulsos afirmativos de la vida, que pueden ser tan brutales como violentos, mientras que los instintos de la sociedad se imponen a éstos a través de ideas como justicia, legalidad e igualdad. Entonces hay un conflicto que el interior del hombre alberga y que exige una solución. En otro tiempo, ésta lucha sería menos evidente, puesto que toda una cultura y una época apuntan hacia algo muy claro; ya la gloria, ya el honor, y se ensalza como lo más valioso la valentía o la espiritualidad, etcétera. La fatalidad del mundo moderno es la pérdida del centro de gravedad, incluso del hombre mismo con respecto a sí. En ese terreno muchos ideales se tornan brillantes y deseados. Ahí surgen ideas como la democracia, o la justicia y la igualdad, que servirán, –apunta Nietzsche– para que los instintos de oposición a la ley más básica de la vida; la del más fuerte, ganen terreno y logren afirmarse. Nietzsche condenará a estos instintos básicamente por el carácter mórbido e impotente de hacerse con el poder:

¡Torbellinos de venganza encrespa en el alma tu veneno! Así os hablo en parábola a vosotros, los que levantareis torbellinos en el alma, ¡Vosotros, *predicadores de la igualdad!* ¡Tarántulas sois para mí, vengativos ocultos! [...] ¡Oh, predicadores de la igualdad, el tiránico delirio de vuestra impotencia es lo que en vosotros reclama a gritos la *igualdad!*.”²³⁶

Ese grito de impotencia será el que en su momento Nietzsche reconozca en los gritos de muchos movimientos sociales que clamaban por justicia e igualdad. Ello a su vez representaba para él una oleada de creciente decadencia en los instintos, dado que ya no

²³⁵ Nietzsche, *El crepúsculo de los Ídolos*, § 41, Pp. 118.

²³⁶ Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, I, Pp. 105.

podían hacerse del poder como lo hacían los hombres en las épocas *fuertes*, es decir, con la propia mano; la voz de la modernidad se hace presente a través de ese Leviatán del que hablaba Hobbes. Además, visto desde la perspectiva de la voluntad de poder, la búsqueda de justicia e igualdad será para el autor, un signo directo de impotencia, que se manifiesta en la búsqueda misma por crecer, por adquirir más poder:

uno desea *libertad* en tanto que uno no posee poder. Una vez que uno lo tiene, uno desea sobrepoder; si no es posible, (si uno es todavía muy débil para ello), uno desea *justicia*. P.e. *igualdad de poder*.²³⁷

La decadencia se reflejará en la falta de adecuación de los hombres para las instituciones que han creado. Lo negativo no es que los hombres clamen por libertad, sino la manera en que lo hacen. Para Nietzsche, la visión aristocrática del valor implica que la lucha sea aquello que permite la libertad, es más, *que le educa para ella*.²³⁸ Pero ahí donde se clama por la libertad sin haberse vuelto *fuerte*, sin poder reclamarla, lo que tendrá como consecuencia el hombre es el volverse débil, impotente y presa de la decadencia; el ejemplo lo pondrá ahora en las instituciones liberales:

Las instituciones liberales dejan de ser liberales tan pronto como han sido alcanzadas: no hay luego cosa que cause perjuicios más molestos y radicales a la libertad que las instituciones liberales. Es sabido, en efecto, *qué* es lo que ellas llevan a cabo: socavan la voluntad de poder, **son la nivelación de las montañas y valles elevada a la categoría de moral**, vuelven cobardes, pequeños, ávidos de placeres a los hombres, -con ellas alcanza el triunfo siempre el animal de rebaño. **Liberalismo: dicho claramente *animalización gregaria*...** Esas mismas instituciones, mientras todavía no han sido conquistadas, producen efectos completamente distintos; entonces fomentan poderosamente de hecho la libertad. Vistas las cosas con más rigor, es la guerra la que produce esos efectos, la guerra

²³⁷ Nietzsche, *La voluntad de Poder*, § 786, Pp. 412. el énfasis es mío, las cursivas en el original.

²³⁸ Nietzsche, *El crepúsculo de los Ídolos*, § 38, Pp. 114.

por conquistar las instituciones liberales, la cual, por ser guerra hace perdurar los instintos *no liberales*.²³⁹

En la visión nietzscheana, la guerra es la expresión profunda de una voluntad de dominio. Así, ahí donde haya oposición y lucha verá Nietzsche una expresión sana de la voluntad de poder, elevada a condición ontológica:

En verdad, quien convirtió aquí un día sus pensamientos en tono ése conocía, como el más sabio, el *misterio de la vida*. Que existen lucha y desigualdad hasta en la belleza y guerra por el poder y por el sobrepoder.²⁴⁰

Por eso, la crítica hacia las instituciones liberales condena el carácter aletargador de las conquistas de estas mismas instituciones. Ahí donde se consiga un nivelamiento, una homogeneización del ser humano, un decaimiento en el tipo, habrá un retroceso incluso fisiológico de la voluntad de poder, por eso, cuando la lucha por conseguir estos valores e instituciones es aún sangrienta e implica una imposición de la voluntad al mundo humano, los instintos progresivos aún tienen un correcto flujo, sin embargo, ahí donde hayan logrado establecerse, eliminando la tensión de las fuerzas sociales, sobreviene el relajamiento de los músculos, del instinto de oposición, y con ello, la esencia misma de la lucha y la consiguiente decadencia e inadecuación de la institución al fenómeno que le da nacimiento. Es entonces cuando el hombre que proviene de ésta época toma los logros de la lucha por las instituciones liberales como algo dado, como si siempre hubiera sido así, y entonces ese hombre se vuelve una caricatura y una condena a esos mismos ideales. El único terreno que le quedará para la lucha será el ámbito político, pero no la lucha política a gran escala, sino eso que Nietzsche llamará la *petit politique*, que es más un remedo de la verdadera oposición y búsqueda de libertad. Por ello Nietzsche dirá que el verdadero tipo de hombre libre “*es un guerrero [...]*el tipo supremo de hombres libres habría que buscarlo allí donde constantemente se supera la resistencia suprema: a dos pasos de la tiranía, en los umbrales del peligro de la esclavitud.”²⁴¹

²³⁹ *Ibíd.*, Pp. 114. el énfasis es mío.

²⁴⁰ Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, De las tarántulas, Pp. 107.

²⁴¹ Nietzsche, *El crepúsculo de los Ídolos*, Pp. 115.

Así, la política moderna será un remedo de la verdadera búsqueda de la libertad, y su símbolo más genuino será la búsqueda del poder por el control del Estado; esos hombres pequeños que sólo pueden buscar el escaño del poder le parecerán más la caricatura de un hombre, más un primitivo que un estadista:

Contemplad cómo trepan esos ágiles simios! Trepan unos por encima de otros, arrastrándose así al cieno y a la profundidad. ¡Todos quieren llegar al trono! Su locura consiste en creer que la felicidad radica en el trono.- Y, con frecuencia, el fango se asienta en el trono, y también el trono se asienta en el fango!.²⁴²

Lo que esto quiere mostrar es que aún con todo, la búsqueda del poder político, que es uno de los móviles del sistema liberal, es una búsqueda fallida, toda vez que el verdadero poder lo encuentra Nietzsche en otro lugar. Por ello dirá que el Estado es uno de esos nuevos ídolos que deben ser derrocados en la búsqueda de la libertad moral e intelectual:

Estado llamo yo al lugar donde todos, buenos y malos, son bebedores de veneno; Estado al lugar donde todos, buenos y malos, aseguran su perdición. Estado al lugar donde se llama *vida* al lento suicidarse de todos” [...] Yo os hago esta advertencia: cada pueblo habla su propia lengua del bien y del mal: su vecino no la entiende. Cada pueblo se ha inventado su lenguaje en costumbres y derechos. Mas el Estado miente en todas las lenguas del bien y del mal.²⁴³

Si bien en algún momento habría comparado Nietzsche la construcción de un Estado con un proceso creativo propio de un espíritu libre, lo que hará ahora es condenar lo que el considera la más grande de las mentiras: la identificación del pueblo con el poder del Estado, lo que representa el progreso del nihilismo y la decadencia desde su perspectiva: “Estado es el nombre que se da al más frío de todos los monstruos fríos. El Estado miente con toda frialdad; y de su boca sale esta mentira: Yo, el Estado, soy el pueblo”.²⁴⁴

²⁴² Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, I. Pp. 53.

²⁴³ *Ibíd.*, Pp. 51

²⁴⁴ *Ibíd.*, Pp. 51

Aunque Nietzsche sustente una visión negativa del Estado, él aceptaría que éste paso es necesario, puesto que sólo así podrían manifestarse las fuerzas de los individuos que tienden hacia la verdadera política, hacia la conquista, y el dominio como exteriorización de la voluntad de poder de un pueblo. La constitución del Estado es un prerrequisito para el super-hombre, pues, si el hombre tiene que llegar a él según la visión nietzscheana, tiene que ser moldeado por la cultura para después poder romper los moldes sociales y trascenderlos. De manera metafórica es como he indicado que podemos leer la salida de Zarathustra de la ciudad, es decir, del centro político de un pueblo para buscarse a sí mismo. De alguna manera, Zarathustra era también un asceta que criticaba el sistema establecido desde la voluntad de poder.

Así, como ya he indicado, la crítica hacia las instituciones liberales y todo lo que se le parezca, reclamará que esta expresión de fuerza se convierte en algo mórbido, virulento, fruto del resentimiento y de los instintos niveladores que provocan vientos de igualdad para todos, de derechos de las mayorías, de libertad y educación. Bajo su perspectiva negativa, éstos logros sociales son la expresión pura de la decadencia de los instintos ordenadores del rango entre los hombres, pues ahí donde se siembre igualdad, Nietzsche verá un decrecimiento de los impulsos que llevan a distanciarse de lo bajo y vulgar de las mayorías.

Pero parece que Nietzsche nunca efectúa una crítica profunda a éstas instituciones, refiriéndome con esto, a una argumentación desde el interior de la teoría liberal. Si la teoría tiene fallas, es justamente desde adentro que debe socavarse su fundamento, sin embargo, Nietzsche parece no realizar esto en su obra.

Por otro lado, parece que Nietzsche comparte muchos supuestos comunes a las teorías liberales, como el individualismo, y el naturalismo, pero para poder observarlo tenemos que adentrarnos un poco más en el terreno del liberalismo.

Como ya intenté mostrar anteriormente, Nietzsche comparte muchos pensamientos con Hobbes, aunque en otros se aleje. Pero Hobbes influye directamente el pensamiento de Locke, por lo que sin darse cuenta, podrían tener puntos de coincidencias. Pero para ello es preciso entonces mirar más de cerca el liberalismo.

Locke y el liberalismo.

Ya he perfilado, de cierta manera, las principales semejanzas entre la filosofía antigua del iusnaturalismo, y la filosofía política moderna, así como las principales diferencias. He mostrado que a pesar de todo, el pensamiento de Hobbes es a la vez similar y distante con el pensar nietzscheano, pero que con todo, hay posibles influencias en las consideraciones sobre el hombre, sobre sus motivaciones e impulsos.

Ahora bien, el pensamiento del iusnaturalismo hobbesiano a su vez, influyó a otro de los más reconocidos pensadores de la tradición liberal; a saber, a John Locke, quien retoma categorías hobbesianas, y reelabora sus contenidos para presentar una interpretación diferente de la naturaleza humana, de la razón, de los derechos naturales y de la génesis del estado político del ser humano. Las investigaciones de Locke pretenden justificar el orden social y demostrar que, lejos de lo que Hobbes pretendía, –es decir, que para que el estado de naturaleza quede superado y la comunidad política instituida, sea preciso renunciar a todo derecho para ponerlo en manos de un gobierno absoluto–, lo que sucedía en la institución de un orden social, era que los seres humanos debían mantener una serie de derechos inalienables y necesarios, precondition de toda comunidad política.

Como sabemos, Nietzsche emprende una crítica devastadora a la modernidad; parte de esa crítica tendrá que ver con la manera en que el tipo de ideología liberal se extiende a lo largo del siglo XIX, con fuerza y de modo decisivo. La crítica nietzscheana resaltará algunos aspectos que considera decadentes de este tipo de formulaciones políticas, especialmente contra el concepto de igualdad, que es lo que hemos observado en el capítulo anterior, y también hacia las instituciones liberales, que de manera breve revisaremos en este capítulo. Pero antes de entrar a ello, es preciso mirar más de cerca el tema del liberalismo, junto con sus principales presupuestos, tesis, problemas y características distintivas, para poder entender algunas de las críticas nietzscheanas. Para ello, comenzaré este capítulo con el liberalismo de Locke y sus principales rasgos; pero es necesario tener en cuenta, cuando hablemos de Locke, las investigaciones que Hobbes realizó, puesto que estarán relacionadas de modo estrecho. Comencemos pues con el análisis del liberalismo lockeano y sus principales aportaciones a la reformulación del iusnaturalismo.

Si para Hobbes la naturaleza es entendida como algo caótico, y el hombre como un cúmulo de impulsos vitales que buscan la conservación de su movimiento, para Locke esta naturaleza recupera la gravedad de algo creado por una mano divina; la naturaleza como creación de Dios que imprime en ella códigos necesarios. En el hombre, ese código estará grabado dentro de su corazón. Pero este orden tampoco es arquetípico así como lo sustentaba la filosofía antigua, sino que es un orden espontáneo e imperfecto, del cuál no podemos conocer las causas últimas, puesto que ello, en todo caso, sólo es conocido por Dios. Sin embargo le es posible al hombre captar las regularidades del mundo y, por medio de la razón, comprender sus complejidades, calcular y deducir consecuencias.

La racionalidad será uno de los grandes temas del liberalismo, puesto que parte de la emancipación del paradigma del mundo antiguo, implicaba transfigurar el panorama que la epistemología medieval había configurado. Por ello Locke en sus *Investigaciones sobre el entendimiento humano*, pretende devolverle a la sensibilidad el papel que le corresponde en el proceso del conocimiento. Se basa en el optimismo y confianza en la razón. Contra las ideas innatas, Locke sostiene un empirismo que es parte de ese esfuerzo por emancipar al conocimiento de otras influencias como la de la religión. Sin embargo, si Hobbes había desligado de la explicación los recursos teológicos, Locke sí recurre a justificar muchas de sus ideas recurriendo a la divinidad como medio de legitimarse. Veremos por qué.

El ser humano, para el pensamiento de Locke, es un ser creado por un ente divino. Esto le obliga de cierta manera a observar las obligaciones que de ello podrían seguirse, y así lo entiende cuando declara que los seres humanos, siendo pues, criaturas de un poder superior, no tenemos derecho de quitarnos la vida, ni a nuestros semejantes, puesto que tal facultad la posee únicamente aquel que nos ha concedido la vida. Así, del privilegio de ser creado por Dios se conlleva la obligación de mantener esta vida y soportarla de la mejor manera posible, siguiendo las leyes que para ello, Dios ha depositado en el seno de la humanidad. Éstas leyes son reveladas al hombre por medio del ejercicio de una facultad, que es la razón, se muestran como obligaciones morales que reciben su obligatoriedad del poder de Dios. Además, esas leyes, al ser dictadas por el creador, son naturales. De tal modo que ley de la naturaleza y racionalidad humana coinciden en un punto donde la moral se cumple de modo natural.

Así, para Locke, la naturaleza humana no es definida de modo negativo y pesimista, sino en términos de una cooperatividad y una sociabilidad naturales, que, lejos de conducir al ser humano al conflicto eterno de todos contra todos, les permite la convivencia y la prosperidad. El estado de guerra no es la situación permanente, ni se identifica de manera necesaria con el estado de naturaleza, que es pre-político. Para él, en el estado de naturaleza prevalece la racionalidad natural humana, que sigue la regla de la recta razón originalmente grabada en el pecho del hombre.

El estado de guerra no surge, entonces, por la falta de una ley común a los seres humanos, por que éstos siguen de modo instintivo la ley de la naturaleza que es racional, sino que cuando unos cuantos quebrantan la ley natural. La obligatoriedad de esa ley conducía a la responsabilidad moral. Así, quien rompe la ley natural es moralmente responsable de ello, y por tal, puede desencadenar un estado de guerra “justo” en el que el ofendido puede “con justicia” sobreponerse al mal recibido y castigar al trasgresor –siempre y cuando sea lo suficientemente fuerte para lograrlo, claro está.

El estado de guerra pretende tener un origen histórico, se le identifica con ese punto donde comienza a haber una explotación y un abuso del hombre por el hombre, y que dará nacimiento a las clases sociales que habrán de enfrentarse en lucha cruenta; el ser humano, como dijimos, para la visión de Locke, es perfectamente capaz de cooperar y de vivir en armonía, siguiendo la voz de la ley de la naturaleza, que es racional. Sin embargo, siempre habrá quienes ignoren ese llamado. Al dejar de escuchar la “voz de la razón” se volcará su corazón hacia el ansia de acumulación de poder y de riquezas. Esto constituye el paso del estado de naturaleza al estado de guerra; cualquiera que deje de seguir esa ley, intenta dominar a otro, poniéndolo bajo su imperio.

Para Locke, el estado de guerra se consuma cuando los *injustos*, que son aquellos que ejercen una violencia ilegítima sobre de los *justos*, es decir, los que sí observan los preceptos naturales de racionalidad y cooperación. En ese caso, Locke argumenta que es *justo* que los dominados se rebelen legítimamente con violencia para eliminar la sujeción.²⁴⁵

²⁴⁵ El profesor Enrique Dussel, en una conferencia titulada “Estado de guerra permanente”, muestra cómo este paso en especial en la argumentación de Locke es cínicamente circular, dado que se abre la posibilidad de que cualquiera determine, en todo caso, cuándo la guerra que se hace es justa, mostrando como ejemplo de esa

Ahora bien, este es uno de los puntos cruciales de diferencia entre la teoría iusnaturalista de Hobbes y la de Locke; a saber, que mientras en el primero el estado de naturaleza se identificaba plena y necesariamente como uno de guerra de “todos contra todos”, era preciso que, para superarlo y poder obtener orden social, los individuos se reunieran y, renunciando a sus derechos naturales, su pusieran bajo la autoridad de un poder absoluto instituido por éstos para superar el estado de guerra. Como sabemos, el poder absoluto que indica Hobbes, recae en un solo hombre que ejerce el dominio y el uso legítimo de la violencia para mantener el orden y la seguridad en el interior de esta comunidad. Pero el costo es demasiado grande: los individuos que en ello consientan, deberán renunciar a todo derecho, excepto el de conservar su propia vida, y delegarlo en manos del soberano.

Grave error, opinará Locke a su manera: para él, cualquiera que pretenda poner a otro bajo su dominio, con o sin su consentimiento, se coloca en un estado de guerra. Locke invierte entonces las causas del estado de guerra; en Hobbes es el estado de naturaleza lo que provoca la guerra, mientras que en Locke, es el dominio injusto lo que provoca el estado de guerra, mismo que no se identifica necesariamente con el primero.

Así, lo que rechaza Locke en su visión de la génesis política, es el otorgamiento absoluto de todo derecho: al contrario, el único derecho que se delega bajo el régimen político, es el de juzgar y castigar por la propia mano, que será dado al poder instituido en común acuerdo, conservando el individuo la mayoría de sus derechos naturales: el de disfrutar del producto de su trabajo, el de decidir la mejor manera de ordenar su vida para su provecho sin transgredir la ley natural.

Además, habrá otro derecho que para Locke será irrenunciable: la libertad. Será condición de posibilidad misma de todo otro derecho; ya que, si ésta no existe, todo otro derecho no puede cumplimentarse cabalmente. Así que Locke reclamará ciertos derechos como esenciales y básicos, imposibles de enajenar bajo el régimen político. Dado que la ley de la naturaleza implica libertad, el romper la ley de la razón quiere decir romper la libertad natural del ser humano.

circularidad, el proceso de toma de decisión de guerra contra los pueblos como Irak, y la confianza del gobierno norteamericano de que la causa de su guerra es legítima y justa.

Teóricamente, la principal diferencia entre la propuesta de Hobbes y Locke, consiste en que el primero evalúa el poder desde la perspectiva caos-orden, y concede mayor valor a la paz y a la seguridad, por ello justifica la construcción de ese Leviatán y la renuncia de cada uno a su derecho a todo, a juzgar y a castigar e incluso a su libertad, para ponerse bajo las órdenes de un poder absoluto que imponga la seguridad social requerida para la convivencia humana.

En cambio Locke evalúa el poder desde la dicotomía opresión-libertad, además de que valora la libertad como lo más deseable e incluso superior axiológica y ontológicamente. El mayor mal lo considera el caer en estado de opresión, esclavitud y de guerra. De tal forma hace una apología de la resistencia civil ante los abusos del mal gobierno o del gobierno absolutista que elimina o restringe los derechos de los individuos y ve en ello la causa del estado de guerra.

Normativamente hablando, para Locke será evidente que no es posible un pacto en que se renuncie totalmente a la libertad, ni que legitime la esclavitud basándose en la fuerza (excepto *ex delictu*, cuando alguien emprende una guerra injusta contra otro, y éste, en legítimo derecho le vence y le esclaviza.) Para Locke, la postura del absolutismo es insostenible y a ello se dirige su razonamiento.

Por lo tanto, Para el autor de los *Tratados*, el estado de naturaleza no es pues, el estado más primitivo del ser humano donde priva la violencia y el caos, sino que, partiendo de la visión divina de la naturaleza como orden espontáneo, el estado natural del hombre, fuera de la condición política, o anterior a ésta, es uno en el que la perfecta igualdad y libertad imperan, además de que entre los hombres la ley de la naturaleza, que es la recta razón es observada de modo natural. En ese sentido, el estado de naturaleza es un origen histórico de la sociedad humana, y lo que muestra, es que el orden social natural preexiste al orden político. si la naturaleza ordena de modo espontáneo los fenómenos y a sus criaturas, el hombre, al seguir sus dictados también responderá a esta armonía preestablecida idealmente, así, el estado pre-político no significa para Locke un estado de rapiña y libre curso de los instintos, sino un orden natural, imperfecto, por supuesto, pero espontáneo basado en el uso de la razón y la observación de los preceptos que ésta dicta naturalmente. El estado de naturaleza es para Locke un estado de ayuda mutua y de libre

asociación, solo que en éste, no existe un poder común que articule las necesidades individuales y que proteja el derecho de todos.

La ley de la razón prescribe que, siendo los humanos criaturas en quienes se ha puesto la vida, y no siendo ellos dueños ni causa de ésta, tiene la obligación de conservarse. La auto-preservación es tanto un imperativo como un derecho que dicta la recta razón; y que a su vez está sustentado en una justificación teológica del derecho; justo lo contrario que intentaba Hobbes al escribir su *Leviatán*.²⁴⁶

La ley de la naturaleza obtiene su imperativo a partir de la obligación que genera Dios en los seres humanos: ya lo he mencionado; el derecho-obligación de conservar la vida y hacer valer la ley de la razón a quienes infringen dicha ley.

Ahora bien, esta visión se basa en dos premisas: la primera es precisamente la justificación teológica de este derecho, mientras que la segunda consiste en que, a diferencia del iusnaturalismo premoderno, la obligatoriedad de la ley está sustentada en el derecho de cada uno a hacer valer esa ley, castigando al trasgresor, lo que es lo mismo: justicia por la propia mano, aunque en ese estado aún no puede hablarse de justicia propiamente, puesto que éste concepto implica ya la dimensión política. En todo caso, es la justicia natural de hacer pagar la injuria sufrida, y se sustenta *únicamente* en la posibilidad de hacer valer dicho derecho con la propia fuerza. Cabe decir que, si alguien sufre una injusticia en este sentido, y no posee la fuerza para contrarrestarla, el dominio sin embargo, sigue siendo legitimado por la fuerza del opresor.

Locke encuentra que, como un imperativo necesario de la ley natural existe también otro imperativo: “que siendo todos iguales, nadie debe dañarse entre sí”.

Como mencionaba arriba, la ley natural, que es racional implica necesariamente la libertad como precondition de ésta. Y a su vez, la libertad implica para Locke la igualdad absoluta entre los seres humanos; ya no se tratará de la igualdad hobbesiana de poder ser muerto por cualquiera, sino de una igualdad formal, abstracta, prerequisite de la ley natural. En este sentido, el derecho-obligación de auto-preservar la vida implica por necesidad el derecho a la libertad, toda vez que, donde no su puede ejercer libremente este derecho, tampoco se puede garantizar el primero, puesto que la vida depende de la voluntad

²⁴⁶ No hay que olvidar que esta es la interpretación cristiana del derecho. En este punto tal vez basta recordar que los romanos consideraban normal y de hecho practicaban el suicidio como un recurso aristocrático.

de otros. Por ello auto-conservación, libertad, igualdad son pre-condiciones humanas de lo político y se sustentan en la racionalidad que, de modo natural Dios pone en los hombres.

Sin embargo, la libertad no es el derecho hobbesiano a todo, ni la ausencia de límites a los deseos humanos, sino que esta misma libertad, al ser concebida junto con la racionalidad humana, ésta se encuentra limitada naturalmente por la recta razón.

Ahora bien, la igualdad la entenderá Locke de modo ontológico, basado en una visión religiosa de la creación humana: el fundamento reside en el supuesto de que “Dios hizo a todos los hombres iguales”, lo cuál quiere decir igualdad de rango por ser todos “hijos de Dios”; nada más claro –dirá Locke–, que entre miembros de una misma especie, todos ellos sean iguales en posición y rango. Lo cuál parece que es más un prejuicio teórico que una realidad biológica. Pero no nos detengamos ahora en esto, continuemos adelante.

Locke presupone que en el estado de naturaleza Dios ha creado a todos libres e iguales y que no hay categorías ni jerarquías naturales en dicho estado, es decir, que no hay diferencias esenciales entre los individuos, ni relaciones naturales de dominio.

Sin embargo, ¿si ese estado es tal que parece idílico, cómo es posible que el hombre quiera salir de él? Locke se enfrenta a esta cuestión y propone una visión en la que, luego de un período edénico, los hombres comienzan a desear más de lo que tienen, y por el llamado *amor sceleratus habendi*, comienzan a darse relaciones de acumulación que generarán desigualdades sociales y económicas. Así, el hombre se pone en estado de guerra contra sí mismo y nace la necesidad de crear un orden más preciso que el natural.

Así, la constitución de un orden político se vuelve necesaria, puesto que al dejar de oír la voz de la razón, los hombres ya no tienen un parámetro que les regule y contenga en sus pasiones, por consiguiente, lo que impulsa a los hombres a salir de tal estado, es el poder contar con una instancia legal objetiva, libre del apasionamiento y de la imparcialidad del individuo; el deseo de superar los inconvenientes del derecho natural a juzgar por sí mismos y contar con un juez y una ley humana que proteja los derechos básicos de los individuos. Así, lo que sustente la ley humana, será que esté ordenada por una autoridad legítima y que tenga el poder de hacerla valer.

En el caso del estado de naturaleza, las leyes naturales son legítimas por que están sustentadas en el poder de Dios, y el poder de hacerlas valer está en manos de cada individuo; pero en el estado político, la legitimidad de la ley reside en que cada quien

renuncie a su propio derecho a juzgar, para dárselo a una persona o institución legitimada socialmente y que tiene el poder material de hacerla valer, dejando a los demás individuos en libertad de ocuparse de sus propios asuntos. Buscando su propio bien, los individuos de esta manera son libres también de ocuparse en lo que les parezca el mejor modo de conservarse siguiendo la ley de la naturaleza, es decir, escuchando la voz de la razón para encontrar su propio provecho sin dañar a los demás, sólo que bajo un régimen político y económico que sustente su libertad desde el imperio de la legalidad y la moral.

Cabe decir que el estado de naturaleza no es negado en este proceso, sino subsumido en otro nivel, que sería aquel del orden cultural, que implica la complejidad de las relaciones humanas. En este nivel es donde aparecerían para Locke las desigualdades y las diferencias, que serían, con todo, males necesarios para la sociedad.

La noción que maneja Locke de libertad implica pues, dos dimensiones; a saber, la natural y la social. La libertad natural es entendida como no estar bajo dominio o coacción de cualquier otro hombre, y se cumplimenta siguiendo la ley de la naturaleza.

Pero con la transición del estado de naturaleza al estado de guerra, como he mencionado, se ve el hombre en la necesidad de instituir la sociedad civil, y con ello, se verá modificado el espacio de libertad. Ahora será entendida en términos sociales: no estar bajo otro poder legislativo más que el aceptado por la República ni bajo el dominio absoluto de otra voluntad.

La transición de una libertad a otra, solamente se dará *ex contracto*, es decir, mediante un acto deliberado de los individuos de limitar su esfera de libertad, pero no la renuncia a ella. Deposita la sociedad civil su confianza de la salvaguarda de sus derechos y libertades, en el poder colectivamente instituido, creando el sistema legal y la ley positiva que protege estos derechos.

Sin embargo, aquí se abre un problema que quisiera dejar indicado, mas no pretendo profundizar realmente. Esto tiene que ver con algo que he mencionado con anterioridad en varias ocasiones, el reenfoque de lo que planteaba la filosofía antigua con respecto de esa naturaleza política del ser humano. Para la antigüedad, bajo el paradigma aristotélico la libertad había sido entendida como *autarquía*, que significa la capacidad de legislarse a sí mismo, autogobierno del pueblo y del individuo. Libertad que se relaciona con el poder del

logos puesto en el hombre para encontrar el bien y gobernar sobre sí. Esta es una concepción política de la libertad.

En cambio Locke considera que la libertad sea entendida ya no en términos políticos, sino económicos: ser libre es *ser dueño*, propietario de sí mismo, de su persona o de sus bienes, así como del fruto del trabajo. Por lo que tiene que elaborar dentro de su discurso una justificación de tal propiedad, en tanto que derecho, de tal forma, que la libre asociación de individuos, al constituirse en *sociedad civil*, asegure dicha propiedad: “la finalidad *máxima* y principal de los hombres que se unen en comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la salvaguarda de su propiedad”.²⁴⁷

Propiedad tanto de los objetos físicos, hogar, tierras, productos naturales y minerales, tanto de la propiedad de sí, que implica su derecho a la libertad, así como el derecho a resistir un gobierno incompetente o despótico, es decir, la resistencia civil que limitaría el abuso del poder por parte del Estado sobre del individuo. Por ello, la justificación de la propiedad, entendida en tanto que derecho natural protegido por el orden legal de la sociedad humana, fundamenta el advenimiento del individualismo posesivo como sustenta Macpherson. A la vez que Locke intenta justificar una genealogía de la acumulación originaria y de la desigualdad económica entre los hombres, Locke dará una visión del nacimiento de la esfera económica de la vida humana a partir de la justificación de otro derecho cardinal a su teoría, que es el del trabajo y la propiedad del esfuerzo o fruto de éste.

C. B. Macpherson, en su libro *La teoría política del individualismo posesivo*, indica una posible interpretación de la parte dedicada a la economía en el trabajo de Locke, indicando que las categorías utilizadas por éste, además del influjo de su contexto histórico le cegaban ante una realidad de profunda desigualdad social que consideraba a cierta parte de la población como de una categoría inferior de ser humano, en concreto, los pobres y desocupados. Su condición –se creía–, revelaba a la vez la inferioridad moral de éstos. La tesis de Macpherson es que la visión de Locke de la propiedad es esencialmente encubridora de una explotación del trabajo del sector desposeído de Inglaterra: los hombres que se quedaron sin trabajo y sin posesiones en la transición del feudalismo a la incipiente economía de mercado. Lo que propone es que Locke naturaliza cierta interpretación del

²⁴⁷ Locke, John, *Segundo tratado*, sección 124.

mundo propia de la sociedad Inglesa en la que vivía, que compartía ciertas creencias y valores que velaban una realidad de explotación.²⁴⁸

Esta lectura crítica del fundamento de la economía la realizará también Marx al analizar las causas originarias de la desigualdad económica que sirve de base al capitalismo del siglo XIX.

Pero una lectura de la economía en el pensamiento de Locke no es realmente el cometido de este trabajo. En realidad lo único que deseo resaltar en este punto, es que la teoría de Locke de los derechos del hombre se basan en una interpretación hasta cierto punto inconsciente, de los fenómenos económicos de la época y que reflejan de cierta manera un modo compartido entre los ingleses de mirar el mundo. Hasta ese punto influye el contexto al pensamiento de Locke, que éste rasgo es lo que le permite reformular el concepto de libertad, como ser dueño de sí mismo.

El liberalismo puede ser analizado desde tres ideas clave, las cuales interconectadas nos muestran el rostro más conocido del éste. Una de ellas es el papel que desempeñan el individualismo en tanto que teoría de la afirmación del individuo frente a la comunidad y su poder. De ahí los esfuerzos de justificar unos derechos que tanto garanticen su seguridad frente al poder absoluto de las estructuras colectivas, y que promuevan las potencias creativas de éste para elevarse por encima de lo colectivo, que puede ser entendido como tradición o costumbre.

Además el racionalismo que se fundamenta en un optimismo y confianza ingenuo en la razón humana y sus poderes. En ello se encontrará el motivo para que el hombre pueda encontrar leyes de vida adecuadas a sus necesidades, pues, si le está dado por derecho divino conocer las leyes naturales por medio de esta facultad, también puede conocer las leyes que le permitan a sí mismo vivir en armonía.

Y el tema del naturalismo que encontrará en el interés como el motor de la actividad humana, y que puede además ayudar a justificar la ley y el derecho natural.

Estos tres temas presentan problemas o antinomias que ponen en tensión los conceptos de derecho, libertad, etcétera. Dichos problemas dará origen a la mayor parte de los actuales debates sobre política, como menciona Vachet. De la interrelación y suscecivas

²⁴⁸ “Estas y otras muchas contradicciones y ambigüedades de la teoría pueden ser explicadas, según argumentaré, a partir de la introducción de ciertas ideas preconcebidas acerca del hombre y la sociedad del siglo XVII” Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, Pp. 171 el énfasis es mío.

tensiones entre individualismo y racionalidad, o entre naturalismo y razón, por decir algo, surgen problemas que necesitan una reflexión profunda. Tal es, por ejemplo el difícil equilibrio que mantienen las sociedades y sus leyes entre los derechos subjetivos, que intentan proteger a los individuos del poder despótico y absoluto de las estructuras de poder, y por otro lado, los derechos de los grupos, es decir, del papel de lo colectivo frente al derecho del individuo. El esfuerzo teórico de las teorías liberales combina la defensa del poder individual frente a la mano dura de la estructura del poder, mientras que a la vez justifica un estado de sociabilidad necesaria entre los seres humanos, junto con las regulaciones que la vida social ha de menester.

Es inevitable que las teorías tengan fallas, inconsecuencias, paradojas e inexactitudes, puesto que la materia de la que hablan es un ser mitad *aeternae veritates*, mitad azar y caos. Por ello, las teorías políticas aplicadas a sistemas específicos e históricos generan consecuencias negativas. En el caso del liberalismo, es un problema difícil, puesto que los beneficios en el orden de la protección de los derechos subjetivos ha traído una nueva mentalidad al hombre moderno, pero a la vez ha creado profundas diferencias y desigualdades. Ahora nos toca vivir una mutación de aquella visión liberal que le tocó a Nietzsche. El sistema liberal y neoliberal tiene fallas severas, pero este no es lugar para indicarlas, dada la magnitud de la empresa, solo quiero concluir de esto, que la crítica de la modernidad efectuada por Nietzsche abre el campo para algunas críticas que harán posteriores pensadores y que servirán a modo de inspiración para intentar superarlas. No obstante, la propuesta que hace Nietzsche para superar el carácter negativo del liberalismo, parecen ser más dañinas que el problema mismo, veremos en la siguiente sección unos de los rasgos más señalados en la visión nietzscheana de la política que se fundamenta en la ontología desarrollada a partir del concepto de voluntad de poder y el esfuerzo de superación del nihilismo a través de la afirmación del dominio. Continuemos pues con tal sendero abierto hacia la política del súper-hombre.

La política del Super-hombre

La crítica que efectúa Nietzsche a la modernidad y a sus valores resulta en la proposición de nuevos valores y modelos de excelencia humana. Ya he indicado el carácter creativo de éstos *espíritus libres*, y su demolición de las viejas estructuras de poder. Representado en Zarathustra, ese modelo de excelencia subraya una característica peculiar: la voluntad de poder, de dominio y el egoísmo, como formas necesarias para la creación de una nueva cultura, de una que sea elevada en el más alto sentido, en que proponga tareas y deberes especiales para unos cuantos y otras tantas para la gran mayoría. Es, propiamente una visión elitista del poder. En esta sección intentaré dejar indicada la crítica que se puede hacer al modelo normativo y político que conlleva el pensar nietzscheano.

Lo que se sigue de la transvaloración en el terreno normativo, parece reflejarse en el terreno político; en la *Genealogía de la moral* se indica la tesis de que todo sistema de valores (y por consiguiente toda interpretación de la existencia) son inherentemente políticos. Los sistemas de valores reflejan un aspecto de la realidad de quienes los imponen; así, la pregunta que Nietzsche destaca es: ¿a quién beneficia la imposición de tales valores? Por que ciertamente estos últimos no reflejan necesariamente una condición de verdad filosófica ni el interés de la mayoría. Así, es necesario enfrentarse a ellos con una actitud crítica y de *desenmascaramiento y sospecha*. Ésta es la empresa Nietzscheana a lo largo de toda su obra. Sin embargo las tesis que propone Nietzsche se vuelven en un momento algo con los que difícilmente podríamos muchos concordar, ya que llevadas a su extremo, servirían para inspirar regímenes autoritarios y visiones del mundo aterradoras para nuestro actual modo de vida. Y no sólo por conservar dicho modo de vida de la sociedad, que ha aprendido a vivir en un cierto espacio de libertad; seguramente esto cambiará de algún modo en los tiempos venideros, sino por la crudeza con que Nietzsche justifica un estado donde la convivencia humana sea marcada por diferencias y abismos infranqueables.

Ofelia Schutte indica que las consecuencias políticas del pensamiento Nietzscheano provienen de una simple premisa muy antigua: el derecho del fuerte para dominar al débil:

(este derecho) –la premisa esencial de la visión de Nietzsche de la inminencia de la moralidad por el hombre más elevado– se traslada a sí misma políticamente en una justificación de sistemas de gobierno altamente autoritarios. Nietzsche erróneamente creía que la inminencia del nihilismo requería el derrocamiento de la democracia y de todos los movimientos inspirados en la Revolución Francesa [...] Puesto que Nietzsche se retrataba a sí mismo como un pensador apolítico, no es común pensar que la filosofía de Nietzsche tiene serias implicaciones políticas o que él avanzaba específicas visiones políticas en conjunción con su crítica de la moral.²⁴⁹

Esa premisa fue indicada ya en muchos momentos de la obra, en *La Genealogía de la moral*, o en *Más allá del Bien y del Mal* y como ya he mostrado en el primer capítulo, de ése derecho había nacido lo que Nietzsche pensaba que eran las valoraciones originales de la humanidad. Luego de un proceso de transvaloración, sería el sentir del esclavo y del resentido lo que diera nacimiento a nuevos valores, ideales y paradigmas, mismos que se reflejan en visiones políticas y teológicas del mundo.

Con el criterio de salud intenta mostrar la jerarquía entre valores, de tal forma que la afirmación de los instintos de la vida sean el paradigma del hombre y del pueblo que represente la línea de ascendencia de la humanidad y no lo contrario, la decadencia y la morbidez del espíritu y del tipo humano a través de sus modos de vida, tradiciones, leyes y valores. Es por ello que Nietzsche critica todo aquel movimiento que pretenda el derrumbe de privilegios y prerrogativas como la Revolución Francesa, las reivindicaciones de los trabajadores y los obreros, la formación de sindicatos, y la ideología liberal; y la instauración de regímenes que favorezcan y reconozcan de hecho la libertad e igualdad entre todos los hombres. Para él esto será signo inequívoco de la decadencia entre los pueblos. Siendo esto así, su crítica a la moral y a las instituciones legales y políticas mantendrá implícita o explícitamente posturas totalitarias, discriminatorias y opresoras. Ya en el primer capítulo había mostrado que hay cierto carácter dudoso en el método de la genealogía y en sus premisas que no convencían del todo; que en el momento en que Nietzsche considera a los valores que promueven la igualdad y la libertad como decadentes y símbolos enfermizos, estará introduciendo por la puerta de servicio una interpretación

²⁴⁹ Schutte, Ofelia, *Nietzsche without masks*, VII, Pp. 161, La traducción es mía.

sesgada y estrecha de lo que representa la salud entre los individuos y los pueblos: el dominio, el egoísmo y la voluntad de poder, que son valorados como positivos en su postura.

Estos rasgos parecen ser introducidos acríticamente en su pensamiento y constituyen una especie de petición de principio: para determinar la escala entre valores, Nietzsche examina de qué manera los valores favorecen la vida; pero la vida es voluntad de poder; por consiguiente, aquellos valores que no expresen voluntad de dominio, de explotación, egoísmo y fiereza, incluso crueldad, son valores decadentes y expresión del nihilismo y de una voluntad débil y enfermiza; de tal forma que todo lo que exprese compasión, solidaridad con el otro, buena fé, será interpretado bajo la visión de la voluntad de poder como una fuerza reactiva de la vida. Como puede observarse, el criterio de selección es mañosamente acrítico y genera las posturas extremas del pensamiento nietzscheano. Intentaré aquí profundizar un poco más sobre ello, siguiendo las ideas de Schutte al respecto.

Según ella indica, ha habido una tendencia a ignorar o desestimar las implicaciones políticas del pensamiento de Nietzsche, dada la apropiación de muchas de sus interpretaciones en el movimiento Nazi. Y es que la crítica hacia la moral conlleva una necesaria interpretación política que puede ser llevada a la práctica por movimientos sociales como le sucedió a la Alemania del siglo pasado. Esto, hasta cierto punto no habla del todo mal del pensamiento de Nietzsche, sino de los hombres fanáticos y de los conformistas. Sin embargo, ciertamente Nietzsche tiene implicaciones políticas, y aunque no lo haga explícito, en ciertos momentos sus posturas políticas son evidentes. Por ejemplo, ese común silencio ante muchas de estas posturas tiene que ver con el carácter colonialista y profundamente antidemocrático.

La tendencia a proteger los puntos de vista políticos de Nietzsche del criticismo público, puede ser llevada bastante lejos. Por ejemplo, mientras que varios de sus escritos de su edad temprana y tardía muestran que Nietzsche constantemente justifica la esclavitud de los menos aventajados para el propósito del desarrollo de una *cultura elevada*, las interpretaciones comunes de Nietzsche proceden a discutir

el sentido de una *cultura elevada*, dejando de lado el tema de la esclavitud y la explotación.²⁵⁰

Así, para tomar un poco de distancia de ese tipo de interpretaciones, Schutte sugiere que se subraye el carácter opresor y dominante del pensamiento político de Nietzsche. Así, éste defiende seriamente la diferencia entre el arriba y el abajo, entre amo y esclavo, superior e inferior y toda clase de dualismos por sutiles que se presenten.

Las diferencias sirven en el modelo Nietzscheano, para sustentar un nivel de cultura que sea más elevado y valioso que el común de lo que los hombres conocen; obviamente esa cultura elevada no es patrimonio de la humanidad en general, sino de unos cuantos privilegiados, una elite que tiene tanto la superioridad filosófica (verdad, conocimiento) como la superioridad política (control de los medios de producción, del poder político y de las leyes). En todo caso, el súper-hombre en esta cultura elevada es un legislador, pero sólo legisla quien tiene el poder; así, el creador de nuevos valores es a la vez el hombre poderoso, el que maneja no ya las estériles discusiones partidistas, sino lo que Nietzsche denominaba la *gro...e Politik* o Gran política.

La creación de una cultura elevada requiere de cierto excedente de producción, determinadas condiciones sociales y económicas que permitan el tiempo libre de quienes se dedican a ello. Por esto, la creación de cultura elevada requiere como uno de los presupuestos básicos el mantenimiento de una situación de alienación y explotación de cierto sector social que, mediante su fuerza de trabajo permita el ocio de los creadores. Esta será una postura mantenida por Nietzsche de manera explícita, veremos más adelante cómo.

Lo que importa dejar indicado es en dónde se nutre el pensamiento político de Nietzsche: en el dualismo existente entre los fuertes y los débiles, y su derecho natural a dominar los primeros a los segundos. Ahí es donde vería el pensador el nacimiento de toda gran cultura.

Ahora bien, Schutte menciona que las omisiones en torno a este rasgo del pensamiento de Nietzsche puede ser observado en comentaristas como Jaspers y Kauffmann, y da muestras de ello. Así, en el *Nietzsche* de Jaspers,²⁵¹ el tema de la

²⁵⁰ *Ibíd.*, Pp.162

²⁵¹ Jaspers, Karl, *Nietzsche*, Pp. 267

esclavitud sólo se menciona sin mostrar una postura crítica para entrar a considerar el tema del Estado. Schutte indica que Kauffmann sigue una postura similar, y que incluso, en la edición crítica de las obras de Nietzsche, aparece una referencia racista contra los Ingleses que no aparece en la obra *Voluntad de poder* editada por éste último en idioma inglés.²⁵² Así, parece que el análisis de Schutte pone el énfasis en un tema penoso para muchos intérpretes de la obra de Nietzsche que no puede ser pasado por alto en esta investigación, empero, no pretendo adentrarme a la discusión entre comentaristas, sino dejar marcado el terreno de un pensamiento polémico.

Parece que el problema más grande sería el siguiente: Nietzsche asevera que es necesario efectuar una regeneración en el ser humano que le lleve a trascender su actual estado. El hombre moderno está marcado con el sello del nihilismo de sus instituciones, iglesias y costumbres. Sólo derrocándolas, socavando sus fundamentos y proponiendo nuevos valores, podrá superarse dicho estado. Además, aquel que realice ésta empresa deberá ser un espíritu fuerte, que encarne los más altos valores que Nietzsche estima: los aristocráticos que denotan voluntad de dominio y de poder. Así, los rasgos esenciales de quien realice tal regeneración, resultan ser rasgos de una voluntad que se impone mediante la fuerza, la dureza, la guerra y la violencia. Esto, trasladado a un sistema político quiere decir un autoritarismo extremo del poder, o, en la interpretación de Schutte, el regreso al sistema patriarcal del dominio. De hecho la autora señala cómo en ciertos pasajes, Nietzsche defiende plenamente el derecho al dominio patriarcal. Ya en la sección anterior había mostrado que, en la crítica hacia la institución del matrimonio, Nietzsche adopta una postura totalmente tradicional con respecto al poder patriarcal entendido como pertenencia y dominio del padre sobre del cónyuge y los hijos.

Ahora bien, es difícil empatar por un lado una visión de regeneración de los seres humanos y por el otro una vuelta al dominio basado en la fuerza como en los albores de la civilización humana. Bajo esta interpretación, parecería que el ser humano no ha avanzado un ápice y que, en todo caso, lo único que habría ganado es más conciencia de su voluntad de poder. Empero, en tal desequilibrio de fines tan dispares, las posturas extremas son las únicas que pueden ayudarle a salvar las dificultades, por ello, Nietzsche propone que el tipo

²⁵² Schutte, Ofelia, *Nietzsche without Masks*, nota 11 del capítulo VII, Pp. 215

de deberes que le son propios al espíritu libre son especiales, y que la mayoría de los seres humanos deberán aceptar el dominio que éstos impongan a los demás.

No obstante que Nietzsche se muestra como un pensador apolítico en sus textos, en algunas partes de su obra, retoma el tema e indica uno de sus más profundos deseos: el crear una raza de *legisladores*, es decir, de creadores de nuevos valores que tomen en sus manos el control del mundo filosófico, axiológico y político. La línea económica no se menciona pero está implícita, puesto que en otras partes de su obra se había mencionado ya. Como sabemos, el desarrollo de la alta cultura es para Nietzsche un propósito esencial, y para ello es necesario el sacrificio de mucha gente que permita el despunte de ésta. Pero sacrificio de unos significa opresión y dominio ideológico, psicológico y político-económico. La visión del desarrollo de una alta cultura implica un cambio social, pero el que presupone Nietzsche es, con crudeza, profundamente conservador y reaccionario. Otra perspectiva de la voluntad de poder y del desarrollo humano preconizado por Nietzsche pudo haberle concedido valor al legítimo grito de libertad de los hombres y pueblos oprimidos por sistemas de dominación caducos. Esto es lo que separa a Nietzsche de otros pensadores y críticos sociales radicales como Marx. Para este último, el verdadero motor de la historia reside en la voluntad de poder del pueblo y la capacidad de organización de los obreros, en el legítimo reclamo de reapropiación de su fuerza de trabajo. Sin embargo Nietzsche se deslinda y propone un cambio social pero únicamente de cierta elite del poder, es decir, en la cúspide del mismo sistema de dominación, mientras que la base continúa ciertamente igual, y no solo eso, sino que las consecuencias extremas de su pensamiento implican el aumento progresivo de la alineación de las fuerzas de producción del sistema, que, bajo un dominio ideológico, sean incluso incapaces de tomar conciencia de su situación de opresión-exclusión. Así, ese desarrollo del nuevo tipo europeo, conlleva el desarrollo de una nueva raza de esclavos:

la democratización de Europa está abocada, por lo tanto, *a engendrar un tipo preparado para la esclavitud* en el sentido más sutil: en el caso singular y excepcional el hombre *fuerte* tendrá que resultar más fuerte y más rico que acaso nunca hasta ahora.²⁵³

²⁵³ Nietzsche, *Más allá del Bien y del Mal*, § 242, Pp.208

Nietzsche era un pensador antidemocrático y utiliza la historia antigua a su modo para mostrar sus puntos de vista; por ejemplo, Schutte indica que en un escrito poco conocido, de los más tempranos titulado *El estado Griego*, Nietzsche mantiene una visión económica de la opresión necesaria para el desarrollo de la cultura:

en orden de que haya [...] suelo fecundo para el desarrollo del arte, la enorme mayoría *deberá en el servicio a una minoría, ser esclavizada* y sujeta a la lucha por la existencia [...] a su costo, mediante el *surplus* de su labor, esa clase privilegiada (la minoría) podrá ser relevada de la lucha por la existencia, en miras a crear y satisfacer un nuevo mundo de necesidades.²⁵⁴

El desarrollo de una raza de esclavos es consecuente con su visión dualista del valor y de la sociedad: para Nietzsche, que se jactaba de traspasar los dualismos entre bien y mal, entre hombre y Dios, queda atrapado entre las redes del dualismo esclavo-amo, bajo la influencia de algo superior opuesto a lo inferior. Nietzsche jamás podrá superar esta dualidad, e incluso consigna como un signo de nobleza el quedar atrapado entre este fuego cruzado en el interior del hombre. Por ello asegura Schutte que:

el mito Nietzscheano de que el futuro pertenece a las reglas de *tiranos* selectos es no menos falsa que las estructuras de poder de la vieja sociedad que el toma como basadas en mentiras. En consideración a las sobrepujantes estructuras de poder que afectan las vidas de los seres humanos modernos, el futuro pertenece a aquellos que viven en este, y no necesariamente a los tiranos. De cualquier modo, las instituciones democráticas *deberían* cultivar en la gente el amor a la libertad más que tornarlos en esclavos o en tiranos. Haciendo parecer que el levantamiento del poder de futuros tiranos es algo históricamente inevitable o destinado, Nietzsche evita encarar un punto mucho más importante –cómo mirar la condición humana en un modo en que se corrija o trascienda el dualismo amo-esclavo. en vez de mirar la

²⁵⁴ Nietzsche, *The Greek State* en *Collected Works of Frederick Nietzsche*, citado por Schutte, Ofelia, Pp. 167

historia para encontrar posibles alternativas a ese dualismo, Nietzsche tendía a utilizar la historia para confirmar esta estrecha perspectiva.²⁵⁵

En todo caso, la más honda intención de Nietzsche es, como mencionaba, el desarrollo de las bases que permitan desprejuiciar la educación de los nuevos legisladores y guardianes del poder, lo cuál es una consecuencia práctica de su pensamiento; este proceso implicaba la educación, empresa en la cuál se asemeja a la labor de Maquiavelo, quien, como sabemos, pretende hablar acerca de la educación política necesaria de quien esté al mando de un reino. Nietzsche de cierta manera desea emular esta empresa dejando indicados los rasgos esenciales de quien se convierta en el legislador, en un espíritu libre que entre otras cosas, maneje la Gran Política.

Sin embargo, como bien observa Schutte, podríamos preguntar ¿cuál es el valor de un hombre que, a favor de presentarse como un modelo de excelencia, como un paradigma de eticidad considera a sus congéneres como menos valiosos, como simples medios para que éste pueda llegar y conservar su poder, y los mire como meros esclavos de un sistema de dominio y alineación que él representa en la cúspide? Y no sólo eso, sino que podríamos preguntarle ¿en dónde queda el valor y la dignidad de una persona?

Obviamente Nietzsche negaría todo valor y dignidad al hombre que está esclavizado en la lucha por la vida, en el trabajo extenuante y en el imperio de la ignorancia. De cierta manera, esto se parece mucho a las posturas adoptadas por sociedades altamente esclavistas como los griegos y los romanos. La dignidad, tanto para los últimos, como para Nietzsche, consiste en estar desligado del trabajo servil. En el mismo ensayo citado arriba, éste considerará de manera explícita que la dignidad sólo se considera cuando uno está libre de la necesidad impuesta por obtener el alimento:

Esos fantasmas como la dignidad del hombre, la dignidad del trabajo son los productos necesarios de una esclavitud que se oculta de sí misma. [...] seductores malditos, *que han destruido el estado de inocencia de los esclavos* [...] Ahora los esclavos deberán en vano ir pasando de un día al otro con mentiras transparentes reconocibles para todo aquel de profunda visión, tales como los alegados *derechos*

²⁵⁵ Schutte, Ofelia, *Nietzsche without Masks*, VII, Pp. 166

de igualdad de los hombres, o los llamados *derechos fundamentales del hombre* o de tales como la *dignidad del trabajo*. En verdad que el no entenderá en que etapa y en que altura la dignidad puede ser por vez primera mencionada –a saber, en el punto donde el individuo va completamente más allá de sí mismo y no tiene que trabajar y producir, en orden de preservar su existencia individual.²⁵⁶

Estas formulaciones de la dignidad son, como puede observarse, profundamente conservadoras y elitistas y no solo eso, sino que encubren una serie de desigualdades estructurales inherentes al sistema de dominación de una cultura. De la misma manera en que los griegos no consideraban como personas dignas a los esclavos por esa misma calidad servil, siendo que eran ellos los que les imponían un dominio estructural que negaba su humanidad, o como los romanos, quienes consideraban a los esclavos algo más que cosas, y que entraban en la calidad de instrumentos de labor parlantes. Esta visión encubre pues un profundo sentimiento de odio y una necesidad de dominio que se aprovecha de estructuras de alienación socialmente establecidas y las traslada al nivel de una justificación intelectual de la esclavitud. De cierta manera, la Inglaterra del siglo XVI-XVII ofrecía un cuadro similar, por ejemplo en las teorías liberales, puesto que ellas consideraban de principio la igualdad únicamente entre propietarios, es decir, que la dignidad del hombre era considerada únicamente en tanto que éste es capaz de elevarse del dominio de la necesidad y de la labor, para poder ocuparse de la política y la industria. En todo otro caso, estimar que los hombres son sujetos de derechos y dignidades era un contrasentido fundado en prejuicios clasistas y conservadores de la lógica misma del sistema de dominación-explotación. Sin embargo Nietzsche no es ingenuo al respecto y de modo cínico sostiene estas tesis con fuerza y coherencia en sus escritos. La transvaloración apunta al desarrollo de un nuevo tipo humano; una moralidad que tenga la intención de entrenar una casta de legisladores²⁵⁷ que encarnen los más altos valores: el dominio de sí mismos y el despliegue de la voluntad de poder, si para ello es preciso hacer más malo al hombre, es una consecuencia contemplada y deseada. Nietzsche sostiene la tesis de que esas fuerzas consideradas malignas en el ser humano son lo que lo impulsa al progreso cultural.

²⁵⁶ Nietzsche, *The Greek State* en *Collected Works of Frederich Nietzsche*, citado por Schutte, Ofelia, Pp. 167 la traducción es mía.

²⁵⁷ Nietzsche, *La voluntad de Poder*, §957, Pp. 503

Schutte observa que, dada la empresa nietzscheana de desenmascarar la moral tradicional –la kantiana y la cristiana como expresión de los intereses de unos cuantos y como expresión de su propia voluntad de poder–, una vez que éstas han sido desacreditadas y removidas del camino, todo queda abierto a justificación: es como decía Dostoievsky: “Si Dios no existe, entonces todo está permitido”, y eso en la filosofía Nietzscheana se refleja claramente. La ausencia de un poder supranatural o divinamente superior que imponga deberes categóricos a los seres humanos, deja la puerta abierta a todo tipo de extremos.

Con esto no quiero decir que la justificación ética o moral quede con ello necesitada de tales entes metafísicos. Creo que es posible justificar un tipo de ética que no se fundamente ni en el dominio ni en Dios, pero esto sería propio para el trabajo de toda una vida. Lo que deseo indicar, es que Nietzsche, al eliminar la constricción de los principales fundamentos morales, deja pasar, y de hecho es el fundamento mismo de su postura, el dominio y la explotación. *Homo hominini lupus* transfigurado en una visión mesiánica del superhombre y del espíritu libre.

una vez que los intereses igualitarios y universalistas de las éticas Cristiana, Kantiana o utilitaristas han sido desacreditados, el camino está libre para una justificación de la esclavitud y de la explotación. La idea de que debe haber *distancia* entre *tipos* de seres humanos se traslada política y económicamente en una justificación de castas y clases.²⁵⁸

Justificación que está contenida ya en la idea misma de la jerarquía entre valores así como entre hombres:

Toda elevación del tipo hombre ha sido hasta ahora obra de una sociedad aristocrática –y así lo seguirá siendo siempre: es ésa una sociedad que cree en una larga escala de jerarquía y de diferencia de valor entre un hombre y otro hombre y que, en cierto sentido *necesita de la esclavitud*”.²⁵⁹

²⁵⁸ Schutte, Ofelia, *Nietzsche without Masks*, VII, Pp. 168 la traducción es mía.

²⁵⁹ Nietzsche, *Más allá del Bien y del Mal*, § 257, Pp. 232

Si consideramos los motivos por los que Nietzsche rechaza la teoría de los derechos humanos, encontramos que les reprocha el querer igualar a los hombres, en eliminar las diferencias ahí donde sí las hay. El problema que encontrará Nietzsche es que esto responde al nihilismo de la época, donde se ha dejado de cultivar una raza destinada a la esclavitud. La crítica hacia las instituciones democrático-liberales puede ser ajustada hasta cierto punto como he ya discutido, pero ¿podemos hacerle la misma crítica a su discurso? Es decir, ¿la visión dualista amo-esclavo no intenta reproducir en otro nivel el mismo tipo de dualismo existente entre los valores bueno y malo?

Y por otro lado, al remarcar de hecho tales distancias no es lo mismo que igualar a todo ser humano que no sea amo en la misma categoría de los esclavos sin tener en cuenta que entre los tipos humanos hay muchísimos matices y que las diferencias entre los hombres no son sino de grado.

El reduccionismo de todo aquello que reclama igualdades y derechos a mera expresión de la decadencia y el nihilismo, ¿no podría ser en el fondo una negación que encubre y desvaloriza el carácter auténticamente revolucionario y emancipador del poder de los más frente a los privilegio de los menos?

Además, como ya mencioné, el cambio que sugiere Nietzsche es realmente entre la élite del poder político-económico y nunca entre las bases del sistema que es el hombre común y trabajador. Parece que el pensamiento de Nietzsche es en el fondo y en la superficie profundamente reaccionario y que se pertrecha en conceptos como voluntad de poder, jerarquía del valor, superhombre y transvaloración. Como he mencionado en otro lugar, tal parece que el criterio de selección de lo que representa el ascenso de la vida es parcial y sesgado, premeditado y conlleva una petición de principio, lo cuál vuelve muy insatisfactorio este planteamiento, incluso puede observarse un mero dejo esteticista en su postura, ya que Nietzsche simplifica sus criterios de salud y poder en términos de belleza fisiológica. Pero como reza el dicho *de gustibus non disputandum*, el criterio estético de salud y voluntad es altamente subjetivo y no refleja sino la perspectiva de un solo hombre. Que éste encuentre en la historia de los pueblos pruebas para apuntalar su postura no indica más que la capacidad retórica que poseía, pero, en todo caso, a pesar de las hipótesis geniales y radicalmente subversivas, la misma historia se puede ocupar en contradecirle.

Además, si se entiende la teoría del superhombre como un esfuerzo para llevar al hombre más allá de las limitaciones estructurales e ideológicas del presente, parece que en el fondo la tesis del superhombre hace agua, o contiene una contradicción; a menos que se restrinja de principio a quiénes están dirigidos sus pensamientos. Si en *Zarathustra* parece estar hablando a todos y a ninguno, al final parece que en realidad no habla sino a ninguno. Su desprecio todos aquellos movimientos de reivindicación de su época le vuelve ciego para valorar la fuerza de éstos y su trascendencia histórica para el desarrollo de las generaciones futuras. Si, hipotéticamente, las tesis nietzscheanas hubieran encontrado el apoyo de los centros de poder, en este momento muchos de los que ahora nos dedicamos a pensar lo que ha dicho o a lo que más nos agrada, podríamos estar reducidos a la calidad de esclavos que no tienen más misión histórica que preparar el camino para los nuevos legisladores, los privilegiados, los espíritus libres, los que tienen dignidad como seres humanos basada en la explotación y el dominio. Por eso, Schutte declara que:

Las contrapropuestas nietzscheanas a la democracia, no lo llevan ni un ápice más lejos del camino hacia una no-alienada y no-fragmentada concepción de la realidad humana mejor que las dualistas y reduccionistas estructuras de valor a las que él mismo se oponía.²⁶⁰

Puedo concluir de ello, que el pensamiento de Nietzsche presenta serios problemas para el mundo moderno, problemas que no son tan fáciles de pasar por alto y que hacen que un pensamiento tan sugestivo como el suyo de pronto se vuelva imposible de aceptar. Si el futuro le pertenece al superhombre como Nietzsche enseñaba, parece que en todo caso a quien le corresponde decidir éste futuro es a los hombres de hoy. Lo que hoy siembren será la cosecha que obtengan. Si una sociedad siembra ese tipo de intolerancia, de diferencia y opresión, no puede esperar paz y seguridad por mucho tiempo y, según nos muestra el estudio de la historia, tanto valor y beneficios han aportado al mundo los pueblo no conquistadores, como los que han unido a otros pueblos en imperios. Además, no habrá pueblo que resista mil años la opresión y la exclusión. Las consecuencias político-metafísicas del pensamiento nietzscheano sólo pueden traer inconformidad y lucha por el

²⁶⁰ Schutte, Ofelia, *Nietzsche without Masks*, VII, Pp. 172

poder y por los derechos, así como lucha por el reconocimiento y la vida. Lo que un pueblo siembre eso cosechará. Si la semilla es el dominio, con revuelta y sangre caerán sus frutos.

Conclusiones.

Este escrito estuvo motivado en el principio, por una pregunta que nace del estudio de la obra de Nietzsche, y que ya desde el comienzo se ha planteado: ¿puede ser el egoísmo tomado en un sentido ético?

Parece que en todo caso, nuestra pregunta requería contestar en primera instancia qué es ser ético, o de modo más general, bajo qué presupuestos una acción es moral. El acercamiento a la obra *La Genealogía de la moral* reveló ideas importantes al respecto; por ejemplo, que la moral es un fenómeno humano que puede tener implicaciones fisiológicas. Además, se encontró la manera en que la moral pasa a ser considerada como una interpretación del mundo, y con ello se ha mostrado su carácter particular y relativo. Ante esto deberíamos preguntar entonces bajo que condiciones se dan ciertos tipos de moral o interpretaciones morales del mundo.

El análisis de la obra de Nietzsche muestra que en la historia de la humanidad, la sociedad se ha debatido entre dos tipos de valoraciones más o menos antagónicas, y que durante mucho tiempo ha ganado la batalla una de ellas: la moral del esclavo.

Si los presupuestos del planteamiento de la *genealogía* son ciertos, la moral de esclavo ha conseguido establecer las reglas del juego en el que el egoísmo es considerado como lo no-moral. ¿hasta qué punto esto es así? Esto se esclareció en el primer capítulo, encontrando que la moral, por un lado no es más que la exteriorización de una voluntad de poder, en este caso, la de los esclavos y sacerdotes, solo que hasta este punto la moral cristiana había sabido guardar muy bien las apariencias y pasar desapercibidas sus motivaciones más inconscientes: el lograr el dominio de los fuertes y de los poderosos por medio del espíritu.

Por otro lado, la investigación de Nietzsche sugería que había habido en un tiempo muy antiguo, un modo distinto de valorar el mundo, en el cuál los presupuestos del mundo cristiano son invertidos, y el dominio es aceptado como un hecho cruel y necesario, el egoísmo como una fuente afirmación de sí mismo.

Bajo estas circunstancias ¿podría haber sido considerado el egoísmo como algo benéfico? En todo caso, este nivel del egoísmo humano aún está, de cierta forma, lejos del discurso ético, dado que aún no entra en juego con la consideración de la otredad, del valor de la persona, e incluso, podría estar lejos de su consideración incluso la libertad.

Tal forma de egoísmo está más cerca del instinto de conservación más básico. En sus acciones los demás seres son vistos únicamente de manera instrumental.

Sin embargo, parece que en éste nivel está ya contenido en potencia lo que en posteriores estados será acto pleno: por ejemplo; aquel hombre que actuando motivado por su propio valor domina a otros en escala impresionante, unifica regiones e impone leyes, ése será glorificado, pero a la vez, será un creador de cultura humana. En ese sentido, el despliegue de su voluntad deja tras de sí una estela de movimiento en la historia humana. Solo que aún el individuo no es consciente de que sus actos son los de un espíritu libre. Y lo que Nietzsche sugiere es que el egoísmo más sutil y elevado es aquel que encarna un espíritu libre, un legislador y un creador.

Por eso, el hombre que se convierte en creador de valores necesariamente se verá en posición de tener que rechazar otros valores. En este caso, tal individuo pasa por un destructor, y como tal como hombre egoísta que busca la destrucción del sistema de valoración aceptado. El modelo del superhombre parece tener que abarcar entre sus razgos principales el egoísmo.

Además intenté discutir hasta qué punto se puede hablar de egoísmo como una ventaja que nace de hecho en la lucha por la vida y en el movimiento de evolución en las especies. Al parecer de esta reflexión surge la duda de que el egoísmo sea un factor decisivo de supervivencia -por lo menos en el ser humano- puesto que hay muchas actitudes humanas que muestran mayor beneficio individual al orientarse hacia la solidaridad y la cooperación. Pudiera ser que esto no sea más que una especie de egoísmo sublimado, al darse cuenta de ser más beneficioso el asociarse para lograr un fin; sin embargo eso basta para poner en examen el valor del egoísmo evolutivamente hablando.

Pero si el egoísmo no puede fundar una moralidad, o por lo menos no puede hacerlo de modo concluyente, entonces su antípoda, el acto solidario tampoco está totalmente refutado, y con ello, la valoración moral de quien más allá de la diferencias busca la igualdad entre los hombres.

La pregunta original que nos conducía se multiplicó considerablemente. El hecho básico que nos arrojaba era que la moral podía ser vista desde un ángulo no-convencional, desde donde se distinguieran claramente ciertos hechos: que la moralidad nace, originariamente, de una cierta constitución fisiológica y que como decía antes, establece dicho constitución un tipo de dominio. Entender la moral como la historia de esas relaciones de dominio será uno de los puntos más sólidos de la investigación de Nietzsche. Si las relaciones de dominio de una moralidad sufren transformaciones históricas, la genealogía de la moral establece esta búsqueda histórica que permita rastrear tal devenir. Lo que puedo concluir sobre este punto en particular es que hay ideas muy esclarecedoras en el hecho fisiológico de la moral, sin embargo tiene también asperezas que son difíciles de no tomar en cuenta. Por ejemplo; el apelar a la constitución física para explicar un fenómeno social puede dar algunas claves pero parece ser que a la larga no logra explicar la complejidad de un evento social tan importante. Por otro lado, como se vio, el recurso biologicista encontraría dificultades bajo un examen rigurosamente más científico. Aunque en el fondo lo que a Nietzsche le interesa no es precisamente este debate, sino algo más profundo, que es el criticar el concepto de moralidad que la civilización occidental había mantenido durante mucho tiempo. Así, podemos dejar señaladas las dificultades pero creo que más bien el punto importante reside en el carácter de la moral como una pieza esencial en una postura asumida por Nietzsche como perspectivismo.

Este, como ya se abordó ampliamente, postula que la manera en que cotidianamente nos relacionamos con el mundo está mediada por una acción interpretativa; la explicación del mundo científica puede ser un modo de tomar perspectiva frente al mundo, mientras que la explicación mágica puede ser otra. Asimismo un aspecto del ser humano que es la moral, contiene a su vez una gran carga de interpretación.

Como se ha indicado, la crítica que hace Nietzsche al concepto de verdad permite que se fundamente más seriamente la tesis del perspectivismo, entendiendo la verdad como una metáfora y como una serie de pequeños engaños y olvidos que llegan a cristalizarse en el uso común y adquieren el valor de verdades. En este sentido, las verdades de la moral tradicional residían en su uso aceptado por una tradición y por toda una cultura. El poner el énfasis en esta cuestión, nos ha llevado a enfrentarnos a una pregunta más, que tiene que

ver con el carácter relativo de la verdad. En efecto, si la verdad y la moral son una especie de interpretación del mundo, surge la pregunta que indaga acerca de su valor. Es decir, que si este reside en una serie de costumbres y juegos lingüísticos, cómo podemos discernir entre un valor u otro de los posibles objetos de valoración?

La pregunta pone en evidencia un problema nada sencillo: ¿que puede diferenciar y resaltar la preeminencia de ciertos modos de valorar? Es decir, que si toda moral y toda verdad son relativas, cómo podemos dar mayor valor a la moral del fuerte que a la del débil? Pues Nietzsche apelará al concepto de Voluntad de poder para introducir una escala que a su ver es justa: la jerarquía de valores estará determinada por la misma Voluntad de poder. Los valores de los débiles son disvalor por que son decadentes y expresan una condición de la vida descendente, mientras que toda aquella acción de afirmación del individuo sobre del todo, reflejará un carácter de la vida ascendente; así desde este ángulo las acciones producto del valorar de hombres poderosos son más valiosas que las de los débiles. Dejo que el lector de este trabajo saque sus propias conclusiones. En lo que a mí respecta, no podría asegurar que el rasgo escogido por Nietzsche como signo de salud sea totalmente adecuado. De principio me parece arbitrario el privilegiar el dominio como un signo de crecimiento y salud. Es cierto que el dominio es un aspecto evidente de la lucha por la vida; no estaré en posición de negar el dominio y la lucha como fuente de muchas de nuestras costumbres y valores. Lo que cuestiono es el hecho de hacer exclusivo a este rasgo de la vida. Tal parece que Nietzsche quiere excluir de su concepto de salud todo aquello que hace de la vida humana algo digno y elevado, dejando únicamente los rasgos más burdos: el dominio, la afirmación egoísta de sí, el carácter utilitario del otro, etc. Esto traerá consecuencias desagradables en otros planos, pero este es el resultado que arroja el análisis de la genealogía. Nos encontramos pues con dos caminos que nos mostraron cosas sorprendentes: por un lado el modelo de hombre libre representado en Zarathustra, y por el otro el problema de la lucha de valores en el terreno político.

En el primer camino vimos cómo el ideal de hombre fuerte se presenta en aquel que rompe las tablas de valor tradicionales y se aventura a valorar el mundo desde sí mismo. Zarathustra como el modelo de la afirmación del individuo que tiende hacia un punto más elevado que el hombre; el superhombre.

Mientras que en el segundo caso nos encontramos con el problema de que, hablando en términos políticos, el modelo de superhombre propuesto por Nietzsche representa graves problemas, toda vez que muestra la parte más violenta y destructiva del ser humano. La creación de una raza de legisladores implica un cambio en la política actual en la que las instituciones democráticas sean eliminadas para poder dar paso a una sociedad cerrada en la que el poder de los fuertes aplaste a la mayoría, trayendo consigo cualquier cosa imaginable.

Al desechar los logros de las instituciones democráticas por ser el reflejo de una voluntad de esclavo, se está proponiendo volver a regímenes políticamente aterradores en los que la libertad de unos está pagada con la esclavitud estructural de muchos. Esto, me parece teóricamente poco viable, puesto que la propuesta de Nietzsche es un modelo de superación del hombre en el que éste pueda llegar a ser libre. Si el modelo político del superhombre se impusiera, lo que sucedería es que una gran cantidad de seres humanos que hora mismo están en la búsqueda de su libertad y realización tendrían que renunciar a esta. Las luchas sociales que se dan en la actualidad bajo el amparo de la legalidad de las instituciones democráticas permiten una manera equilibrada de solucionar problemas humanos. Si se renunciara a ellas se volvería a luchas armadas y a épocas de sangre y terror. Pero esto es precisamente lo que Nietzsche añora, aquellas “épocas fuertes” en las que la mano propia empuña el derecho a castigar al otro, pero también a dominar a los demás. Desde mi punto de vista esto es un retroceso, no obstante que para Nietzsche el progreso de la humanidad necesite de profundizar en la maldad. Esto es algo en lo que no puedo estar de acuerdo.

Las principales objeciones teóricas a los planteamientos del dominio como el que propone Nietzsche las encontramos desde la antigüedad de la Grecia clásica y probablemente las seguiremos encontrando, es difícil que el hombre se acostumbre a ser esclavo, y ante las razones del poder también están las razones de la libertad, y dudo que haya pueblo que se encuentre a gusto en la condición servil por mucho tiempo. Así, en este sentido Nietzsche no deja de ser importante, con todo, puesto que su obra es una búsqueda de libertad, especialmente en el terreno del conocer y del actuar. La libertad en términos de moralidad es una importante búsqueda, puesto que en este plano es más difícil detectar la sujeción. Con todo y los problemas que tengan las posturas nietzscheanas, me parece que es

muy significativo el hecho de fundamentar una crítica al dominio ideológico que producen ciertos tipos de valoraciones. En el fondo lo que Nietzsche nos propone es que tengamos la fuerza suficiente para valorar el mundo por nosotros mismos y para crear nuestros propios valores. La búsqueda de libertad en el terreno moral es una búsqueda noble y esto es rescatable de su doctrina. El modelo de Zarathustra se vuelve mítico por que es una metáfora de la vida del ser humano que busca llegar a sí mismo; la libertad implica una lucha con lo que nos oprime, y si lo que nos oprimen son las ideas de otros, entonces la búsqueda de libertad se torna en una acción con pleno sentido.

Lo único que criticaría al respecto es que no hay jerarquías plenamente establecidas, y que cada ser humano debería poder buscar tanto dentro de sí mismo como en la sociedad aquello que le parezca ser más digno de ser valorado; en este sentido, la solidaridad, la no violencia, la cooperación y la ayuda me parecen tan esenciales a la libertad y a la fuerza, como la búsqueda de la expresión del individuo. Por ello concluyo que la moral que Nietzsche considera como “moral de esclavo” no es decadente, ni siquiera axiológicamente más baja que aquella de los que dominan. La jerarquía propuesta por Nietzsche me parece más arbitraria que exacta, aunque no por eso deja de ser interesante el planteamiento.

Sin embargo, a la pregunta acerca del egoísmo aún no se le ha encontrado respuesta.

Si recordamos lo dicho en el capítulo referente a ello, yo concluiría diciendo que el egoísmo no es, como se piensa normalmente, un rasgo de inmoralidad, a un nivel muy básico, casi todas nuestras acciones lo implican y es difícil encontrar momentos en los que nuestro propio egoísmo no nos haya guiado. Esto no significa una apología del egoísmo, solamente quiere decir que la moral se ha visto engañada con un concepto como el “desinterés” y ha cerrado la cortinilla trasera para no dejar ver este hecho. Sin embargo hay niveles en el egoísmo, y esto ha sido el punto central de esta pregunta; un egoísmo entendido de la manera más burda traerá consigo acciones egoístas burdas. Un egoísmo entendido en sentido elevado, puede traer como resultado acciones sublimes e incluso heroicas. Aquí depende más del fin hacia donde se orienta éste; hay actos sumamente egoístas que tienen como finalidad una elevación de la humanidad, pienso en el ejemplo del científico o del héroe que se sacrifica para salvar a otros. En todo caso, el egoísmo es parte de una manera de interpretar el mundo, y como tal, depende del parámetro de referencia de nuestra interpretación. Pero dejo al lector la última palabra.

Bibliografía utilizada

- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, México, 1972, Universidad Nacional Autónoma de México, col. “Nuestros clásicos”.
- Berkowitz, Peter, *La ética de un inmoralista*, Madrid, 2002, Tecnós
- Bobbio, Norberto, *Hobbes*, Barcelona, 1991, Editorial Paradigma.
- Diakov. *Historia de la antigüedad: Roma*, México, 1966,
- Hobbes, Thomas *Leviatán*, Londres, 1985, Editorial Penguin Books, Editado por Crawford Brought Macpherson.
- Hobbes, Thomas *El ciudadano*, Madrid, 1993, Editorial Debate.
- Jaspers, Karl, *Nietzsche*, Buenos Aires, 2003, Editorial Sudamericana.
- Locke, John *Second Treatise concerning civil government*, Indianápolis, 1980, Hackett Publishing Co., Editado por Crawford Brought Macpherson.
- Maquiavelo, Nicolás *El príncipe*, México, 1970, Editorial Porrúa.
- Mcpherson, Crawford Brought *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, 1970, Editorial Fontanella.
- Nehamas, Alexander, 1946, *Nietzsche, life as literature*, Cambridge, 1985, Harvard University Press.
- Nietzsche, Friedrich, *Más allá del Bien y del Mal*, España, 1997, editorial Alianza, Col. *El libro de bolsillo* # 611. Introducción y traducción de Andrés Sánchez Pascual.
 - *El crepúsculo de los Ídolos*, España, 1996, editorial Alianza, Col. *El libro de bolsillo* # 467. Introducción y traducción de Andrés Sánchez Pascual.
 - *El Anticristo*, España, 1991, editorial Alianza, Col. *El libro de bolsillo* # 507. Introducción y traducción de Andrés Sánchez Pascual.
 - *La Genealogía de la moral*, España, 1989, editorial Alianza, Col. *El libro de bolsillo* # 356. Introducción y traducción de Andrés Sánchez Pascual.
 - *Humano, demasiado Humano*, México, 1984, editorial Edaf, Prólogo de Dolores Castillo, Traducción. Carlos Vergara.
 - *The Will to Power*, Nueva York, 1968, Editorial Vintage Books, Traducción de Walter Kaufmann y R.J. Hollingdale

- *Así habló Zarathustra*, España, 2001, Editorial Planeta, Traducción de Juan Carlos García Borrón, Introducción de José Ma. Va verde.
- Platón, *Diálogos*, México, 1996, Editorial Porrúa. Col. “*Sean cuantos...*” #13 Estudio preliminar de Francisco Larroyo.
- Salazar Carrión, Luis, *Para pensar la política*, México, 2004, Universidad Nacional Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/ Departamento de Filosofía col. *La lección de los clásicos/ Biblioteca de Signos*.
- Simmel, Georg, *Schopenhauer and Nietzsche*, Massachusetts, 1986, University of Massachusetts Press.
- Schutte, Ofelia, *Beyond Nihilism, Nietzsche without Masks*, Chicago, 1984, The University of Chicago Press.
- Vachet, André, *La ideología liberal*, Madrid, 1972, Editorial Fundamentos.
- Wilbert, Ken, *Después del edén*, Barcelona, 1995, Editorial Kairós.
- Zeitling, Irving, *Nietzsche, a re-examination*, Cambridge, 1994, Harvard University Press.