



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

¿Podría considerarse la Voluntad de Poder nietzscheana, base para una *‘Ética de la Indiferencia’?*

Ensayo con sesgo inmoral sobre Nietzsche y su ontología

Tesina para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Juan Pablo Álvarez Coronado

Profesor patrocinante: Sr. Raúl Villarroel

Santiago, Chile

2005

Dedico esta tesina a aquellos de los cuales seré un eterno deudor, no sólo por haber generosamente gastado sus fuerzas para ver estos primeros pasos, sino, por haber regalado a mi vida la maravillosa presencia de las suyas

A José y Miguelina, mis padres

“¿Qué significa eso de que el bien del prójimo debe ser más valioso que el mío propio? ¿Qué significa el “tú debes” que hasta los filósofos consideran como algo “dado”? [...]

La noción aparentemente absurda de que uno debe anteponer el servicio que presta al prójimo al que se presta a sí mismo; que el prójimo debe a su vez proceder de esta forma, y así sucesivamente (o sea que uno sólo debe aprobar los actos que comete inspirado en el bien ajeno, no en el suyo propio) ciertamente encierra un sentido: como instinto del sentido colectivo se basa en la consideración de que el individuo importa bien poco, en cambio mucho el conjunto de los individuos, siempre que constituyan una comunidad regida por un sentido colectivo y una conciencia colectiva. Se trata pues de una especie de adiestramiento en una visual determinada, en una óptica destinada a imposibilitar al hombre para verse a sí mismo”

Nietzsche, Voluntad de Poder

ÍNDICE

Portada

Contenido	Páginas
Dedicatoria	2
Epígrafe	3
Índice	4
Resumen	5
Prólogo	8
Introducción	12
“Intención particular de la tesina”	18
Cap. La Genealogía de la Moral, el primer tratado	20
Cap. Lectura pre-ética del <i>altruismo</i>	29
Cap. El <i>pathos</i> de la distancia y el sentido de jerarquía	37
Cap. El posible significado de una ética en Nietzsche	46
Cap. La virtud como “fuerza” y “poder”	54
Anexo: La indiferencia como término base para una ética de la vida	57
Conclusión	62
Bibliografía	65

Resumen

El concepto capital en el pensamiento nietzscheano, la *Voluntad de Poder*, logra su manifestación en la vida de los hombres mediante la mirada sincera y veraz que cada hombre realiza hacia sí mismo, hacia su interior. A través de esa sinceridad reconoce su fuerza y reconoce el *fatum* (destino) del cual es protagonista y responsable. La manifestación concreta de ese destino será posible a través de la vida que el 'sujeto' permita expresar mediante su propia voluntad. De lo anterior se podría sugerir que el hombre y su vida son entonces dos cosas distintas, por lo que para evitar estas confusiones se debe aclarar que mientras el hombre, el ente concreto, se ve inducido a valorar y evaluar sus acciones motivado por estímulos externos (una determinada moral, religión, ideología, etc.) la vida misma, entendida como pura iniciativa y empuje vital, como ser y fundamento de aquel ente, se basta a sí misma, es decir, se lleva a cabo indiferente a dichos estímulos y no requiere de ellos ni de tasaciones de sí misma para orientar su devenir.

De esta manera, la vida del hombre pleno (es decir, del hombre feliz y libre) consistirá para Nietzsche en querer, por amor a uno mismo, lo mismo que quiere la vida,¹ es decir, haciéndolo de tal manera que el propio querer no sea motivado por estímulos externos, sino que el querer como tal sea nihilista, surja desde el interior de cada hombre, desde la vida misma de cada cual con el único interés de acrecentarse y superarse a sí mismo. Si al hombre le interesa encaminar su vida hacia la felicidad deberá entonces poner más atención a lo que quiere la vida en sí misma, deberá dejar de valorar desde afuera qué es lo mejor para la vida y permitir que la vida "naturalmente", desde adentro, manifieste sus necesidades de plenitud. Sólo así se podrá lograr la felicidad al nivel de los "hombres buenos" nietzscheanos, al nivel de los nobles y fuertes que se sintieron y valoraron a sí mismos como "los felices" y "los libres". Sólo así se podrá afirmar que *"si la moral no es más que*

¹ De ahí que Nietzsche considere el amor al prójimo de la moral de los esclavos como un camino errado para hallarse a sí mismo: *"El uno va al prójimo porque se busca así mismo, y el otro, porque quiere perderse. Vuestro mal amor a vosotros mismos es lo que os trueca la soledad en prisión."* (Así habló Zaratustra, *Del amor al prójimo*)

expresión de la voluntad, mi moral sólo puede ser lo que mi voluntad haya creado”, como resume Alasdair MacIntyre, al pensamiento moral nietzscheano.

No podemos entonces dejar de preguntarnos de qué manera es posible permitir que esta vida exprese sus necesidades de creación. Y así, cualquier respuesta que intentemos dar desde Nietzsche, exigirá la mirada y la integración de lo que la moral de los esclavos siempre ha considerado “malo” y peligroso, la integración de los impulsos, las pasiones e instintos que forman y definen mejor que cualquier otra cosa la naturaleza del hombre, y que negándolas y queriendo encauzarlas no se logra otra cosa que el intento por domesticar a fieras salvajes que al moralizarlas se vuelven inofensivas, aunque a la vez, útiles.² En definitiva se logra la degradación del hombre en su integridad, pues *“casi siempre la domesticación de la bestia redundo en menoscabo de ella; así también el hombre moral no es un hombre mejor, sino uno debilitado. Pero lo cierto es que causa menos daño...”*³

El hombre cabal es el hombre que decide por sí y para sí, aquel que expresa su vitalidad a través de la originalidad de su ser. Sólo ese hombre se transforma en “bueno” para Nietzsche, fijando sus propios valores y no escondiendo nada, incluyendo su pasión y sus impulsos. Eso lo transforma en noble y sólo eso es lo que vuelve a alguien Señor.

Permitir que la vida exprese su voluntad es permitir que la Voluntad de Poder actúe en el mundo libremente, con independencia e indiferencia de toda razón y lógica, de toda moral y de toda clase de prohibiciones, que actúe desconociendo vínculos sociales y herencias culturales, propia de los entes limitados y organizados, dejando que todo lo que sea florezca libremente porque la Voluntad de Poder simplemente se sitúa más allá de todo el bien y de todo el mal que hoy podemos concebir.

² *“El hombre bueno es cada vez el inofensivo a la vez que útil: una especie de término medio; la expresión, en la conciencia ordinaria, del hombre que no es de temer, pero no obstante no debe ser despreciado.”* (Ibíd..)

³ Nietzsche, La Voluntad de Poder, § 169

En este escenario de cosas es que se plantea, y específicamente referido a la relación entre individuos y su posibilidad de convivir, una *ética de la indiferencia* como título general para un escenario moral al que llegaría la relación insensible de unos con otros si cada cual estuviera empeñado en “llegar a ser el que es” a partir de la manifestación libre, indiferente y ‘objetiva’ de su propia vida.

Prólogo

(Advertencia al lector)

Las páginas que se ofrecen a continuación no pretenden ser *aquella respuesta* a la inquietud que titula esta tesina. No lo es, ni podría serlo en modo alguno si queremos ser fieles a nuestro autor, pues una de las características más relevantes de su escritura es ciertamente lo fragmentario y disperso de su texto.⁴ De ahí que hablar de una *única* respuesta sea algo distante y fuera de lugar,⁵ y nos parezca mucho más cercano a Nietzsche sostener que las posibles 'contestaciones', a partir de sus escritos, pueden ser tan variadas como la elasticidad de su pluma lo permita, e incluso corriendo el riesgo de permitir que sus ideas caigan en manos de plumas aficionadas, como en este caso.

Estas páginas por tanto, en vez de una respuesta, significarán más bien el esfuerzo por des-plegar la inquietud inicial, y que presenta ya, en su propia formulación, los primeros inconvenientes. Éstos, sumados a los que vendrán, creemos en principio, se deben a que muchas de las lecturas que de Nietzsche se han realizado nos han acostumbrado a buscar en él y en sus escritos, lo mismo que hemos buscado en cualquier otro pensador desde los presocráticos en adelante: un sentido claro en sus palabras, una dirección definida en sus propósitos y un discurso lineal y coherente.⁶ Se olvida con ello muchas veces el contenido y la profundidad que el autor quiere dar a frases particulares, a aforismos,⁷ en virtud de ensalzar la

⁴ Fragmentariedad que sólo será el reflejo de un pensador que intenta 'pensar escribiendo' y que no tiene ningún interés en borrar todo el proceso, confuso y ambiguo de su pensamiento. Lo cual desembocará en su particular estilo de escribir aforístico, que a su vez, ha llevado a que algunos reconozcan en él a un poeta o a un literato y no a un filósofo, pues no se reconocería en sus escritos la rigurosidad y coherencia lógica (además de la seriedad) que todo texto filosófico presupondría. Cfr. Enrique Mac-Taggart, *Filosofía y Escritura, una aproximación desde Nietzsche* en Revista de Filosofía Universidad de Chile, 1998, Vol. LI - LII y la Introducción de José Jara a su traducción de la *Ciencia Jovial* de Nietzsche, Monte Ávila Editores, Caracas, Venezuela, 1985.

⁵ Distancia que Nietzsche ya a ha tomado respecto del logos en tanto 'razón objetiva'.

⁶ Es la lectura logocentrista que se ha impuesto desde Grecia en la filosofía y que Nietzsche acusa de avalar una moral, que finalmente llevará al hombre a su decadencia.

⁷ Ver Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la Moral*, Editorial Alianza, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, 1991, pág. 26 Anticipándonos a lo diremos enseguida, citamos: *En otros casos la forma aforística produce dificultad: se debe esto a que hoy no se da suficiente importancia a tal forma. Un aforismo, si está bien acuñado*

forma con que ellas se relacionan e insertan en un discurso mayor. La forma bella, bajo la vigilia del dios Apolo, se convierte en un arte y una creación, en un todo, consumado y artístico, que termina imponiéndose al creador mismo, inspirado en el dios Dionisos, quién, con borrador en mano, se esforzará incansablemente por crear una y otra vez, por hacer de su 'arte' una creación permanente y mejorada.⁸ Esta es la gran disputa que se mantendrá en toda la producción nietzscheana, entre el genio creador dionisiaco y la obra culminada apolínea, entre lo que constantemente se quiere dar a luz y lo que realmente e inevitablemente, asoma en la aurora.

En este sentido, una lectura de Nietzsche acerca de un término tan capital en su pensamiento, la *Voluntad de poder*, no deberá poner por tanto, el énfasis en leer lo que se dice de él, sino lo que no se puede decir. Para ser más claros, se debe reconocer que este término es esencialmente dionisiaco, lo que quiere decir, que no es en realidad representable en formas, en conceptos ni en palabras, que se trata de un término que supera en mucho a todo lo simbolizable. Es lo que un autor resume a su modo en la siguiente frase: "*Dionisos nunca se deja poseer, todo lo que se pueda poseer, no es Dionisos*".⁹

Si esto se toma en serio, debemos reconocer que ante las representaciones que el mismo Nietzsche nos ofrece de lo dionisiaco y también de la *Voluntad de poder*, no podemos menos que desconfiar. Toda representación supone la posesión de algo finito, de la finitud apolínea representada, de la obra, por lo cual, todo lo que Nietzsche realizará en sus escritos será un esfuerzo por permitir que lo ilimitado e irrepresentable dionisiaco emerja como representación. Esfuerzo inútil que finalmente lo llevará a sucumbir ante un compromiso apolíneo de representabilidad.

Nietzsche, por tanto, no confiará en lo apolíneo, pues lo entiende como un velo puesto ante lo dionisiaco, pero parece quedar también impotente ante lo

y fundido, no queda ya <<descifrado>> por el hecho de leerlo; antes bien, entonces es cuando debe comenzar su interpretación".

⁸ Como una creación que se consume a sí misma y por tanto nunca llega a ser obra (de arte). Es la carencia del arte apolíneo, pero la esencia del 'arte' dionisiaco.

⁹ Peter Sloterdijk, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, cap. Filología de la existencia, dramaturgia de las fuerzas, Editorial Pre-textos, Valencia, 2000, pág. 75

dionisiaco, pues sólo lo puede reconocer (o representar) como una fuerza frustrada ante el compromiso apolíneo.¹⁰

En ese sentido, tanto los términos *voluntad* como *poder*, en tanto representaciones gramaticales simbólicas, o creaciones artísticas apolíneas, por lo demás, cargadas de un gran peso histórico moral, son tremendamente limitadas e incapaces de ‘poner en escena’ la ‘verdad’ de lo nombrado como *Voluntad de poder*.¹¹ Por ello, me parece y lo reitero, se corre el peligro de entender a medias a Nietzsche si sólo se lee lo que dicen sus escritos, sus palabras, y no se hace el esfuerzo por ‘leer’ lo que éstas no pueden decir, aunque al menos, en su esfuerzo se aproximen.¹²

La pregunta de esta tesina no surge como un nuevo esfuerzo por ‘leer’ aquello que no está escrito, sino más bien, por ‘captar’ aquello que se está escribiendo constantemente y que Nietzsche, quiso dar a luz.¹³

De esta manera y suponiendo que para el Hombre es ciertamente muy difícil comprender algo sin ningún tipo de representación simbólica, proponemos también nuestros propios términos, *ética* e *indiferencia*, que como advertíamos, desde el momento que son representaciones simbólicas apolíneas, son incompetentes para lo dionisiaco como tal; no obstante, podrían mostrarnos un trayecto bastante particular

¹⁰ Ver más amplio en Sloterdijk, *Op. Cit.* pág. 74 “Como Dionisos, Nietzsche no cree en sí mismo, puesto que ha tenido que sacrificar su parte inferior salvaje bajo el compromiso apolíneo. Como Apolo, tampoco cree en sí mismo, ya que sospecha que no es sino un velo puesto ante lo dionisiaco. Sea cual sea la posición que el yo ocupe, sea cual sea la “representación” que guste ofrecer de sí mismo, siempre sentirá que le falta el otro lado, el aspecto sustituido.”

¹¹ Para mostrar lo fácil que sería confundirse, basta decir por ejemplo, que la voluntad en el sentido común del término tiene relación siempre con un ‘fuera’, con un ‘dirigirse a’. La voluntad es siempre voluntad de algo, para algo, etc. Siempre se dirige hacia una finalidad y es capaz de satisfacerse en ella, es por tanto, limitada y finita. Nietzsche por su parte se refiere con el mismo término a una realidad diferente. La *Voluntad de poder* no posee finalidad distinta de sí misma, distinta del acrecentamiento ilimitado de su poder, no hay un ‘fuera’ y por lo mismo, no es capaz de satisfacerse en nada, pues no hay ningún ‘objeto’ al cual se dirija.

¹² Ver en la nota 4 a pie de página, que para el mismo Nietzsche sus palabras, sus aforismos, no son tan fáciles de descifrar ni de leer lo que dicen. A propósito de la carencia del lenguaje apropiado en Nietzsche, cfr. Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, cap. ‘La destrucción de la tradición occidental’, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pág. 169

¹³ Se trata del punto de partida de la metafísica nietzscheana, ya no en términos de *ser*, como algo que está ahí, hecho e inmutable, sino en términos de *devenir*, como lo que se está haciendo constantemente, como lo que siempre está *siendo*.

de aproximación a lo que el término *Voluntad de poder* podría significar para una lectura realizada desde nuestros días.¹⁴

Este escrito, además de sus posibles errores de contenido e interpretación, adolece carencia de páginas, fundamentalmente por ser un intento a partir de muy precisos pasajes de la producción nietzscheana. A lo cual se añade que la *Voluntad de Poder* no es una idea tematizada y acotada a tal o cual libro, ni tampoco lo es la *afirmación de sí mismo*, modalidad bajo la cual creemos, se encarna y representa en el hombre la *Voluntad de poder*, sino que ambas ideas son de los contenidos que atraviesan transversalmente toda la producción nietzscheana.

Como advertía anteriormente, no será ésta una lectura que sigue lineal y lógicamente una idea, pues la mayoría de las ideas de Nietzsche no son ni lógicas ni lineales, tampoco será sólo la profundización de un tema determinado ni sólo nuevos comentarios a los ya hechos acerca del filósofo. Será, una mezcla de esto último y tal vez un poco menos.

¹⁴ Me refiero a que con palabras más cotidianas y tal vez, más asimilables a nuestra vida y a nuestra comprensión, se pueda llevar a cabo una aproximación a lo que Nietzsche tenía en mente cuando se refería a la *Voluntad de poder*.

Introducción

“...¡y qué puede importarnos si tal mirada o tal palabra nos concierna realmente! -¡Así como tampoco nos importa la mirada o la palabra dirigida a otro! -¡deberíamos ser personalmente tan indiferentes en uno como en otro caso! ¡Multiplicar nuestra indiferencia! ¡Y para esto, ejercitarse en ver con otros ojos; hacerlo sin relaciones humanas, por consiguiente, ejercitarse en ver objetivamente”

Nietzsche, Fragmentos póstumos

Nietzsche lleva a cabo su ‘transmutación de todos los valores’ a partir de una crítica dirigida hacia la absolutización que a lo largo de la historia han sufrido determinados valores. Los cuales, a su parecer, sólo operarían desde algunas determinadas ‘perspectivas de utilidad’, entre muchas otras posibles y no constituirían ni garantizarían por tanto, ningún tipo de imparcialidad ni de ‘objetividad’.

De ahí, que se haya dicho:

“... el mérito histórico de Nietzsche fue entender con más claridad que cualquier otro filósofo, y desde luego con más claridad que sus homólogos anglosajones emotivistas y los existencialistas continentales, no sólo que lo que se creía apelaciones a la objetividad en realidad eran expresiones de la voluntad subjetiva, sino también la naturaleza de los problemas que ello planteaba a la filosofía moral”¹⁵

Será en esta voluntad subjetiva en que Nietzsche descubrirá la fuente de los valores y en virtud de ello, a la ‘responsable’ de designar (o valorar) lo que es o no ‘valioso’, de acuerdo a una determinada utilidad prestada para la vida individual y la autoconservación de la misma. En este sentido, él mismo ha afirmado, (aunque lo ha dicho por medio de Zaratustra):

¹⁵ Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Editorial Crítica, Barcelona, pág. 146

“El valorar mismo es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradas. Sólo por el valorar existe el valor: y sin el valorar estaría vacía la nuez de la existencia”¹⁶

De este modo surge el planteamiento de que en Nietzsche, además de que el valor de las cosas se crea, a partir de la valoración que de ellas se realizan, “el único fundamento del valor en general (...), es lo valioso para la vida”.¹⁷

A simple vista, este *vitalismo* parece encerrar una afirmación clara de ‘subjetivismo’, que bordea el ‘relativismo’ axiológico. Sin embargo, lo es, sólo en cierta medida. No lo es, por ejemplo, si con ello se afirmara que Nietzsche eleva la particularidad del sujeto, sus límites y propios intereses por sobre los intereses de la comunidad. Esta afirmación sería posible de atribuir a un ‘individualismo’, en cuya base actuaría algún tipo de ‘ego-ísmo’; pero como veremos en los capítulos más adelante, Nietzsche no parece pensar aquel (polémico) ‘subjetivismo’ en términos de egoísmo moral, como si se tratara de una consigna o imperativo, cuya motivación sea del yo-moral contra los *otros*, del egoísmo por sobre el altruismo, conducente en último término, a una lucha del individuo versus la comunidad.

El ‘yo’ (o *ego*) nietzscheano se presenta ante los *otros* como centro, pero no simplemente en términos de primacía del sujeto (primacía de su valoración) por sobre todo lo demás o *todos* los demás, sino que emerge sólo después de haber comprendido que en la base de cualquier valoración se mantendría activo algo así como un ‘impulso’ (lo que se llamó también ‘perspectiva de utilidad’), que lleva al sujeto a valorar de tal o cual manera las cosas, por lo que sería éste (el ‘impulso’), en último término, quien tendría la primacía y no el sujeto. Esta ‘actividad interior’ es lo que Nietzsche llamó *voluntad de poder*. *Voluntad* que nace desde la vida misma y no tiene otra finalidad ni objeto que la vida misma.¹⁸ Por ello, su exteriorización, a cargo

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “De las mil metas y de la única meta”, Editorial Alianza, Madrid, 2000, trad. de Andrés Sánchez Pascual, pág. 100

¹⁷ Ana Escribá, *Nietzsche: la vida como Fundamento del valor*, Publicaciones Especiales Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 1982, pág. 6

¹⁸ Así, si pudiéramos transformar la *voluntad de poder* en un punto de vista, en una perspectiva, (*per-spectiva* tiene relación con vista, con mirar, del latín *spectare*), obtendríamos al parecer la mirada más ‘objetiva’ que se puede hacer de la vida, pues en ella, su ‘objeto’ no es otro que la vida misma.

(inevitablemente) de acciones subjetivas, no comportará en sí misma otra voluntad que la *voluntad de vida* que la originó y que la impulsa, indiferente respecto a todo lo demás y por tanto, desconociendo también lazos y relaciones sociales. En este sentido, la acción que se realiza en medio de una sociedad, y que ante los ojos de todos afecta a algunos, sea *para* ellos o *contra* ellos, estaría motivada por la *voluntad de poder* y no por la inclinación particular del sujeto.¹⁹ Si por ejemplo, como consecuencia de un acto, se hace daño o se ayuda a alguien, esto no es atribuible a la mala o buena intención del sujeto, sino a la fidelidad con que éste lleva a cabo la *voluntad de poder* que se manifiesta y afirma a través de tal acto.²⁰ De esta manera, parece muy difícil hablar de que el sujeto actúe en términos de altruismo o de egoísmo, (o en términos más generales, de bien y de mal), sino que más allá de esto (*más allá del bien y del mal*), él sólo llevaría a cabo la afirmación de una ‘fuerza’ aún mayor, que no proviene de la finitud del sujeto, sino de una cósmica experiencia, que indiferente a toda forma social que hoy reconozcamos, sólo busca ser plenamente, es decir, sólo se busca a ella misma.

El ser en Nietzsche, el ser de la vida en tanto *voluntad de poder*, no puede ser otra cosa que el devenir. Devenir que adquiere por primera vez en la metafísica contemporánea, el carácter de ser y que se manifiesta como una ‘fuerza’ empeñada en llevarse a cabo, empeñada en consumirse a ella misma, en llegar a ser lo que es, de modo que siendo ella puro devenir, el ‘objeto’ de la vida (su finalidad), hacia el cual la *voluntad de poder* se dirige, (que era, como dijimos, la vida misma), se vuelve ilimitada, adquiriendo este carácter cósmico, que en palabras nietzscheanas lo podemos entender como el ‘ingreso’ de la vida a la dimensión de lo dionisíaco.

Sin embargo, este ‘ingreso’ debe comprenderse como una especie de *entrega a la disolución, a la superación del desgarro de la fragmentariedad de la que es*

¹⁹ Es necesario aclarar que esta descripción corresponde a la concepción nietzscheana de un determinado tipo de sujetos y no a lo que todos realizan.

²⁰ Es como el ejemplo que Nietzsche pone en la *Genealogía* respecto del injustificado rencor que los corderos tienen hacia las aves de rapiña porque éstas les arrebatan a sus corderitos. Injustificado pues, toda ave de rapiña tiene en sí misma, además de la capacidad, la *necesidad* de expresar su fuerza en una búsqueda de alimento, mediante la cual su afán consistirá simplemente en su autoconservación. De modo, que la crueldad con que mata a los corderitos, no es en modo alguno porque ‘los odie o les tenga rencor’ o porque exista alguna otra motivación que no sea exclusivamente, la de conservarse y permitir la expresión de su constitución más íntima, la de ser, justamente, ave de rapiña. Ver Nietzsche, *Genealogía de la moral*, ed. cit., pág. 51

culpable toda existencia particular,²¹ en virtud del ‘todo’ dionisíaco, en virtud del devenir. Por otra parte, este ‘ingreso’ no es como podría pensarse, de una vez y para siempre, pues, como dijimos, el ser que se afirma es el ser que deviene y no el ser que está fijo y estancado, esperando que alguien lo ratifique. La afirmación del devenir es el sí del hombre a su vida en tanto devenir, por ende, nunca será tarea acabada ni completa la del hombre, siempre estará de camino para llegar a ser el que es y por supuesto, de camino también para llegar a ser el que no es.

Esta *entrega* a la *disolución* en el ‘ser’ se presenta siempre para todo sujeto como una opción y una *posibilidad*. Así como en la gran mayoría de las concepciones que se han hecho del ser del hombre a lo largo de la historia, éste ha tenido la posibilidad de manifestarse auténtica o in-auténticamente respecto de sí mismo.²² Para Nietzsche por su parte, el hombre fuerte, el noble, el aristócrata, el <bien nacido>, será quien asuma su vida en plenitud, *haciendo coincidir*, aunque no mediante el cálculo sino espontáneamente, su voluntad con la voluntad misma de la vida. Ésta última, que al ser asumida e integrada en toda su inocencia y con toda diafanidad, aparezca y se dé a entender al mundo como una voluntad exclusivamente ‘subjetiva’, ha permitido que a Nietzsche se le catalogara de ‘subjetivista’ (y junto con ello, de individualista, egoísta, etc.), en circunstancias que para él, el sujeto mismo, como ‘agente’ que mueve la acción, no es de real importancia,²³ de hecho, ha descrito al sujeto como un ‘hijo falso’ y un ‘infiltrado’ en la vida de los hombres.²⁴ Le interesa más bien la acción misma, pues en ella es donde se encuentra actuando su verdadero ‘agente’, ella misma es manifestación de la

²¹ Eduardo Carrasco, *El pensamiento dionisíaco*, Revista de Filosofía Universidad de Chile, 2000, Homenaje a Nietzsche, Vol. LV-LVI, pág. 18

²² Por ejemplo, para un Aristóteles, auténticamente ‘animal político’ (zoon politikón), auténticamente ‘persona humana’ para un personalismo francés, así como para un cristianismo o auténticamente ‘habitante’ y cuidador de la Cuaternidad en que habita, en un Heidegger.

²³ Este punto nos recuerda lo que mencionábamos en la *Advertencia al lector*, respecto de nuestra ‘incapacidad’ de comprender las cosas de otro modo que mediante representaciones y formas (el compromiso apolíneo de representabilidad). Por ello, en este caso, en el presenciar las acciones del hombre fuerte o noble, que realmente coinciden en su voluntad con lo que quiere la vida, sólo podemos reconocer la voluntad y la acción del primero, del hombre (si ésta se haya o no en consonancia con la *voluntad de poder* es algo que difícilmente puede afirmar otro que no sea el mismo). Sólo podemos, por tanto, ‘leer’ lo que se dice o representa en la vida y no lo que no se puede representar, aún siendo esto último, el sustrato vital y posibilidad de toda representación noble.

²⁴ Nietzsche, *Genealogía*, ed. cit., pág. 52

voluntad de poder que tiene la vida, o mejor dicho, de la manifestación de la vida en tanto *voluntad de poder*.

La vida del sujeto fuerte lo es, en tanto su fortaleza se exterioriza a sí misma como potencia y fuerza, no en cuanto el sujeto se empeñe en mostrarse o parecer fuerte. “*No hay detrás del fuerte un sustrato indiferente, que fuera dueño de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza*”, nos ha dicho Nietzsche.²⁵ No hay por tanto ‘sujeto’ reconocible tras el ‘fuerte’ que lo haga aparecer como tal, sino que en la desnuda realización de sus espontáneas y libres acciones, se manifestará su disolución en la *voluntad de poder* y se podrá expresar su ‘ser fuerte’ de manera libre y autónoma.

Todo esto ayuda a hacerse una idea del hombre noble que Nietzsche tiene en mente, aunque estemos más cerca y más tentado de concebirlo hoy día, en términos de un ‘pre-hombre’, que no alcanza aún a comprender y vivir bajo reglas y cánones sociales de convivencia (Nietzsche le dirá, “un animal que aún no se ha logrado domesticar”)²⁶ o bien como un ‘post-hombre’, que siendo al principio un individuo concreto, se supera y anula a sí mismo en tanto límite y finitud.

Creemos que es un poco de estos dos estadios, en tanto sujeto que escoge diluirse y afirmarse en la *voluntad de poder*, no puede evitar también negarse a sí mismo, pues niega su fragilidad y su límite, niega también ser sujeto social para volverse al parecer, ‘inimputable’ de sanciones morales y niega finalmente la vida que está viviendo en el momento presente, en virtud de afirmar la vida como devenir, como movimiento que al ser detenido, deja de existir. Esto es cierto y corresponde sin embargo a “*la ambigüedad que habita en el pensamiento dionisiaco*”.²⁷ Es indisoluble el sí dicho a la vida, de un no a la situación presente y es también indisoluble el sí al carácter cósmico de la *voluntad de poder*, del no al carácter frágil de la existencia individual.

De esta manera, nos servimos de este resumen, para todo lo anterior:

²⁵ *Ibíd.*

²⁶ Ver Friedrich Nietzsche, *La Voluntad de Poder*, Editorial Poseidón, Buenos Aires, 1947, § 169, pág. 115

²⁷ Carrasco, *Op. cit.* pág. 19

“Lo dionisiaco es tan afirmativo como destructivo, se trata de una disolución de lo individual en el todo, pero como este “todo” es el puro devenir, es decir, algo que constantemente se niega y se devora a sí mismo, el movimiento necesariamente debe engendrar la crueldad y el espíritu de destrucción.”²⁸

Un espíritu destructivo, que en términos de reflexión ética, destruye cada pretensión de instauración y fijación de determinados valores o escalas de valores. Propone una valoración que no se repite ni se realiza siempre de la misma manera, por tanto, que no reconoce mandatos ni imperativos de orden moral, sino que surge de la necesidad de un momento determinado de la vida, en que ésta escoge afirmarse a sí misma a través de acciones libres y espontáneas.

En cierto sentido, el hombre descrito aquí se convierte en un simple portavoz y en un instrumento de la *voluntad de poder*, destinado al conocimiento, a la creación y la acción. “*Valorar es crear*” ha dicho Zaratustra,²⁹ toda valoración es la creación de un nuevo valor, toda acción y conocimiento son instrumentos al servicio de la *voluntad de poder* creadora. De ahí, que al descubrir su instrumentalidad descubran también su ‘sentido’, que garantizará un valor a la existencia y librerá al hombre de encaminarse en dirección a la nada. Sin embargo, no se olvide que este ‘sentido’ es sólo uno entre muchos otros posibles, dependiendo cada vez, de las diversas ‘perspectivas de utilidad’ con que la vida creadora se manifieste.

“*Cambio de los valores – es cambio de los creadores*”³⁰ ha dicho también Zaratustra, por lo que siendo el hombre cambio o devenir permanente, de sitio y también de perspectivas, ninguno de ellos puede arrogarse ni la absolutización ni el estancamiento de sus valores por sobre los demás.

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ *Así habló Zaratustra*, ed. cit., pág. 100

³⁰ *Ibíd.*, pág. 101

Intención particular de esta tesina

A partir de las ideas expuestas en esta Introducción, intentaremos llevar a cabo en las páginas siguientes el desarrollo que adquiere la búsqueda de una posible 'ética' en toda esta situación a la que conduce la descripción nietzscheana, en la cual, a pesar de (aparentemente) haber sido superada la dicotomía entre el bien y el mal, se siguen distinguiendo varias características de lo que hoy articula el significado de la ética, sobretodo para el mundo occidental. Por ejemplo, el hombre (fuerte o débil) descrito por Nietzsche, sigue viviendo inevitablemente en relación con los otros, incluso llegando a ser esta vida compartida la mejor posibilidad para reconocerse cada uno como tal; se sigue utilizando además el término 'voluntad', aunque ya no considerada como el motor de todas las acciones (como una voluntad que se manifiesta hacia afuera, dirigida a una determinada finalidad), sino como *voluntad de poder*, es decir, voluntad que se vuelve sobre sí, hacia su única finalidad, el poder de ella misma. También y por último, se rescata el término 'valor', pero en su sentido original griego de 'virtud', es decir, 'función' o capacidad para llevar a cabo (llevar a su excelencia) lo que cada cual es o para lo que cada cual existe.

Fundamentalmente, a partir de estos tres términos, 'altruismo', 'voluntad' y 'virtud', creemos posible esbozar algo así como un *ethos*, aunque, sin ética, o al menos, tal como la entendemos en nuestros días. Es una tarea complicada, pero si se tienen en cuenta las advertencias y los límites con que topamos, el planteamiento de un determinado carácter en estos hombres 'buenos' nietzscheanos no tendría que ser tan descabellado, como tampoco tendría que serlo el planteamiento *moral* de un inmoralista, pues Nietzsche, como inmoralista, no critica y niega toda forma de moral, sino particularmente la moral judeo-cristiana, la más influyente en nuestras vidas y la que ha definido a la moral en términos fijos de 'bien y mal'.³¹ Por tanto, el *in* de su *inmoralismo* significa el no a la moral del bien y del mal en el sentido judeo-cristiano,

³¹ En realidad en términos de 'bueno' y 'malvado', *gut* y *böse*, propios de los bajos y de los plebeyos y derivados e invertidos de los originales 'bueno' y 'malo', *gut* y *schlecht* de los señores. Éste es el análisis que se lleva a cabo en el tratado primero de la *Genealogía de la Moral*.

el no a esta forma derivada y reaccionaria de moral y el sí a una forma de moralidad mucho más antigua y previa al nacimiento de *nuestra* moral.

Si esta tesina es posible de llevar a cabo, significará no tanto una contestación afirmativa a su título, sino más bien, a que su trayecto haya sido el más fiel a las intenciones desplegadas en el camino por la misma pregunta.

Finalmente, para plantear un *ethos* sin bien ni mal, (algo que suena tan irracional en nuestros días como teoría proveniente de la filosofía moral por ejemplo),³² y ante lo cual nos quedaría el consuelo de lo impracticable de un simple bosquejo filosófico de este tipo, probablemente intemporal,³³ y que por lo demás y fundamentalmente no existe en el sentido planteado,³⁴ nada mejor que utilizar otro término intemporal e impracticable en una sociedad que requiere del compromiso o al menos, la coordinación social, pero, que además de todo, desde una lectura hecha desde nuestros días (como lo es esta tesina, quiéralo o no), se destruye a sí mismo como término en manos de su propia contradicción lógica. *Ética de la indiferencia* nace entonces, como un término que devorándose a sí mismo y no diciendo nada, al menos para nosotros y nuestra “ética de la no-indiferencia”, al menos evidencia su trasfondo nihilista, el mismo trasfondo con que la *Voluntad de poder* se manifiesta en el hombre y en el devenir nietzscheano.

³² Aunque aclaramos que: cuando hablamos de una ética sin bien ni mal se quiere decir que, en su constitución o definición, no incluye un sistema normativo con mandatos e imperativos de acción cuya finalidad sea orientar hacia el bien y evitar el mal, y no a que no sea posible el bien, entendido como utilidad e incluso como sobreabundancia dispensa al otro.

³³ Aunque, como veremos, Nietzsche pone su mirada y sus raíces en la historia, particularmente en la Grecia arcaica.

³⁴ Pues Nietzsche nunca habla de que la *Voluntad de poder* pueda ser entendida como base para algún tipo de ética. Por lo que el responsable de hilvanar, a partir de sus dichos (y no dichos) un *ethos más allá del bien y del mal* sólo puede ser el autor de esta tesis.

La Genealogía de la moral, el primer tratado

*Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo,
la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un <<otro>>*
Nietzsche, p. 43

La genealogía de la moral nietzscheana se embarca como un proyecto dirigido a descubrir el verdadero comienzo del juicio 'bueno', desde su uso y procedencia más arcaica. Este proyecto, en virtud de sus resultados, no ha pasado inadvertido en ningún caso, al contrario, tanto ha sido cuestionado no sólo desde la filosofía, sino también desde la historia y desde la filología, como también ha servido de tribuna para muchos y nuevos halagos hacia la perspicacia y agudeza característica del autor, dirigida esta vez, como denuncia y como crítica, contra la forma de moral que hoy conocemos.³⁵

En este primer capítulo, recogeremos las ideas principales del tratado primero de la *Genealogía*, en donde el autor hace un esfuerzo *histórico* por escarbar en “la *historia pre-filosófica de ‘bueno’*”, como llamará también Alasdair MacIntyre al segundo capítulo de su *Historia de la Ética*, que también luego utilizaremos.

Nietzsche comienza refiriéndose a las teorías que existían y servían de génesis de la moral hasta ese momento, y que provenían principalmente de la psicología anglosajona. Lo que éstas planteaban lo resume de la siguiente manera:

“Originariamente, acciones no egoístas fueron alabadas y llamadas buenas por aquellos a quienes se tributaban, esto es, por aquellos a quienes resultaban útiles; más tarde ese origen de la alabanza se olvidó, y las acciones no egoístas, por el simple motivo de que, de acuerdo con el hábito,

³⁵ Andrés Sánchez Pascual por ejemplo, en su Introducción a la *Genealogía de la Moral*, ed. cit. pág. 10, dice: “Aunque es posible que algunas de las etimologías aducidas aquí y en otros lugares por Nietzsche estén equivocadas, lo decisivo es haber penetrado hasta la fuente de donde brotan los valores”.

*habían sido alabadas siempre como buenas, fueron sentidas también como buenas –como si fueran en sí algo bueno”.*³⁶

Nietzsche reacciona ante esto exclamando “¡el juicio bueno no procede de aquellos a quienes se dispensa bondad!, antes bien, fueron “los buenos mismos”, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea, como de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo.”³⁷

Lo primero que se dice y que hay que tener en cuenta en este punto es que la ‘bondad de un sujeto’ conferida a otro mediante un acto, no tiene nada que ver con el juicio o la valoración que éste último atribuya a tal acto de acuerdo a la cantidad de utilidad prestada. En otras palabras, bondad no tiene nada que ver con utilidad prestada de un individuo a un ‘fuera’, a un otro, antes bien, cabe hablar de ‘perspectiva de utilidad’ individual, pero referida a la que surge de alguna necesidad propia de la vida y que se remite por tanto, a ella misma, como si nunca saliera en dirección a un ‘fuera’ de sí.

Por otra parte, Nietzsche señala algo que nos prepara para lo que viene más adelante y que tiene que ver con el cómo surge el *contra-puesto* (o la contraposición) de ‘los buenos mismos’, y de cómo en estos últimos no habría mayor preocupación de compararse, de salir de sí y negar al que es su opuesto, el vulgar, el bajo, el plebeyo, para reconocerse a sí mismos, sino todo lo contrario. En la valoración que el noble hace de sí mismo, ‘como de primer rango’, se lleva a cabo la acción creadora y originaria del ‘fuerte’, pues sólo lo que se *concibe a base de sí mismo, ocurre de un modo previo y espontáneo*, haciendo que el ‘bueno’, sólo a partir de él se forme una idea de ‘malo’.³⁸

³⁶ *Genealogía*, ed. cit., pág. 31

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ *Ibíd.*, *Op. cit.* pág. 46

Como vemos, ‘malo’, ‘bajo’ o ‘vulgar’ son entonces ideas derivadas y secundarias a la preocupación del ‘noble’,³⁹ el cual, partiendo de su acción espontánea se arrogaba el derecho de crear valores, acuñar nombres de valores y de atribuírselos a sus acciones.⁴⁰

En el análisis que Nietzsche realiza de los vocablos ‘malo’ y ‘bueno’ se pone en evidencia esta condición ‘noble’ o ‘elevada’ que tendría el ‘bueno’ y lo contrario que pasaría con el ‘malo’. Andrés Sánchez Pascual lo resume así:

“Malo” [schlecht], significó originariamente el “simple” [schlicht], el hombre vulgar y bajo. En cambio el concepto “bueno” (gut) se refería al hombre de rango superior, al noble, al poderoso, al señor. Las valoraciones brotaban, por tanto, de una forma de ser, de una forma de hallarse en la vida y en la sociedad.⁴¹

En todas partes, dirá Nietzsche por su parte, “noble” significa “aristocrático” en el sentido estamental, es el concepto básico a partir del cual se desarrolló luego, por necesidad, “bueno” en el sentido de “ánimicamente noble”, de “aristocrático”, de “ánimicamente de índole elevada”, “ánimicamente privilegiado”.⁴²

Tanto el resumen de Sánchez Pascual, como la afirmación de Nietzsche se refieren a una situación originaria, desde donde surge y se deriva este ‘concepto básico’ o en donde ‘originariamente significó’ tal o cual cosa el vocablo ‘bueno’ y el vocablo ‘malo’. Pues bien, y es una pregunta que muchos lectores de Nietzsche probablemente se han hecho, ¿existió tal momento (o época), donde el ‘bueno’ era

³⁹ Insistiendo en esto, Nietzsche nos dice: “su concepto negativo, “bajo”, “vulgar”, “malo”, es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto básico positivo, totalmente impregnado de vida y de pasión” *Genealogía*, pág. 43

⁴⁰ Incluso más, ‘El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización del poder de los que dominan: dicen <<esto es esto y aquello>>, imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo”. Nietzsche, *Genealogía*, pág. 32

⁴¹ Andrés Sánchez Pascual, *Genealogía de la moral*, ed. cit., Introducción, pág. 10

⁴² Nietzsche, *Genealogía*, pág. 33

efectivamente el ‘aristocrático’? ¿Posee Nietzsche una base suficiente para afirmar tanto la existencia de una “moral de los señores” como una “moral de los esclavos”, en virtud del supuesto *espíritu histórico* que inspira su genealogía?.

Antes de aventurarnos con algún tipo de respuesta debemos señalar que, ayudados de MacIntyre, analizaremos un origen que parece coincidir en parte con esta moral noble nietzscheana (en el sentido de moral de los importantes y nobles dentro de un contexto social-político), aunque, no sin antes advertir que este autor ha sostenido explícitamente, como exhortación general, que “*cuando Nietzsche proyecta sobre el pasado arcaico su propio individualismo del siglo XIX revela que lo que parecía una investigación histórica es en realidad una imaginativa construcción literaria.*”⁴³

Por nuestra parte, no cuestionaremos ahora la afirmación de *individualismo* ni el supuesto de una *mera construcción literaria* que supone MacIntyre respecto de Nietzsche, pero, como ya lo advertíamos en las primeras páginas de la tesis, nuestro supuesto se llevará a cabo por un camino paralelo a éste, en el cual nuestro autor parece quedar a salvo de la acusación de *individualismo* y por supuesto también, de ser sólo un imaginativo y fantasioso escritor de la moral.

Pues bien, lo que para nosotros se plantea ahora como una supuesto inicial cuestionado, fue para Nietzsche la conclusión a la que pudo llegar después de toda su investigación genealógica, que recorriendo no sólo la etimología alemana, (como vimos con *schlecht*, *schlicht* y *gut*, en la cita de Sánchez Pascual) sino también la griega y la latina, “puso en evidencia” la verdadera fuente de donde manan los valores.⁴⁴

Debido a estas posibles imprecisiones etimológicas en parte y para lograr la comprensión de aquellos que carecemos del estudio filológico especializado y crítico, de un modo más asequible es que parece necesario seguir buscando otros

⁴³ MacIntyre, *Op. cit.*, pág. 165

⁴⁴ Las comillas obedecen a las advertencias que el mismo Sánchez Pascual ha hecho de las etimologías nietzscheanas.

antecedentes que sirvan de razones para dar cuerpo y sentido a esta moral 'noble', en tanto moral originaria.

Es en este afán que rescatamos lo que MacIntyre nos ofrece como “*un hecho histórico relativamente indiscutible*”, al referirse a las narraciones que ciertos pueblos guardan de sus propias edades heroicas desaparecidas.

“... estas narraciones abastecen, adecuada o inadecuadamente, la memoria histórica de las sociedades donde por fin fueron fijadas por escrito. Y más que esto, proporcionan el trasfondo moral al debate contemporáneo en las sociedades clásicas, la visión de un orden moral trascendido o en parte trascendido, cuyas creencias y conceptos eran aún parcialmente influyentes y proporcionaban también un iluminador contraste con el presente.”⁴⁵

En este sentido, será la visión del hombre homérico quien podrá servir de punto de partida para la idea de un noble y antiguo hombre bueno en la Grecia arcaica, hacia donde Nietzsche dirige constantemente su mirada a lo largo de toda su producción. Se debe considerar que la especial atención está puesta a lo largo de su obra en Grecia en tanto cuna de la razón, pues será a partir de ella que posteriormente el cristianismo naciente echará mano para justificar una moral invertida y negadora de la vida. Decimos esto, pues específicamente en la *Genealogía de la moral*, no hace sólo alusión a los héroes homéricos, sino que menciona también a las aristocracias romanas, árabes, germánicas, japonesas y a los vikingos escandinavos, como aquellas *razas nobles que vagabundean codiciosas de botín y de victoria.*⁴⁶

La palabra $\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\varsigma$ antecesora de nuestro *bueno*, dirá MacIntyre, fue originariamente un predicado vinculado específicamente con el papel de un noble

⁴⁵ MacIntyre, *Op. cit.*, pág. 156

⁴⁶ *Genealogía*, ed. cit., pág. 47

homérico.⁴⁷ Del mismo modo, José Jara, traductor de *La Ciencia Jovial*, dirá que Nietzsche tiene en mente cuando habla del hombre 'bueno', a *"aquel tipo de hombre, designado con el nombre de noble y aristocrático, cuya descripción se remonta a aquellas formas más antiguas de sociabilidad y de hombres que, con el correr de los siglos habrían de dar lugar a la Grecia clásica. Son los hombres cuyas hazañas y tropelías recogieron en sus epopeyas, narraciones, poesías y discursos, individuos como Homero, Hesíodo, Teognis, Pericles..."*⁴⁸

De esta manera, *"acopiando ejemplos de ese mundo"*, será posible destilar rasgos definitorios de lo que pudo haber sido en tiempos primigenios la nobleza y aristocracia de aquel tipo de hombre.

Leemos también en un autor citado por MacIntyre, W. H. Adkins: *"para ser agathos, se debe ser valeroso, hábil y afortunado en la guerra y en la paz; se debe poseer riqueza y (en la paz) el ocio que constituyen simultáneamente las condiciones necesarias para el desarrollo de esas habilidades y la recompensa natural de su utilización afortunada."*⁴⁹

Es de evidencia histórica innegable, que tanto las riquezas como el ocio no han sido nunca condiciones de las que todos los hombres han podido disfrutar. El trabajo del hombre esclavo y vulgar no permitían el ocio en sus faenas, y de hacerlo, se convertía a su vez en la causa de una menor riqueza. Eran por tanto, un derecho reservado sólo a unos pocos. Y aunque el análisis de MacIntyre menciona el fragmento de un poema atribuido a Teognis de Megara y escrito en la Grecia post-homérica y pre-clásica, donde se afirma que *"Muchos kakoi [malos] eran ricos y muchos a)gaqoi9 eran pobres..."*, (por tanto, no necesariamente se debía ser rico para ser a)gaqo&v ni viceversa), se debe sospechar que esto no era lo que

⁴⁷ A. MacIntyre, *Historia de la ética*, cap. 2 "La historia prefilosófica de 'bueno' y la transición a la filosofía", Editorial Paidós, Bs As., 1970, pág. 15

⁴⁸ José Jara, *Nietzsche, un pensador póstumo, el cuerpo como centro de gravedad*, Editorial Anthropos, Barcelona, Pág. 255

⁴⁹ W. H. Adkins, *Merit and Responsibility in Greek Ethics*, págs. 32-33, en MacIntyre, *Historia de la Ética*, ed. cit., pág. 15

normalmente ilustraban del noble (o al menos, suponían) los relatos heroicos previos a este fragmento. Nietzsche de hecho menciona al respecto, que en la mayoría de los casos, el matiz básico y “signo más visible” en razón del cual los nobles se sentían precisamente hombres de rango superior era cuando se llamaban a sí mismos <<los ricos>>, <<los propietarios>>,⁵⁰ además, por supuesto, de llamarse <<los poderosos>>, los <<señores>>, <<los que mandan>> y <<los veraces>>.⁵¹

La palabra $\alpha\gamma\alpha\kappa\omega\upsilon$ era una palabra de alabanza porque era intercambiable con las palabras que caracterizaban el ideal homérico, vale decir, hablar de $\alpha\gamma\alpha\kappa\omega\upsilon$ era hablar de “majestuoso, valiente y hábil”.⁵² De modo que al preguntar si alguien es $\alpha\gamma\alpha\kappa\omega\upsilon$ equivale a preguntar ¿es majestuoso, valiente y hábil? o lo que es aún lo mismo, ¿ha peleado, conspirado o reinado con éxito?.⁵³ Al observar este noble homérico, este $\alpha\gamma\alpha\kappa\omega\upsilon$ en las narraciones que el antiguo pueblo griego guarda de sí mismo y reconocer con MacIntyre, que “estas narraciones abastecen la memoria histórica” y asimismo, suministran la visión de un orden moral basado en conceptos y creencias “aún parcialmente influyentes”, no podemos menos que mirar el presente de la Grecia clásica, aunque desde ahí, ampliar la mirada a otras sociedades clásicas, las romanas, las germánicas y las árabes por ejemplo, formadas por castas que nos informan de sociedades constituidas jerárquica y piramidalmente y en cuyas cúspides siempre se hallaban reyes belicosos, cuyo poder era ejercido en la lucha por la expansión y la conquista de nuevos territorios, a guerreros que acompañaban al líder en esta peligrosa tarea y que gozaban por ello de exclusivos privilegios, a hombres nobles y aristocráticos que ocupaban los puestos de poder y riqueza dedicándose a la organización del pueblo y la administración de los fondos económicos, culturales, artísticos, etc.

⁵⁰ *Genealogía*, ed. cit., pág. 34

⁵¹ *Ibíd.* A propósito de llamarse <<los veraces>> me recordó lo que Ortega y Gasset plantea en el *Hombre y la Gente* acerca de la vida de cada cual como una “realidad radical”, es decir, de la vida propia como la única incuestionable. Todas las demás son realidades ‘presuntas’, la única realidad ‘radical’ es la que cada cual sabe que tiene, por tanto es posible y necesaria, una graduación o jerarquía de las realidades. De modo parecido es como los nobles nietzscheanos se atribuyen a sí mismos la realidad de primer rango, la “veracidad” de lo real en su existencia, en contraste con las otras “presuntas” existencias.

⁵² *Historia de la Ética*, ed. cit., pág. 16

⁵³ *Ibíd.*

No es primicia que esto ocurría así en la época clásica de muchos pueblos, incluso en sus desarrollos hacia la modernidad, como tampoco es de mucha sorpresa que entre estas épocas históricas y sus respectivos relatos de edades heroicas desaparecidas haya coincidencias y se vean reflejadas unas en otras. De este modo, quienes se encontraban en la cúspide de la pirámide social eran los que habían logrado aprovechar al máximo su lugar en términos socio-políticos y en términos económicos. A partir de esos “lugares” era desde donde se podían reconocer los valores básicos de cada sociedad. Lo que el rey o el guerrero o el noble ‘debían hacer’ era lo que correspondía a su situación dada y al lugar que ocupaban dentro de una sociedad. De ahí que se haya escrito de la sociedad homérica: *“Los valores básicos de la sociedad eran dados, predeterminados por el puesto del hombre en la sociedad y los privilegios y deberes que se siguieran de su rango”*.⁵⁴

Así por ejemplo, el término griego “*dein*” (*debe*), no constituye en principio, distinción clara entre el “debe” moral, referido al carácter y al temple de ánimo individual y el “debe” general, referido a la función o rol social desempeñado,⁵⁵ lo que ha llevado a MacIntyre a afirmar: *“Moral y estructura social son de hecho una y la misma cosa en la sociedad heroica”*.⁵⁶

A partir de esto podemos al menos reconocer la existencia arcaica y real de castas poderosas, la noble y aristocrática o la de guerreros y reyes belicosos, que ejercían su poder en la vida social solamente realizando de manera eficaz su ‘deber’ en cada uno de sus “puestos”,⁵⁷ determinando así y orientando el rumbo de los demás hombres, que como “rebaño” se encontraban a la base de la pirámide, sin poder influir en las decisiones y cuya dependencia de los hombres ‘superiores’ (en el

⁵⁴ M. I. Findley, 1954, pág. 134. Citado tal cual por MacIntyre, *Tras la virtud*, ed. cit., pág. 156

⁵⁵ *Tras la virtud*, pág. 156. También dice que la palabra anglosajona *ahte* tampoco posee clara distinción entre ambos ‘deberes’ y que en Islandia, la palabra *skyldr* enlaza “debe” y “ser pariente”.

⁵⁶ *Ibíd.*

⁵⁷ Lo que luego llamaremos, realización de la *a) reth&* de su función determinada.

sentido de “más arriba” en la pirámide) abarcaba no sólo el ámbito económico, sino todos los demás.⁵⁸

Necesario se hace decir por último, que esta mirada hacia una época homérica heroica, reflejada en una sociedad helénica clásica es sólo una aproximación concreta hacia un pasado que, como *historia* de situaciones y hechos también concretos y limitados temporal y espacialmente, nos proveen de información acerca de un ‘tipo de hombre’ realmente posible, sin embargo (y esta es la distancia que nos hace tomar Nietzsche), cuya ‘razón de ser’ parece superar la mera obediencia a un desempeño o rol social esperado por el resto de los hombres, sino que se haya más bien, en la coincidencia dada entre aquel lugar social en que se está y la fidelidad con que la vida misma le exige a ese hombre representarse y devenirse en el mundo. En este sentido, el fundamento del hombre ‘bueno’ nietzscheano emana de la vida y su esencia es entonces posible de reconocer en la fidelidad con que cada cual llega a ser el que es, en tanto vive con lealtad y veracidad su propia vida y permite la manifestación libre de su Voluntad de poder, asumiendo y abrazando por tanto, si es necesario, el posible rol social que esté desempeñando.⁵⁹ Podríamos decir que el fundamento proviene de una moral más bien individual, que busca la excelencia y la eficacia en lo que a cada cual le ha correspondido hacer y no por una moral cuyo propósito sea el bien social o el bien de los otros, aún cuando éste sea posible y pueda lograrse, en la medida que cada cual se empeñe en lo de cada cual.

⁵⁸ Inspirados en aquel *rebaño* es que surgirá luego otra casta poderosísima, la sacerdotal, que según Nietzsche vendrá a “corromper, con su mirada chueca e invertida, esta situación originaria”.

⁵⁹ Se confunden en la Voluntad de poder lo que podríamos llamar manifestación del hombre en general y su “sí mismo” y la manifestación del hombre concreto y su “así”, es decir, su “forma de vida”, que evidentemente incluye el puesto en la sociedad. Ambos son necesarios y la misma manifestación de la Voluntad de poder, tanto el sí dicho a sí mismo (el querer a sí) como el sí dicho a la vida (el querer así, de tal manera).

Una lectura pre-ética del altruismo

Si la ética es entendida actualmente como *'un tipo de saber práctico que pretende orientar la acción humana en un sentido racional'*,⁶⁰ no podrá desconocerse el importante dominio que ha ejercido en su historia y en su tradición occidental la religión judeo-cristiana, sus escalas valóricas, su fundamento del valor, sus alcances y sus límites.

Definida, fundamentalmente en occidente, como un saber de carácter antropocéntrico, la ética ha puesto por lo mismo el énfasis, principalmente, en la relación individuo-sociedad (o en la posibilidad de construir vida en 'comunidad'), es decir, en la posibilidad de la convivencia y del buen trato social. De ahí que no sea novedad que todo intento por descubrir una ética en Nietzsche se dirija al contenido de los discursos de aquel Zaratustra, que como el primero que piensa sin ética, pueda proponer una nueva forma de vida en comunidad. Esto, sin embargo, sería plantearse el immoralismo nietzscheano desde nuestra ética tradicional y sus categorías individuo-comunidad, reduciéndolo a algo así como un 'immoralismo moral'. Sería entonces, concluir anticipadamente, que Nietzsche mantiene en su immoralismo las categorías éticas de nuestros días y por ello, nunca habría superado la *ética mas allá del bien y del mal*.

Ya no sólo la moralidad de la antigua polis aristotélica, sino también el desarrollo moderno de teorías post-contractuales del derecho y la legalidad, se empeñan en promover una vida en comunidad ordenada y armoniosa, coordinada a partir del cumplimiento de leyes y normas escritas, derecho principalmente y de otros preceptos tácitos de orden moral, ideológico y religioso. Aunque lo hagan desde muy diversas fuentes y apelando a diversas autoridades, tanto una como la otra se esfuerzan para que los hombres se realicen y compartan en tanto seres sociales y abiertos al *otro*. Pues, la aparición del *otro* es un hecho del cual no nos podemos, al parecer, desentender.

⁶⁰ Definición propuesta por Adela Cortina en *Ética de la Empresa*, cap. I ¿Qué es la ética?, Editorial Trotta, Madrid, 2000, pág. 17

José Ortega y Gasset ha dicho muy bien al respecto:

La aparición del Otro es un hecho que queda siempre como a la espalda de nuestra vida, porque al sorprendernos por vez primera viviendo, nos hallamos ya, no sólo con los otros y en medio de los otros, sino habituados a ellos [...] antes de que cada uno de nosotros cayese en la cuenta de sí mismo, había tenido ya la experiencia básica de que hay los que no son “yo”, los Otros; es decir, que el Hombre al estar a nativitate abierto al otro, al alter que no es él, es, a nativitate, quiera o no, gústele o no, altruista.⁶¹

El *altruismo* planteado de esta manera, no es otra cosa que el hecho primario y básico por el cual nos hacemos, o más bien, nos reconocemos partícipes de una vida en conjunto con los ‘otros’ que no son ‘yo’. Se presenta, si lo entendemos como fenómeno original y necesario, bajo la forma de una ‘condena’, ‘la condena de tener que vivir con otros’ y sin embargo, como la atadura capaz de asegurarnos que el mundo no dejará de tener valor, pues mientras existan ‘otros’, siempre estará *la posibilidad de con-vivir* trabajando solidariamente en la consecución del bienestar y el progreso necesario para el alcance conjunto de la felicidad particular y colectiva. No obstante, nos aclara Ortega a continuación, “... es *menester entender esta palabra y toda esta sentencia sin añadirle lo que en ellas no va dicho. Cuando se afirma que el hombre está a nativitate, y, por tanto, siempre abierto al Otro en cuanto extraño y distinto de él, no se determina si está abierto favorable o desfavorablemente*”.⁶²

Es importante destacar que la ‘apertura al otro’, como *altruismo* básico, es un estado previo e inactivo al posterior *hacer* algo con ellos, sea para ellos o contra ellos. Ésta, dice Ortega, no es aún propiamente una ‘relación social’, porque no se determina aún en ningún acto concreto. Es la simple co-existencia, matriz de todas

⁶¹ Ortega y Gasset, *El hombre y la Gente*, Tomo I, cap. “La vida Inter.-individual. Nosotros. Tú Yo”, Ediciones Revista de Occidente, Madrid, 1972, pág. 147

⁶² *Ibíd.*

las posibles 'relaciones sociales'.⁶³ De ahí que hayamos hablado de una 'condena' que sirve como base para innumerables *posibilidades* de convivencia y relación y no de una 'condena' a vivir relacionándonos de una determinada manera.⁶⁴ Sin embargo, nuevamente es necesario recordar que esta simple co-existencia es la primera y la más necesaria, pues *'es menester notar que 'otro' –alter en latín- es propiamente el término de una pareja y sólo de una pareja. Unus et alter –el alter es el contraposto, el parangón, el correspondiente al unus. Por eso la relación del unus –yo- con el alter –otro- se llama estupendamente en nuestra lengua alternar'*.⁶⁵

Lo que se llama *alternar* entonces, es el reconocimiento de que el Hombre, aparte del que cada cual es, aparece siempre ante sí como el *otro* de aquellos *otros*, es decir, como aquél que sólo por el *otro*, por la figura *alterna*, se reconoce a sí mismo como uno distinto del *otro* y viceversa. *Otro* quiere decir entonces, aquel con quien se tiene, aunque no se quiera, que *alternar*, aquel *otro (alter)* para el cual cada uno (*unus*) existe y en el cual se reconoce la proximidad propia de quienes se reconocen prójimos necesariamente.

La relación de *alteridad* ha dado lugar a innumerables lecturas y teorías de cómo se organiza el mundo, en tanto agrupación de sociedades disonantes. Por ejemplo, el 'pacto social' como lo plantea Hobbes, basado en una prudencia egoísta, sirve para ilustrar que efectivamente estar abierto desde siempre, o naturalmente al otro, no garantiza la cooperación desinteresada y solidaria, sino que podría ser utilizado muchas veces como la excusa para una acción estratégica, que si bien podría brindar convenientes y muy útiles resultados, sería fruto de la puesta en marcha de un mecanismo interesado, calculante e inmoral. Plantea Hobbes por ejemplo, al contrario de Aristóteles, que el hombre *se hace* social por interés y cálculo y no lo es por una especie de naturaleza, a partir de la cual se reconozca su *ethos* o carácter. Como es sabido, para el filósofo griego el hombre dichoso sólo

⁶³ *Ibíd.*

⁶⁴ Se podría decir, en cierto modo, que el término altruismo está siendo usado por Ortega en un sentido pre-ético, previo a una determinada concepción de Vida Buena. Por tanto, se le debe considerar como tal y limpiarlo de toda la carga moral a la que estamos acostumbrados.

⁶⁵ Ortega, *Op. cit.*, pág. 143

puede realizarse como un ser racional y social en la polis, pues es ahí donde se da el *logos*, el lenguaje que posibilita el trato y el diálogo social, y la razón, que busca la convivencia y encauza a la comunidad hacia su felicidad y pues es ahí en definitiva, el único lugar donde se puede hallar a los *otros* alternándose efectivamente. Aristóteles lo ha dicho muy bien y ha destacado además la condición humana de *animal* como destinatario de una función y realidad *social*, capaz de engendrar en él toda la dicha y toda la virtud, en desmedro de una realización en soledad, a su juicio, absurda de sostene:

*“Es probablemente absurdo hacer al hombre dichoso solitario, porque nadie querría poseer todas las cosas a condición de estar solo; el hombre es, en efecto, un animal social, y naturalmente formado para la convivencia”.*⁶⁶

De todos modos, con interés por el *otro* o sin él, con plena conciencia o sin ella, su figura es algo que está ahí, querámoslo o no. Incluso en ocasiones en que pareciera poco plausible, por ejemplo, en el caso de la crueldad que se dispensa al *otro*, ésta requiere ante todo del reconocimiento del *otro* como *otro* distinto. Se debe asegurar que el daño le sea proporcionado directamente al *otro* y no directa o indirectamente a uno mismo; no se puede, en definitiva, ni en estos casos, prescindir de la *alternación*. La dimensión ética surgiría entonces, como una repercusión necesaria y nacida de la relación interpersonal, inevitable y necesitada de regulación: la *alternación*.

Esto lo apreciamos, por ejemplo, de forma muy sencilla y clara en el punto de encuentro al que llega un diálogo actual entre cristianismo y laicismo, que, como dos enfoques muy distintos, sin embargo, representan hoy en día en occidente la opinión

⁶⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994, pág. 151. Dice además a continuación: *“Se piensa además que el hombre feliz tiene que tener una vida agradable. Pues bien, la vida de un solitario es difícil, porque no puede estar en continua actividad por sí mismo, pero en compañía de otros y en relación con otros, esto resulta más fácil”*

de la gran mayoría de las personas y que en este punto fundamental parecen estar en consonancia:

La dimensión ética comienza cuando entran en escena los demás. Cualquier ley, por moral o jurídica que sea, regula siempre relaciones interpersonales, incluyendo las que se establecen con quien la impone. (...) Pero no se trata de una vaga inclinación sentimental, sino de una condición básica. (...) Nosotros (de la misma forma que no somos capaces de vivir sin comer ni dormir) no somos capaces de comprender quién somos sin la mirada y la respuesta de los demás. Hasta quien mata, estupra, roba o tiraniza lo hace en momentos excepcionales, porque durante el resto de su vida mendiga de sus semejantes aprobación, amor, respeto, elogio. E incluso de quienes humilla pretende el reconocimiento del miedo y de la sumisión.⁶⁷

Obtener reconocimiento, sea por sumisión o sea por elogio, no es más que pretender la aprobación y el reconocimiento de los *otros*, la aprobación que hace reconocible en cada uno, a un ser particular y finito, un sujeto necesitado de saber acerca de su constitución más íntima. En esta tarea serán los *otros* quienes jueguen un papel fundamental, pues, sólo ellos podrán mostrar al individuo, en respuesta y mediante sus acciones, repercusiones, actitudes y gestos, qué clase de ser es cada cual y qué rasgos lo definen.

Estar *a nativitate* abierto al otro es en resumen, reconocer en aquel otro a un extraño, sin embargo, un extraño con el cual estamos desde siempre destinados a vivir, a toparnos y coordinarnos, a experimentar roces y conflictos y en fin, a relacionarnos de otras innumerables maneras. Son estas, las 'innumerables maneras', las que podrían eventualmente variar o modificarse, las que podrían expresarse tanto positiva (uno *para el otro*) como negativamente (uno *contra el otro*), sin embargo lo que interesa aquí, es que mientras hayan individuos, jamás dejará de

⁶⁷ Umberto Eco, Carlo María Martín, obispo de Milán, *¿En qué creen los que no creen?, Un diálogo sobre la ética en el fin del milenio* Editorial Planeta Argentina, Bs As, 1999, págs. 89-90

existir esta condición básica que los relaciona, jamás dejará de haber 'vida inter-individual'.

Para dar un paso adelante a esta condición de extraños, destinados a encontrarse, y si lo que interesa es además abrir un espacio para 'un tipo de saber que oriente la acción' y que la haga más coordinada y beneficiosa para todos, no sólo debe ser reconocida pasivamente tal condición, sino, hacerla también parte activa de esta vida entre-individuos:

...nuestro vivir es convivir. Más para que haya con-vivencia es menester salir de aquel simple estar abierto al otro, al alter, y que llamábamos altruismo básico del hombre. Estar abierto al otro es algo pasivo: es menester que a base de una abertura yo actúe sobre él y él me responda o recíproque.⁶⁸

El verdadero convivir tiene que superponerse al simple estado de alteridad básica, debe saber salir al encuentro del otro activamente, ir en su ayuda y en su auxilio y permitir la ayuda y el auxilio de los demás.

Esta acción dirigida a los demás, no debe por supuesto, estar motivada por inclinaciones personales y subjetivas, determinadas por inconmensurables contextos individuales, sino que debe apelar a una fuente común a todos, la cual, emergiendo desde Grecia, y con nuestro consentimiento, se ha *creído* la madre de todas las demás fuentes. Surge entonces, la 'motivación racional' como la única inclinación que permite orientar acciones dirigidas a los demás. Así nace la ética como un tipo de *saber práctico*. Lo demás es examinar su historia y comprobar si esto ha sido así a lo largo de sus años. Es por ejemplo el propósito de la ética kantiana, en la cual, hay mayor virtud o mérito en la medida en que se logra doblegar la inclinación espontánea de la pasión en función de un principio o regla racional. Así también la visión ética freudiana descansa sobre la base de una ética de la contención, e

⁶⁸ Ortega y Gasset, *Op. cit.*, pág. 150

incluso la ética aristotélica, que si bien, no pretende contener las pasiones, su intención es encauzarlas mediante el uso del *logos*, razón y lenguaje.

Hemos revisado la relación de unos con otros, como el lugar desde el cual es posible, tanto el nacimiento de una sociedad solidaria, como el nacimiento de una barbarie social. Planteado en estos términos, el *altruismo*, que de manos de Ortega y Gasset hemos recreado, simboliza un estado previo al nacimiento de la ética, como posterior sistema normativo que orientará la acción individual y coordinará la acción social y que será aceptado al menos, dentro del universo total de una determinada comunidad, al menos, como “una tabla de valores suspendida sobre cada pueblo.”⁶⁹

El *otro*, aún cuando se reconozca en él a aquél del cual no es posible librarse, sólo se hace presente en la *distancia* de un ser que es absolutamente *otro*, distinto de uno. Quedan *unos con otros* como seres distintos y distantes, que al no reconocer aún relaciones sociales reguladas (función que vendrá a cumplir la ética), se representan a sí mismos como *unos sin otros*, indiferentes a la presencia y a la acción del *otro*. Es entonces, el reconocimiento de que somos seres independientes y solos, una ‘realidad radical’ como lo diría Ortega,⁷⁰ que vive espacialmente reclusa de un cuerpo y situada en un mundo:

El hombre es, ante todo, alguien que está en un cuerpo y el cuerpo en que vive infuso, recluso, hace de él inexorablemente un personaje espacial. Lo pone en un sitio y lo excluye de los demás sitios. Lo sitúa. Todo el resto, que no es el hombre, puede ser captado por él, desde un aquí. Ciertamente es también que el hombre puede cambiar de sitio, pero cualquiera que éste sea, será nuevamente un aquí, o más bien, un desde aquí y en este sentido, una perspectiva. El otro hombre tiene por su parte también su aquí, pero ese aquí del Otro no es el mío. Nuestros “aquí” se excluyen, no son interpenetrables,

⁶⁹ Citando a Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, ed. cit., pág. 99

⁷⁰ “La vida del otro no me es realidad patente como lo es la mía: la vida del otro, digámoslo deliberadamente en forma gruesa, es sólo una presunción o una realidad presunta o presumida –todo lo infinitamente verosímil, probable, plausible que se quiera-, pero no radicalmente, incuestionable, primordialmente <<realidad>>” Ortega y Gasset, *Op. cit.*, pág. 134

*son distintos, y por eso la perspectiva en que le aparece el mundo es siempre distinta de la mía. Yo estoy, por de pronto, en mi mundo y él en el suyo.*⁷¹

En resumen, es difícil comprender este estado previo de abertura al *otro* sin comprenderlo en la concreción de una abertura a *otros* mundos, a otras perspectivas y otros aquí. Todo lo cual deviene en una estructura fundamental, dada en términos de mundos, que ‘condenados’ a vincularse, sólo son posibles desde el distanciamiento y la diferencia entre ellos. Nietzsche registrará esta estructura y reconocerá dos mundos en ella, el “mundo noble y el “mundo vulgar”. En la medida en que se sientan diferentes los mundos, diferentes los aquís, es posible la abertura a los demás, a los *otros*; o como hemos visto anteriormente, sólo en la medida que haya *uno* se hace posible, y aún más, necesario, el *otro*.

⁷¹ Ortega y Gasset, *op. cit.*, cap. “La aparición del <<otro>>”, págs. 108 - 109

El *pathos* de la distancia y el sentido de jerarquía

Hablábamos de un estado de abertura al *otro*, que era esencialmente una relación pasiva de uno con otro y para que naciera la ética, así como toda relación propiamente social, se debía pasar de esta pasividad a la actividad, a la acción de unos con otros.

Nietzsche no obstante, reconocerá en un ‘tipo’ de pasividad, ya no entendida como una actitud fría o aparentemente anti-social, una gran posibilidad de desentenderse de la voluntad, que siendo la encargada de movilizar la acción, impone finalidades y establece metas. Propone una actitud elevada y serena, que no se mueve por objetivos fijados previamente, ni ayudados de ningún tipo de *saber* calculante que oriente la acción y la obligue a realizar, lo que tal vez, en condiciones de absoluta libertad y espontaneidad, sin *saberes* previos, no realizaría efectivamente.

En todo caso, de la sospecha que despertaría un tipo de calculo ético o de un “saber hacer el bien”, en lugar de simplemente ser bueno, se ha hablado en otros lugares.⁷² Se ha dicho por ejemplo, que *la conciencia bondadosa posee una extraña inclinación al repliegue; una inclinación a no ser vista a fin de poder ser plenamente; a fin de no volverse sospechosa ante sus propios ojos. Pues es claro que se sospechará de la bondad plena de un acto si el agente se detiene a contemplarlo, si lo anuncia y lo proclama como bueno. Se sospechará que detrás de lo proclamado está funcionando un mecanismo de autojustificación.*⁷³ Muy parecido al mecanismo denunciado por Nietzsche y que actúa a la base de los hombres y de toda la moral del resentimiento. Baste mencionar que en oposición a lo que hemos citado, se encuentra la influencia de aquel insigne exponente de esta moral de la *decadencia*, Tomás de Aquino, quien recomienda como una de las reglas de los actos morales

⁷² Cfr. Humberto Giannini, ensayo *Ética y negación*, Estudios Públicos N° 58, Otoño, 1995. Cita Giannini a Hanna Arendt al recordar una leyenda talmúdica que dice que ‘a causa de 36 hombres justos, y sólo a causa de ellos, Dios salva al mundo de la destrucción a la que lo tenía destinado. Nadie conoce a esos hombres, ni siquiera ellos mismos saben que es a causa de su justicia que el mundo será salvado’.

⁷³ Giannini, *Op. cit.*, pág. 402

voluntarios, precisamente el conocimiento de la bondad intrínseca que ciertos actos ostentarían, pues sólo mediante la obediencia a la razón, al conocimiento y al saber, es posible actuar bondadosamente y convertirse en un buen individuo.⁷⁴ De modo que será imprescindible *saber qué* es lo bueno para seguirlo y qué es lo malo, para evitarlo. Todo lo cual implicará actividad de la voluntad, con miras a la consecución de determinados fines propuestos racionalmente.

Nietzsche por su parte, define al ‘hombre bueno’, al <<bien nacido>>, como aquél al cual le pertenece originariamente la acción y en la cual a su vez, está su felicidad,⁷⁵ aunque para evitar malos entendidos, este tipo de actividad es muy distinto de este otro que busca ‘*saber hacer*’ para alcanzar la felicidad. Se trata en cambio de una acción que sin evaluar prudencialmente sus consecuencias, es el libre producto del ejercicio de la vitalidad humana, un ejercicio autónomo y jovial de la vida, donde cada acción es buena porque obedece a la voluntad de vida, impulso y fuerza y no al cálculo prudente y racional.

Es necesario por otro lado articular esta *actividad*, propia del hombre bueno, con la pasividad que venimos anunciando, pues ambas parecen ser las dos caras de un mismo fenómeno vital. El hombre que se descubre el *alter* del *unus* (o viceversa), ya no debe ser leído sólo como la toma de conciencia de aquel estado de pasividad y abertura en la cual se está, previo a la relación social, sino como un estado de libertad y contemplación, condición previa para lograr ‘*otro amor del prójimo*’.
Leemos:

La marcha agitada, desigual, nerviosa, está en oposición con la “gran pasión”; ésta, permaneciendo en el fondo del hombre como un brasero silencioso y sombrío, acumulando allí todo el calor y toda la impetuosidad, permite al hombre mirar afuera, con frialdad e indiferencia, e imprime a los rasgos una cierta impassibilidad. Tales

⁷⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Tomo V, Tratado de los hábitos y las virtudes, De las virtudes morales y las pasiones, q.59 a. 1, P. 254

⁷⁵ “... y así mismo, por ser hombres íntegros, repletos de fuerza y, en consecuencia, necesariamente activos, no sabían separar la actividad de la felicidad” Nietzsche, *Genealogía*, ed. cit., pág. 45

*hombres son muy capaces, en ocasiones, de manifestar el “amor del prójimo”; pero este amor es de otra especie que el de las personas sociables y ávidas de agradar: se afirma en una dulce benevolencia, contemplativa y tranquila. Esos hombres miran, en cierto modo, desde lo alto de su torre, que es su fortaleza, y, por esto mismo, su prisión. ¡Mirar hacia fuera, ver lo que les es extraño y “diferente” les hace tanto bien!*⁷⁶

Lo que parece distanciar a estos hombres de los demás, de sus próximos (prójimos) parecen ser los murallones de aquella torre, que por lo demás no es cualquiera, sino, *su propia* torre; es entonces, su propia fuerza la que se convierte en las murallas de aquella prisión. En cierto sentido, se es prisionero de aquella fuerza vital en que a cada cual le ha tocado devenir y manifestarse.

Esta fortaleza otorgará la seguridad de un refugio, que siendo prisión y libertad a la vez, hará posible que el hombre pueda mirar hacia afuera a los *otros*, “con frialdad e indiferencia” y reconociendo ‘objetivamente’ sus diferencias y sus distintas perspectivas, pueda afirmar que sí es posible el ‘amor al prójimo’, aunque ya no en el sentido altruista de la valoración judeo-cristiana, sino como una forma previa: Nietzsche la llamará, “la <eticidad de la costumbre>”, y la describirá como “esa especie mucho más antigua y originaria de moral, que difiere *toto coelo* (totalmente) de la forma altruista de valoración.”⁷⁷ De este modo puede surgir un amor al prójimo que simplemente fluye de la espontaneidad y de la libertad de, precisamente, no tener que amar al prójimo por ninguna razón en particular, pues recordemos, en este estado de pasividad aún no ha nacido la moralidad que establece fines ni obligaciones a la voluntad, ni menos exige lo que Nietzsche ha llamado ‘la recompensa’ por la acción desinteresada, la ‘reciprocidad’.

⁷⁶ Friedrich Nietzsche, *Aurora*, Obras Completas, trad. Eduardo Ovejero y Maury, Buenos Aires, 1948, § 470 ‘Otro amor del prójimo’, pág. 280

⁷⁷ Nietzsche, *Genealogía*, ed. cit. pág. 21

Como hemos visto al referirnos a la ética en un sentido tradicional, no es de extrañar que también Nietzsche reconozca aquel fenómeno básico de que hay *otros* con los que inevitablemente se debe vivir. De seguro lo vio en su historia, en su vida, en su época y básicamente en su misma familia. Sin embargo, creemos que el sentido que Nietzsche propone tiene que ver con un hombre que, al elegirse y afirmarse a sí mismo, con toda su fuerza y vitalidad, deja de elegir y afirmar a todos los demás. De alguna manera, a un hombre que razonablemente no puede desentender que hay otros, pero sí puede des-atenderlos. Esto, pues la tarea de 'llegar a ser el que cada cual es', es, en este sentido, una tarea personal, en la cual aparecerán y por supuesto que interactuaremos con los '*otros*', pero ya no serán vistos como el 'otro' para el cual 'yo' soy (o estoy siendo), sino como el otro que ya no me constituye en mi esencia, es decir, al cual ya no estoy atado y del cual soy libre para alejarme y contemplar desde mi torre, desde mi distancia, con mirada diáfana e indiferente.

Recordando palabras del viejo Aristóteles y guardando sigilosa distancia de él, podemos vincular ilustrativamente a mi aparecer, la actividad contemplativa y la felicidad que ella conlleva en el hombre, por constituir una participación en la felicidad contemplativa de una vida elevada, propia de la divinidad.

Dice Aristóteles:

*Así, la vida de los dioses es toda feliz; la de los hombres, lo es en la medida en que tienen cierta semejanza de la actividad divina; y de los demás seres vivos ninguno tiene la felicidad porque no participan en modo alguno de la contemplación. Por consiguiente, hasta donde se extiende la contemplación se extiende también la felicidad, y los que tienen la facultad de contemplar más son también los más felices, no por accidente, sino en razón de la contemplación, pues ésta de por sí es preciosa. De modo que la felicidad consistirá en una contemplación.*⁷⁸

⁷⁸ *Ética a Nicómaco*, ed. cit., pág. 169

Salvaguardando, como dijimos, la distancia y el contexto de esta cita, creemos similarmente que el hombre, que de lo alto de su torre contempla, es feliz porque ha descubierto su fuerza, que lo eleva y lo distancia de este mundo de los hombres y lo encamina hacia la fuerza misma, hacia la altura de Dionisios. El cual, siendo fuerza esencialmente activa, que avanza y arrasa con todo a su paso, lo hace sin importarle y con indiferencia respecto de todo aquello que esté a su paso, en definitiva, de todo aquello que no sea él mismo.

Nos parece por tanto semejante, la indiferencia con que la fuerza dionisiaca actúa respecto de todo su 'afuera', y la indiferencia con que este hombre contempla desde su altura a los demás hombres, a los de 'afuera', sin por supuesto olvidar que tanto la fuerza de uno como la del otro es esencialmente acción, como ya lo hemos anticipado.

Lo que se entiende por contemplación y que la utilizábamos en términos de pasividad se presenta ahora como una actividad (actividad divina dirá Aristóteles). De ahí que hayamos anunciado una articulación entre pasividad y actividad como caras de un mismo fenómeno.

La actividad contemplativa, siendo pasiva respecto de todo su 'afuera', al menos debe empeñarse en mantenerse a ella misma, en conservarse activa en tanto contemplación, paradójicamente, en 'mantenerse activa en tanto pasividad'.

Contemplar (en tanto acción) es un ejercicio solitario, 'el que contempla no actúa' o mejor dicho, 'no inter-actúa', se aleja de los demás pues se ve obligado a alejarse. Por todo ello, la actividad de estos hombres de la torre, se representa ante los demás sólo como pasividad, como indiferencia y como distancia.

Nietzsche habla en su *Genealogía* de un '*pathos* de la distancia' como antesala 'emotiva' de los posteriores juicios 'bueno' y 'malo'. Pero antes de referirnos a ello, nos preguntamos qué significa el término *pathos*. La respuesta más sencilla que recogemos es que, '*la palabra pasión, en el sentido original griego de pathos, es*

padecer (...).⁷⁹ Luego, para decir un poco más, la palabra pasión sería *'la operación que consiste para el alma en sufrir por alguna cosa'*.⁸⁰ De modo que saltándonos probablemente muchas otras derivaciones históricas del término, serán estos dos sentidos del griego *πα"ov*, los que utilizaremos para comentar esta idea de Nietzsche y para continuar con la interpretación que veníamos haciendo.

Pareciera pues, que aquellos hombres descritos por Nietzsche se encuentran en un constante padecimiento, padecen en lo alto de su torre y en su soledad. Padecen un encierro, que tanto los distancia de los demás, como los libera de la advertida *'condena'* de *'no-poder-evitar a los otros'*, libertad cuyo ejercicio, creemos, les permitiría llegar a ser lo que ellos mismos son, como seres únicos y autónomos.⁸¹

Que padezcan no quiere decir que ellos quieran deliberadamente padecer,⁸² esto es: *'sufrir por alguna cosa'*, o que quieran distanciarse de los demás para sufrir la lejanía. No, simplemente su padecimiento es una repercusión de aquel sí dicho a la vida, es *el sentimiento de una especie superior dominadora*,⁸³ el sentimiento que los atrapa, encierra y fortalece.

El *pathos* de la distancia surge del reconocer y reconocerse en un sitio distinto, libre, más elevado que aquel en el que se está obligado a compartir con el otro o a hallarle un sentido a la vida compartido por todos. Distanciarse del *'otro'* no es lo que

⁷⁹ Recogida por Arturo Fontaine Talavera en *¿Hay belleza en el riesgo?*, Estudios Públicos N° 67, Invierno 1997, pág. 363

⁸⁰ Etienne Gilson, *Santo Tomás de Aquino*, trad. de Nicolás González Ruiz, Editorial Aguilar, Madrid, Cap. IV *Las pasiones*, pág. 108

⁸¹ A propósito de esto, y para reforzar la idea de *'condena'*, Nietzsche ha señalado ya, (en la pág. 54 de la *Genealogía de la Moral*), respecto de la virtud para los hombres débiles, que no-poder-vengarse lo llaman ellos no-querer-vengarse, con lo que parafraseando al filósofo podemos decir, no se trata de definir al hombre común (como nuestra moral judeo-cristiana lo ha hecho) en términos de aquel que *'no-quiere-evitar a los otros'* (o en sentido positivo, que *'quiere-vivir-con los otros'*), sino más bien, como aquel que, *'no-pudiendo-evitar a los otros'*, debe vivir o debe aprender a vivir con ellos. Esta sería más propiamente la veracidad de tal situación, sin embargo, parece que la inversión sigue actuando y en este caso vuelve a manifestarse diciendo: *'no se trata de que el hombre no pueda evitar a los otros, sino que necesita de ellos para vivir'*. En cualquiera de los casos, si finalmente se sostiene que el hombre no quiere evitar a los otros porque necesita de ellos para vivir, en realidad lo que se está afirmando es la imposibilidad de querer (o no querer) estar con los otros, puesto que se debe, quiéralo o no, por necesidad, estar con ellos. Se confirma una vez más la *'condena'* de los otros.

⁸² Al igual que los hombres débiles mencionados en la nota anterior, el padecimiento en este caso no es algo que se quiera o que se escoja, sino que se padece lo que no se puede evitar. No es que no quiera evitar el padecimiento que produce la distancia y la lejanía, sino que no puede hacerlo.

⁸³ *Genealogía*, ed. cit., pág. 32

mueve al hombre fuerte cuando se escoge a sí mismo, esto es sólo un paso secundario⁸⁴ para poder abrir y mirar con múltiples ojos la vida, mirar y decirse: ‘ahora que soy libre del prójimo, podría (si quisiera) amar al prójimo’, es algo que sin siquiera darse cuenta, ocurre, es la tan anunciada por Nietzsche, mirada honesta e ingenua del hombre noble.⁸⁵ Significa haber dejado atrás lo que Nietzsche llama *‘libertad bajo la ley’*⁸⁶ y vivir la distancia de los otros como algo que simplemente se padece, como algo que no tiene autor individual ni causa individual, que sólo ocurre, sin voluntad ni ánimo de hacerlo, que es como el precio (que se paga en encierro, en lo alto de una torre) por haberse insertado en la fuerza dionisiaca de la vida ascendente.⁸⁷

Los libres son pocos, son los nobles, los poderosos, los <<bien nacidos>> dirá Nietzsche. Se sitúan por encima de los demás, del mismo modo que Zaratustra subió solitariamente a la cima de la montaña para contemplar, lejos de todos los demás. La libertad de aquella cima se da en este caso en la soledad y en lo alto de una torre, y claro está, no sólo hay distancia, no se sufre o experimenta el distanciamiento horizontalmente, es decir, entre iguales, sino que el distanciamiento es vertical, también hay jerarquía, unos están más arriba (los buenos y libres) y otros más abajo (los malos).

⁸⁴ “¡Justo, pues, lo contrario de lo que ocurre en el noble, quien concibe el concepto fundamental <<bueno>> de un modo previo y espontáneo, es decir, lo concibe a base de sí mismo, y sólo a partir de él se forma una idea de <<malo>>!” (Genealogía, ed. cit., pág. 46) Del mismo modo que el descubrimiento nietzscheano de que el concepto bueno es el fundamental y que malo es posterior y se desprende del primero, el distanciamiento de los otros es secundario y derivado del fundamental escogerse a sí mismo.

⁸⁵ Optamos por utilizar indistintamente al hombre que Nietzsche tenía en mente, con los adjetivos ‘noble’, ‘aristocrático’, ‘fuerte’, ‘bueno’, ‘poderoso’, ‘bien nacido’, etc. como haciendo honor y reconociendo el mérito y el esfuerzo que realiza en el tratado primero de la Genealogía de la Moral para mostrar que todos esos adjetivos son, o pueden ser considerados, efectivamente como sinónimos, pues remiten a un mismo origen.

⁸⁶ Cfr. Friedrich Nietzsche, *La Voluntad de dominio*, Obras Completas, trad. de Eduardo Ovejero y Maury, Editorial Aguilar, § 1049, pág. 386

⁸⁷ Sólo como aclaración, cuando se habla de una torre y de un encierro no se está refiriendo a una construcción concreta ni a un encierro real, se está queriendo decir, que aquel hombre que ha escogido elegirse a sí mismo, cae como en un encierro en la fuerza dionisiaca que manifiesta su propia *voluntad de poder*. En ese sentido, no es que este hombre esté fuera de un mundo social, sino que la manera en que va pasando por este mundo es la que lo distancia y eleva de los demás.

Nadie, al igual que en la distancia, parece ser responsable de aquello, sólo la vida y su Voluntad de Poder, que a unos les concedió la suficiente vitalidad para sentirla, reconocerla y devenirse en ella y a otros no.

Puntualizada la distancia como distancia vertical, mediante ella Nietzsche nos introduce a su *Genealogía de la moral*:

*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>> —este es el origen de la antítesis <<bueno>> y <<malo>>.*⁸⁸

El *pathos* de la distancia es entonces el *padecimiento* de la nobleza, el sentirse elevada en sus acciones y sus valoraciones, el sentir que su acción es la de alguien que *“vive con confianza y franqueza frente a sí mismo”*,⁸⁹ es decir, frente a sus propias fuerzas. Así, cuando desde ellas se produce algún juicio de valor, su acción, por así decir, *“brota espontáneamente y busca su opuesto tan sólo para decirse sí a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo...”*⁹⁰ y no para destacar el afecto del desprecio, del mirar de arriba abajo o del mirar con superioridad, aún cuando esta mirada y aunque no sea su intención, corresponde siempre y necesariamente a un giro de los ojos que va desde arriba hacia abajo.

Téngase en cuenta lo que dice Nietzsche y *“no se pasen por alto las nuances (matices) casi benévolas que, por ejemplo, la aristocracia griega pone en todas las palabras con que diferencia de sí al pueblo bajo; obsérvese cómo constantemente se mezcla en ellas, azucarándolas, una especie de lástima, de consideración, de indulgencia, hasta el punto de que casi todas las palabras que convienen al hombre vulgar han terminado por quedar como expresiones para significar “infeliz”, “digno de*

⁸⁸ *Genealogía*, ed. cit., pág. 32

⁸⁹ (“gennai=ov, “aristócrata de nacimiento”, subraya la nuance [matiz] “franco” y también sin duda “ingenuo”) *Ibíd.*, *Op. cit.*, pág. 44

⁹⁰ *Ibíd.*, *Op. cit.*, pág. 43

lástima” [...] y cómo, por otro lado, “malo”, “infeliz”, no dejaron jamás de sonar al oído griego con un tono único, con un timbre en el que prepondera “infeliz”...”⁹¹

La superioridad de unos no se expresa aquí enfatizando su grandeza a costa de los otros, ésta se sabe de antemano y se encarna y refleja como expresión y acción en una vida ‘feliz’. La indiferencia con que estas vidas se viven a sí mismas respecto de las otras, es justamente el talante que marca la diferencia. Nietzsche dirá, *“mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un <<otro>>”,⁹²* es decir, *“la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo [que luego niega para autoafirmarse] necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar –su acción es, de raíz, reacción.”⁹³*

Mientras el hombre vulgar con su odio reprimido “atenta contra su adversario”, *“en apariencia, naturalmente”* dirá Nietzsche y trata de ser feliz reaccionando, con la mirada siempre puesta en el otro, el hombre noble por su parte es capaz de hallar su felicidad en él mismo, en sus propias aspiraciones y valoraciones, en sus riquezas y conquistas, en su coraje y en todas sus acciones. Su mirada no está vuelta hacia los otros, sino vuelta hacia sí mismo.

La felicidad de los hombres nobles va unida entonces por necesidad, a la actividad y ésta sólo puede ser expresión de la indiferencia con que la Voluntad de poder llega a manifestarse en el ejercicio *vital* de cada individuo.

⁹¹ *Ibíd., Op. cit.,pág. 44*

⁹² *Ibíd., Op. cit.,pág. 43*

⁹³ *Ibíd.*

El posible significado de una ética en Nietzsche

En una reseña al libro titulado *¿Ética en Nietzsche?*⁹⁴ se comenta cómo, a partir de las ricas sugerencias e insinuaciones que aparecen en los textos nietzscheanos, es posible dar pie para abrir el camino hacia una nueva perspectiva ético-filosófica, hacia una nueva forma de ver el mundo del valor. Esta perspectiva consistiría sin embargo, no sólo en una mirada sino en el ejercicio alegre y feliz de la libertad, un ejercicio afirmador de la vida en general y de la elevación del hombre con todas sus ambigüedades y contradicciones. Una *gayaética*, como la denomina la autora del libro, en la que la felicidad conlleva el sufrimiento y la libertad implica por ello, la prohibición y el límite. Muy parecido a la tragedia griega, donde la felicidad trágica reúne el goce y el dolor. Esta ética (o gayaética), además, corroboraría la estructura 'jánica' del pensamiento de Nietzsche: el doble rostro de Jano, el del sí y el del no, el de la esperanza y el de la desesperanza.

Este particular enfoque para hablar de una ética en Nietzsche será nuestro primer paso para avanzar al encuentro del motor que impulsa al individuo hacia la afirmación de sí mismo, hacia el supuesto ejercicio feliz de la vida y la libertad.

Lo primero que se podría objetar en este punto es que al parecer en Nietzsche no existiría realmente tal libertad, pues la 'vitalidad', entendida como la 'fuerza que mueve la vida' parece ser aquello que se impone en el individuo, aquello que supera su propia voluntad y la mueve para avanzar cada vez más hacia su superación, sin preguntar y sin importarle lo que el individuo quiera o no realizar o simplemente si lo quiere o no realizar. Ante esta objeción cabe preguntarse si será posible, sin que esto parezca una contradicción manifiesta, imaginar un hombre que no posea "vitalidad", pensando en que la individualidad del hombre parece requerir de un

⁹⁴ Sagols Lisbeth, *¿Ética en Nietzsche?*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Colección "Seminarios", México D.F., 1997

“ánimo” o “ganas de vida” al menos para sostenerse y que a la vez, sirva de sustento tanto para convertirse en un decadente como para convertirse en un súper-hombre.⁹⁵ Esta aparente objeción es ideal para reconocer una misma y única “fuerza” que actúa como base en toda vida humana,⁹⁶ y cómo, sólo suponiéndola de antemano, será posible vivir la vida con libertad o sin ella. Es decir, el ejercicio libre de la vida es libre de hacer casi todo, excepto de negar la vida y negar su propia ‘vitalidad’, pues es desde allí, de donde es posible su existencia.

En esta fuerza-motor del ejercicio afirmador de la vida llamada por Nietzsche 'Voluntad de poder', creemos encontrar efectivamente el anuncio de un nuevo comienzo ético para el hombre, un comienzo que, desapegado a las cosas, *indiferente* a ellas, posibilita el ejercicio noble, es decir feliz, de la libertad.

En virtud de la 'Voluntad de poder', la conquista de la libertad se convierte en la expansión de sí, en la satisfacción y cumplimiento de nosotros mismos como seres concretos. En este sentido, la dimensión ética propuesta coincide aquí con el *vitalismo*, pues para cumplirse a sí mismo es necesario ante todo ‘alguien concreto’ dispuesto a hacerlo. Un cuerpo limitado y finito que en su realización requiere que se le proporcione lo que necesita y no se le exponga a la *enfermedad*, a los *virus* de la moral, de la metafísica y la religión que no hacen otra cosa que volver el cuerpo contra sí, proponiendo la negación de sí mismo, cuando la *gran tarea* es justo lo contrario.

Para evitar la ‘aporía ética’ que se avecinaría por cuanto la necesidad de cuidado del ‘alguien concreto’, la finitud y pasividad de su cuerpo y su carácter contingente chocaría con el impulso vital expansivo de sí, actividad interior ilimitada e infinita de su propia ‘voluntad de poder’, se hace necesario reconocer que Nietzsche

⁹⁵ Nietzsche estará de acuerdo que en ambos casos es la misma Voluntad de poder (como fuerza y motor de la vida) la que se manifiesta. Si bien, en un caso como acción y en el otro como reacción, cualquiera sea, incluso los más miserables de los actos son productos de la Voluntad de poder, (también llamada voluntad de vida o “vitalidad”).

⁹⁶ Aunque para Nietzsche por supuesto será mucho más valiosa la Voluntad de poder que busca el ascenso y no el descenso de la vida.

no piensa la voluntad de poder desde una auténtica tensión entre la fuerza apolínea y la fuerza dionisiaca [configuradoras de toda la realidad], sino que subordina la primera a la segunda.⁹⁷ El hombre por tanto, pierde su carácter frágil, su carácter apolíneo, para adquirir un carácter cósmico dionisiaco. Sin embargo, se debe tener en cuenta que la expresión dionisiaca tuvo en Grecia y tiene en nuestros días, *la necesidad de devenir apolíneo, o sea, de emancipar su voluntad de lo enorme, de lo múltiple, de lo incierto, de lo terrible, haciendo de ello una voluntad de medida, de simplicidad, de inserción en la regla y en el concepto.*⁹⁸

Tenemos entonces, la lengua o expresión dionisiaca que por sí sola parece no decir nada y la lengua apolínea como posibilidad de que la dionisiaca llegue a expresar palabra. Sin embargo, no olvidemos que *el efecto auténtico dionisiaco es tan poderoso como para empujar, finalmente, al mismo drama apolíneo a una esfera en la que éste comienza a hablar con sabiduría dionisiaca, y en la que se niega a sí mismo y su visibilidad apolínea.*⁹⁹

Se insinúa la posibilidad de que lo apolíneo, si bien estando expresado en sus formas, pueda dar cuenta de un contenido dionisiaco subyacente, cuya dinámica sea tan distinta a la que las formas están acostumbradas, que pueda finalmente provocarse el enajenamiento de aquellas formas apolíneas, en virtud del desconcierto y la nueva lógica impuesta por el contenido.

Resumiendo lo que hemos dicho en una sola frase, considerando lo que se dice al respecto en nuestra *Advertencia al lector* y evitando finalmente la aporía: *Dionisos habla la lengua de Apolo, sí, la lengua de Apolo, pero, al final, Apolo habla la lengua de Dionisos.*¹⁰⁰

⁹⁷ Gianni Vattimo dice en otras palabras esta afirmación nuestra: “*Todo lo que se ha dicho sobre lo dionisiaco vale para lo trágico porque lo trágico no es, como puede aparecer a partir de muchos enunciados explícitos de Nietzsche, una síntesis equilibrada de lo dionisiaco y lo apolíneo. En El nacimiento de la tragedia el elemento dionisiaco se privilegia respecto al apolíneo, y la tragedia es el triunfo final del espíritu dionisiaco. Sobre esto se podrían aportar numerosos documentos, bien de la obra sobre la tragedia, bien conectados a toda la elaboración de Nietzsche. Estos últimos se pueden sintetizar en la función capital que la tragedia y Dionisos continúan teniendo hasta los últimos escritos, mientras Apolo es una figura que desaparece*”. Vattimo, *Diálogo con Nietzsche, ensayos 1961-2000*, Editorial Piados, Barcelona, España, 2002, pág. 167

⁹⁸ *La Voluntad de dominio*, trad. de Eduardo Ovejero y Maury, pág. 386

⁹⁹ Vattimo, *Op. cit.*, pág. 167

¹⁰⁰ *Ibíd.*

Un ejercicio feliz de la libertad como expresión de la voluntad de poder, esto, dicho así, corresponde a cualquier acción del hombre noble que se viene anunciando, pues desde la imposición dionisiaca sobre lo apolíneo reflejada en ellos en la superposición de la jovial espontaneidad por sobre la obediencia a normas establecidas, imposición del movimiento por sobre la quietud y además por la valoración que surge de sí mismos, sólo a ellos está permitido este ejercicio, sólo ellos reúnen las condiciones.

La libertad en un sentido absoluto, tiene relación con una paradoja, la clásica condena de “tener que elegir”, es la “incuestionable posibilidad” de ser cambio y movimiento, hasta que por libertad se pueda escoger la estabilidad de lo fijo o lo fijo como movimiento.¹⁰¹ En el hombre noble tal paradoja se experimentaría como el medio propicio por el cual es posible la consecución de lo más básico, la felicidad. Significa entonces, reconocer una relación directa entre vida ética, (vida de libertad y elecciones) y vida feliz.¹⁰²

Los <<bien nacidos>> se sentían a sí mismos como los <<felices>>; ellos no tenían que construir su felicidad artificialmente y, a veces, persuadirse de ella, mentársela, mediante una mirada dirigida a sus enemigos (como suelen hacer todos los hombres del resentimiento); y asimismo, por ser hombres íntegros, repletos de fuerza y, en consecuencia, necesariamente activos, no sabían separar la actividad de la felicidad, -en ellos aquella formaba parte, por necesidad, de ésta (de aquí procede el eu}pra9ttein (obrar bien, ser feliz)- todo esto muy en contraposición con la felicidad a nivel de los impotentes, de los oprimidos, de los llagados por sentimientos venenosos y hostiles, en los cuales la felicidad aparece esencialmente como narcosis, aturdimiento, quietud, paz, <<sábado>>, distensión del ánimo y

¹⁰¹ Cfr. Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, ed. cit., pág. 168. Nietzsche escoge, nombra y valora el *ser* como *devenir*, lo que siempre se ha considerado “lo estable” es ahora movimiento, “puro devenir”.

¹⁰² Por ello, cuando Nietzsche se opone a la ética tradicional, a los valores tradicionales, no significa que niegue ni se oponga al valor como tal, sino a que la ética que conocemos no responde a la exigencia humana de felicidad y satisfacción individual.

*relajamiento de los miembros, esto es, dicho en una palabra, como algo pasivo.*¹⁰³

Se entrecruzan la actividad, la felicidad y la ética en esta cita de la *Genealogía*. La nobleza aristocrática, los poderosos, los 'bien nacidos', se sentían felices consigo mismos cuando se encontraban en actividad, como ya lo hemos dicho anteriormente, cuando no hacían otra cosa que lo que 'debían hacer' en tanto poderosos, 'bien nacidos' y nobles; su felicidad se hallaba cuando eran ellos mismos, es decir, en la fidelidad (necesariamente activa) consigo mismos. Su vida era feliz deviniendo en lo que eran, eso los renovaba y los llenaba de fuerzas.

El único 'bien' en este sentido, era la confianza y la franqueza frente a sí mismo, la propia voluntad de poder manifestándose, el ascenso, la creatividad y la autoafirmación de la vida. En resumen, estaban en presencia del 'bien' que se había transformado en potencia, crecimiento y fuerza.

*No es que "la felicidad siga a la virtud", es que el más poderoso fija como virtud precisamente su estado de ánimo feliz.*¹⁰⁴

Esta sincera fidelidad del hombre consigo mismo se reflejará en un empeño por vivir de acuerdo a lo que para cada 'bien nacido' el destino tiene preparado, materializando tal fidelidad en intenciones dirigidas desde el interior de la vida a objetos externos, pero que en sí mismos carecen de sentido sino es para regresar nuevamente al interior y acrecentar el poder de la Voluntad de vida que mueve y fundamenta cualquier otra intención.

Todo este movimiento 'solipsístico' será lo que lleve a considerar al *otro* como alguien extraño y ajeno al propio impulso de poder, como una circunstancia más en la que se jugará la fidelidad del hombre consigo mismo. Todo lo cual desembocará

¹⁰³ *Genealogía*, ed. cit., pág. 44

¹⁰⁴ Nietzsche, *La Voluntad de dominio*, trad. de Eduardo Ovejero y Maury, pág. 380 (ref. completa en nota 83) o Nietzsche, *La Voluntad de Poder*, Editorial Poseidón, § 614 (ref. completa en nota 23) Al contrario, Aristóteles sostendrá: "La vida feliz es la que es conforme a la virtud...", en *Ética a Nicómaco*, ed. cit., pág. 8

por supuesto, en una concepción de las relaciones humanas en las que no quedará más alternativa que la de dominar al otro o dejarse dominar.

En estas circunstancias es que Nietzsche afirma lo siguiente:

*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.*¹⁰⁵

Detrás del fuerte, dirá líneas más adelante, no hay ninguna suerte de sustrato indiferente, que sea dueño de exteriorizar o no exteriorizar fortaleza. El fuerte no posee un sujeto que lo vuelva activo, *“no hay ningún <<ser>> detrás del hacer, del actuar, del devenir; <<el agente>> ha sido añadido ficticiamente al hacer, el hacer es todo”*.¹⁰⁶

El dinamismo insaciable de la actividad dionisiaca no se detiene en el interior del hombre noble, se mantiene siempre en potencia como pura acción impersonal, puro devenir indeterminado, por tanto, que utiliza o se vale del sujeto para manifestarse, para actualizarse, pero que no es el sujeto mismo. De modo que Nietzsche en este sentido no propondría a mi parecer ni un subjetivismo moral ni un individualismo relativista sino todo lo contrario, un ‘objetivismo’ emanado de la propia vida, es decir, la propia vida manifestando sus necesidades, bajo la forma de una inclinación indiferente, sin intención, sin agente ni sujeto (o individuo) responsable y sin *otros* que considerar, pero necesitada sin embargo de ser llevada a la práctica por ciertos individuos (o sujetos), que *dispuestos* a librarse de inclinaciones y sobre todo de valoraciones impuestas heterónomamente por su determinado contexto moral o ‘tipo de sociedad’, han sido capaces de permitir que esta ‘objetividad’ propia de una voluntad nihilista pueda realizarse. Por ello, creo que sólo a partir de esta *intervención* del individuo o sujeto concreto es que podemos llamar a Nietzsche

¹⁰⁵ *Genealogía*, ed. cit. pág. 51

¹⁰⁶ *Ibíd.*, *Op. cit.*, pág. 52

subjetivista, pues él no enfatizará al sujeto-individuo como fuente de la valoración moral, sino que surgirá ésta previamente desde la vida, y siendo la vida de cada cual distinta, la manifestación autónoma y espontánea de ellas evitará a su vez cualquier intento por establecer una moral, aunada en perspectivas similares, en conciencia colectiva y en horizontes idénticos de valores. El perspectivismo nietzscheano entra en escena no como pudiéramos pensarlo en un principio, sino como “mirada objetiva” dirigida de la vida hacia sí misma. Así, la diversidad de perspectivas, es decir, la multiplicidad de ‘objetividades’, lo será tanto en la medida que muchos hombres (por tanto, muchas vidas también) permitan la manifestación libre de tales miradas. La objetividad de cada perspectiva quedará garantizada por la mínima *intervención*¹⁰⁷ que cada hombre realice en ella, por la mínima presión que ejerza una determina moral, sociedad, religión o ideología.

Por otra parte, la ‘voluntad de poder’ en tanto fuerza dionisiaca, actúa a su vez como principio desestructurante, rompiendo con lo que a lo largo de la historia ha articulado toda posibilidad de una ética: la relación individuo-comunidad. Ahora no hay individuo ni “sujetos”, ni menos una relación necesaria de este con el otro. Todo ha quedado destruido y diluido en aquel flujo ‘objetivo’ o ‘indiferente’ que arrasa con todo a su paso.

Al adquirir el individuo un carácter cósmico, anula su subjetividad, que es precisamente la primera que descubre la relación con los ‘otros’, como vimos en el segundo capítulo. Al adquirir un carácter cósmico lo individual se diluye en el todo, pero como dijimos en la Introducción, este ‘todo’ es el puro devenir, es decir, algo que constantemente se está devorando a sí mismo, el movimiento necesariamente debe engendrar la crueldad y el espíritu de destrucción.¹⁰⁸ Es necesario recalcar esto último, pues tanto la ‘crueldad’ como el ‘espíritu destructivo’ se desprenden “necesariamente” del movimiento que deviene, es decir, que “necesariamente” el

¹⁰⁷ “*Intervención*” encierra un doble sentido, el de “posibilitar” o “permitir” el paso, pero también el de “interferirlo”, “modificarlo” o “perturbarlo”. De ahí que sea un término preciso para referirnos al papel que juega el sujeto concreto e individual.

¹⁰⁸ Carrasco, *Op. cit.*, pág. 19

hombre que ha permitido la disolución con el ‘todo’, con la vida, experimentará la fuerza que destruye y engendra, que anula y afirma, en definitiva, la fuerza creadora de Dionisios.

*Dionisios, sensualidad y crueldad. Lo transitorio podría ser explicado como goce de la fuerza creadora y destructora, como creación constante.*¹⁰⁹

Finalmente y luego de todo este recorrido, es necesario resumir e insistir en la idea de que para hablar propiamente de ética en Nietzsche nos debemos situar en un camino paralelo a cualquier noción proveniente de lo que hoy día podríamos catalogar de ético.

Su “ética” (si aún podemos llamarla así) encuentra fundamento en la vida, el valor sólo puede valer si es bueno para la vida, sólo si es fuerza y potencia que la eleve y que la afirme. Por tanto, la única manera de permitir (o de “dejar ser”) y poder hablar de “valor” es permitiendo que la vida se manifieste libre y espontáneamente, permitiendo que su mirada objetiva se traduzca en acción indiferente y permitiendo el goce y la felicidad que lo transitorio entrega a aquellos, que creando y valorando constantemente, son felices en su obra y con su valoración.

¹⁰⁹ *La Voluntad de dominio*, ed. cit., § 1048, pág. 386

La Virtud como “fuerza” y “poder”

*“Un hombre es $\alpha\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon\varsigma$ si posee la $\alpha\lambda\epsilon\theta\eta$
de su función particular y específica”*

A. MacIntyre

El diccionario de Filosofía de Ferrater Mora define *areté*, virtud, como “fuerza”, “poder” y “eficacia” que consiste fundamentalmente en la ‘capacidad’ que posee en potencia cualquier cosa para realizarse plenamente, es la fuerza necesaria para lograr el cumplimiento o realización eficaz (o excelencia) de una inclinación natural. Esta definición la descubriremos mayormente en el uso original griego del término, con el nombre de “función”.

Así, con Aristóteles nos hallamos de inmediato con una invitación proveniente de su ética eudaimónica a desentrañar si la felicidad ocurre en correlación al cumplimiento de cada hombre con su función propia, eso sí, de haber tal función.

Pero tal vez parece cierto y reconocido que la felicidad es lo mejor, y sin embargo, sería deseable mostrar con mayor claridad qué es. Acaso se lograría esto si se comprendiera la función del hombre. En efecto, del mismo modo que en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artífice, y en general de los que hacen alguna obra o actividad, parece que lo bueno y el bien están en la función, así parecerá también en el caso del hombre si hay alguna función que le sea propia.¹¹⁰

Aristóteles comenzará por este supuesto: ‘lo bueno y el bien parecen estar en la función’, de modo que siendo la $\alpha\lambda\epsilon\theta\eta$ del hombre aquella ‘*aptitud para realizar la naturaleza humana en su integridad*’, es necesario dirigirnos a lo que el filósofo entiende por naturaleza humana. En la *Ética a Nicómaco* se dice del hombre, que es un *animal racional*, dotado de capacidad para convivir socialmente, por tanto, políticamente (en una polis), de modo que su esencia consiste en ser “*naturalmente*

¹¹⁰ *Ética a Nicómaco*, ed. cit., pág. 8

formado para la convivencia".¹¹¹ La naturaleza humana en su desarrollo íntegro, ya podemos suponerlo, tendrá que ver con el llevar a cabo el *zoon politikón* propuesto, la inclinación natural y determinante del carácter personal en el despliegue de su *arethé*, (superlativo emparentado con *areté* y que significa 'lo mejor' o 'lo más bueno'), por tanto, no consistirá en un bien general y supremo, sino en el bien propio e intransferible. La virtud o excelencia será entonces, el poder propiamente humano en cuanto se confunde con el valor, el coraje y el ánimo con que el hombre se desenvuelve en la vida. Por ello, lo que afirma Zaratustra y que podría ser controvertido en otro contexto, es aquí ilustrativo de lo anteriormente dicho sobre el pueblo griego (de hecho lo menciona): "*Siempre debes ser tú el primero y aventajar a los otros: a nadie, excepto al amigo, debe amar tu alma celosa*" –esto provocaba estremecimientos en el alma de un griego: y con ello siguió la senda de su grandeza.¹¹²

En la noción aristotélica de virtud son importantes los conceptos de naturaleza y de finalidad: la virtud de un objeto tiene que ver con su naturaleza y aparece cuando la finalidad que está determinada por dicha naturaleza se cumple en el objeto en cuestión.

De este modo, el sentido griego y particularmente el uso aristotélico que hemos mencionado puede ser relacionado con toda una situación que hemos venido describiendo a lo largo de estos capítulos.

La finalidad natural en el hombre estará dada en Nietzsche por el propio devenir vital, que permite el impulso seguro hacia su finalidad por la garantía que ofrece la propia fuerza dinámica de la cual surge. En otras palabras, esta finalidad se asegura en parte porque "*la voluntad no existe*" propiamente, es decir, "*antes que un acto sea querido, tiene que estar asegurada su factibilidad mecánica. En otros términos: el "fin" se presenta en el cerebro, en general, sólo cuando todo está preparado para su realización. El fin es un "estímulo" "interior" –nada más.*"¹¹³

¹¹¹ *Ibíd.*, *Op. cit.*, pág. 151

¹¹² *Así habló Zaratustra*, ed. cit., pág. 100

¹¹³ *La Voluntad de Poder*, ed. cit., §169, pág. 115

Hablando en estos términos, podemos añadir que la Voluntad de poder como manifestación vital, se expresa a través de un hombre determinado y es éste a la vez, una garantía de eficacia, pues nunca se le pedirá al noble, al guerrero y al fuerte que no se expresen y manifiesten como tales o al miserable, al débil y al humilde como otra cosa que como miserable, débil y humilde. Están, si se quiere, imposibilitados de hacerlo de otra manera e insistir en lo contrario sería absurdo como hemos citado en otro lugar, por ende, “en no poder ser lo que no son”, ahí es donde radica la garantía de su eficacia.

Imaginando lo que podría ser el desempeño “virtuoso” de los nobles nietzscheanos en la “moral de los señores”, éste se acercaría a un “permitir el libre despliegue de su naturaleza”, logrando algo así como el *αἰριστον* de los griegos y sólo necesitando de una actitud cooperativa con la vida y con la naturaleza de la vida, es decir, con su Voluntad de poder en tanto voluntad y fuerza destinada a devenir. La ‘función’ de este ‘tipo de hombre’, quedaría especificada en existir como instrumento de la Voluntad de poder, de modo que siendo ella la inclinación natural, lo propio del hombre, es decir, su ‘voluntad’, debe convertirse sólo en un paso y en un momento (el momento en que *interviene* lo subjetivo) mediante el cual es posible el parto que trae a la luz la fuerza libre de deberes y carente de voluntad, que impulsa el crecimiento, reclama la superación y exige una mirada gozosa y una acción indiferente respecto de las cosas.

Nietzsche se ha referido a su manera a esta relación entre virtud y fuerza:

*“Cualquier mocito guapo asumirá un aire de ironía cuando se le pregunte: ¿Quieres llegar a ser un hombre virtuoso?; -pero prestará atención cuando se le pregunte: ¿Quieres llegar a ser más fuerte que tus compañeros?”*¹¹⁴

¹¹⁴ *Ibíd. Op. cit.*, pág. 116

ANEXO

La indiferencia como término base para una ética de la vida

En la descomposición del término *indiferencia* se descubren sus dos partículas, la palabra base *diferencia* y su prefijo *in*, que, como en muchos otros términos, nos indica la negación de la palabra base, su contrario (por ejemplo *inmediato*, *inestable* o *inexperto* manifiestan claramente el significado inverso o negativo que adquiere la palabra base *mediato*, *estable* y *experto* al añadirle el prefijo *in*). Si bien este prefijo posee la capacidad de modificar y negar el término que lo sucede, la lectura resultante de una palabra podría adquirir un significado inédito, independiente del término al cual el prefijo se añadió; dicho en otras palabras, un término con la partícula *in* puede no significar lo contrario (o lo negativo) de su palabra base, sino significar algo nuevo, en un sentido esta vez positivo.¹¹⁵ Con el término *indiferencia* ocurriría esto, si bien la partícula *in* puede ser entendida como un *no* a la diferencia, al examinar el término resultante, éste adquiere un sentido más bien propio, que dista por decirlo así, de ser sólo una negación de la diferencia en el sentido literal. De hecho, en palabras como *inmediato* es fácil comprender que se trata de lo que ocurre sin mediadores, sin requerir de medios y que el término *mediato* indica lo contrario, es decir, lo que requiere de medios (de mediación o mediadores) para ocurrir efectivamente. En cambio en la palabra *in-diferencia* no es muy fácil ni muy inmediato descubrir cuál es el significado de los términos, con prefijo y sin él.¹¹⁶

¹¹⁵ O tal vez se trate simplemente de un olvido del sentido originario del término, como real y estricta negación de la palabra base, en favor de un nuevo uso y significado, ya aceptado universalmente.

¹¹⁶ En palabras como: *mediato-inmediato*, *estable-inestable* o *experto-inexperto*, no se presentan inconvenientes en el uso común de cada una de ellas, es decir, siempre se entenderá su significado recurriendo al significado de su contrario. En cambio, al decir por ejemplo: *Tengo unas diferencias de opinión con mi compañero* se entiende fácilmente como “no estamos de acuerdo, pensamos distinto, discrepamos, etc.” En cambio al decir: *Me son indiferentes los problemas de mi compañero* el significado de la frase y del término *in-diferencia* es absolutamente distinto y parece imposible de determinar recurriendo sólo al significado común del término contrario.

Por lo anterior habrá que recurrir al significado con que el término nos ha acostumbrado a reconocerle comúnmente. La indiferencia se relaciona con la pasividad del ánimo, con la negación de la voluntad, con el abstraerse a la toma de posición respecto de alguna cosa, algo así como un retiro o una suspensión de las valoraciones. Se requiere por tanto de un 'sujeto' que haga posible este "estado de indiferencia", alguien que escoja no realizar valoraciones, alguien que se abstraiga de realizar estimaciones. No obstante debemos considerar este hecho como una nueva valoración subjetiva, aunque tal vez sea la última, es decir, como una voluntad que al estimar positivamente el no-valorar evidencia que ha descubierto algo mayor a la valoración. Así, la estimación o valoración de la no-valoración es la simple repercusión de aquello más valioso y más grande que se ha descubierto.

Para Nietzsche creemos, esta última *intervención* del 'sujeto' concreto, individual y noble significará el "paso hacia el lado" necesario para permitir que sea la vida misma, considerada aquí "lo más valioso", la que manifieste su Voluntad propia. De modo que siendo la posibilidad de estimar y formalizar valores algo propio de la voluntad del hombre, su negación debiera provenir de otro lugar, ni limitado ni finito.

El término 'in-diferencia' además, si sólo lo consideráramos literalmente como lo contrario de la diferencia, vincularía a la indiferencia con el 'problema de la identidad', que la filosofía contemporánea ha tratado conceptualmente opuesto al 'problema de la diferencia', de modo que la "in-diferencia" vendría a significar algo así como la "identidad".¹¹⁷

No obstante lo que hemos dicho, podemos todavía sacar provecho del uso literal de la palabra. Podríamos hablar de que existe *diferencia* (en un sentido amplio) al constatar una relación donde las partes relacionadas poseen como característica constituyente la unidad y la unicidad, esto quiere decir que cada parte de la relación posee la particularidad de ser uno y la particularidad de ser único. Con ello, estamos

¹¹⁷ Schelling, por ejemplo, ha vinculado la indiferencia con la identidad, definiendo a la indiferencia como identidad de los contrarios en el seno del Absoluto. Sin embargo, aclara, no hay que confundir la indiferencia con la identidad: la indiferencia no es identidad absoluta, sino identidad *de* un Absoluto. Ver José Ferrater Mora *Diccionario de Filosofía*, Editorial Alianza, Cuarta Edición, tomo II, Madrid, 1982, pág. 1656

tentados a suponer que en el descubrimiento de estas particularidades es posible radicar su valor y de paso establecer una comparación jerárquica respecto a distinciones y aspectos en los cuales se difiere. Lo que importaría en la diferencia por tanto sería descubrir en qué difieren las partes en relación, o dicho de otro modo, qué les otorga unidad y distinción.

En este sentido (y literalmente) la no-diferencia se acercaría a lo inverso, al intento por nivelar e igualar, disminuyendo así las diversas características que de unicidad y unidad posee cada parte de la relación. Se nivelan las partes involucradas por cuanto se establece un lugar común que las contenga;¹¹⁸ se igualan al no reconocer en ellas características propias y únicas. Que una cosa no se diferenciara ni difiriera de otra en absolutamente ningún aspecto, haría de la primera lo mismo (o lo idéntico) que la segunda. Y *ser lo mismo*, según el Principio de Identidad, equivale a no ser otro,¹¹⁹ a poseer *una única* entidad, de modo que la entidad puede ser parecida, pero no *la misma*. La *id-entidad* no puede por tanto ser posible entre una cosa y otra.¹²⁰ En ellas sólo puede haber una relación que ponga en evidencia su parecido o su diferencia, pero no id-entidad.

En la no-diferencia literal tendemos a reconocer todas las partes involucradas con un solo y mismo valor, y, pareciendo pues que no habiendo ninguna distinción, jerarquía o diferencia, todo adquiere efectivamente ese único valor. Habiendo sólo un único valor, decimos ‘todo vale lo mismo’, es decir, ‘todo vale ese único valor’ y negamos con ello las posibles características específicas que otorgarían a algo un valor distinto de otro, se anulan también las inclinaciones y la voluntad y se concluye diciendo que ‘no tiene sentido elegir’ o que ‘nada vale la pena’, pues ‘todo vale lo mismo’. Esto último es claramente un signo de que se ha hecho presente la indiferencia como desgano e inapetencia del valor. Con Nietzsche diríamos que ha

¹¹⁸ Como lo haría Schelling por ejemplo, respecto del Absoluto. (Ver nota anterior)

¹¹⁹ Martín Heidegger, *Identidad y Diferencia*, Revista de Filosofía Universidad de Chile, traducción de Oscar Mertz, pág.82: “Para que algo pueda ser mismo, basta en cada caso uno. No se requieren dos de ellos como en la igualdad”.

¹²⁰ La identidad (o mismidad) no requiere de relación con otro. Ya Platón citado por Heidegger en el texto antes mencionado, dice en el diálogo Sofista 254d a propósito de esto: “Así pues, cada uno de ellos, es otro, sin embargo consigo mismo el mismo es mismo”. Líneas más adelante Heidegger añade que la única relación del “con” que yace en la mismidad, es el enlace y síntesis de unión en una unidad. Pero la identidad o mismidad, (según uso indistinto de Heidegger) entendida como unidad, es en sí misma sin relación.

entrado en escena la Voluntad de poder con toda su indiferencia y carencia de valores fijos y de sentido solidificado, provocando que la ausencia de las valoraciones ya no sea algo que se pueda escoger, no sea una opción, sino que sea el único camino en un mundo donde no hay nada digno del valor.¹²¹

Es así como la indiferencia se instala neutralmente en la vida, como lo <moralmente neutral> dirán los estoicos, como lo que no pertenece ni a la virtud ni al vicio.¹²² Sin olvidar claro, que lo moralmente neutral seguiría siendo fundamentalmente *moral* si es que sólo surge como un “método subjetivo” para lograr resultados “objetivos”, en ese sentido no constituiría efectivamente un punto más allá o más acá, como estado pre-moral de la ética, de ese modo sería sólo su punto intermedio, herencia de un mundo y de un sujeto siempre valorante.

De ahí que hayamos aclarado antes que con Nietzsche el paso a la indiferencia es probablemente la última elección “subjetiva”, no un “método” que implique consecución de un objetivo, sino una disposición total del sujeto, lo más desapegada a las cosas y lo más neutral posible, para permitir que lo único “objetivo”, su vida, se manifieste libremente.

En los orígenes del término *indiferencia*, traduce éste el vocablo griego *adiaφoron* □ muy usado por los estoicos y traducido luego al latín por Cicerón como *indifferens*,¹²³ de los cuales se derivan los respectivos a-diaphora e in-diferencia, eso sí, con múltiples significados, como vimos en una nota anterior. De entre ellos, el que nos interesa es el que desde el estoicismo ha servido de cuna para el nacimiento de toda una concepción negativa de la ética,¹²⁴ defendida desde distintas perspectivas

¹²¹ Que no haya nada digno de valor quiere decir que no existe el “valor en sí” en nada, por tanto, que toda valoración que surja desde la Voluntad de poder ya no debe pensarse como la valoración que se dirige al valor reconocido, sino como una valoración que al no reconocer valores en nada, posee todo el valor en ella misma, en su propia dirección y objetivo.

¹²² Además de este sentido ético de los estoicos, cabe mencionar que el término “indiferencia” ha sido utilizado a lo largo de la historia en varios otros sentidos: antropológico, filosófico, psicológico, teológico, existencial, lógico, ontológico, epistemológico y matemático. Cfr. Ferrater Mora, *Op. cit.*, págs. 1656-1657

¹²³ <lo que ellos [los estoicos] llaman *adiaφoron* □ □ lo llamo, y viene muy al caso, □ *indifferens*> (Cicerón, *De fin.*, III, 53)

¹²⁴ Cfr. Cristóbal Holzapfel, *Aventura Ética. 3. La ética negativa y sus posibles expresiones históricas*, Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile, Serie Estudios, 2000. La llamada ‘ética negativa’, que tiene un desarrollo más o menos similar al de la ‘teología negativa’, que comenzó el siglo IV de la

por autores como Marco Aurelio y su invitación a desprenderse de los juicios,¹²⁵ Heidegger y su pensamiento a-valórico y del mismo modo Nietzsche, con su <desvalorización de los valores supremos>, entre otros. En resumen, el significado compartido por tales autores es una concepción particular del ser, como un flujo *indiferente* a nuestros valores y valoraciones, como un flujo que debe ser despejado y limpiado de todo lo que se le ha añadido.¹²⁶ En general el ser en sí mismo y con Nietzsche, el devenir en sí mismo ocurre sin discriminación, independiente e indiferente a cualquier valoración. El devenir de la vida no va haciendo distinciones ni valoraciones, estas provienen de aquellos que no han sido capaces de reconocer sus propias vidas desde adentro y realizan distinciones y valoraciones que dejan caer luego, desde afuera, sobre el flujo adiafórico.

Nietzsche por su parte propondrá la diafanidad que asume el acontecer y la vida tal como es, desapegándose de toda influencia que pueda, mediante estimaciones y desestimaciones, sujetar al hombre en un punto determinado, haciendo que el flujo indiferente ya no sea tal, sino que en el paso por el sujeto (en la *intervención*), éste se transforme en un flujo condicionado y definido. La indiferencia no proviene esencialmente por tanto del sujeto (individuo limitado), sino de su ser, de la Voluntad de poder ilimitada, aunque también al sujeto le corresponda la 'disposición' para permitir la indiferencia que brota de su vida y que libremente fluye.

era cristiana de manos de Dionisio Areopagita, y que prosiguió luego con Meister Eckart, Nicolás de Cusa, Schelling, entre otros.

¹²⁵ Marco Aurelio, *Meditaciones*, Editorial Gredos, Madrid, 1977, XI, 18, pág. 200, traducción de Ramón Bach Pellicer: 'Elimina pues, y sea tu propósito desprenderte del juicio, como si se tratara de algo terrible, y se acabó la cólera'.

¹²⁶ Holzapfel, *Op. cit.*, pág. 55

Conclusión

Realizar *conclusiones* en este trabajo, a partir de su pregunta inicial podría interpretarse muy bien como “últimas reflexiones”, posibles de realizar luego de cierto trayecto recorrido. También, y por ello debo aclararlo, podría creerse equivocadamente que aquí se consumará una respuesta sintetizada y categórica de mi parte, a la duda de la cual partió nuestro trabajo. Diré únicamente, que creo haber señalado un horizonte perfectamente posible hacia el cual dirigir la mirada si es que, se ha seguido y compartido conmigo la insinuada e implícita respuesta positiva a la pregunta inicial, por supuesto considerando todas las restricciones, límites y advertencias especificadas. De algún modo recojo aquí las palabras que hemos citado de Nietzsche acerca de que *el “fin” se presenta en el cerebro sólo cuando todo está preparado para su realización*, debiendo reconocer que en este caso el “fin” tras el cual se encaminaban las páginas radicaba en la convicción (utilizando la significación nietzscheana) de que era plenamente posible transformar la “*seria* inquietud inicial” en una “*jovial* afirmación”. Así, al plantear la pregunta y al avanzar en la elaboración de cada capítulo lo que se creía estar haciendo era la materialización del convencimiento preliminar.¹²⁷ Tal era mi propósito, que de haberlo logrado al menos para unos pocos, me deja la sensación de haber *rumiado* unas páginas con gusto. De lo contrario, al menos se habrá mostrado una singular manera de leer un pensamiento complejo, que habiendo sido escrito en su momento para oídos que aún no habían nacido, sigue encontrando en mí, nuevos oídos desatentos y llenos de la misma suciedad que los de fines del siglo XIX.

Bien podría haberse pensado que con esta tesis se estaba proponiendo una relectura en términos morales de Nietzsche y de su pensamiento inmoral acerca de la moral y la verdad es que no son muchos los argumentos para negar totalmente tal

¹²⁷ Lo que parece ser el método implícito a la base de muchas, sino todas, las producciones teóricas, que surgiendo desde tibias y frágiles ideas se va robusteciendo en el camino de más y más ejemplos que la prueban y autentican como teoría científica. Entonces podría tener mucha razón Nietzsche cuando se refiere al “fin” como aquello que “antes de ser querido, tiene asegurada su factibilidad mecánica” y que sólo es necesario proporcionarle la materia y el cuerpo.

afirmación, sin embargo aclararía, no es que se esté proponiendo y se esté dejando gotear gratuitamente moralidad sobre la inmoralidad, sino más bien, se propone la utilización de términos cargados moralmente de contenido y de utilización propiamente ético, pues, éstos términos harían mayormente comprensibles las ideas, que incluso pudiendo *suponerlas* libres de ética, según la concepción y uso vulgar-cotidiano que tenemos de ella, serían para nosotros virtualmente imposibles de comprender y representar en nuestro mundo, pues nuestro mundo actual y concreto no puede remitir a su pasado reciente para encontrar ausencia de juicios, de morales o éticas, sino que todo su pasado más próximo (alrededor de dos mil años de historia más o menos) ha sido motivado y modelado por estos *fantasmas* omnipresentes.

Para hablar por ejemplo de una voluntad nihilista e ilimitada es necesario evitar la contradicción que esto eventualmente nos provocaría, puesto que el término “voluntad” lo hemos comprendido normal y ordinariamente como “voluntad de algo”, como finalidad y dirección que generalmente se dirige desde una apetencia volitiva hacia el objeto de tal volición, una voluntad que además expresa su límite cuando logra la posesión de lo querido o lo deseado. Comprender la Voluntad de Poder como “voluntad”, siendo al parecer todo lo contrario, es algo que puede desconcertar y confundir; de hecho ocurre en el propio discurso nietzscheano, consiguiendo resultados muchas veces oscuros y ambiguos.

Asimismo la utilización del término “ética” y su añadido “de la indiferencia” presentan otras complejidades. Ética aquí no significa “norma” ni “conducta”, mucho menos “sistema normativo” cuyo interés sea orientar la acción en un sentido racional, no es tampoco “ética del deber” en el sentido kantiano, no existen Imperativos fijos de acción. Lo único que aquí *sería como* Imperativo en el sentido de “necesario de hacer”, es precisamente no obedecer a imperativos morales estipulados y fijos, provenientes de algún otro poder que no sea la vida misma.

Que sea una ética “*de*” la indiferencia implica que se da “*en*” ella, que define o ‘valora’ desde dentro el ‘modo de estar’ en el mundo y de relacionarse con los demás, como un carácter de ser, propio de un “tipo de hombre” determinado.

Quizás ya sea hora de que en vez de hablar de “ética de la indiferencia” y luego de todo el camino realizado, hablemos de “ética de la vida ascendente”, donde lo valioso del hombre se manifieste desde sí mismo, autónoma y no heterónomamente como hemos *creído* por siglos la validez del valor, el cual, al utilizar “inexistentes” autoridades (la religión, la metafísica y la ideología) no nos ha permitido siquiera sospechar de la curiosa *casualidad* de que sean sólo ellas las únicas que han podido penetrar y descubrir el valor que radica en las cosas, el en sí, mientras que todos los demás hayamos *debido* caminado tras sus pasos, narcotizados y extasiados, y lo que es aún peor, *alterados*, fuera de sí, centrados en el *alter*, (en aquel otro que no soy yo) y nos hayan inculcado finalmente el olvido de nosotros mismos, nuestra negación. Así ha ocurrido casi siempre: “*nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos*” ha manifestado Nietzsche en un lugar¹²⁸ y para tal fenómeno ha encontrado también una buena respuesta: “*No nos hemos buscado nunca*”,¹²⁹ hemos pasado la vida mirando hacia afuera a los otros y no hemos tenido tiempo para mirar lo vivo que hay en nuestro interior y que a cada hora de la historia ha estado en secreto urdiendo planes e ideando su motín.

De esta manera se quiso poner a disposición una lectura amplia y asequible a lectores incluso no especializados en filosofía, que leyendo a Nietzsche se han encontrado con la pesadez de aquél, que jactándose de grandeza, trazó formas en que no se halla muchas veces mayor sentido y propósito aparente que su propia ambigüedad y contradicción.

Por ello, con esta tesis, mis disculpas a Nietzsche y para quien la lea voluntariamente, de existir tal, esta lectura fácil y por lo mismo, tremendamente peligrosa.

¹²⁸ *Genealogía*, ed. cit., pág. 17

¹²⁹ *Ibíd.*

Referencias Bibliográficas

Libros y capítulos de libros consultados

- Friedrich Nietzsche, ***Genealogía de la Moral***, Editorial Alianza, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, 1991
- Friedrich Nietzsche, ***Así habló Zaratustra***, Editorial Alianza, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, 2000
- Friedrich Nietzsche, ***La Voluntad de dominio***, Obras Completas, Editorial Aguilar, trad. de Eduardo Ovejero y Maury
- Friedrich Nietzsche, ***La Voluntad de Poder***, Editorial Poseidón, Buenos Aires, 1947
- Friedrich Nietzsche, ***Aurora***, Obras Completas, traducción de Eduardo Ovejero y Maury, Buenos Aires, 1948
- Friedrich Nietzsche, ***Humano, demasiado Humano***, Editorial Alianza, Colección “El Libro de Bolsillo”, Madrid, 1993
- Friedrich Nietzsche, ***La Ciencia Jovial***, Monte Ávila Editores, traducción de José Jara, Caracas, Venezuela, 1985
- Martín Heidegger, ***Nietzsche II***, Editorial Destino, Barcelona, 2000
- Eugen Fink, ***La filosofía de Nietzsche***, Editorial Alianza, Madrid, 1979
- Gianni Vattimo, ***Introducción a Nietzsche***, Ediciones Península, Barcelona, 1996
- Gilles Deleuze, ***Nietzsche y la Filosofía***, Editorial Anagrama, Barcelona, 1994
- José Russo, ***Nietzsche, la moral y la vida***, Editorial P.T.C.M., Lima, Perú, 1948
- Peter Sloterdijk, ***El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche***, Cap. “Filología de la existencia, dramaturgia de las fuerzas”, Editorial Pre-textos, Valencia, 2000
- Ana Escribár, ***Nietzsche: la vida como Fundamento del valor***, Publicaciones Especiales Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 1982
- José Jara, ***Nietzsche, un pensador póstumo, el cuerpo como centro de gravedad***, Editorial Anthropos, Barcelona.
- Alasdair MacIntyre, ***Historia de la ética***, Cap. 2 “La historia prefilosófica de ‘bueno’ y la transición a la filosofía”, Editorial Paidós, Bs. As., 1970
- Alasdair MacIntyre, ***Tras la virtud***, Cap. 10, “Las virtudes en las sociedades heroicas”, Editorial Crítica, Barcelona.
- José Ortega y Gasset, ***El hombre y la Gente***, Tomo I, Editorial Revista de Occidente, séptima edición, Madrid, 1972
- Cristóbal Holzapfel, ***Aventura Ética***, Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile, Serie Estudios, 2000

- Aristóteles, **Ética a Nicómaco**, Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994
- Tomás de Aquino, **Suma Teológica**, Tomo V, Tratado de los hábitos y las virtudes, “De las virtudes morales y las pasiones”
- Etienne Gilson, **Santo Tomás de Aquino**, traducción de Nicolás González Ruiz, Editorial Aguilar, Madrid
- Adela Cortina y Martínez Emilio, **Ética**, Ediciones Akal, Madrid, 2001
- Adela Cortina, **Ética de la Empresa**, Cap. I ¿Qué es la ética?, Editorial Trotta, Madrid, 2000
- Marco Aurelio, **Meditaciones**, Editorial Gredos, traducción de Ramón Bach Pellicer, Madrid, 1977
- Umberto Eco, Carlo María Martini, obispo de Milán, **¿En qué creen los que no creen? Un diálogo sobre la ética en el fin del milenio**, Editorial Planeta Argentina, Bs As, 1999

Conferencias, ensayos y artículos revisados

- Martín Heidegger, **Identidad y Diferencia**, Revista de Filosofía Universidad de Chile, traducción de Oscar Mertz
- José Ortega y Gasset, **Introducción a una estimativa**, en Obras Completas, Vol. VI, Editorial Revista de Occidente, Madrid, sexta ed., 1964
- Humberto Giannini, Ensayo **Ética y negación**, Estudios Públicos N° 58, Otoño , 1995
- Ana Escribár, **Nietzsche y el resentimiento**, Revista de Filosofía Universidad de Chile, Homenaje a Nietzsche, Vol LV-LVI, 2000
- Cristóbal Holzapfel, “**Y finalmente el mundo parece sin valor...’ (Nietzsche)**”, Revista de Filosofía Universidad de Chile, 2000 Homenaje a Nietzsche, Vol. LV-LVI
- Eduardo Carrasco, **El pensamiento dionisiaco**, Revista de Filosofía Universidad de Chile, Homenaje a Nietzsche, Vol. LV-LVI, 2000
- Martín Hopenhayn, **Risa, perspectiva y delirio: el caso Nietzsche**, Revista de Filosofía Universidad de Chile, Homenaje a Nietzsche, Vol. LV-LVI, 2000
- Raúl Villarroel, **Nihilismo y Superación de la Metafísica, el Rapport heideggeriano**, Anuario de Postgrado, año 1995, Págs. 225-238
- Enrique Mac-Taggart, **Filosofía y Escritura, una aproximación desde Nietzsche** en Revista de Filosofía Universidad de Chile, 1998, Vol. LI - LII

Consulta especial

- José Ferrater Mora, **Diccionario de Filosofía**, Editorial Alianza, cuarta edición, tomo II y IV, Alianza Diccionarios, Madrid, 1982