



**UNIVERSIDAD DE CHILE**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**HOMERO Y NIETZSCHE**  
**ARISTOCRACIA Y VOLUNTAD DE PODER**

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE  
MAGISTER EN FILOSOFÍA  
MENCION AXIOLOGÍA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

**BENJAMÍN ANDRÉS UGALDE ROTHER**

PROFESOR GUÍA: OSCAR VELÁSQUEZ.

SANTIAGO, CHILE 2006

*...IN MEMORIAM FRATRIS MEI...*

# ÍNDICE

	Pág.
<b>PRÓLOGO</b> _____	4
 <b>INTRODUCCIÓN</b>	
§ 1. LOS GRIEGOS COMO PROBLEMA._____	5
§ 2. HOMERO Y LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE._____	16
 <b>PRIMERA PARTE</b>	
§ 3. EL HOMBRE HOMÉRICO Y EL SUPERHOMBRE DE NIETZSCHE EN CUANTO TIPOS HUMANOS._____	27
§ 4. HOMERO Y LA VISIÓN EXCELSA DE LA VIDA. NIETZSCHE Y EL GRAN SÍ A TODAS LAS COSAS._____	42
§ 5. HOMERO O LA VIDA COMO ARISTOCRACIA. NIETZSCHE O LA VIDA COMO VOLUNTAD DE PODER._____	57
 <b>SEGUNDA PARTE</b>	
§ 6. LA ÉTICA ARISTOCRÁTICA._____	70
 <b>BIBLIOGRAFÍA</b> _____	 92

## PRÓLOGO

*Éste es un escrito de carácter agonal ¿Cómo podría no serlo si lo que intenta es, precisamente, recoger lo más propio de dos espíritus profundamente agonales: Homero, el gran poeta de la guerra, y Nietzsche, el perfecto filósofo de la contienda? ...La guerra se nos muestra en la poesía homérica y en la filosofía de Nietzsche, como la instancia más fría y duramente humana, como el lugar en donde se juega en pleno la existencia, la valía del hombre y, en última instancia, el valor mismo de la vida -así ocurre efectivamente en toda cultura aristocrática. Por lo tanto, que éste sea un escrito de carácter agonal no debe causarnos sorpresa alguna. Por el contrario, sólo mediante la batalla de los pensamientos, mediante la lucha a muerte de los razonamientos, es como se puede llegar a un puerto de aguas quietas y apacibles, en donde se cobije la armada de las ideas a la espera de una nueva arremetida del enemigo... Únicamente de este modo puede revelárenos la filosofía de Nietzsche en su espíritu intrínsecamente controversial.*

*...Cuando escribía el último capítulo de esta investigación me asaltó inesperadamente un dolor como nunca antes lo había padecido, la muerte intempestiva de uno de mis hermanos. Volví, pues, a reflexionar sobre el problema del dolor una vez más... entonces, se me mostró cada vez más bella, más hermosa y magnífica esa visión homérica del dolor, esa posición vital tan griega frente a la tragedia humana: el hombre es el ser doliente, el ser desdichado y miserable por excelencia, el ser más atribulado de todos cuantos caminan y serpean, tanto así, que es mejor para el hombre -según dice Sileno- no nacer, o una vez que ha nacido perecer lo más rápidamente posible. Y sin embargo -aún con todo lo profundamente desconsolada de aquella visión del dolor- Homero y los griegos celebraban y enaltecían la existencia, a un punto tal, que la divinizaron a través de su politeísmo. Este asunto fundamental resulta asombroso e inexplicable. El pueblo Griego es un pueblo tan inusitadamente predispuesto al dolor y, al mismo tiempo, tan vital y exuberante que sólo podemos llegar a vislumbrar su verdadera disposición frente a la existencia. A Nietzsche debemos este pensamiento de lo griego genial y revelador.*

# INTRODUCCIÓN

## § 1. LOS GRIEGOS COMO PROBLEMA.

*“Philosophia facta est quae philologia fuit* [lo que fuera filología se ha hecho filosofía]. Con esto quiero expresar que toda actividad filológica debe estar impregnada de una concepción filosófica del mundo”. Con estas palabras concluye Friedrich Nietzsche el discurso inaugural de su cátedra *-Homero y la Filología Clásica-* en Basilea el año 1869. No cabe duda, Nietzsche es uno de los mayores intérpretes del mundo antiguo. Como sus citadas palabras lo dejan entrever, él forjó su filosofía a partir de una reflexión libre y pura sobre el mundo antiguo. Lo que una vez fue en él filología devino entonces filosofía.

Probablemente, Nietzsche sea uno de los pocos que ha logrado profundizar tanto la mirada en la antigüedad, pues, en su acercamiento a los antiguos, él ha sabido ser maestro en el arte de leer hechos de forma autónoma y libre de pre-juicios. En *El Anticristo*, Nietzsche señala: “Por filología debe entenderse aquí, en un sentido muy general, el arte de leer bien,— el poder leer hechos sin falsearlos con interpretaciones, sin perder, por afán de comprender, la precaución, la paciencia, la sutileza. Filología

como ἔφεξις (indecisión) en la interpretación”<sup>1</sup>. Filología quiere decir aquí -siguiendo la primera cita- también “filosofía”, y en un sentido general “estudios clásicos”. Todo acercamiento al estudio de la antigüedad tiene que establecer como primera máxima, el querer leer y comprender el mundo antiguo en su completa autonomía. Una aproximación a la antigüedad con pre-supuestos, con intereses ajenos o con cualquier tipo de pre-juicios, imposibilita todo acercamiento efectivo a lo que verdaderamente ella fue, Nietzsche sabía esto muy bien; de hecho, no sólo corremos el peligro de no entender a los griegos, sino que, a su vez, de deformar completamente aquel mundo con lo que creemos estar entendiendo.

Sin embargo, una comprensión fiel y certera de la Grecia antigua no puede estar basada en la mera apreciación de los sucesos históricos de manera aislada. Por el contrario, mientras dichos sucesos, históricos, sociales, políticos o literarios, no sean comprendidos a la luz de un pensar filosófico que integre las más diversas realidades de la antigüedad, no se podrá acceder jamás al mundo griego en su profundidad y estaremos

---

<sup>1</sup> *El Anticristo* § 52. Las citas de Nietzsche corresponden a las traducciones de Andrés Sánchez Pascual en Editorial Alianza, a menos que se indique lo contrario. Para simplificar la lectura las referencias bibliográficas se han reducido al mínimo. Para una mayor información véase más abajo la Bibliografía.

condenados a permanecer en la superficialidad del análisis de los puros acontecimientos.

Dos preguntas fundamentales surgen de inmediato en este acercamiento al problema de los griegos: en primer lugar, ¿qué *son* esencialmente los griegos? Y en segundo lugar, ¿cómo y por qué llegaron a ser lo que fueron? La primera, aun cuando es una gran pregunta, lo que los griegos *son* lo tenemos atestiguado, en último término, en su magnífica literatura y en los diversos vestigios de su cultura, los cuales debemos interpretar. Una pregunta más decisiva y compleja es la segunda, y es la que nos guiará en esta investigación. Aquella pregunta puede ser enunciada sucintamente: ¿cómo *los griegos*? Una respuesta a esta pregunta parece, si no imposible, al menos extremadamente difícil. Un análisis acabado -y aun siquiera una enumeración- de los infinitos factores históricos, sociales, políticos, económicos, que confluyeron en el proceso de formación del mundo griego es irrealizable. Una tarea de ese tipo no sólo no tiene sentido por ser espacio-temporalmente imposible, sino también por ser absurda, pues con ella no lograríamos descubrir nunca en profundidad lo característico, lo propio de los griegos. Quien quiera ver en el florecimiento de la *polis*, del comercio, de las instituciones sociales, el indicio de una

respuesta a la pregunta “¿cómo los griegos?” estará recluso sólo en los alrededores de lo propiamente griego, pues, con ello, no haría otra cosa que poner como causa lo que, en realidad, es consecuencia del florecimiento del *hombre griego* en cuanto tipo humano. En definitiva, cualquier interpretación que intente explicar el fenómeno de la cultura griega como un proceso histórico jamás logrará penetrar en la interioridad de lo griego.

Para comprender todo lo anterior, es necesario, claro está, ver a la cultura griega, a los griegos, como un *problema*, y por qué no decirlo, como el más grande de los problemas de la cultura humana. Mientras los griegos no sean considerados como un gran problema, no se comprenderá que ellos constituyen, en el fondo, un problema *vital*<sup>2</sup>. Vital en el sentido derivado y propio de esta palabra, es decir, como un problema de suma importancia, y sobre todo -he aquí lo central- *como un problema relativo a la vida misma y a las diversas formas de existencia humana*.

Sin comprender de antemano estos elementos, no se logrará penetrar en la auténtica magnificencia de la creación de una cultura humana superior, como la griega, al lado de la cual todo el resto de la historia del hombre -excluyendo quizás la historia de Roma- no parece más que mera

---

<sup>2</sup> En esto radica la visión magnífica de Nietzsche; la cultura griega ha sido estudiada durante milenios, pero sólo Nietzsche ha sabido ver nuevamente en ella *el* problema de la cultura humana.



chapucería infantil. Pero claro, hoy por hoy los griegos no son, en este sentido, un problema para casi nadie -“sólo para Nietzsche”, diría alguien mordazmente; sin embargo, aquello no debe preocuparnos en absoluto, sabemos muy bien -respondería el filósofo- que “este hoy es de la plebe”<sup>3</sup> y que

*“Contra muchos no puede uno solo hacer nada aunque sea valeroso, que el número a ellos les sirve de fuerza”<sup>4</sup>.*

La condena y el desprecio que Nietzsche manifiesta, en este sentido, hacia sus contemporáneos pasa por la “ceguera cultural” y la falta de valor que éste les achaca, no sólo respecto del problema de la cultura griega, sino también de su falta de valor en general. De esta forma, se entienden las sarcásticas palabras de Zaratustra quien, parafraseando a Aquiles<sup>5</sup>, dice: “preferiría ser jornalero en el submundo y entre las sombras del pasado [que estar entre vosotros hombres del presente]”<sup>6</sup>.

Hay que llegar a comprender -como indica Nietzsche- que la forma de vida de los griegos, que la cultura griega, no es un momento en la

---

<sup>3</sup> Así habló Zaratustra, *Del hombre superior*.

<sup>4</sup> Homero, *Odisea*, 16 88. Todas las citas de *Odisea* corresponden a la traducción de José Manuel Pabón.

<sup>5</sup> En *Odisea*, 11 488.

<sup>6</sup> Así habló Zaratustra, *Del país de la cultura*.

historia del hombre simplemente “superado” por el occidente judeo-cristiano. Por el contrario, es justamente porque vemos en ellos una altura y una magnificencia inusitada, el por qué los consideramos dignos de estudio.

Nietzsche revalorizó a los griegos, él los redescubrió como “la especie más lograda de hombres habidos hasta ahora, la más bella, la más envidiada, la que más seduce a vivir”<sup>7</sup>, como un tipo humano que decía sí a la existencia, sí a los más diversos ámbitos de la realidad y de la vida humana. Es en este decir sí a la multiplicidad de lo existente en donde se encuentra el origen del politeísmo griego; en su multiplicidad de dioses hay una divinización de la realidad en su totalidad.

En efecto, la incompreensión y la falta de verdadero aprecio por los griegos -Nietzsche mismo lo señala- crece: “Allí donde el hombre moderno cae en la beata admiración de sí mismo, allí donde la cultura helénica es considerada como un punto de vista superado...”<sup>8</sup>. Esta incompreensión, esta ceguera, no es un peligro sólo para los estudiosos de la antigüedad, por el contrario, es lo que ocurre en los más diversos círculos intelectuales del planeta. Esta incapacidad de ver lo magnífico de la cultura griega, se explica, para Nietzsche, en resumidas cuentas, porque el hombre de hoy ha

---

<sup>7</sup> *El Nacimiento de la Tragedia, Ensayo de autocrítica* (pág. 26).

<sup>8</sup> *Homero y la Filología Clásica*.

decaído y se encuentra en un extremo estado de pequeñez: “...no dudo de que lo primero que un griego antiguo reconocería también en nosotros los europeos de hoy sería el autoempequeñecimiento”<sup>9</sup>. Este empequeñecimiento, esta falta de grandeza y de verdadero heroísmo es de lo que se lamenta también, en forma de arenga, Lord Byron en su poesía *Las Islas de Grecia*:

“¡La música heroica ahora carece de tono—  
El corazón heroico no late ya más!”<sup>10</sup>

Pero, ¿qué significa exactamente, para Nietzsche, que el hombre se empequeñezca? ¿Qué significan en último término grandeza y pequeñez? Un hombre grande no es aquél que -como podría entenderse- actúa compasivamente, ni aquél que busca la redención a través de las buenas obras, ni tampoco quien actúa “bondadosamente” intentando eliminar ciertos elementos de la vida que considera “malos”; todas estas son, para Nietzsche, características de un hombre pequeño<sup>11</sup>. Un hombre grande es,

---

<sup>9</sup> *Más allá del bien y del mal* § 267.

<sup>10</sup> *Don Juan*, III. 1821: “*The heroic lay is tuneless now—  
The heroic bosom beats no more.*”

<sup>11</sup> En su *Genealogía de la moral* Nietzsche es rotundo respecto de su apreciación de la pequeñez: “¿Qué es lo que hoy produce *nuestra* aversión contra ‘el hombre’? -pues nosotros *sufrimos* por el hombre, no hay duda. -*No* es el temor; sino, más bien, el que ya nada tengamos que temer en el hombre; el que el gusano ‘hombre’ ocupe el primer plano y pulule en él; el que el ‘hombre manso’, el incurablemente mediocre y desagradable haya aprendido a sentirse a sí mismo como la meta y la cumbre, como el sentido de la historia, como ‘hombre superior’ ”. *La genealogía de la moral*, Tratado primero § 11.

por el contrario, aquél que vive todos los ámbitos de la vida asumiéndolos y queriéndolos todos, la vida como un todo pleno del cual nada puede ser excluido. Los hombres pequeños, en cambio, necesitan censurar ciertos aspectos de la vida, pero el hombre grande se asume y se quiere como un trozo vital, como un *fatum* inseparable de la vida misma, pues “*grandeza* debe llamarse precisamente el poder ser tan múltiple como entero, tan amplio como pleno”<sup>12</sup>.

Esta forma de grandeza es la que ve Nietzsche en los helenos, y la ve máximamente representada en Homero y en la tragedia griega. Para Nietzsche la tragedia no es superior a la épica -como suele entenderse; la épica y la tragedia son dos géneros absolutamente complementarios, la tragedia ya está antes en la épica y su despliegue como género autónomo es la sublimación de la experiencia trágica que encontramos ya en Homero. En efecto, Homero como fenómeno cultural es muchísimo más que sólo un escritor épico, Homero es de algún modo el padre de todos los géneros literarios y, en consecuencia, el padre de la cultura griega: “el más grande acontecimiento de la civilización griega, será siempre el panhelenismo de

---

<sup>12</sup> *Más allá del bien y del mal* § 212.

Homero. Toda la libertad intelectual y humana a que llegaron los griegos provino de tal hecho”<sup>13</sup>.

En resumidas cuentas, ¿qué posibilidades hay de encontrar, no una respuesta definitiva, pero sí al menos un camino seguro en el problema de cómo pudo llegar a generarse una cultura como la griega, para así escudriñar cuáles son los presupuestos esenciales que posibilitaron su surgimiento? ¿Qué posibilidades hay de encontrar algún derrotero que nos guíe en la respuesta a la pregunta “¿cómo los griegos?”

Para comenzar a responder cautelosamente esta interrogante, cabe señalar que, en primerísimo lugar, los griegos poseían una *salud* plena<sup>14</sup>, y consecuentemente tenían por ello una visión saludable y plena de la vida. Esta visión excelsa de la vida los llevó, inevitablemente, a crear una *valoración* plenificadora de la existencia. Esta valoración de la existencia se convirtió, entonces, en un *paradigma aristocrático*, un ideal de la superación, un paradigma de los mejores y para los mejores, la vida misma devino, consiguientemente, *aristocracia*. El representante máximo de este fenómeno en la cultura griega es, claro está, Homero. En virtud de este

---

<sup>13</sup> *Humano demasiado humano* § 262.

<sup>14</sup> El concepto de *salud* es esencial en Nietzsche. Nada hay que revele más sobre un individuo que el analizar la relación entre su salud y su visión de la vida. Cf. *La ciencia jovial*: “Un psicólogo conoce pocas preguntas tan atractivas como aquella que interroga por la relación entre salud y filosofía” (Prólogo § 2, traducción de J. Jara).

desarrollo literario del ideal aristocrático, Homero llegó a ser el pilar de la cultura griega, “llegó a ser el que fue” -si se nos permite seguir aquí la paráfrasis de Nietzsche de la máxima de Píndaro: “llega a ser el que eres”, llega a ser el *áristos* que verdaderamente eres<sup>15</sup>.

Por todo lo anterior, es preciso indicar que el problema de la existencia personal de Homero y de la unidad de los poemas homéricos, la así llamada “Cuestión homérica” no tiene una real importancia para esta investigación. Como quiera que se resuelva dicho asunto, Homero, de cualquier modo, es un nombre que reúne la genialidad de un pueblo, no es una genialidad que responda a un “autor” al estilo moderno; nada hay más alejado que esto de la forma en como debe comprenderse a Homero. Homero y su épica son la representación de un tipo humano, de un tipo de hombre grande, de hombre pleno, la cual posibilitó, a su vez, el surgimiento de una cultura griega clásica. Homero es el heredero y representante máximo de esta visión aristocrática de la vida, no su creador. De hecho, incluso la no existencia personal de Homero favorecería esta hipótesis, por

---

<sup>15</sup> El sentido originario de las palabras “aristocracia”, “aristocrático” y sus derivados, se entiende correctamente sólo cuando las entendemos a la luz del griego antiguo. La palabra ἄριστος, *áristos*, es el superlativo correspondiente al adjetivo *agathós* (bueno, valiente), y significa *excelentísimo*, *óptimo*. En latín estos adjetivos tomaron la siguiente forma: el grado positivo *bonus* (bueno), el comparativo *melior* (mejor) y el superlativo *optimus* (muy bueno, óptimo), de ahí la correcta acepción de *áristos* como “el óptimo”, del verbo *aristéuein* como “optimarse” y de aristocracia como “el poder (kratos) en mano de los óptimos”.

cuanto se haría más evidente aún que el ideal aristocrático corresponde a un grupo humano -los griegos- y en ningún modo a una inspiración personal.

## § 2. HOMERO Y LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE.

El testimonio más magnífico, remoto y primigenio de los orígenes de la cultura griega se encuentra, pues, en la poesía de Homero. Homero no es sólo el más grande de los poetas griegos, es -como los mismos griegos lo advirtieron muchas veces- la fuente de donde proviene la sabiduría y el conocimiento del hombre y de los más diversos aspectos de la vida humana. Homero reúne, bajo la luz de la palabra, la totalidad del hombre en su relación consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y con los dioses. Sin embargo, Homero no responde a una genialidad personal, por el contrario, es el dulce fruto de una tradición. En efecto, sólo a partir del surgimiento de una cultura aristocrática -inmortalizada por Homero en sus poesías- es posible concebir que la cultura griega haya alcanzado la fuerza que le permitió crecer y perpetuarse.

Así las cosas, no es del todo descabellado pensar que la misma filosofía griega tiene, por lo tanto, su origen primigenio -o al menos un cierto sustento- en los poemas homéricos. En efecto, la filosofía pre-platónica siempre ha sido considerada a la luz de ciertas ideas



preestablecidas en Homero y Hesíodo<sup>16</sup>. Por lo demás, los intérpretes también han señalado desde hace mucho la “inspiración filosófica” de la misma poesía griega, como lo hace, sin titubeos, Werner Jaeger: “la obra de Homero está en su totalidad inspirada por un pensamiento ‘filosófico’ relativo a la naturaleza humana y a las leyes eternas del curso del mundo”<sup>17</sup>.

Sin embargo, ya desde la antigüedad se intentó relacionar a Homero y a Hesíodo con ciertas corrientes filosóficas. Ambos resultaban ser personajes intelectualmente tan influyentes dentro de las elites culturales griegas, que parecía natural atribuir a estos poetas el origen de algunas visiones particulares del mundo o el ordenamiento inicial de algunas de las actividades humanas. Así Platón, por ejemplo, en el *Teetetos*<sup>18</sup> habla de “aquellos que siguen la teoría del flujo”, οἱ ρέοντες, literalmente “los que fluyen” -haciendo alusión, claro está, a la teoría de Heráclito- y dentro de los cuales ubica a Homero como uno de los iniciadores de esta visión. Esta apreciación de Platón se explica por la constante aparición en la *Ilíada* de la

---

<sup>16</sup> Así ocurre, por ejemplo, en el conocido texto *Los Filósofos Presocráticos* de Kirk y Raven.

<sup>17</sup> *Paideia*, pág. 60. Kart Jaspers, por su parte, ha señalado claramente esta compleja relación entre la poesía y la filosofía: “en las creaciones poéticas adviene a su validez lo que en el poeta es una construcción de pensamiento. Empero, cuanto más en ellas el pensamiento se muestra como tal, sin hacerse vivo en las figuras, tanto más endeble resulta la poesía. En ese caso es la tendencia filosófica, no la fuerza de la visión de lo trágico, la que inspira y produce la obra, aunque los pensamientos de la poesía pueden ser esencialmente filosóficos.” *Esencia y formas de lo trágico*, pág. 36.

<sup>18</sup> *Teetetos* 152e, 179e.

idea de que es Océano, el agua, en cuanto representante del flujo, desde el cual brotan los dioses, las fuentes y los ríos, y que él es lo que lo rodea todo<sup>19</sup>.

Aristóteles, por su parte, concibe a Hesíodo en la *Metafísica* -como es bien sabido- como el primero de los por él denominados “físicos”, φυσικοί, aquellos que intentan explicar el origen de todas las cosas a partir de uno o más elementos primordiales. El mismo Aristóteles, por otra parte, señala en otro pasaje que: “el amante de los mitos es de algún modo amante de la sabiduría”<sup>20</sup>, lo que, ciertamente, nos muestra que él ya había pensado la relación entre poesía y filosofía, relación que se explica en base al “admirarse”, el θαυμάζειν. Si asumimos que en esta cita Aristóteles hace alusión a Homero en cuanto mitólogo, él sería, entonces, algo así como el primer y más grande amante de los mitos y, por lo tanto, el iniciador del amor por la sabiduría.

Con todo, no son estos asuntos los que revelan los problemas filosóficos centrales en Homero. Sin duda, no es su calidad de posible “presocrático”, por sus alusiones a los principios del cosmos, lo que

---

<sup>19</sup> Véase especialmente *Iliada* XIV 201; este verso es, de hecho, citado por Platón en el mismo *Teetetos* (152e 7). Otros pasajes referentes a Océano son: *Iliada* XIV 246; XVIII 607; XXI 195.

<sup>20</sup> *Metafísica* 982b 18-19: ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν.

realmente nos muestra el carácter filosófico de Homero; es más bien, según investigaremos, su cosmovisión, su sabiduría, su forma de concebir a dioses y a hombres, su posición vital en definitiva, la que nos muestra su verdadera dimensión filosófica.

Es evidente que en Homero no encontramos planteados “problemas filosóficos”, más bien, en su poesía los problemas aparecen luchando, en desarrollo, en movimiento. Los problemas filosóficos no se muestran como estáticas figuras mentales, sino que se hacen presentes en visiones, posiciones y decisiones ante las apremiantes situaciones de la vida. Así ocurre, por ejemplo, con el problema del hombre en su trato con los demás -como se muestra en la escena de Tersites<sup>21</sup>; con la concepción de los dioses -como se muestra en el enfrentamiento entre Diomedes y Afrodita<sup>22</sup>; y con la visión del destino -como se nos presenta en la escena en que Agamenón se justifica culpando a la locura y al destino por los daños sufridos por los aqueos<sup>23</sup>. Así, tal como éstos, son innumerables los pasajes en los que Homero manifiesta su cosmovisión, su posición vital.

---

<sup>21</sup> *Ilíada*, II 211.

<sup>22</sup> *Ilíada*, V 311.

<sup>23</sup> *Ilíada*, XIX 86.

Ahora bien, todas estas visiones se reúnen y pueden ser analizadas, siguiendo como hilo conductor, un tópico que reúne íntegramente todos los problemas que se presentan en la cosmovisión homérica, el problema axiológico central de la poesía de Homero: la ética aristocrática.

Es en base a esta ética aristocrática, a esta ética de la superación que tiene como única máxima el “optimarse siempre y ser superior a los demás”<sup>24</sup>, que puede ser comprendido -según nuestra hipótesis- no sólo el problema de Homero, sino también el problema de la cultura griega en su totalidad. En pocas palabras: sin una cultura aristocrática como la que se nos presenta en la épica de Homero, habría sido impensable el nacimiento de la cultura griega como tal, y no sólo de la cultura griega pre-clásica, cómo a veces se entiende, sino también de la época clásica griega<sup>25</sup>. Incluso la democracia en Atenas sería impensable sin esta ética aristocrática; es precisamente este paradigma aristocrático el que se hace tan patente, por ejemplo, en Píndaro<sup>26</sup> y Tucídides<sup>27</sup>. Como bien lo ha señalado Jaeger al

---

<sup>24</sup> *Ilíada* VI 208, XI 784: αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων.

<sup>25</sup> Es preciso señalar que Nietzsche y, después, Werner Jaeger han sido, en nuestra opinión, partidarios de esta hipótesis, si bien no la han expresado sistemáticamente. En este sentido, Jaeger ha llegado a señalar que incluso algo que parece tan distante como el pensamiento de Platón sobre las *ideas* tiene su clara génesis en la tradición aristocrática (*Paideia* pág. 47); otro tanto podría decirse del origen de la concepción de *areté* que encontramos en Aristóteles, por ejemplo.

<sup>26</sup> En palabras de Jaeger: “Píndaro devuelve a la poesía el espíritu heroico, del cual brotó en los tiempos primitivos.” *Paideia*, pág. 200.

explicar los orígenes de la educación, de la παιδεία griega: “la épica es la raíz de toda educación superior en Grecia”<sup>28</sup>.

Sin duda, la filosofía de Nietzsche ha abierto una nueva y poderosa forma de comprensión del mundo homérico y ha potenciado su lectura filosófica. Viceversa, también se ilumina la filosofía de Nietzsche cuando se la ve con el rayo del Zeus homérico. Es posible, incluso, llegar a comprender la filosofía de Nietzsche como la más magnífica interpretación de la antigüedad en su lucha con la posteridad. La filosofía de Nietzsche es la lucha viva entre los que él llama valores -o instintos- *ascendentes* del mundo antiguo y los valores *decadentes* del occidente judeo-cristiano. La desgracia del presente, la lucha de Nietzsche, consiste en que “los instintos de la decadencia se han impuesto a los instintos ascendentes... La voluntad de nada se ha impuesto sobre la voluntad de vivir...”<sup>29</sup>, esto es lo que él llama propiamente *nihilismo*, la soterrada negación de lo existente, de la vida, a través de la afirmación de lo no existente.

Pero, no sólo en el occidente cristiano Nietzsche encuentra ese instinto de decadencia, ese afán de “más allá” que caracteriza a las grandes

---

<sup>27</sup> Es conocida la predilección de Nietzsche por Tucídides y su severidad aristocrática, véase *Crepúsculo de los ídolos, Lo que yo debo a los antiguos* § 2.

<sup>28</sup> *Paideia*, pág. 55.

<sup>29</sup> *Fragmentos póstumos*, primavera 1888.

religiones monoteístas y al budismo. Ya con los griegos surgió ese afán. En los griegos está toda la historia espiritual del hombre prefigurada, de allí en parte su grandeza. Por esta razón, Nietzsche concibe a Platón como el opuesto máximo a Homero y como “anti-griego”, pues, aún siendo heredero de una tradición aristocrática, se escapó de la visión homérica, la visión *griega* de los dioses -afirmadora por excelencia- y se entregó a las especulaciones órfico-pitagóricas sobre el alma y el “más allá”: “Platón *contra* Homero: éste es el antagonismo total, genuino -de un lado el ‘allendista’ con la mejor voluntad, el gran calumniador de la vida, de otro el involuntario divinizador de ésta, la *áurea* naturaleza”<sup>30</sup>. Es esta perpetua lucha que Nietzsche ve entre los valores ascendentes y decadentes, entre Homero y Platón, la misma que él explica paradigmáticamente con la imagen de la eterna lucha entre Roma y Judea, la afirmación y la negación, la salud y la enfermedad; la salud espléndida de los griegos y de los romanos, de una parte, y la enfermedad del hombre pequeño y sus valores decadentes de otra, pues en aquél tipo de hombre pequeño hay enfermedad,

---

<sup>30</sup> *La genealogía de la moral*, Tratado tercero § 25. Por esta misma razón Nietzsche critica a los doctos de su tiempo por considerar a Sócrates, Platón y Aristóteles como paradigmas de “lo griego”: “¡Juzgar a los griegos por sus filósofos, a la manera alemana, utilizar, por ejemplo, la mojigatería de las escuelas socráticas para explicar *qué* es, en el fondo, helénico!... Los filósofos son, en efecto, los *décadents* del mundo griego, el movimiento de oposición al gusto antiguo, aristocrático ( - al instinto agonal, a la *polis*, al valor de la raza, a la autoridad de la tradición) ” *Crepúsculo de los ídolos, Lo que yo debo a los antiguos* § 3. Para Sócrates y Platón como “síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución griega, pseudogriegos, antigriegos”, véase *Crepúsculo de los ídolos, El problema de Sócrates* § 2.

“no hay duda, la más terrible enfermedad que hasta ahora ha devastado al hombre”<sup>31</sup>.

Para Nietzsche lo trágico es, pues, que “Judea” y sus valores hayan vencido una y otra vez: primero Judea venció a Roma<sup>32</sup>, luego volvió a vencer cuando Lutero subyugó al Renacimiento<sup>33</sup>, y volvió a vencer una vez más cuando la Revolución Francesa se impuso ante el dominio de la nobleza<sup>34</sup>. Sin embargo, Nietzsche mismo sabe que esta serie de victorias llegará pronto a su fin: “describo lo que viene: el advenimiento del nihilismo. [...] Celebro, no condeno, *que venga*”<sup>35</sup>. El nihilismo es también, para Nietzsche, una puerta de entrada hacia una posible cultura basada en un hombre superior, por esto señala “celebro, no condeno que venga”. Los valores que representa Judea habrán de perecer y entre tanto el hombre tendrá la posibilidad de volver a hacerse grande, grande como los griegos y los romanos, grande como el hombre ensalzado por Homero.

---

<sup>31</sup> *La genealogía de la moral*, Tratado segundo § 22.

<sup>32</sup> Cf. *El Anticristo* § 51: “No fue, como se cree, la corrupción de la Antigüedad misma, de la Antigüedad aristocrática, la que hizo posible el cristianismo: nunca será demasiada la dureza con que se contradiga al idiotismo docto que todavía hoy sostiene algo así. – En la época en que las enfermas, corrompidas capas de los chandalas se cristianizaban en el *imperium* entero, el *tipo opuesto*, la aristocracia, se hallaba presente en su figura más bella y más madura. El gran número llegó a dominar; el democratismo de los instintos cristianos *venció*... El cristianismo no era ‘nacional’, no estaba condicionado por la raza. [...] El cristianismo fue una victoria, por causa suya pereció una mentalidad *más aristocrática*”.

<sup>33</sup> Lutero representa para Nietzsche el “nuevo aire” del cristianismo frente a la avasalladora fuerza del Renacimiento, pues “...hubo en el Renacimiento una espléndida e inquietante resurrección del ideal clásico, de la manera noble de valorar todas las cosas.” *La genealogía de la moral*, Tratado primero § 16.

<sup>34</sup> Para todo el problema de Roma contra Judea véase *La genealogía de la moral*, Tratado primero § 16.

<sup>35</sup> *Fragmentos póstumos*, Noviembre 1887 – Marzo 1888.

Estas luchas, estas batallas entre los pensamientos y las formas de valorar, este radical *pensamiento del valor* que Nietzsche ha descubierto, es, según él, el acontecimiento más grande de todos los tiempos; por esto -y sólo por esto- se explica el tono megalómano de su escrito *Ecce homo*, pues como él mismo había escrito antes: “los pensamientos más grandes son los acontecimientos más grandes”<sup>36</sup>. Estas batallas de los valores son batallas que nadie había visto jamás ¡aún cuando en ellas se juega el hombre mismo!<sup>37</sup>, batallas que pueden llegar a producir un vértigo único, “...simas sobre las que ni siquiera un Aquiles del librepensamiento podría saltar sin estremecerse”<sup>38</sup>.

Ahora bien, cuando el nihilismo *llega* es porque han vencido los valores decadentes a los ascendentes -los de negación a los de afirmación- y, consiguientemente, se produce el desahucio generalizado de todos los valores. Sin embargo, al mismo tiempo, esta situación en la historia del hombre abre las puertas a una nueva forma de valoración, a una “transvaloración de todos los valores”, en donde el “transvalorar” es un “superar”, un volver a ser grande del hombre, que se logra a través del justo

---

<sup>36</sup> *Más allá del bien y del mal* § 285.

<sup>37</sup> Al respecto dice Nietzsche: “El problema de la procedencia de los valores morales es para mí un problema de *primer rango*, porque condiciona el futuro de la humanidad.” *Ecce homo*, Aurora § 2.

<sup>38</sup> *La genealogía de la moral*, Tratado primero § 6.



aprecio de un momento más alto de la humanidad, un momento en donde los *valores* eran plenamente *ascendentes -aristocráticos* también los llama Nietzsche<sup>39</sup> - como en los griegos y en los romanos. Sólo con este volver, con este retrotraerse a un hombre más pleno -piensa Nietzsche- es posible un futuro para la humanidad<sup>40</sup>.

Surge, así, una pregunta decisiva: ¿cómo es posible un valorar ascendente, aristocrático, después de comprender en profundidad lo que es el nihilismo? ¿Cómo puedo llegar a afirmar, si he negado ya todo? O en el lenguaje de Zaratustra ¿cómo es posible el niño luego del león?<sup>41</sup> Estas son, probablemente, las mismas preguntas que se hacía Nietzsche cuando escribía: “Sólo muy tarde se tiene el valor para aquello que uno realmente *sabe*. Que he sido hasta ahora nihilista de raíz, esto me lo he confesado apenas desde hace poco: la energía, la *nonchalance*, con que avancé como nihilista me engañó acerca de este hecho fundamental. Cuando se va al

---

<sup>39</sup> Así, por ejemplo, en *El Anticristo* § 51 y § 59.

<sup>40</sup> El carácter intrínsecamente aristocrático de la filosofía de Nietzsche fue resaltado en primerísima instancia por su amigo, el escritor danés Georg Brandes, quien, con motivo de la lectura de algunos de sus textos, le había indicado, en una carta personal, que llamaba a su visión del mundo “radicalismo aristocrático” (*aristokratischer Radikalismus*); Nietzsche le responde en una carta fechada el 2 de Diciembre de 1887 en Nizza: “*Der Ausdruck ‘aristokratischer Radikalismus’, dessen Sie sich bedienen, ist sehr gut. Das ist mit Verlaub gesagt, das gescheuteste Wort, das ich bisher über mich gelesen habe*” (“La expresión ‘radicalismo aristocrático’, de la que usted se sirve, está muy bien. Aquellas son, dicho con todo respeto, las palabras más tremendas que he leído sobre mí hasta ahora”. La traducción es mía).

<sup>41</sup> Véase *Así Habló Zaratustra, De las tres transformaciones*.

encuentro de una meta parece entonces imposible que ‘la ausencia de meta en sí’ fuera nuestro artículo de fe”<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> *Fragmentos póstumos*, Otoño 1887.

# PRIMERA PARTE

## § 3. EL HOMBRE HOMÉRICO Y EL SUPERHOMBRE DE NIETZSCHE EN CUANTO TIPOS HUMANOS.

“...Cuando se va al encuentro de una *meta* parece entonces imposible que ‘la ausencia de meta en sí’ fuera nuestro artículo de fe”, esta frase de Nietzsche nos abre un punto de inflexión fundamental en su filosofía. ¿De qué *meta* se está hablando aquí? Resulta muy provechoso pensar esta frase en relación con aquella otra frase sobre la *meta* que escribió Nietzsche: “fórmula de mi felicidad: un sí, un no, una línea recta, una *meta*”<sup>43</sup>. Cuando Nietzsche habla de “meta” se refiere a *su* meta, pero *su* meta es también la meta del hombre, y la meta del hombre es, a su vez, el hombre superior, el *superhombre*, esta es la *meta* por excelencia. Pero el superhombre no es -como a veces se ha entendido- un nuevo principio sin más, como un hombre vuelto a nacer a la ingenuidad del niño; el superhombre no es un partir nuevamente de cero, Nietzsche deja clara esta imposibilidad, no propiamente en *Así habló Zaratustra*, pero sí en sus últimos escritos -principalmente en *El Anticristo*- en donde propone como *meta* la

---

<sup>43</sup> *Crepúsculo de los ídolos, Sentencias y flechas* § 44.

sublimación del tipo de hombre superior, el griego y el romano, y la disolución del tipo de hombre pequeño por excelencia, el cristiano.

Lo que ahora en verdad importa a Nietzsche es “...qué tipo de hombre se debe *criar*, se debe *querer*, como tipo más valioso, más digno de vivir, más seguro de futuro”<sup>44</sup>. No todos los hombres son iguales, Nietzsche ha sido el maestro en descubrir cuán distintos pueden llegar a ser los hombres; hay una distinción que los separa, básicamente, en hombres sanos y hombres enfermos, y dentro de los sanos, hombres de una salud aún más plena y exuberantes de vida<sup>45</sup>.

Existen *tipos humanos*, pues existe profunda diferencia entre las formas de vida que han adoptado los distintos grupos humanos. Un grupo humano genera un determinado tipo de hombre, el que se desarrolla siguiendo la forma de vida adoptada por su grupo. Para Nietzsche existen -como hemos visto- tipos humanos “ascendentes” y “decadentes”. Los tipos humanos ascendentes realzan, a través de su forma de vida, el apego a la tierra y a la existencia en sus diversos aspectos; es un tipo humano que dice

---

<sup>44</sup> *El Anticristo* § 3.

<sup>45</sup> Homero también concibe a los hombres como superiores, medianos y peores. Como lo indican los dos ayantes cuando vociferan: “...Oh amigos, quien, entre los argivos, superior; quien mediano, y quien es el peor, pues que no son todos iguales los hombres en la guerra”, y es en la guerra, precisamente, en donde se tasa el valor del hombre para la aristocracia griega (*Iliada* XII, 269 y ss. Todas las citas de *Iliada* son de la excelente traducción de Rubén Bonifaz Nuño para la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*).

sí y que no censura o niega ciertos elementos de la realidad, por ello es un tipo que sigue los instintos y exalta el valor del cuerpo, la salud y la sensualidad<sup>46</sup>. Los tipos humanos descendentes o decadentes, por el contrario, son aquellos que de uno u otro modo escapan al dolor y a la insatisfacción que les causa la existencia -producto de su debilidad y su enfermedad- y no son capaces de querer la vida misma tal como se presenta, creando así imágenes que les permiten soportar su dolor: “más allá”, “redención”, “alma inmortal”, etc. Nietzsche mismo señala esta oposición: “la palabra «superhombre», designa *un tipo de óptima constitución*, en contraste con los hombres ‘modernos’, con los hombres ‘buenos’, con los cristianos y demás nihilistas”<sup>47</sup>.

Este “tipo de óptima constitución” que es el superhombre, es un tipo humano, un tipo de hombre valioso que ya ha vivido. El superhombre no es un imposible “ideal” de hombre, ¡no! Ese tipo de hombre “ese tipo más valioso ha existido ya con bastante frecuencia”<sup>48</sup>. Aquiles, Julio César, y

---

<sup>46</sup> Cf. *Crepúsculo de los ídolos, Incursiones de un intempestivo* § 47: “...el lugar justo es el cuerpo, el ademán, la dieta, la fisiología, el resto es consecuencia de ello... Por esto los griegos continúan siendo el primer acontecimiento cultural de la historia”. Y también *La ciencia jovial* § 139: “Completamente al contrario de Pablo y de los judíos, los griegos dirigieron su impulso ideal hacia las pasiones y las amaron, las enaltecieron, las adoraron y las divinizaron.”

<sup>47</sup> *Ecce homo, Por qué escribo yo libros tan buenos*, § 1.

<sup>48</sup> *El Anticristo* § 3. Son numerosos los pasajes en los que Nietzsche hace alusión a la llegada o a la existencia previa de un tipo humano superior. Cabe destacar la más hermosa de todas quizás y

Napoleón son algunos ejemplos que da Nietzsche de ese “tipo de óptima constitución”. Estos son algunos ejemplos de tipos supremos individuales que Nietzsche concibe, pero además hay “culturas superiores”, que en cuanto tales son grupos humanos generadores de estos tipos supremos: “toda elevación del tipo ‘hombre’ ha sido hasta ahora obra de una sociedad aristocrática -y así lo seguirá siendo siempre: es ésta una sociedad que cree en una larga escala de jerarquía y de diferencia de valor entre un hombre y otro hombre y que, en cierto sentido, necesita de la esclavitud”<sup>49</sup>. Estas sociedades aristocráticas son, para Nietzsche, las dos que representan el momento más alto de la humanidad: los griegos y los romanos<sup>50</sup>. El superhombre, el *Übermensch*, pensado como tipo humano que brota de una cultura superior se plantea, entonces, como una posibilidad que ya ha existido y que encontramos claramente prefigurado en los griegos y en los romanos, en el hombre homérico y en el patricio romano<sup>51</sup>.

---

premonitoria: “...la victoria sobre el invierno, que llega, tiene que llegar, tal vez ya ha llegado...”, *La ciencia jovial*, prólogo I. Cf. también *El Nacimiento de la Tragedia*, pág. 224.

<sup>49</sup> *Más allá del bien y del mal, ¿Qué es aristocrático?* § 257.

<sup>50</sup> Aun cuando el tipo superior no es exclusivo de ellos, pues él ha brotado en las más diversas culturas. Véase *El Anticristo* § 5.

<sup>51</sup> La visión de Nietzsche respecto de la valía de los romanos es rotunda; véase *La genealogía de la moral*, Tratado primero § 16: “Los romanos eran, en efecto, los fuertes y los nobles; en tal grado lo eran que hasta ahora no ha habido en la tierra hombres más fuertes ni más nobles, y ni siquiera se los ha soñado nunca.”

Esta posición de Nietzsche se ve potenciada por su descubrimiento de una *Herrenmoral*, una moral de señores, y una *Sklavenmoral*, una moral de esclavos. Esta división representa, una vez más, sintéticamente, las morales y los tipos humanos que de ellas surgen. La moral de señores -o moral aristocrática- proviene de un tipo humano sano y produce un tipo más valioso que la moral de esclavos, que la moral del resentimiento: “en mi *Genealogía de la moral* he expuesto por vez primera, psicológicamente, el concepto antitético de una moral *aristocrática* y de una moral de *ressentiment*, surgida esta última *del no* a la primera: y esto es íntegra y totalmente la moral judeo-cristiana. Para poder decir no a todo lo que representa en la tierra al movimiento *ascendente* de la vida, la buena constitución, el poder, la belleza, la afirmación de sí mismo, para poder hacer eso, el instinto, convertido en genio, del resentimiento tuvo que inventarse aquí *otro* mundo, desde el cual aquella *afirmación de la vida* aparecía como el mal, como lo reprobable en sí”<sup>52</sup>. La moral de señores es creación y afirmación de los propios valores aristocráticos: la fuerza, la belleza, la valentía; mientras que la moral de esclavos surge del resentimiento y del “no” a la afirmación aristocrática. La moral de los tipos

---

<sup>52</sup> *El Anticristo* § 24.

humanos descendentes, por lo tanto, no sólo “dice no” al mundo, sino que surge desde su propio origen como un “no” a algo más alto: “la rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores [...] 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 ‘fuera’, a un ‘otro’, a un ‘no-yo’”<sup>53</sup>.

La moral superior, la moral aristocrática de los señores y el tipo humano que de ellas surge, se transforma para Nietzsche en aquél “tipo más valioso” que “se debe *criar*, se debe *querer*”. Los ejemplos más magníficos de una moral de señores los encontramos -nuevamente- en los griegos y en los romanos -y en el *Código de Manú* de los hindúes<sup>54</sup>; en cambio, el ejemplo de una moral de esclavos por excelencia lo encontramos en el cristianismo<sup>55</sup>.

En este contexto, Homero en su visión aristocrática de la vida y el tipo de hombre que se nos hace presente en su poesía, resultan de una asombrosa cercanía respecto de la filosofía de Nietzsche. La deuda de

---

<sup>53</sup> *La genealogía de la moral*, Tratado primero § 10.

<sup>54</sup> Nietzsche dedica varios párrafos de *El Anticristo* al análisis del *Código de Manú*, véase sobretodo el §56.

<sup>55</sup> El cristianismo ha hecho guerra a muerte contra la moral de señores, por esto a su vez Nietzsche a hecho guerra a muerte contra el cristianismo: “Al cristianismo no se le debe adornar ni engalanar: él ha hecho una *guerra a muerte* a ese tipo *superior* de hombre, él ha proscrito todos los instintos fundamentales de ese tipo, él ha extraído de esos instintos por destilación, el mal, *el hombre malvado*, - el hombre fuerte considerado como hombre típicamente reproable, como ‘hombre réprobo’ ”, *El Anticristo* § 5.



Nietzsche con los antiguos es -como hemos señalado- intasable, él mismo la asumió y la celebró siempre<sup>56</sup>. Pero lo que nos interesa no es simplemente señalar deudas e influencias, y así hacer del héroe homérico, sin más, el superhombre de Nietzsche. Aquella, sería una burda y reduccionista respuesta para un problema infinitamente más rico y más complejo. Problema que podría sintetizarse en la siguiente pregunta: ¿en virtud de qué elementos y hasta qué punto se reúnen Homero y Nietzsche bajo una visión aristocrática de la realidad?

Un primer elemento a señalar es, justamente, la visión de que es un tipo humano superior el que impera, en el caso de Homero, y el que *debe* imperar, en el caso de Nietzsche. El “tipo de óptima constitución” es el héroe en Homero -qué duda cabe. El héroe representa el hombre pleno y cúlmine, el tipo superior a seguir, quien posee las “virtudes”, las ἀρεταί, que todo hombre que se tenga por tal debiese llegar a desarrollar<sup>57</sup>. Los héroes homéricos representan las aspiraciones de una elite aristocrática, pero esta elite deviene, con la educación popular homérica, en buena parte del pueblo griego. Esto no significa que el héroe sea una figura puramente

---

<sup>56</sup> Véase especialmente *Crepúsculo de los ídolos, Lo que yo debo a los antiguos*.

<sup>57</sup> Cf. W. Jaeger, *Paideia*, pág. 21: “La *areté* es el atributo propio de la nobleza. Los griegos consideraron siempre la destreza y la fuerza sobresalientes como el supuesto evidente de toda posición dominante. Señorío y *areté* se hallaban inseparablemente unidos”.

“ideal”, por el contrario, es el hombre mismo el que está en juego en los héroes; no existe comprensión más nefasta de los héroes de la antigüedad que esa, tan popular, que los muestra como extraños semi-dioses casi bestiales productos de la imaginación humana. El *héroe* homérico es el *hombre* homérico propiamente tal, el hombre mismo. Lo que se muestra en un Aquiles, un Odiseo, un Ajax, un Néstor, es el hombre en la plenitud de alguna de sus virtudes: en Aquiles la valentía, en Odiseo la astucia, en Ajax la fuerza corporal, en Néstor la magnífica prudencia. El hombre homérico no es, tampoco, en cuanto tipo humano, la creación del “autor” Homero -como ya lo hemos señalado. Por el contrario, el hombre que se nos muestra en la poesía homérica es el tipo humano que representa a una cultura, a una cultura aristocrática milenaria a la cual también pertenecía evidentemente Homero<sup>58</sup>. El tipo humano establecido por esta cultura perduró por muchos siglos como el *desideratum*, como *lo deseado*, como la aspiración de todo griego<sup>59</sup>. La poesía de Homero llegó a ser, pues, la parte más importante de la formación y de la educación “popular”, por cuanto se educaba aristocráticamente a un considerable sector del pueblo griego, a niños y

---

<sup>58</sup> Sobre la pertenencia de Homero a la aristocracia griega véase el espléndido análisis de Joachim Latacz en *Homer*, pág. 42-46.

<sup>59</sup> El testimonio más radical del afán de consecución de este tipo humano lo representa Alejandro Magno y su increíble admiración por Homero y por la figura de Aquiles.

jóvenes nacidos en familias libres básicamente. La consecuencia natural de una educación aristocrática “generalizada”, y no limitada exclusivamente a un estrato noble, sería el origen de la democracia griega como la conocemos<sup>60</sup>. Por consiguiente, es necesario precisar que hablar del *héroe homérico*, del *hombre homérico*, no es otra cosa que hablar del *hombre griego*, del *griego* por excelencia. Lo que nos ocupa aquí es, pues, comprender la relación existente entre el “tipo de óptima constitución” de Nietzsche y este hombre griego.

Más arriba ya hemos citado la máxima única de la ética de la superación que mueve al hombre homérico: “optimarse siempre y ser superior a los demás”<sup>61</sup>. Este verso lo encontramos en dos grandiosos momentos de la *Ilíada* que nos permiten retratar perfectamente el problema. Esta máxima aristocrática es invocada ambas veces por dos padres que aconsejan a sus hijos antes de partir a la guerra: primero, en el Canto Sexto, Hipóloco, padre del lisio Glauco, aliado de los troyanos, incita a su hijo a “optimarse siempre y ser superior a los demás”, y luego, exactamente el mismo verso, en el Canto Undécimo, es Peleo quien se lo encarga a su hijo,

---

<sup>60</sup> En virtud de este aspecto central es que resultan infinitamente distantes la democracia griega y la democracia moderna, una surge de una educación aristocrática, la otra de una vocación puramente igualitarista.

<sup>61</sup> *Ilíada* VI 208, XI 784: αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων.

Aquiles. Esta máxima de la superación es la suma de la educación aristocrática griega, la cual impele a superarse a sí mismo y a estar siempre por sobre el resto. No es casual que Homero ponga este verso en boca tanto de griegos (Peleo y Aquiles) como de troyanos (Hipóloco y Glauco); ello representa la excelsa comprensión homérica del *áristos* como un hombre dignísimo aún siendo enemigo. Sin embargo, esta máxima educativa aristocrática ha sido, ya hace mucho, abandonada -como señala irónicamente Jaeger-, “por el igualitarismo de la novísima sabiduría pedagógica”<sup>62</sup>.

No es casualidad, tampoco, que sea esta misma máxima la que mueve al superhombre. La superación es un tema que está presente por doquier en la obra de Nietzsche; él mismo ensalza la máxima aristocrática por boca de Zaratustra: “‘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”<sup>63</sup>. Para Nietzsche es preciso que el hombre se supere. Pero no

---

<sup>62</sup> *Paideia*, pág. 23. Cf. Nietzsche *Certamen homérico*: “Por medio de la lucha es como se ha de acreditar toda cualidad sobresaliente, esto es lo que dice la pedagogía popular helénica, mientras que los nuevos educadores nada temen tanto como el desencadenamiento de la llamada ambición. Aquí se teme el egoísmo como lo malo en sí, con excepción de los jesuitas, que piensan en esto como los antiguos y por lo mismo son los mejores pedagogos de nuestro tiempo”.

<sup>63</sup> *Así habló Zaratustra, De las mil metas y de la ‘única’ meta.*

sólo es necesario que todo hombre grande se supere siempre a sí mismo y a los demás; es el hombre, en cuanto género humano, el que también tiene que ser superado. El superhombre llegará cuando el hombre se supere a sí mismo sin vuelta atrás, ese momento *tiene* que venir alguna vez: “la grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta”<sup>64</sup>.

De este modo, la máxima de la superación de la ética aristocrática griega deviene, en Nietzsche, en la máxima: “el hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?”<sup>65</sup>. Lo que en Homero es una sabiduría aristocrática de la vida en Nietzsche es filosofía aristocrática; es la vida misma la que impele al hombre a la superación: “este misterio me ha confiado la vida misma. ‘Mira, dijo, yo soy *lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*’ ”<sup>66</sup>. El “tipo de óptima constitución” debe estar imbuido por estas ansias de superar, pues la vida misma es superación. Y en la tarea de superar se debe ser implacable, como los *áristoi* griegos; se debe tener un corazón duro como el hierro. No en vano encontramos la metáfora del hierro en repetidas ocasiones en la *Ilíada* y la *Odisea*:

---

<sup>64</sup> Así habló Zaratustra, Prólogo § 4.

<sup>65</sup> Ibid. Prólogo § 3.

<sup>66</sup> Ibid. *De la superación de sí mismo*.

[Héctor a Aquiles:]

*“Te miro, en verdad, conociéndote bien, y no debería persuadirte, pues, para ti, férrea en las mentes el alma”<sup>67</sup>.*

Y [Paris a Héctor:]

*“siempre, para ti, el corazón es como un hacha infrangible que va a través del leño bajo el hombre que talla con arte el naval madero, y aumenta la fortaleza del hombre; así, para ti, en el pecho el pensar es intrépido”<sup>68</sup>.*

Es necesario que los *áristoi* tengan el corazón y el alma de hierro en todo momento, por sobretodo en la guerra, pues, es allí “en donde los valientes (*áristoi*) se criban”<sup>69</sup>, en donde se distinguen, luchando, los óptimos. Una concepción muy cercana a ésta expresa Zaratustra en la exhortación: “¡endureceos! [...] Sólo lo totalmente duro es lo más noble de

---

<sup>67</sup> *Ilíada*, XXII 356-7.

<sup>68</sup> *Ilíada*, III 38 y ss.

<sup>69</sup> Vale la pena citar el pasaje completo (*Odisea*, 24 506 y ss.):

[Odiseo:]

*“ ¡oh Telémaco! Vas a aprender por ti mismo, llegando a una lucha de hombres en donde los valientes se criban, a no dar deshonor a tus padres y estirpe, que siempre nos gloriamos de fuerza y valor sobre toda la tierra ’ ”.*

todo”<sup>70</sup>. La guerra es el lugar en donde se distinguen los hombres y se los diferencia. Por esto, el adjetivo griego ἀγαθός, *agathós*, que designa originariamente al “valiente”, al “bravo”, significa al mismo tiempo también “bueno”. Se comprende, pues, de dónde le viene a Nietzsche el que señale aristocráticamente: “¿Qué es bueno?”, preguntáis. Ser valiente es bueno”<sup>71</sup>. Ser bueno, no es, pues, ser compasivo, ni caritativo; ser bueno en una cultura aristocrática es ser, antes que nada, valiente y duro como el hierro<sup>72</sup>:

[Idomeneo a Meriones:]

*“Sé cuál eres en virtud; ¿qué fuerza es que tú digas esto?  
pues si hoy cabe las naves escogiéramos todos los óptimos  
para emboscar, donde mejor se advierte la virtud de los hombres  
y donde el hombre tímido y el que es valiente se muestran,  
pues del cobarde se muda el color de un modo y de otro,  
y no, en calma, se le asienta encerrada en sus mentes el alma,*

---

<sup>70</sup> Así habló Zaratustra, *De tablas viejas y nuevas*.

<sup>71</sup> *Ibid.* De la guerra y el pueblo guerrero.

<sup>72</sup> De ningún modo esto significa una disminución en las cualidades “afectivas” de los *áristoi*; triste visión aquella que quiere verlos como bestias de la guerra; por el contrario, los sentimientos de afecto y la refinación que Homero expresa al narrarnos sus sensaciones, como en el diálogo entre Aquiles y Príamo por el cuerpo de Héctor, o en los diversos pasajes en los que Aquiles llora (*Ilíada* I 349; XVIII 22; XXIV 511), nos muestran que la dureza y la valentía de los *áristoi* son parte de una sublimación de los afectos y las pasiones y no una supresión suya.

*pero dobla las rodillas, y en un pie y en otro se asienta  
y el corazón grandemente en el pecho le late  
presintiendo los hados, y el ruido de sus dientes se engendra;  
mas del bravo no se muda el color, ni, por cierto,  
tiembla, una vez que se apuesta en el emboscar de los hombres,  
y ruega mezclarse muy pronto en la lúgubre lucha”<sup>73</sup>.*

Aquél que se jacta de ser un *áristos* no puede temer; la muerte le convendría o no haber nacido siquiera antes de padecer semejante ignominia, pues, tal como lo indica Jaeger, “para Homero y el mundo de la nobleza de su tiempo la negación del honor era la mayor tragedia humana”<sup>74</sup>:

*“Para ti, fanfarrón, mejor fue no vivir ni haber sido  
engendrado si habías de temer y temblar de esa suerte...”<sup>75</sup>*

De aquí, también, el desprecio natural del *áristos* por quien no se optima (*aristéuein*) nunca en nada, por el hombre mediocre: “...entre los hombres, a los que más odio es a todos los que andan sin ruido, y a todos

---

<sup>73</sup> *Ilíada*, XIII 275.

<sup>74</sup> *Paideia*, pág. 25.

<sup>75</sup> *Odisea*, 18 79.



los medias tintas, y a los que son como dubitantes e indecisas nubes pasajeras”<sup>76</sup>.

En fin, de este modo, el hombre homérico y el superhombre de Nietzsche se han revelado, en primera instancia, como aquél “tipo de óptima constitución”, como aquel tipo humano ascendente que ensalza las virtudes aristocráticas y, en ellas, la vida misma; pues es la vida, la vida superándose a sí misma, la que los impele a superarse. Sólo esto es verdaderamente aristocrático: la exaltación de la vida y la superación. Así también lo indica Heráclito cuando nos dice: “los óptimos (*áristoi*) escogen una cosa ante todas: gloria eterna de las cosas mortales. Pero la muchedumbre se apiña como los rebaños”<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> *Así habló Zaratustra, Antes de la salida del sol.*

<sup>77</sup> Heráclito, fragmento B 29: αἴρεῦνται γὰρ ἐν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν· οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται ὄκωσπερ κτήνεα.

#### § 4. HOMERO Y LA VISIÓN EXCELSA DE LA VIDA. NIETZSCHE Y EL GRAN SÍ A TODAS LAS COSAS.

Es necesario revisar ahora algunas cuestiones centrales en torno al problema de las cosmovisiones que subyacen a las perspectivas aristocráticas de la realidad de Homero y Nietzsche. ¿Qué visiones del mundo y de la vida humana, qué *valoraciones* subyacen a estas perspectivas aristocráticas de la vida? O lo que es lo mismo, ¿cómo son posibles tipos humanos como el hombre de Homero o el superhombre de Nietzsche? La cuestión del *valor* es aquí medular.

La *ciencia de los valores* que despliega Nietzsche nos muestra que, a través del análisis psicológico de las valoraciones humanas, se logra ver la salud o la enfermedad de un individuo -o de una colectividad- y sus implicancias últimas en el desarrollo de éste. Nietzsche comprendió que existe una relación de plena interdependencia entre el valor, la valoración y la vida humana, pues “cuando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma es la que nos compele a establecer valores, la vida misma es la que valora a través de nosotros *cuando* establecemos valores... De ahí se sigue que también aquella *contranaturalaza consistente en una moral* que concibe a Dios como

concepto antitético y como condena de la vida es tan sólo un juicio de valor de la vida - ¿de *qué* vida?, ¿de *qué* especie de vida? – Pero ya he dado la respuesta: de la vida descendente, debilitada, cansada, condenada”<sup>78</sup>. Detrás de todo valor se esconde, en último término, una valoración, un juicio de valor de la vida misma; el valor se transforma, así, en el reflejo del propio individuo que valora, y de su relación íntima con la existencia. No sólo las morales pueden ser analizadas desde esta perspectiva, también las religiones, las filosofías, las cosmovisiones -en lo que todas ellas guardan de resabios de valoraciones morales. Por este motivo, es, desde todo punto de vista, extremadamente sugestivo el ahondar en el análisis psicológico de las valoraciones, y en nuestro caso en particular, de las valoraciones aristocráticas.

No es de extrañar, pues, que para Nietzsche el “problema de la procedencia de los valores morales [sea] ...un problema de *primer rango*, porque condiciona el futuro de la humanidad”<sup>79</sup>. Todo hombre está compelido a valorar, no se puede “escapar” absolutamente a valorar, incluso el no valorar es valorar de alguna forma, pues el valor tiene que ver con la

---

<sup>78</sup> *Crepúsculo de los ídolos, La moral como contranaturalaza* § 5.

<sup>79</sup> *Ecce homo, Aurora* § 2.

vida misma: “*Vivo: esto significa ya valorar*”<sup>80</sup>. Por todo lo cual, el problema de la procedencia de los valores se vuelve esencial y condiciona el futuro de la humanidad, pues las morales ascendentes o decadentes, naturales o antinaturales, reflejan al hombre mismo en su salud y vigor o en su enfermedad y debilidad.

Una de las piedras de toque para distinguir estas formas de valoración es el problema del *dolor*, de cómo estas valoraciones enfrentan el dolor. El dolor es una parte constitutiva de la vida, el ser hombre es estar abierto al dolor y al placer. El dolor y el placer acompañan al hombre a lo largo de toda su vida, desde el nacimiento a la muerte: todos los hombres los interpretan de distintos modos, sus constituciones físicas y psicológicas les impelen a *valorar* de diferentes maneras a uno y otro. Se pueden establecer dos formas, a lo menos, de valorar el dolor y el placer: una es su valoración en cuanto *evasión*, y la otra, su *exaltación*. La evasión es propia a los tipos humanos descendentes; en ellos, la evasión del dolor es necesaria como válvula de escape para hacer más llevadera la existencia. Una naturaleza débil o enferma necesita de estas formas de evasión para subsistir. Las formas evasivas del dolor y del placer las encontramos allí en donde se

---

<sup>80</sup> *Fragmentos póstumos*, Primavera 1884.

promueve el desprecio del cuerpo, de la sensualidad, y se predicán las justificaciones evasivas de los dolores de la vida: en particular, la invención del “más allá”, la de un “segundo mundo” mejor y más pleno, la invención de vidas futuras, “la inmortalidad del alma” -de donde proviene la idea de que yo mismo, de que mi esencia es mi alma, y de ningún modo mi cuerpo- y el establecimiento de un premio o un castigo futuro que justifique mi obrar en el presente.

La exaltación del dolor y del placer genera, en cambio, una exacerbación de las pasiones, como ocurre en la cultura griega; lo cual, a su vez, produce lo que hemos denominado una “visión excelsa de la vida”. Esta última forma de valoración del dolor no conlleva en absoluto una evasión del mismo, sino un completo acogimiento del dolor y del placer como partes constitutivas de la vida humana. En efecto, en Homero encontramos frecuentemente la idea de que el hombre es el ser más desdichado y subyugado por el dolor de todos los que habitan la tierra:

[Zeus:]

*“Pues en parte alguna hay nada más miserable que el hombre,  
de todo cuanto sobre la tierra camina y serpea”<sup>81</sup>.*

---

<sup>81</sup> *Ilíada*, XVII 446.

El hombre está sujeto a infinitas cuitas y dolores, Homero asume y acoge el dolor en su concepción del hombre, tal como acoge y celebra el placer. No hay evasión, por el contrario, se subliman las pasiones, se las diviniza.

En la religión tradicional griega, esto es, en Homero, se concibe la realidad *unitariamente*, se concibe sólo *un* mundo, *el* mundo; no está ni en la más remota de las imaginaciones la posibilidad de *otro*. Dentro de este cosmos hay múltiples divinidades que se encuentran detrás de todas y cada una de las cosas, pero no sólo, claro está, tras las cosas materiales, los afectos, las pasiones, los dolores y todos los ámbitos del quehacer humano están también divinizados. El cielo (Urano), la tierra (Gea), el mar (Océano), el tiempo (Cronos), el rayo (Zeus), pero también la guerra (Ares) la inteligencia (Atenea), la sensualidad (Afrodita) y la muerte (Hades), entre otros. Sólo con la llegada del pensamiento platónico se hace posible imaginar un mundo verdaderamente suprasensible. Antes de la filosofía *trascendental* de Platón, sólo cabía referirse a este mundo material, al *único* mundo.

Un hecho fundamental atestigua que, para la religión helénica, no hay más que un único mundo. Para los griegos incluso el Hades, el imperio de los muertos, era un lugar físico en la tierra. Al Hades es posible llegar a

través de un intricado camino que los humanos desconocen; sólo con la ayuda y las indicaciones de Circe Odiseo logra ir al Hades en vida<sup>82</sup>. El Hades es pues, en estricto rigor, una *parte* de este mundo, pero que no se ve<sup>83</sup>. Esta visión unitaria del cosmos, del cual Hades es sólo una parte, es presentada por Poseidón, quien, estando airado con Zeus, reclama que cada dios debe permanecer con su poder en su parte asignada, en su *moira*:

*“Por Cronos, somos tres los hermanos que Rea parió:  
Zeus y yo, y el tercero Hades, quien señorea a las sombras.  
En tres se dividió todo, y compartió cada uno la honra;  
yo, en verdad, recibí como parte habitar siempre el mar cano,  
echadas las suertes; y Hades recibió la oscura tiniebla,  
y en el éter y las nubes, Zeus recibió el ancho cielo,  
y la tierra y el magno Olimpo fueron comunes a todos”*<sup>84</sup>.

El Hades es, pues, un lugar en penumbra, por lo cual las almas son consideradas también como “sombras” (σκιάι) o como un “humo”, pues necesariamente deben tener un mínimo sustrato material. Asimismo, tal

---

<sup>82</sup> *Odisea*, 10 501 y ss.

<sup>83</sup> La etimología del nombre Hades, Ἅϊδης (ἄ - ið), nos muestra que significa, precisamente, “que no se ve”, “el invisible”.

<sup>84</sup> *Ilíada*, XV 187 y ss.

como el Hades posee su lugar propio, el Olimpo, es -como se sabe- un altísimo monte ubicado al norte de Grecia. Para la concepción tradicional griega *todo*, absolutamente todo, es parte de este único mundo material. No hay dualismo; éste surge verdaderamente -como lo señalamos- con Platón, y tiene sus más antiguas raíces, probablemente, en los órficos y pitagóricos y sus doctrinas acerca de la metempsicosis, las cuales eran extrañas del todo al mundo homérico y a la religión tradicional griega<sup>85</sup>.

Para Homero *todo es necesario*, todos los elementos, aún siendo opuestos, conforman un todo indivisible, la vida es un *plenum* del cual nada puede ser separado ni censurado, lo contrario de lo que ocurre con las morales coercitivas, las cuales censuran ciertos aspectos de la vida. No es posible a los hombres negar ningún ámbito de la realidad, todo está al resguardo y es el don de una divinidad a la que se le agradece. Como Nietzsche bien lo señala: “lo que nos deja asombrados en la religiosidad de los antiguos griegos es la indómita plenitud de agradecimiento que de ella

---

<sup>85</sup> El tema del origen y la pertenencia de estas doctrinas a la religión tradicional griega ha sido ampliamente discutido; lo cierto es que ya Heródoto (2, 123) las vio como algo no griego, por lo cual remontó su origen al pueblo egipcio. Para este problema véase especialmente Erwin Rohde, *Psique* págs. 178 - 188, quien rechaza la paternidad griega de estas doctrinas; y Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* págs. 85 - 92, quien, en cambio, las concibe como una parte integrante de la religión popular.



brotó: - ¡es una especie muy aristocrática de hombre la que adopta esa actitud ante la naturaleza y ante la vida!”<sup>86</sup>

En Homero no encontramos esa separación tajante entre el actuar del hombre y el actuar de la naturaleza, esa concepción que divide infranqueablemente los actos humanos de los actos naturales, pues a aquéllos los considera actos en base a una voluntad libre, en cambio a éstos últimos no: el hombre deviene así en el ser no-natural por excelencia. Por el contrario, Homero concibe el obrar del hombre en concordancia al actuar de la naturaleza; el hombre no puede obrar de otra forma, está impelido a un determinado obrar por su propia naturaleza<sup>87</sup>. En efecto, se deduce lo anterior del hecho de que, a menudo, Homero realza y magnifica los actos humanos formando imágenes que muestran, ferozmente, la semejanza del obrar humano con los actos de la naturaleza y de los animales:

*“Como el león saltando entre el ganado va a quebrarles la nuca  
a la ternera o el buey que están en el soto paciendo,  
así el hijo de Tideo a ambos dos de su biga  
forzó caer mal y sin gana, y les expolió luego las armas”<sup>88</sup>.*

---

<sup>86</sup> *Más allá del bien y del mal, El ser religioso* § 49.

<sup>87</sup> En este sentido, “Naturaleza” puede significar también “destino”.

<sup>88</sup> *Ilíada*, V 161 y ss.

Y también:

[Aquiles:]

*“Héctor: no, inolvidable, con tratados me arengues.  
Como no hay leales juramentos entre leones y hombres  
y lobos y corderos; de igual pensar, el alma no tienen,  
pero de continuo unos piensan males para otros,  
así, no hay que yo y tú nos queramos, y para ambos, en nada  
habrá juramentos”*<sup>89</sup>.

Así pues, poco a poco se ha ido revelando que el hombre homérico y su visión aristocrática de la realidad, nace de una exuberancia vital que afirma la totalidad de lo existente y lo diviniza. Toda posición aristocrática surge, pues, de una visión excelsa de la vida. La vida es, para los griegos, “lo apetecible de suyo”<sup>90</sup>.

Uno de los retratos más bellos de la plenitud en la que se desarrolla la vida del hombre griego y del completo aprecio que éste tiene por ella, lo encontramos en el conocido pasaje del Escudo en *Ilíada*<sup>91</sup>. En este lugar

---

<sup>89</sup> *Ilíada*, XXII 261. Véase otras imágenes de este tipo en *Ilíada*, II 480; XXIV 39. *Odisea*, 4 332; 17 124; 22 400.

<sup>90</sup> *El Nacimiento de la Tragedia*, pág. 253.

<sup>91</sup> *Ilíada*, XVIII 468.

Homero narra cómo Hefesto fabrica con mucho esmero las nuevas armas para Aquiles, armas que según él, al verlas las gentes se admirarán por su inusitada belleza. Como primer y más importante elemento de guerra Hefesto fabrica un gran escudo, en el cual se propone retratar el cosmos en su totalidad. En la esfera del escudo, en este *plenum* que rodea, cerrándolo, Océano, se retratan la tierra, el cielo, el mar, el sol, la luna llena y todos los astros que cubren el firmamento; además, Hefesto retrata en su cubierta, también, dos “ciudades de hombres”, la primera en la que hay unas bodas y un pleito en el ágora, y la segunda que se encuentra asediada por la guerra; y encima, retrata aún, una extensa y hermosa escena bucólica con labradores, pastores, rebaños y viñedos. Todo está allí, todo el hombre y todos los aspectos de su vida. En especial, la descripción que realiza Homero de las dos ciudades no debe entenderse de ningún modo como el retrato de una ciudad sencillamente “feliz” por las bodas y la otra “infeliz” por la guerra. Ambas ciudades son “bellas” (καλαί) para Homero, de ese modo comienza él describiéndolas; ambas son parte de un todo, no podría estar allí retratada sólo la fiesta separada de la contienda, no tendría sentido, pues la vida es también lucha, discordia, muerte. Por una parte, la ciudad en fiesta por las bodas, celebra con bailes y danzas el himeneo; la alegría

resplandece, se complace el Hijo de Semele<sup>92</sup>; pero en el ágora se alza la contienda (νεῖκος), dos hombres se enfrentan en un pleito para el que aún los ancianos no encuentran una sensata justicia. La otra ciudad, por su parte, está combatiendo por sobrevivir al asalto de los invasores; allí se muestran Ares y Palas Atenea, áureos ambos. El Escudo es el reflejo, el retrato de la vida misma en su totalidad, tal cual lo es también la propia poesía de Homero.

Ahora bien, volviendo al comienzo de este capítulo, señalábamos que Nietzsche realiza un análisis magistral del origen de las valoraciones humanas y sus consecuencias para la vida. Lo anterior va a definir, radicalmente, su posición frente al problema de los valores: las morales decadentes, censuradoras, las morales de la coerción, son morales provenientes de tipos humanos corrompidos, en cambio, un tipo aristocrático prevalece siempre allí donde prospera una afirmación de la vida en su totalidad, una afirmación como la que encontramos en Homero. Todo tipo aristocrático surge necesariamente de un “gran sí a todas las cosas”, de una completa afirmación de la existencia tal y como se nos presenta, dolorosa y placentera. Pero no se trata de un simple *asumir*, es un

---

<sup>92</sup> Cf. *Ilíada*, XIV 325: “Semele a Dionisos parió, alegría para los humanos”.

*querer* que la vida sea así, es una afirmación de *lo que es*, es amor al destino, *amor fati*<sup>93</sup>. Este “gran sí a todas las cosas” es al que se refiere Nietzsche, entre otras ocasiones, cuando manifiesta su desazón por la inconmensurable miseria y pequeñez del hombre, por la ceguera absoluta con la que ha perdido la senda que había trazado la antigüedad: “la labor entera del mundo antiguo, *en vano*: no tengo palabra que exprese lo que yo siento ante algo tan monstruoso. [...] el sentido entero del mundo antiguo, ¡en vano!... ¿Para qué los griegos?, ¿para qué los romanos? [...] ¡Griegos! ¡Romanos! La aristocracia del instinto, el gusto, la investigación metódica, el genio de la organización y de la administración, la fe, la *voluntad* de futuro humano, el *gran sí a todas las cosas*...”<sup>94</sup>

Un instinto de la vida, un instinto ascendente -que se manifiesta primeramente como un aprecio de la sexualidad- es la afirmación de la totalidad, es este gran sí a todas las cosas: “todo esto significa la palabra Dionisos: yo no conozco una simbólica más alta que esta *simbólica griega*, la de las Dionisias. En ella el instinto más profundo de la vida, el del futuro de la vida, el de la eternidad de la vida, es sentido religiosamente, - la

---

<sup>93</sup> *Amor fati*, esta expresión es utilizada en varias ocasiones por Nietzsche. Véase especialmente *Ecce Homo, Por qué soy tan inteligente* § 10. Esta noción está estrechamente relacionada con la idea del *eterno retorno*; éste último es pensado por Nietzsche como la mayor afirmación posible de la vida, aquella que dice: “ ¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!” (*Así habló Zaratustra, De la visión y enigma*).

<sup>94</sup> *El Anticristo* § 59.

misma vía hacia la vida, la procreación, es sentida como la *vía sagrada*... Sólo el cristianismo, que se basa en el resentimiento *contra* la vida, ha hecho de la sexualidad algo impuro: ha arrojado *basura* sobre el comienzo, sobre, el presupuesto de nuestra vida... [...] la psicología del orgasmo entendido como un desbordante sentimiento de vida y de fuerza, dentro del cual el mismo dolor actúa como estimulante”<sup>95</sup>.

La procreación y todo lo que ella implica es, para los griegos, el elemento más misterioso y sagrado de la vida. No solo la procreación humana es absolutamente asombrosa, también la que se da por doquier en la naturaleza. En efecto, la misma palabra griega φύσις, “naturaleza”, denota el sentido de *nacimiento* -tal como en latín *natura*- pues tiene en su raíz el verbo φύω, “nacer”. Naturaleza es, pues, lo que nace, lo que brota por sí mismo<sup>96</sup>.

Nietzsche se refiere, precisamente, al rol que juega la naturaleza en las valoraciones humanas cuando señala enfáticamente: “-voy a reducir a fórmula un principio. Todo naturalismo en la moral, es decir, toda moral

---

<sup>95</sup> *Crepúsculo de los ídolos, Lo que yo debo a los antiguos* §4 y §5. Cf. *El Anticristo, Ley contra el cristianismo*: “Artículo Cuarto: La predicación de la castidad es una incitación pública a la contranaturaleza. Todo desprecio de la vida sexual, toda impurificación de la misma con el concepto de ‘impuro’ es el auténtico pecado contra el espíritu santo de la vida”

<sup>96</sup> Ampliamente discutido ha sido el problema del sentido propio de la palabra φύσις entre los griegos, para una aproximación al problema véase, J. Burnet *Early greek philosophy* págs. 10-12, 363-364.

*sana* está regida por un instinto de la vida [...] La moral *contranatural*, es decir, casi toda la moral hasta ahora enseñada, venerada y predicada, se dirige, por el contrario, precisamente *contra* los instintos de vida”<sup>97</sup>.

Pero, ¿qué significa aquí en último término “naturaleza”, “naturalismo”, y, de ahí, “contranatural”? Naturaleza, para Nietzsche, es, antes que nada, instinto, y el instinto es una fuerza inteligente<sup>98</sup> que se alberga en el cuerpo y se desarrolla plenamente con la salud de éste. Se sigue de aquí, pues, el aprecio del cuerpo y de la sexualidad. Nietzsche vuelve a concebir, así, tal como para los antiguos, al cuerpo como el verdadero *centro de gravedad* del hombre<sup>99</sup>. De esta forma se explica la veneración de las sensaciones por parte de los griegos, para quienes, a partir de su especial relación con el cuerpo, toda *forma* pasó a ser estimada y querida por sí misma: “¡Oh, estos griegos! Ellos sabían cómo *vivir*: para eso hace falta quedarse valientemente de pie ante la superficie, el pliegue, la piel, venerar la apariencia, creer en las formas, en los sonidos, en las palabras, en todo el olimpo de la apariencia. Los griegos eran superficiales -

---

<sup>97</sup> *Crepúsculo de los ídolos, La moral como contranaturalaza* § 4.

<sup>98</sup> Sobre el instinto Cf. *Más allá del bien y del mal, Nuestras virtudes* 218: “...el ‘instinto’ es la más inteligente de todas las especies de inteligencia descubiertas hasta ahora”. Y también *Crepúsculo de los ídolos, El problema de Sócrates* §11: “Tener que combatir los instintos – ésa es la fórmula de la *décadence*: mientras la vida *asciende* es felicidad igual a instinto-”.

<sup>99</sup> Sobre el problema del cuerpo como “centro de gravedad” véase el excelente libro del profesor José Jara *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, publicado por Editorial Anthropos (1998).

¡por ser profundos!”<sup>100</sup>. En efecto, toda valoración sana, natural, presupone una “adoración de la apariencia”, una afirmación del cuerpo y de las formas, y consiguientemente, de toda la sensualidad.

La visión excelsa de la vida que encontramos en Homero y el gran sí a todas las cosas con el cual Nietzsche realza la existencia son, en definitiva, ejemplos de *valoraciones* generadoras de culturas aristocráticas, del mundo homérico y del superhombre.

---

<sup>100</sup> *La ciencia jovial*, Prólogo § 4 (trad. de J. Jara).



**§ 5. HOMERO O LA VIDA COMO ARISTOCRACIA.  
NIETZSCHE O LA VIDA COMO VOLUNTAD DE PODER.**

Una concepción del hombre como la de Homero y un “tipo de óptima constitución” como el pensado por Nietzsche, no surgen, claro está, como el fruto de una simple intuición intelectual. En el caso de Homero, tenemos una sabiduría de muchos siglos, una *manera de vivir* de larga tradición que se nos presenta como *la* forma de vida posible, la muerte es preferible a vivir de otro modo. En cambio, en Nietzsche, encontramos el problema plantado y pensado hasta sus últimas consecuencias: es el mundo mismo, la *vida misma*, en su fuerza y su potencia, la que se presenta de tal forma en que no es posible considerarla a ella misma ni al hombre de otra manera. Para Homero la vida no es posible, no es deseable, sino como aristocracia. Para Nietzsche la vida misma es la que reclama ser considerada como potencia, como fuerza que busca acrecentarse, como *voluntad de poder*.

En efecto, en Homero es la vida misma la que tiene una *forma aristocrática*. Son los *óptimos*, los más valientes, fuertes e inteligentes -los *áristoi*-, los que *tienen* que gobernar, ordenar e imponerse a los *peores*, a los más cobardes y sencillos -los *kakoi*-, ya sea entre los animales, entre los hombres o entre los dioses. Lo más *propio*, la *suma* de esta forma de vida

aristocrática es la que recoge la máxima: “optimarse siempre y ser superior a los otros”. Esta máxima está lejos de ser algo así como una “norma universal” para el obrar, por el contrario, es la consigna sólo de aquellos hombres libres que buscan destacarse y distinguirse en la guerra -en donde se tasan los hombres- o en el ágora, y así asegurarse la propia fama y la distinción de su linaje:

[Glauco a Diomedes:]

*“Hipóloco me engendró, y digo que de él soy nacido,  
y me envió hacia Troya y me encomendó muy muchas cosas:  
optimarme siempre y ser superior a los otros,  
y el linaje de mis padres no agraviar, que en grande los óptimos  
fueron tanto en Feira como en Licia anchurosa.  
De ser de este linaje y de esta sangre me jacto”<sup>101</sup>.*

Distinguirse significa, en este sentido, hacerse distinto, hacerse distinto de los demás, hacerse superior; de ahí, distinguirse como destacarse. En griego la palabra en cuestión es διαφέρων, diferente, distinto, y de ahí, οἱ διαφέροντες, “los que se diferencian”, literalmente,

---

<sup>101</sup> *Ilíada*, VI 206 y ss. Cf. *Ilíada*, XI 783-4.

“los diferentes”; hacerse diferente del resto es el presupuesto para poder destacarse, para distinguirse.

La máxima aristocrática es, pues, no sólo una forma de vida, sino la forma en como la vida misma se presenta. La vida, para el hombre homérico, es, esencialmente, superación y distinción, en ello radica el fundamento de su honor (τιμή). El motivo de la feroz disputa entre Agamenón y Aquiles -argumento central de la *Ilíada*- radica en la afrenta al honor de éste, precisamente porque Agamenón no reconoció su superioridad y no le otorgó la distinción merecida, sino que le trató como a un cualquiera “sin honra” (ἀτίμητος). Así lo señala el mismo Aquiles cuando los aqueos intentan, mediante una embajada, convencerlo de volver a la lucha:

[Aquiles a Ayante:]

*“Ayante brote de Zeus, Telamonio regente de pueblos:  
me pareciste, en todo, algo según tu alma haber discurseado;  
pero se me hinche de ira el corazón, cuando esto  
recuerdo: cómo entre los argivos miserable me hizo  
el Atrida, como a algún arrimadizo sin honra”*<sup>102</sup>.

---

<sup>102</sup> *Ilíada*, IX 644.

Agamenón ha pasado por sobre el código aristocrático al deshonrar a Aquiles, no ha sabido distinguir al cobarde del valiente como es debido. El exceso y el abuso de poder, del que se jacta con frecuencia, no es el verdadero problema de Agamenón, como algunos han querido ver. El Atrida debe hacer constantemente muestras de su poder para imponerse como jefe supremo de los griegos; necesita mostrar que es “más fuerte” (φέρτερος), y que los demás teman compararse (ὀμοιωθέμεναι) o decirse igual (ἴσος) a él, de ahí su despotismo y de ahí la vehemencia en sus palabras contra Aquiles:

[Agamenón a Aquiles:]

*“...mas yo tomaré a Briseida de bellas mejillas,  
Yo mismo yendo a tu tienda, ese tu premio, porque bien sepas  
cuánto más fuerte soy que tú, y también otro tema  
decirse igual a mí y compararse abiertamente conmigo”<sup>103</sup>.*

El verdadero error, como señalamos, no es el exceso de poder con el que Agamenón maneja la situación. La base del conflicto radica en que -como lo indica Aquiles, y como el mismo Atrida tendrá que reconocerlo

---

<sup>103</sup> *Ilíada*, I 184.

más tarde- Agamenón, en su ceguera, ha roto la norma principal del honor aristocrático, ha puesto en un mismo nivel al valiente y al cobarde, a hombres que son, por naturaleza, distintos. Al darle ese trato a Aquiles, Agamenón ha olvidado que el *áristos* -así lo dictamina la tradición y la vida misma- debe ser distinguido y honrado, y en cambio los ha puesto, por su brutal desvarío, en el mismo honor (τιμή):

[Aquiles:]

*“juzgo que no me persuadirán Agamenón el Atrida  
ni los otros dánaos, ya que gracia alguna yo obtuve  
por pelear contra enemigos hombres siempre sin tregua.  
Igual parte si descansan y si alguien mucho guerrea,  
y en un solo honor el cobarde están y el valiente”<sup>104</sup>.*

La tradición aristocrática griega ponía en la más alta estima el honor y la fama. Quien alcanzara un gran honor, sería considerado y distinguido por mucho tiempo. Los *áristoi* son los hombres que se esfuerzan por alcanzar ese honor y esa gloria (κλέος), y así obtener renombre para sí y enaltecer el de sus padres:

---

<sup>104</sup> *Ilíada*, IX 315.

[Héctor a Andrómaca:]

*“...mas muy grandemente  
me avergonzaría, ante troyanos y, de largos peplos, troyanas,  
si lejos, como un cobarde, esquivara la guerra;  
y no me lo manda mi alma, pues aprendí a ser valiente  
siempre, y a combatir entre los primeros troyanos,  
buscando adquirir la gran gloria de mi padre y la mía”<sup>105</sup>.*

Los *óptimos*, los *áristoi*, los *héroes*, fueron celebrados probablemente durante milenios por los griegos. Se cantó la fama, las glorias de hombres, con mucha anterioridad a Homero y, posteriormente, durante muchos siglos. Son numerosas las escenas en donde encontramos “aedos” en la *Ilíada* y la *Odisea*. Sin duda, la que mejor refleja la tradición aristocrática, y la identificación de Homero con ella, es el pasaje de la ya mencionada embajada a Aquiles, en donde se nos muestra a éste último cantando como un aedo<sup>106</sup>:

---

<sup>105</sup> *Ilíada*, VI 441.

<sup>106</sup> Todo este problema es tratado magistralmente por Joachim Latacz en su libro *Homer* (pág. 40-46), en donde analiza la íntima relación de la figura del aedo con la nobleza griega, y por consiguiente la identificación de Homero como parte de la Nobleza: “esta auto-identificación del Poeta de la *Ilíada* y la *Odisea* con los ideales de la nobleza es un *factum*, el cual resulta esencial para la comprensión de sus poesías” (pág. 43).

“y lo hallaron recreando sus mentes con la lira armoniosa,  
bella, artificiada, y era en lo alto, el clavijero, de plata;  
de los despojos, tras destruir la ciudad de Eetión, la tomó,  
y con ésta el alma él se recreaba, y cantaba glorias de  
hombres”<sup>107</sup>.

La distinción y la gloria son, pues, dos aspectos centrales en la concepción del mundo y de la vida de la aristocracia griega. Es la vida misma, como hemos visto, la que se muestra aristocráticamente a los ojos de los griegos. Esta es la manera en que se ordenan los hombres y se diferencian unos de otros. Sólo a través de su *obrar* -en la guerra o en el ágora- el hombre o se optima o se pierde. La aristocracia griega es una aristocracia de la superación propia, de los demás y, en su origen, una superación del padre<sup>108</sup>. La aristocracia es para los griegos, esencialmente, una cuestión de méritos, pero también una cuestión de sangre.

El *mérito* como forma aristocrática de vida es tema extenso de tratar en Homero. El *áristos* se juega su posición y sus privilegios todos los días en

---

<sup>107</sup> *Ilíada*, IX 186.

<sup>108</sup> La superioridad o inferioridad respecto al propio padre es un tópico en la poesía homérica:  
“pues son raros los hijos que al padre se igualan: peores  
son los más y mejores de cierto muy pocos” (*Odisea*, 2 276).

el campo de batalla o en el ágora; él se justifica a cada instante en su condición ante el pueblo<sup>109</sup>. Es su mérito propio, el ser superior al resto, lo único que garantiza su honor y su distinción. La vida misma es lucha por una posición aristocrática. La muerte ronda permanentemente a esta forma de vida; por ello el *áristos* duda, titubea, pero resuelve siempre por el honor y la gloria:

[Aquiles:]

*“si, estando aquí, en torno a la ciudad de los troyanos combato,  
se me perdió el retorno, mas será sin muerte mi gloria;  
y si regreso a casa, a la patria tierra querida,  
se me perdió la gloria del bravo, mas yo larga la edad  
tendré, y no me alcanzará pronto el fin de la muerte”*<sup>110</sup>.

Precisamente, uno de los más hermosos pasajes de la poesía homérica lo encontramos en la arenga de Sarpedón a Glauco, dos *áristoi* licios aliados de los troyanos, en donde se muestra esta vida aristocrática plenamente

---

<sup>109</sup> Sobre la importancia de la justificación de la superioridad ante el pueblo véase Nietzsche, *La ciencia jovial* § 40.

<sup>110</sup> *Ilíada*, IX 412.



conciente de sí, plenamente conciente del mérito, del honor y de la gloria que van encadenados a ella:

[Sarpedón a Glauco:]

*“Glauco, ¿por qué a nosotros en especial se nos honra con el sitio y las carnes y con las copas colmadas, en Licia? ¿Y todos, como a los dioses, nos miran? ¿Y un gran predio cultivamos en las riberas del Janto, bello, de viñedos y de era llevadora de trigo? Por eso ahora es preciso, entre los primeros licios estando, afirmarnos, y al ardiente combate ir de frente, porque alguno de los licios de fuerte coraza, así diga: ‘no sin gloria, ciertamente, gobiernan en Licia los reyes nuestros, y comen pingues ovejas y vino escogido, meloso; pero también es su fuerza buena, pues que entre los primeros licios combaten”*<sup>111</sup>.

El *áristos* está siempre sujeto a esta puesta a prueba, debe afirmarse y reafirmarse en su posición constantemente. Las ventajas de la sangre *per*

---

<sup>111</sup> *Ilíada*, XII 310.

*saecula saeculorum* no existen bajo esta óptica de la vida. Las luchas entre los hombres y las ciudades son sin fin, es allí donde el *áristos* se juega su existencia, su posición, su gloria. De esta implacable *necesidad* de superioridad surge el “optimarse siempre y ser superior a los demás”. La vida es, por necesidad, superación y fortaleza. Tal como lo señala Nietzsche: “Se tenía necesidad de ser fuerte: el peligro se hallaba cerca, -estaba al acecho en todas partes. La magnífica agilidad corporal, el temerario realismo e inmoralismo que es propio del heleno fue una *necesidad*, no una naturaleza”<sup>112</sup>.

Ahora bien, para Nietzsche, la fortaleza y la superación son elementos constitutivos de lo viviente. La filosofía de Nietzsche es, fundamentalmente, una búsqueda radical de lo que es la vida misma. La filosofía de Nietzsche no pregunta precisamente por el “ser”, pues Nietzsche considera el concepto “ser” como una ficción<sup>113</sup>, sino que pregunta por la “vida”, por la índole propia de todo lo viviente. Zaratustra es el caminante que recorre arduamente estos senderos de lo viviente: “voy a deciros todavía mi palabra acerca de la vida y acerca de la índole de todo

---

<sup>112</sup> *Crepúsculo de los ídolos, Lo que yo debo a los antiguos* § 3.

<sup>113</sup> El problema del ser, y por tanto del devenir, es bastante amplio y complejo en Nietzsche; sólo podemos tocarlo aquí tangencialmente. Sobre este interesante y trascendental asunto en la filosofía de Nietzsche véase, para otra interpretación del asunto, M. Heidegger, especialmente *Caminos de bosque, La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'*.

lo viviente. Yo he seguido las huellas de lo vivo, he recorrido los caminos más grandes y los más pequeños, para conocer su índole”<sup>114</sup>. Conocer lo que la vida esencialmente es, cuáles son sus características propias, esto es lo que Nietzsche busca; y tal como la aristocracia griega, él concibe la superación como un componente esencial de la vida: “este misterio me ha confiado la vida misma. ‘Mira, dijo, yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo’ ”<sup>115</sup>. Pero ¿cómo se supera la vida a sí misma? La vida es nacimiento y destrucción, es ímpetu de crecimiento. La vida es fuerza desbocada, opresión, aniquilamiento, explotación, y, a su vez, es un brotar desmedido, un florecer sin fin, un despilfarro de energías. Pero, en todo momento, la vida es movimiento de energías sin rienda, es una avidez de que las energías navegen siempre a otros puertos, es “voluntad”, es afán de consecución de más, de superación, es “voluntad de poder” (*Wille zur Macht*): “la vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación, - ¿mas para qué emplear siempre esas palabras precisamente, a las cuales se les ha impreso desde antiguo una intención calumniosa? [...]

---

<sup>114</sup> Así habló Zaratustra, *De la superación de sí mismo*.

<sup>115</sup> *Ibid.*

La ‘explotación’ no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva: forma parte de la *esencia* de lo vivo, como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, la cual es cabalmente la voluntad propia de la vida”<sup>116</sup>.

De este modo Nietzsche responde a la pregunta capital “¿*Qué es vida?*” descubriendo lo medular, lo propio, lo distintivo de la vida y conceptualizándolo: “*vida es voluntad de poder*”<sup>117</sup>. Tal como en la concepción de la aristocracia griega, no es posible aquí considerar la vida como algo informe, como algo neutro, no, la vida es ciertamente desplazamientos de poder. Todo lo viviente responde a esta tendencia sea acrecentándose, manteniéndose o destruyéndose: “en todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder”<sup>118</sup>. Todo lo vivo se encuentra impelido a un desplazamiento de energías, y, en ellas, a un desplazamiento de sí mismo; allí se descubre la profundidad del vivir: “algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso a su fuerza* – la vida misma es voluntad de poder”<sup>119</sup>.

---

<sup>116</sup> *Más allá del bien y del mal, ¿Qué es aristocrático?* § 259.

<sup>117</sup> *Fragmentos póstumos*, Otoño 1885 – Otoño 1886.

<sup>118</sup> *Así habló Zaratustra, De la superación de sí mismo*.

<sup>119</sup> *Más allá del bien y del mal, De los prejuicios de los filósofos* § 13.

La voluntad de poder es lo que ha visto Nietzsche en los griegos, la voluntad de poder surgiendo y brotando por doquier en ese mundo aristocrático<sup>120</sup>. El instinto aristocrático, el instinto sano es *igual* a la voluntad de poder. En donde proliferan los tipos decadentes, por el contrario, es donde se ha producido una atrofia de la voluntad de poder, una degeneración de ella. En los valores de la antigüedad esta voluntad de poder brota espontáneamente; en cambio, en los valores cristianos, se observa la disociación más extrema de ella: “yo entiendo la corrupción, ya se lo adivina, en el sentido de *décadence*: mi aseveración es que todos los valores en que la humanidad resume *ahora* sus más altos deseos son *valores de décadence*. Yo llamo corrompido a un animal, a una especie, a un individuo, cuando pierde sus instintos, cuando elige, cuando *prefiere* lo que a él le es perjudicial. [...] La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de *poder*: donde falta la voluntad de poder hay decadencia. [...por esto los] valores de decadencia, [son] valores *nihilistas*...”<sup>121</sup>

---

<sup>120</sup> Cf. *Crepúsculo de los ídolos, Lo que yo debo a los antiguos* § 3: “Yo he visto su más fuerte instinto, la voluntad de poder, yo he visto a los griegos temblar ante la violencia indomable de ese instinto, - yo he visto a todas sus instituciones brotar de medidas defensivas para asegurarse unos a otros contra su *materia explosiva* interior”.

<sup>121</sup> *El Anticristo* § 6.

## SEGUNDA PARTE

### § 6. LA ÉTICA ARISTOCRÁTICA.

A lo largo de esta investigación se ha hablado en repetidas ocasiones de “ética aristocrática” o “ética de la superación” y se ha intentado explicitar la forma y los contenidos de dicho concepto a la luz de la poesía de Homero y de la filosofía de Nietzsche. Sin embargo, no se había podido abordar de forma adecuada hasta ahora los problemas que conlleva el hablar siquiera de una “ética aristocrática”; esto es, sobre qué fundamento, y en qué estricto sentido se habla aquí de “ética”.

Casi en su totalidad las éticas -sean formales, materiales, deontológicas o normativas- confluyen, en mayor o menor medida, en un elemento esencial común a todas ellas: la *coerción*. Ellas se basan en un cierto criterio con el cual *delimitar* el campo del obrar humano, dividiendo los ámbitos del actuar del hombre en éticamente aceptables y no aceptables, y de ahí en buenos y malos. Las éticas de la coerción desconocen el hecho primordial de que los fenómenos del mundo y de la vida humana son esencialmente amorales, no-éticos. La moralidad o inmoralidad de un evento no radica jamás en él mismo, sino que se alberga completamente en

el juicio, en la interpretación que se lleve a cabo de dicho evento. Nietzsche lo señala rotundamente: “no existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de fenómenos...”<sup>122</sup>. La moralidad no es, por lo tanto, una propiedad de la vida misma, sino sólo una interpretación más de ella; en último término, una interpretación errónea de ella, pues en el juicio ético se le achaca a la vida propiedades que ella no alberga en sí misma nunca. “La vida es algo esencialmente amoral”<sup>123</sup>. Por lo tanto, todo juicio moral conlleva siempre un equívoco. Toda ética coercitiva alberga -desde esta perspectiva- un error en sus cimientos.

Para Nietzsche, este es un error que, por sus consecuencias para el hombre, no es en absoluto inofensivo. Una moral que censura es una moral que delimita y coarta, haciendo perder al hombre con ello, muchas veces, lo más necesario para su propia subsistencia -como ocurre, por ejemplo, en la censura de la sexualidad o en la auto-imposición del ayuno. Una ética que regula el obrar humano excluyendo ciertos aspectos de la vida misma -toda ética coercitiva lo hace- es una ética que pierde una parte del hombre mismo.

---

<sup>122</sup> *Más allá del bien y del mal, Sentencias e interludios* § 108.

<sup>123</sup> *El Nacimiento de la Tragedia, Ensayo de autocrítica* pág. 33.

Así las cosas, la moral se vuelve un serio elemento degenerador de las potencialidades humanas. Nietzsche concibe este degenerar producido por la moral, en el hombre, como un síntoma de decadencia: “la moral misma entendida como síntoma de *décadence* es una innovación, una singularidad de primer rango en la historia del conocimiento”<sup>124</sup>. En este sentido, toda moral se transforma -soterradamente- en un peligro para el hombre; el peligro de perder lo más propio de sí mismo a manos del arbitrio de tales o cuales postulados éticos<sup>125</sup>, el peligro de que, por culpa de la moral, el hombre se estanque y se empequeñezca cada vez más: “¿de tal manera que justamente la moral fuese culpable de que jamás se alcanzasen *una potencialidad y una magnificencia sumas*, en sí posibles, del tipo hombre? ¿De tal manera que justamente la moral fuese el peligro de los peligros?”<sup>126</sup>.

Por estas razones, sería una cuestión contradictoria el plantear siquiera la posibilidad de una supuesta “ética” del *superhombre*, tal como es pensado por Nietzsche; una supuesta serie de normas a seguir, que guiaran los derroteros del hombre superior, que le indicaran la senda necesaria para

---

<sup>124</sup> *Ecce homo, El Nacimiento de la tragedia* § 2.

<sup>125</sup> Cf. *La ciencia jovial* § 1: “...todas las éticas fueron desde hace largo tiempo hasta tal punto insensatas y antinaturales, que bajo cada una de ellas la humanidad podría haber sido aniquilada en caso de que se hubiesen apoderado de la humanidad”.

<sup>126</sup> *La genealogía de la moral*, prólogo § 6.



enaltecer al hombre. ¡Al contrario! ¡Esa sería justamente su ruina! ¿Qué sería eso, sino simple y burdamente inclinar la balanza de los valores, sin ver que es la balanza misma la que está desde el comienzo ya averiada? Apologistas del enaltecimiento moral y religioso del hombre, de la superación del hombre, de la especie, de la raza, han habido siempre entre los espíritus no filosóficos por excelencia. Ser “partidario” o enarbolar tal o cual convicción o creencia definitiva sobre la existencia, significa, en el fondo, no saber pensar por sí mismo, que es precisamente lo que caracteriza al superhombre; significa mantener al pensamiento en una prisión, pues “las convicciones son prisiones”<sup>127</sup>.

Ahora bien, en el caso de la ética aristocrática, sucede precisamente lo inverso. La ética de la superación es “ética” en un sentido muy acotado y preciso; ella se reduce, casi exclusivamente, a la máxima única “optimarse siempre y ser superior a los otros”, todo el resto de normas son parte de un cierto código aristocrático -el cual analizaremos más abajo- que, por sí sólo, no puede ser entendido, en estricto rigor, como una “ética”.

La denominación que hemos hecho de “ética” aristocrática se comprende fielmente cuando nos remitimos al verbo “*aristéuein*” y a la raíz

---

<sup>127</sup> *El Anticristo* § 54.

*áristos* para comprenderla<sup>128</sup>. El uso imperativo en este caso del verbo *aristéuein*, optímate, supérate, nos ha permitido llamar a esta “ética” aristocrática también, explicativamente, “ética de la superación”. En efecto, la ética aristocrática griega es una ética *sui generis*, no es lo que suele entenderse por una “ética”, no puede serlo, pues alberga en su interior elementos incompatibles con las éticas y especialmente con las éticas de la coerción.

Efectivamente, el *áristos* no es el tipo humano que se someta a una moral, ni a una ética, ni a ningún tipo de precepto limitador de su obrar. El *áristos*, precisamente, no se somete a normas, sino que él es quien *genera* normas, quien ordena, quien dicta. El *áristos* es, también, quien indicando y apuntando algo lo *significa*, lo llena de sentido; es, en definitiva, quien genera valores. En una cultura aristocrática como la griega, la justicia, los valores y las normas en general se *ponen*, se *imponen*, no vienen dados de antemano por estatutos superiores. Aquellos que ponen las leyes y rigen, los *áristoi*, son los que también señalan y muestran (σημαίνω, indicar, señalar) una señal, un *significado* (σήμα, indicación, señal), tal como el gallo indica

---

<sup>128</sup> Para la explicación de estos términos véase más arriba nota al pie número 15.

las horas con su cantar<sup>129</sup>. Por este motivo, la palabra griega que designa a quien dirige, a quien ordena, es *semántor*, σημάντωρ; el *áristos*, el “jefe” griego, se identifica, en este sentido, con el señor creador de valores de la *Herrenmoral* de Nietzsche<sup>130</sup>. Homero nos muestra, en un magnífico pasaje, a los jefes griegos ordenando y la actitud que los soldados tienen hacia ellos:

*“Así una tras otra las falanges de los dánaos movíanse  
sin cesar, a la guerra, y a los suyos mandaba cada uno  
de los caudillos, e iban callados los demás, y dirías  
que tanto pueblo los seguía no teniendo habla en los pechos,  
respetando en silencio a sus jefes (σημάντωρας)”*<sup>131</sup>.

Ahora bien, es necesario también esclarecer el significado de algunos elementos esenciales de lo que hemos denominado “código aristocrático”. Efectivamente -como se señaló-, la aristocracia griega operaba básicamente en torno a un cierto código, ciertas nociones de la vida que los *áristoi* seguían pues veían en ellas los caminos necesarios hacia la superación, el

---

<sup>129</sup> Cf. Aristóteles *De pitag.* Fragmento 195 (Diógenes Laercio VIII, 34-5): “y está consagrado [scil. el gallo] al Mes, pues indica (σημαίνει) las horas”.

<sup>130</sup> Véase más arriba pág. 31.

<sup>131</sup> *Iliada*, IV 427.

camino que la vida misma señala. Por este motivo, el código aristocrático es un paradigma *vital* y no moral. Algunos de estos conceptos que encontramos en este código aristocrático y que analizaremos a continuación son (A) los dioses, (B) el alma y la muerte y (C) la distinción entre los óptimos (*áristoi*) y los peores (*kakoi*).

**A.** En cuanto a los dioses, es preciso señalar que el *áristos* los respeta y los venera como un reflejo de lo que él es y como la exaltación de lo que él quisiese llegar a ser. Los dioses olímpicos, en su antropomorfismo, son un espejo sublimado de la realidad del hombre: “los griegos no veían los dioses homéricos por encima de ellos como amos, ni a sí mismos por debajo de los dioses como criados, así como los judíos. No veían en ellos sino el espejismo de los ejemplares más perfectos de su propia raza, y por tanto un ideal, no lo contrario de su propio ser”<sup>132</sup>. Prueba de lo anterior es que entre los dioses existen las mismas distinciones que entre los hombres, Zeus es el sumo, el *áristos* entre los dioses<sup>133</sup>. Y también hay entre los dioses algunos

---

<sup>132</sup> *Humano demasiado humano* § 114. Sobre este mismo punto Jaeger señala: “Los dioses de Homero son, por decirlo así, una sociedad inmortal de nobles” *Paideia*, pág. 26.

<sup>133</sup> Cf. *Ilíada*, XXIII 43: “Zeus, quien de los dioses es el sumo y el óptimo (ἄριστος)”.

que son, en cambio, inferiores; el siguiente texto dice literalmente “como el viento” (ἀνεμώλιοι):

[Hera a los demás dioses:]

*“...que también uno de nosotros junto a Aquiles  
se esté enseguida, y le done fuerza, y nada, en el alma,  
desmaye, porque sepa que lo aman los óptimos  
de los inmortales, y a su vez son inferiores los que antes  
a los troyanos aliviaban la guerra y la pugna”<sup>134</sup>.*

Aquello que caracteriza a los dioses por sobre los hombres no es el hecho de que unos sean “mortales” y los otros “inmortales” -pues, en estricto rigor, la inmortalidad de los dioses no significa que sean “eternos”, sino que a los olímpicos les está resguardada una mayor y mejor existencia en virtud del mayor poder y fuerza que ellos ostentan sobre los hombres:

*“pues son más fuertes que los hombres los dioses”<sup>135</sup>.*

En este sentido, los cíclopes de la *Odisea* representan una figura psicológicamente del mayor interés. El cíclope es aquel ser que por esencia

---

<sup>134</sup> *Ilíada*, XX 117.

<sup>135</sup> *Ilíada*, XXI 264.

no se preocupa por los dioses. A Polifemo no le va ni le viene lo que los dioses planeen, pues él se jacta de ser incluso más *fuerte* que ellos; su fuerza le asegura una posición superior en el mundo. Ciertamente, tenemos en esta figura del cíclope -la cual se transformó luego para los helenos en el paradigma de la impiedad- el afán interior de los antiguos griegos de imaginar hasta que punto puede llegar a liberarnos un exceso de poder, una fuerza que nos desligue incluso de los dioses. El cíclope resulta ser, así, la “tentación” de todo *áristos*:

[el cíclope Polifemo a Odiseo:]

*“Eres necio, extranjero, o viniste de lejos, pues quieres que yo tema o esquive a los dioses. En nada se cuidan los cíclopes de Zeus que embraza la égida, en nada de los dioses felices, pues somos con mucho más fuertes; por regir el enojo de aquél no haré yo gracia alguna ni a tus hombres ni a ti cuando no me lo imponga mi gusto”*<sup>136</sup>.

Esto mismo explica también, de alguna forma, lo que ocurre cuando se nos muestra, en la poesía homérica, a un hombre hiriendo físicamente a

---

<sup>136</sup> *Odisea*, 9 273.

un dios, como en la escena en que el gran Diomedes lastima con el asta a la bella Afrodita. Los *áristoi*, los hombres muy fuertes, son capaces incluso -nos dice Homero- de herir a los dioses:

[Dione a Afrodita:]

*“sufre, niña mía, y soporta, aun estando agraviada;  
pues ya muchos que olímpicas moradas tenemos, sufrimos  
por los hombres, graves dolores unos a otros causándonos”*<sup>137</sup>.

Del mismo modo se entiende que Aquiles le prometa venganza a Apolo por sus embustes, si el poder y la fuerza le acompañasen:

[Aquiles:]

*“Trabalejos, me engañaste, el más cruel de todos los dioses,  
aquí, hoy, lejos del muro desviándome; en verdad, aún muchos  
la tierra asieran con los dientes, antes que a Ilión arribaran.  
Y ahora me quitaste gran gloria, y aquí los salvaste  
fácilmente, pues en nada, después, mi venganza temías.  
En verdad me vengara de ti, si el poder me viniera”*<sup>138</sup>.

---

<sup>137</sup> *Iliada*, V 382.

<sup>138</sup> *Iliada*, XXII 15.

Por todo lo señalado, es evidente que los griegos no concebían su religión como fuente de normas morales; para ellos, era preciso mantener sólo una especial disposición hacia los dioses, venerarlos y realizarles sacrificios para celebrarlos. Este es el *sentido* que poseen los dioses para los griegos: *la vida misma debe ser divinizada, enaltecida, no moralizada*. Nietzsche lo expresa genialmente: “en éstas [imágenes] habla una religión de la vida, no del deber, o de la ascética, o de la espiritualidad. Todas estas figuras respiran el triunfo de la existencia, un exuberante sentimiento de vida acompaña su culto. No hacen exigencias: en ellas está divinizado lo existente”<sup>139</sup>.

**B.** En lo que respecta a la concepción del alma y la muerte, los *áristoi* -y, claro está, la religión tradicional griega- concebían la *psyché* (ψυχή) como la mera *sombra* (σκία) e *imagen* (εἶδωλον) de lo que el hombre era cuando vivo. La *psyché* no alberga las facultades humanas tales como el pensamiento y la voluntad, sino que, como un humo, transita al Hades donde permanece en la penumbra sin la más remota posibilidad de ejercer ningún poder sobre el mundo de los vivos ni de retornar alguna vez a la

---

<sup>139</sup> *El Nacimiento de la Tragedia*, pág. 251-252.



vida<sup>140</sup>. El alma no es nada sin el cuerpo que la alberga, cuerpo y alma son mortales<sup>141</sup>, no hay inmortalidad personal. El hombre mismo, su valor, su fortaleza, radica completamente en su cuerpo, tal como lo señala Jaeger: “los griegos primitivos no conocieron la inmortalidad del ‘alma’. Con la muerte corporal muere el hombre. La *psyché* de Homero significa más bien lo contrario, la imagen corporal del hombre mismo, que vaga en el Hades como una sombra: una pura nada”<sup>142</sup>.

Por esta razón, la muerte es para los griegos lo más detestable de todo cuanto le acontece al hombre. Cualquier cosa es preferible a morir. Incluso Aquiles, el más grande de todos los héroes, se lamenta amargamente, en el Hades, ante Odiseo por haber perdido su vida; lo cual en modo alguno lo hace menos digno en cuanto héroe, por el contrario, su queja se explica en virtud del infinito mayor *valor* que posee la existencia por sobre la muerte para los griegos:

“ ‘Tú, Aquiles,  
fuiste, en cambio, feliz entre todos y lo eres ahora.

---

<sup>140</sup> Cf. *Ilíada* IX, 406:

[Aquiles:]

“pues fáciles de ganar, bueyes y engordadas ovejas;  
y adquiribles, trípodes y testas de caballos rojizas;  
mas el alma del hombre, para otra vez venir, no es ganable  
ni asible, una vez que el cerco traspasó de los dientes”.

<sup>141</sup> Cf. Así habló Zaratustra, *El convaleciente*: “las almas son tan mortales como los cuerpos”.

<sup>142</sup> *Paideia*, pág. 97.

*Los argivos te honramos un tiempo al igual de los dioses  
y aquí tienes también el imperio de los muertos: por ello  
no te debe, ¡oh Aquiles!, doler la existencia perdida.’  
Tal hablé. Sin hacerse esperar replicándome dijo:  
‘no pretendas, Ulises preclaro, buscarme consuelos  
de la muerte, que yo más querría ser siervo en el campo  
de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa  
que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron”<sup>143</sup>.*

Esta manera de concebir el alma conlleva, por tanto, la afirmación de la vida misma por sobre la muerte. El hombre como tal se juega su completa existencia en éste, el único mundo. Por esto, el héroe griego, el *áristos* griego, es el héroe más valioso de todas las épocas, pues en su heroísmo se juega su existencia y su única posibilidad de vida; él se encuentra plenamente consciente de que no hay un premio ni una vida futura mejor que lo esté esperando, de ahí se explica su infinito dolor al perder su vida -y sin embargo se optima. Tras esta concepción aristocrática del alma no hay evasión alguna de la realidad, por el contrario, es la más

---

<sup>143</sup> *Odisea*, 11 482.

pura afirmación de ésta. El “centro de gravedad” de la existencia radica en la vida misma, no se ha desplazado a otros mundos, así lo señala Nietzsche cuando critica la concepción de la “inmortalidad personal” que encontramos en las grandes religiones monoteístas: “cuando se coloca el centro de gravedad de la vida *no* en la vida, sino en el ‘más allá’ - *en la nada*, - se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad. La gran mentira de la inmortalidad personal destruye toda razón, toda naturaleza existente en el instinto”<sup>144</sup>.

C. La distinción entre los *áristoi* y los *kakoi* es el último elemento del código aristocrático en el que ahondaremos.

El ser llamado “*áristos*” es una distinción que se le entrega sólo a algunos. En una cultura guerrera y aristocrática como la griega, el *áristos*, el valiente, y su contraparte, el *kakós*, el cobarde, se muestran como tales en la guerra. Los *áristoi* son siempre los más valerosos, los que no rehuyen nunca “matar o morir”; en cambio, los *kakoi* no resisten con firmeza su posición en el campo de batalla. Así lo señala Odiseo cuando, en medio de la contienda, se encuentra a sí mismo desvariando sobre si permanecer en el

---

<sup>144</sup> *El Anticristo* § 43.

frente o huir ante la amenaza de la masa de los enemigos, tal como lo haría un *kakós*:

[Odiseo:]

*“Ay de mí, ¿qué sufriré? Grande en verdad el mal, si me fugo  
temiendo a la plebe, y más helante si yo soy asido  
solo, y a los otros dánaos ha puesto en fuga el Cronida.  
¿Pero por qué me discurre estas cosas mi alma?  
Pues yo sé que lejos de la guerra se van los cobardes,  
y a quien se optima en el combate, le es muy necesario  
estarse fuertemente, o que lo hieran o que él hiera al otro”*<sup>145</sup>.

Cabe señalar, además, que para los *áristoi* el enemigo no es en absoluto despreciable si es también un *áristos*, por el contrario, es digno de la mayor estima. El *áristos* ve a su *igual* sólo en otro *áristos*, todo el resto está por debajo de él. Lo anterior no implica, sin embargo, un desprecio del pueblo sin más; se puede ser también parte del pueblo y ser digno al mismo tiempo, siempre y cuando se sigan y se intenten emular las virtudes aristocráticas:

---

<sup>145</sup> *Ilíada*, XI 404.

[Odiseo:]

“Vaquerizo, pues no es tu apariencia de vil ni insensato  
y he notado por mí la cordura que encierra tu alma”<sup>146</sup>.

La vida también alberga, en sí misma, a los medianos y a los decididamente inferiores, a los esclavos. Todo es necesario. No es posible ni es razonable -ni deseable siquiera- que todos los hombres lleguen a ser *áristoi*, esto sería la contradicción de lo que la palabra *áristos* significa. Así también lo concibe Nietzsche cuando señala: “la vida que aspira a lo *alto* se vuelve cada vez más dura, -aumenta el frío, aumenta la responsabilidad. Una cultura elevada es una pirámide: sólo puede erguirse sobre un suelo amplio, tiene como presupuesto ante todo una mediocridad fuerte y sanamente consolidada”<sup>147</sup>. Los griegos premiaban a sus hombres distinguidos, los sublimaban en su distinción, en su diferencia con el amplio pueblo; y el pueblo, lejos de sentir recelo de dichos privilegios, se enorgullecía de tener entre sí a hombres tales.

La distancia que se produce entre los hombres -este sentirse separado y distinto del resto- es denominado por Nietzsche como un “*pathos de la*

---

<sup>146</sup> *Odisea*, 20 227.

<sup>147</sup> *El Anticristo* § 57.

*distancia*”; y este sentirse *mejor* y distante del otro es lo que genera la distinción entre “bueno” y “malo”<sup>148</sup>. “Bueno” es, en este sentido, todo lo valiente, fuerte y bello, y “malo” todo lo cobarde, débil y feo. El *pathos de la distancia* es, en palabras de Nietzsche, “...el abismo entre unos hombres y otros, entre unos estamentos y otros, la multiplicidad de los tipos, la voluntad de ser uno mismo, de destacarse”<sup>149</sup>.

Ahora bien, el natural rechazo y oposición de algunos menos favorecidos a esta distinción, a este *pathos de la distancia* -fundamental para la cultura aristocrática homérica, lo encontramos espléndidamente comprendido y expresado ya por el mismo Homero en el canto segundo de la *Ilíada*<sup>150</sup>, en donde Odiseo golpea y reprende duramente a Tersites, un soldado del pueblo que gusta de disputar con los *áristoi* y que lanza afrentosas palabras en el ágora contra el rey Agamenón. Este Tersites, este “hablador sin medida” (ἀμετροεπίης), como lo llama Homero, necesita que Odiseo le recuerde bruscamente su posición dentro del orden aristocrático: “no quieras tú solo altercar con los reyes”<sup>151</sup>.

---

<sup>148</sup> Véase *La genealogía de la moral*, Tratado primero § 2.

<sup>149</sup> *Crepúsculo de los ídolos, Incursiones de un intempestivo* § 37.

<sup>150</sup> *Ilíada*, II 211.

<sup>151</sup> *Ilíada*, II 247.

El desprecio que aquí se muestra, esta desconfianza de los *áristoi* por la *palabra necia* principalmente, pero también por la *palabra* en general, está atestiguada igualmente en otros pasajes de la *Ilíada*, como cuando Eneas reprocha a Aquiles por hablar demasiado antes de enfrentarse cuerpo a cuerpo:

[Eneas a Aquiles:]

*“pues suave es la lengua de los humanos, y allí hay muchos discursos de toda especie, y de palabras, aquí y allá, hay mucho pasto.*

*[...] Del valor no me apartarás con palabras, yo estando ansioso, antes de, enfrente, combatir con el bronce”*<sup>152</sup>.

Y en el pasaje en que Agamenón reprende, injustamente, a Diomedes por ser buen orador, pero amainar en la contienda, estando así muy lejos de ser como su padre:

[Agamenón a Diomedes]

*“ ¿por qué te agachas; por qué los puentes de la guerra contemplas? temblar así, no le era, sin duda, caro a Tideo, mas combatir muy delante de sus compañeros, al hoste.*

---

<sup>152</sup> *Ilíada*, XX 246.

[...] *Tal era Tideo el etolio; pero él a este hijo  
engendró, inferior a él en combate, y superior en el ágora.*’<sup>153</sup>.

Ahora bien, por otra parte, el *áristos* se distingue del resto por cuanto él sostiene un peso que no es capaz de sostener cualquiera. En la guerra mandar y ordenar puede significar la victoria o la perdición total. En una equivocación o en un acierto los *áristoi* se juegan su propia vida y la de sus pueblos. En este *ordenar* ve también Nietzsche una distinción especial de los *áristoi* frente a los *kakoi*: “...mandar es más difícil que obedecer. Y no sólo porque el que manda lleva el peso de todos los que obedecen, y ese peso fácilmente lo aplasta: -un ensayo y un riesgo advertí en todo mandar; y siempre que el ser vivo manda se arriesga a sí mismo al hacerlo”<sup>154</sup>. Estar al frente y ordenar, en una cultura aristocrática, es arriesgarse a sí mismo constantemente. *Mandar* significa, en este sentido, *poner la propia existencia en juego* -no como ocurre entre nosotros en donde el mandar es concebido, usualmente, como un coartar la existencia del otro, y el obedecer, por su parte, como una especie de sumisión de un hombre a otro.

---

<sup>153</sup> *Ilíada*, IV 370.

<sup>154</sup> Así habló Zaratustra, *De la superación de sí mismo*.



Estas diferencias entre los *áristoi* y los *kakoi* se hacen patentes no sólo en la poesía de Homero, sino que en gran parte de la literatura griega, especialmente en Teognis, Píndaro, Tucídides, e incluso, en el mismo Platón, quien estaba muy consiente de que sólo un hombre de naturaleza robusta y aristocrática, como el filósofo -independiente de si está dispuesto hacia la virtud o hacia el vicio- es el único capaz de hacer un gran bien o un gran mal, en cambio “una naturaleza pequeña nunca jamás hace nada grande ni para el ciudadano particular ni para la ciudad”<sup>155</sup>. Una naturaleza pequeña, una *σμικρὰ φύσις* -así se manifiesta en Platón la comprensión tradicional del *kakós*- no es capaz de obrar nunca algo grande, ni bueno ni malo, ni para sí mismo ni para los demás.

Esta comprensión del *áristos* como una naturaleza especial genera entre los *áristoi* una consideración y un aprecio mutuo que va más allá de los bandos o ejércitos a los que pertenezcan, un *áristos* es un *áristos* en Micenas o en Troya, así lo indica el código aristocrático. La antagonía entre Aquiles y Héctor representa, en este sentido -además de la oposición máxima entre los *áristoi* griegos y los *áristoi* troyanos- la valía propia de los iguales -aún cuando sabemos que Aquiles es superior en la batalla a

---

<sup>155</sup> *República* 495 b: *σμικρὰ δὲ φύσις οὐδὲν μέγα οὐδέποτε οὐδένα οὔτε ἰδιώτην οὔτε πόλιν δοῶ.*

Héctor y a todos los que combatieron en Troya. En esto piensa Nietzsche cuando escribe: “trátanse los individuos como iguales -esto sucede en toda aristocracia sana-”<sup>156</sup>. Esta valía propia de los *áristoi*, aun siendo de bandos contrarios, la expresa el mismo Aquiles cuando lucha contra las aguas del río Janto:

*“...como debió haberme matado Héctor, quien aquí se crió el óptimo.  
Así un valiente diera la muerte, y a un valiente expoliara.  
Y ahora el hado me da ser asido de una muerte penosa,  
encerrado en un gran río, como un niño porquero,  
a quien un torrente arrastrara en invierno, al cruzarlo”*<sup>157</sup>.

Así pues, hemos esbozado en sus puntos cardinales el no poco problemático “código” aristocrático, el cual es, en el fondo, la visión de la vida que se construye bajo el alero de estos hombres predispuestos de una manera especial hacia el vivir. El hombre homérico, el griego por excelencia, poseía una disposición especial para crear y promover un mundo de valoraciones que enaltecieran la vida misma en su plenitud, ya en su alegría, ya en su dolor. Aquí, el bien y el mal no se zanján con un juicio,

---

<sup>156</sup> *Más allá del bien y del mal, ¿Qué es aristocrático?* § 259.

<sup>157</sup> *Iliada*, XXI 279.

no es concebible juzgar y distinguir llanamente lo bueno de lo malo; el distinguir el bien y el mal de la vida misma, el *valorar juzgando*, resulta para los griegos, desde esta perspectiva, absurdo, sin sentido. Por el contrario, lo único que se muestra digno, alto y grande a los ojos del *áristos* es un valorar creando: el mandar, el ordenar, el indicar (σημαίνω) y de este modo llenar de significado un ámbito de la vida humana. Esta es la verdadera creación del valor.

En definitiva, en esta tarea se unen y se conjugan, para Nietzsche, el *áristos* y el filósofo -quienes representan la creación y la valoración en plenitud: “*Los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan: dicen: ‘¡así debe ser!’*, son ellos los que determinan el ‘hacia dónde’ y el ‘para qué’ del ser humano [...] Su ‘conocer’ es *crear*, su crear es legislar, su voluntad de verdad es – *voluntad de poder*”<sup>158</sup>.

---

<sup>158</sup> *Más allá del bien y del mal, Nosotros los doctos* § 211.

# BIBLIOGRAFÍA

1. *Aristotelis Metaphysica*, ed. Jaeger (Oxford, 1957).
2. Aristóteles, *Metafísica*, T. Calvo Martínez (Madrid, 1994).
3. Aristoteles, *Metaphysik*, trad. Bonitz, ed. Carvallo – Grassi (München, 1966).
4. *Aristotelis De Anima*, ed. Ross (Oxford, 1956).
5. Aristóteles, *Acerca del Alma*, T. Calvo Martínez (Madrid, 1978).
6. Burnet, J., *Early greek philosophy* (Londres, 1930).
7. Brandes, G., *Nietzsche, Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático* (México D.F. 2004).
8. Byron, Lord. *Don Juan* (Oxford, 1986).
9. Carrasco, E., *Para leer Así habló Zarathustra de F. Nietzsche* (Santiago, 2002).
10. Cornford, F. M., *De la religión a la filosofía* (Barcelona, 1984).
11. Cornford, F. M., *Principium Sapientiae* (Madrid, 1987).
12. Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie* (Paris, 1991).
13. *Dictionnaire Grec-Français*, A. Bailly (Paris, reimp. 2000).
14. *Diccionario Griego-Español*, J. Pabón (Barcelona, 1999).
15. *Die Anfänge der Abendländischen Philosophie* ed. E. Howald – M. Grünwald (Zurich, 1970).
16. Dilthey, W., *Historia de la Filosofía*, trad. E. Ímaz (México, D. F., 1951).
17. Diógenes Laercio, *Vitae Philosophorum*, ed. C. Gabr. Cobet (Paris, 1929).
18. Diógenes Laercio, *Vidas de los Filósofos...*, J. Ortiz y Sanz (Buenos Aires, 1945).
19. Diógenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* (Hamburg, 1990).
20. Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía* (Barcelona, 1999).
21. Fink, E., *La philosophie de Nietzsche*, trad. Francés H. Hildebrand (Paris, 1965).
22. Gomperz, T., *Pensadores Griegos*, trad. J. R. Bumantel (Buenos Aires, 1951).
23. *Gramática Griega*, J. Berenguer Amenós, ed. Bosch (Barcelona, 1999).
24. *Gramática Griega*, J. Curtius, trad. E. Soms y Castelín (Buenos Aires, 1946).
25. Guthrie, W., *Los Filósofos Griegos*, trad. F. M. Torner (México, D. F., 1953).

26. Hartmann, G., *Der Materialismus in der Philosophie der griechisch-römischen Antike* (Berlín, 1959).
27. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, trad. W. Roces (México, D. F., 1985).
28. Heidegger, M., *Holzwege: Nietzsches Wort "Gott ist tot"* (Frankfurt, 1950).
29. Heidegger, M., *Nietzsche* (Frankfurt, 1990).
30. Hesiod, *Sämtliche Werke* (Leipzig, 1965).
31. Hesíodo, *Obras y Fragmentos*, A. Pérez – A. Martínez (Madrid, 2000).
32. Hesíodo, *AIANTA* (Atenas, 1993).
33. Homero, *Ilíada*, R. Bonifaz Nuño, texto griego y trad. (México, D. F., 1996-1997).
34. Homero, *Ilíada*, E. Crespo Güemes (Madrid, 2000).
35. Homero, *Odisea*, J. M. Pabón (Madrid, 2000).
36. Homer, *Odyssee*, ed. Kösel, texto griego (München, 1961).
37. Jaeger, W., *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlín, 1923), trad. José Gaos (México, D.F., 1946).
38. Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. Xirau – Roces (México, D. F., reimp. 2000).
39. Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1947), trad. J. Gaos (México, D. F., reimp. 2000).
40. Jara, J., *Nietzsche, un pensador póstumo* (Barcelona, 1998).
41. Jaspers, K., *Esencia y formas de lo trágico* (Buenos Aires, 1960).
42. Latacz, J., *Homer* (Zürich, 2003).
43. *Los filósofos presocráticos*, G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield (Madrid, 1987).
44. *Los Presocráticos*, trad. J. García Bacca (México, D. F., 1996).
45. Nietzsche, F., *Homero y la filología clásica*, trad. Ovejero Mauri (Madrid, 1938).
46. Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia* (Madrid, 1973).
47. Nietzsche, F., *Consideraciones intempestivas I* (Madrid, 1988).
48. Nietzsche, F., *Humano demasiado humano*, trad. Jaime González (México, D.F., 1986).

49. Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, trad. José Jara (Caracas, 1985).
50. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra* (Madrid, 1972).
51. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal* (Madrid, 1972).
52. Nietzsche, F., *Certamen Homérico*, trad. Ovejero Mauri (Madrid, 1938).
53. Nietzsche, F., *La genealogía de la moral* (Madrid, 1972).
54. Nietzsche, F., *Ecce Homo* (Madrid, 1971).
55. Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos* (Madrid, 1973).
56. Nietzsche, F., *El Anticristo* (Madrid, 1974).
57. Nietzsche, F., *El Anticristo*, trad. Marta Kovacsics (Santafé de Bogotá, 1998).
58. Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos*, trad. Germán Meléndez (Santafé de Bogotá, 1992).
59. Nietzsche, F., *Werke in drei Bänden*, ed. Karl Schlechta (München, 1974).
60. Parménides, *El Poema de Parménides*, A. Gomez-Lobo, texto y trad. (Santiago, 2000).
61. Pfeiffer, R., *Historia de la Filología Clásica*, trad. Vicuña – La fuente (Madrid, 1981).
62. Platón, *Opera*, ed. Oxford (Burnet y otros editores), 5 vols. (Oxford, 1899 – 1995).
63. Platón, *Fedón*, C. García Gual (Madrid, 1986).
64. Presocráticos: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, H. Diels. – W. Kranz (Zürich/Berlin, 1964).
65. Rohde, E., *Psique: la idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, trad. W. Roces (México, D. F., 1948).
66. Seidel, H., *Von Thales bis Platon* (Berlín, 1984).
67. Simmel, G., *Schopenhauer y Nietzsche* (Buenos Aires, 2000).
68. Vattimo, G., *Introducción a Nietzsche* (Barcelona, 1996).
69. Vernant, J. P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* (Barcelona, 1985).