

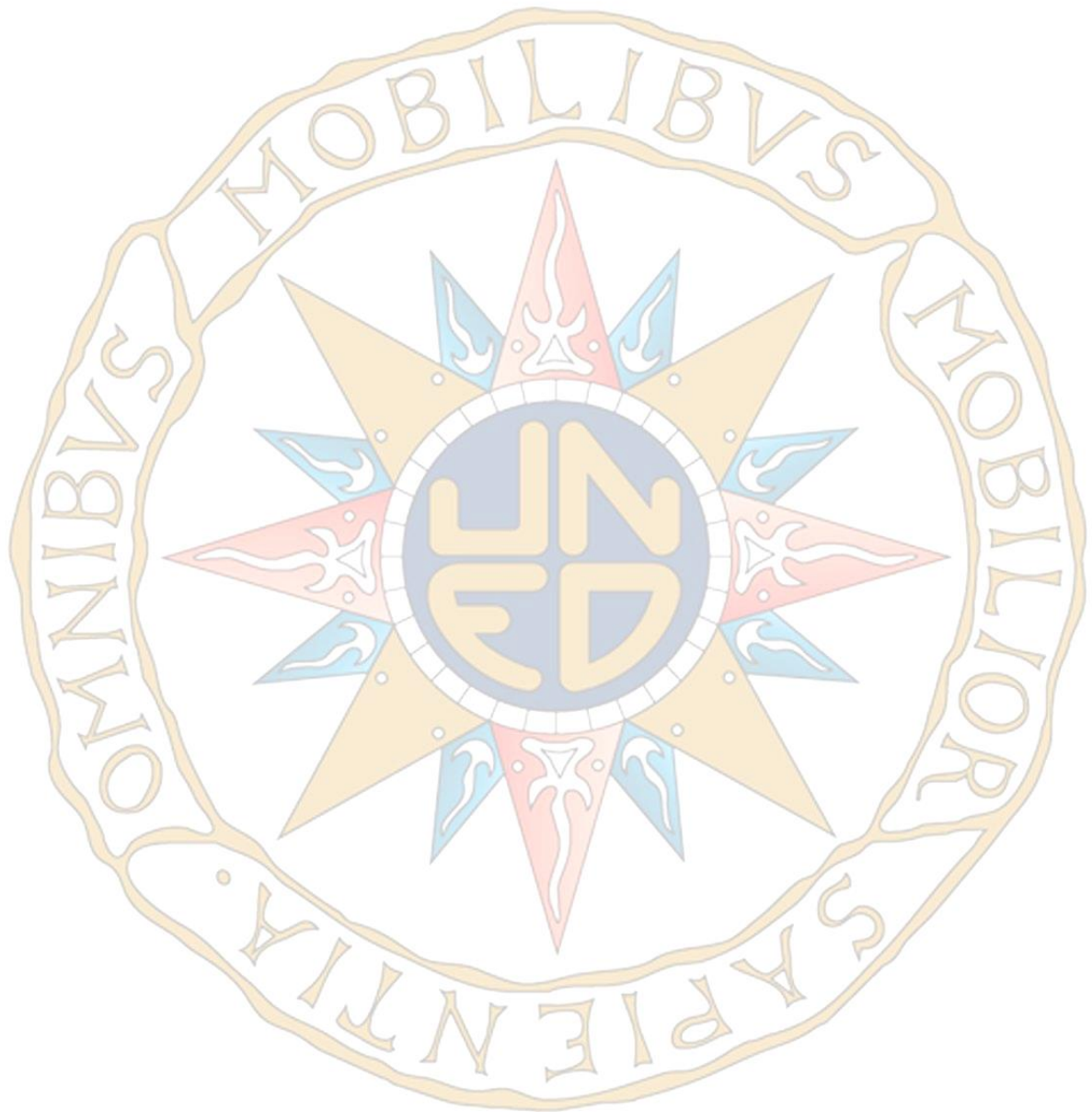
TESIS DOCTORAL

2019

**Nietzsche, el *agón* y la tradición moral de
los empiristas**

Úrsula Carrión Caravedo

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA
Director: Dr. Diego Sánchez Meca



AGRADECIMIENTOS

A Felipe, por iluminar mis días de trabajo (y los demás).

A Eduardo, por su compañía y paciencia durante todo el proceso de investigación.

A mis padres, por enseñarme con su ejemplo la dedicación que requiere el trabajo académico.

A mis profesores Kathia Hanza y Federico Camino, quienes despertaron en mí el interés por estudiar la obra de Nietzsche.

Al doctor Sánchez Meca, por creer en este proyecto y guiarlo diligentemente.

ÍNDICE

Abreviaturas.....	5
Introducción	6
Capítulo 1. El <i>agón</i> griego: una aproximación nietzscheana.....	11
1.1. Características del <i>agón</i> griego.....	14
1.2. El <i>agón</i> en la tradición presocrática	36
1.3. El <i>agón</i> trágico.....	61
1.4. Platón, los sofistas y el <i>agón</i>	76
Capítulo 2. El <i>agón</i> y la ética en la filosofía de Nietzsche	103
2.1. La lucha contra la moral	105
2.2. El compromiso creador: hacia una ética transitoria.....	136
2.3. El superhombre como héroe del conflicto ético	160
Capítulo 3. La tradición moral empirista y el superhombre nietzscheano	192
3.1. La tradición moral empirista.....	193
3.2. ¿Una moral al servicio de la vida?.....	220
3.3. El superhombre y las “virtudes sociales” de los empiristas	242
Conclusiones.....	281
Bibliografía.....	297

ABREVIATURAS

A continuación citamos las abreviaturas empleadas para citar algunas de las obras de Nietzsche

A: Aurora

AC: El Anticristo

AHZ: Así habló Zaratustra

CI: Crepúsculo de los ídolos

CJ: La ciencia jovial

EH: Ecce Homo

GM: La genealogía de la moral

HDH: Humano, demasiado humano

MBM: Más allá del bien y del mal

NT: El nacimiento de la tragedia

SVM: Sobre verdad y mentira en sentido extramoral

INTRODUCCIÓN

Friedrich Nietzsche es un filósofo sobre quien se han escrito innumerables páginas. Su prolífica obra ha generado, desde hace varias décadas, un profundo interés no solo entre los estudiosos de la filosofía, sino también en investigadores de otras áreas como la literatura, la historia, la psicología o el arte, por mencionar algunas. Tanto es así que uno podría cuestionarse hasta qué punto resulta relevante seguir retornando a sus textos, cuando parece que ya no queda mucho más por descubrir.

No obstante, merece la pena advertir que existen diversos aspectos o momentos de su obra que, a nuestro juicio, no han sido suficientemente estudiados. Por ejemplo, sobre los escritos póstumos, la correspondencia e incluso sobre varios textos de la primera etapa del autor, se ha publicado una cantidad significativamente menor de trabajos que sobre obras como *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral* u otras de su época tardía. Y si nos referimos solo a las investigaciones en español, el número desciende mucho más aún. En ese sentido, la aparición de las ediciones en español de las obras completas de Nietzsche y de sus fragmentos póstumos, dirigidas

por Diego Sánchez Meca y publicadas entre 2007 y 2016¹, constituye un valioso aporte para el estudio del filósofo y un pretexto adicional para volver sobre su fundamental obra.

De manera más específica, hemos querido priorizar los textos nietzscheanos del periodo temprano, que son aquellos en los que aparece más recurrentemente la noción de *agón*². Dicho término alude en principio a la festividad griega en la que una serie de competidores se enfrentaban por un premio. Sin embargo, el mencionado concepto es empleado por Nietzsche no solo para los estudios que realiza sobre la cultura griega, sino también en su propia filosofía. Christa Davis Acampora afirma, con razón, que la visión nietzscheana del *agón* se desarrolla como un intento por explicar la vida misma de un modo comprensivo³. Para la autora, es claro que Nietzsche va más allá de la simple admiración por "una pequeña y saludable competencia", pues el filósofo dirige su atención al estudio de diversas formas de lucha: en la tragedia, en la tradición socrático platónica, en la moral cristiana y en la ciencia⁴. Tomando eso en consideración, en el presente trabajo hemos querido rastrear la presencia del *agón*, bajo diferentes perspectivas, a lo largo de todas las etapas de la obra nietzscheana.

Por otro lado, en el proceso de revisión de bibliografía sobre Nietzsche, hemos evidenciado una escasez de investigaciones en torno a las posibles coincidencias entre las ideas de este autor y las de filósofos de la tradición anglosajona como David Hume y

¹ Nos referimos a estas ediciones: *Fragmentos póstumos*, Diego Sánchez Meca (ed.), tr. Luis E. de No obstante, según Llinares, el tema de la guerra se vuelve casi una obsesión en la etapa final de Nietzsche. Véase Llinares, Joan, "Consideraciones sobre la guerra en Nietzsche", en: Sánchez, Nicolás (ed.), *La guerra*, Valencia: Pretextos, 2016, pp. 67-68.

³ Cfr. Acampora, Christa D., "Demos Agonistes Redux. Reflections on the *Streit* of Political Agonism", en: *Nietzsche-Studien*, Berlin, vol. 32, 2003, p. 377.

⁴ Acampora, Christa D., "Unlikely Illuminations: Nietzsche and Frederick Douglass on Power, Struggle, and the Aisthesis of Freedom", en: J. Scott y A. Todd (ed.), *Nietzsche and African American Thought*. Nueva York, SUNY Press, 2006, pp. 181-182.

Adam Smith. Ciertamente, no nos debería sorprender sobremanera, acaso por dos razones: en primer lugar, porque las alusiones a ellos por parte del pensador son significativamente menores a los comentarios que uno encuentra en relación con otros autores modernos (como Kant, por ejemplo). De hecho, sobre Adam Smith no hemos hallado ninguna mención en la obra nietzscheana revisada, y en torno a Hume las referencias son escasas. El segundo motivo que podría explicar por qué no hemos encontrado casi investigaciones sobre las posibles convergencias entre la moral de la simpatía y el planteamiento ético de Nietzsche es que, en general, los estudios que realizan comparaciones entre filósofos de estas dos distintas tradiciones no suelen ser muy frecuentes.

La presente investigación está animada por los dos motivos que acabamos de exponer: por un lado, busca profundizar en algunos de los escritos nietzscheanos que no han recibido suficiente atención; por otra parte, intenta hallar puntos en común entre la ética nietzscheana y la de dos empiristas clásicos: David Hume y Adam Smith. De modo más específico, nuestro objetivo ha sido identificar cómo la concepción del *agón*, expuesta principalmente en los textos tempranos de Nietzsche, constituye una clave de lectura para comprender su propuesta ética y para encontrar ciertas coincidencias entre esta y la de los dos empiristas mencionados.

Así, pese a que Hume representa, para Nietzsche, un “envilecimiento y devaluación del concepto ‘filosófico’ por más de un siglo”⁵, mostraremos que las

⁵ KSA 5, 195 (*MBM*, §252, p. 221). No debe sorprender que Nietzsche se exprese negativamente sobre autores con los que, en algún sentido y quién sabe si de modo consciente o no, termina coincidiendo. A Kant, por ejemplo, lo llama “lisiado conceptual, el más deforme que ha existido” (KSA VI, 110 / *CI*, p. 90). Sobre Platón y Sócrates también emite comentarios muy mordaces. No obstante, y como veremos en distintos momentos de la presente investigación, existen algunos puntos en común entre Nietzsche y algunos de los pensadores a los que se refiere de manera peyorativa.

famosas virtudes sociales, planteadas por el pensador anglosajón y valoradas también por Adam Smith, no son incompatibles con algunos atributos que caracterizan al superhombre nietzscheano.

Para cumplir con nuestro propósito, hemos dividido nuestro trabajo en tres capítulos. En el primero analizamos los rasgos que caracterizan al *agón*, tal como Nietzsche lo concibe: principalmente, la productividad de esta actividad, la transitoriedad de la victoria de los competidores y la presencia de reglas que ordenan la contienda. Mostramos cómo esa lógica agonal está presente en la tradición griega, desde de los presocráticos hasta los sofistas, pasando –con algunas importantes diferencias– por Sócrates y Platón.

El segundo capítulo lleva la lógica agonal al terreno de la ética. Así, se examinan los niveles de conflicto involucrados en la vida humana: un combate contra la tradición moral predominante y una tensión interna de valores e instintos. Indagamos cómo en ambos niveles están involucradas las reglas, la transitoriedad y la productividad. Asimismo, analizamos el quehacer del superhombre en relación con estas dos formas de *agón*.

En el capítulo final, investigamos si la propuesta de los empiristas concuerda de algún modo con la visión nietzscheana de una ética al servicio de la vida. En ese sentido, luego de resumir las ideas centrales del planteamiento moral de Smith y Hume, nos preguntamos hasta qué punto los atributos del superhombre nietzscheano son compatibles con las virtudes o afectos sociales que ambos autores resaltan en sus

propuestas. Así, indagamos si este espíritu superior puede ser asociado con cualidades como generosidad, la gratitud, la empatía o la amistad.

Cabe señalar que este no pretende ser un estudio concluyente sobre la afinidad entre la moral de los empiristas y la propuesta ética nietzscheana. Antes bien, lo que se propone es plantear la noción de *agón* como una clave de lectura de la obra de Nietzsche desde la cual parece posible encontrar similitudes entre las tradiciones mencionadas. No obstante, la convergencia entre ellas, en nuestra opinión, merece aún más atención y estudio. Esperamos, pues, haber abierto algunos posibles caminos para investigaciones futuras sobre el tema.

Capítulo 1. El agón griego: una aproximación nietzscheana

Desde sus primeros escritos de juventud, Nietzsche hace manifiesto su interés por la cultura griega. Antes de la aparición de su más conocida obra sobre el tema, *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, en 1872, el autor alemán elaboró una serie de conferencias y escritos preparatorios, no solo sobre filosofía, sino también relacionados con la literatura, la retórica y la filología clásicas. Algunos de ellos son *Homero y la filología clásica*, *El drama musical griego*, *Sócrates y la tragedia* y *La visión dionisiaca del mundo*. Entre 1870 y 1873, Nietzsche preparó *El tratado florentino de Homero y Hesíodo, su origen y su certamen*⁶, un ensayo que apareció, en dos partes, en el *Rheinisches Museum*. El mismo año en que se publicó *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, el filósofo redactó un conjunto de textos a los que denominó *Cinco prólogos a cinco libros no escritos*. Dichos textos fueron incluidos en un cuaderno que regaló a Cósima Wagner⁷. Uno de ellos, central para nuestra investigación, es *El certamen de Homero (Homer's Wettkampf)*. Allí no solo se revela

⁶ Cfr. Sánchez Meca, Diego, “Prefacio”, en Nietzsche, Friedrich, *Obras completas*, vol. II, Diego Sánchez Meca (ed.), Madrid: Tecnos, 2013, p. 87. Lamentablemente, no hemos podido acceder al texto alemán de *El tratado florentino de Homero y Hesíodo, su origen y su certamen* que está en KGW II-1, 247-338, de modo que citamos la versión traducida por Jordi Redondo que aparece en las citadas *Obras completas*, pp. 233-289.

⁷ De Santiago Guervós, Luis E. “Prefacio”, en Nietzsche, Friedrich, *Obras completas*, ed. cit, p. 480.

claramente la motivación de Nietzsche por estudiar el *agón* griego⁸; también se esbozan las principales características que el filósofo le atribuye a la contienda.

Tomando como principal punto de partida este último texto sobre Homero, y de la mano de otros escritos nietzscheanos, la primera parte de este capítulo inicial estará dedicada a examinar la interpretación sobre el *agón* planteada por el profesor de Basilea. Analizaremos los principales rasgos que este le otorga a las contiendas y mostraremos el interés que revela por una figura fundamental dentro de la lucha: la del héroe.

Seguidamente, advertiremos cómo Nietzsche encuentra ciertos rasgos agonales en las propuestas de algunos filósofos presocráticos, sobre todo, en la de Heráclito. Cabe agregar que, para esa segunda parte de este capítulo, han resultado primordiales dos textos de Nietzsche. En primer lugar, *Los filósofos preplatónicos*, publicado de manera completa recién en el año 1995, en la edición crítica global de Colli. Se trata de una obra que empezó a redactar luego de la aparición de *El nacimiento de la tragedia*. Su contenido es el resultado de un conjunto de lecciones sobre los griegos que el filósofo impartió en Bayreuth entre los años 1872 y 1876. El texto incluye reflexiones sobre Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Pitágoras (y los pitagóricos), Heráclito, Parménides, Jenófanes, Zenón, Anaxágoras, Empédocles, Leucipo, Demócrito y Sócrates. Una obra complementaria a estas lecciones, y también central para la segunda parte del presente capítulo, es *La filosofía en la época trágica de los griegos*, manuscrito que Nietzsche desarrolló durante la primavera de 1873. Si bien los dos textos se basan en las mencionadas lecciones, el contenido de ambos no es el mismo. De

⁸ Según Tejera, Nietzsche es el crítico que vio en primer lugar, y de modo más claro, que la totalidad de la vida para los griegos era como una contienda agonal. Tejera, Victorino, *Nietzsche and Greek Thought*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p. 45.

hecho, en este último, Nietzsche no destina secciones específicas a Leucipo, Demócrito, los pitagóricos ni a Sócrates.

Una tercera sección de nuestro capítulo estará destinada al *agón* trágico; es decir, a la contienda que Nietzsche encuentra entre Apolo y Dioniso, la cual marca el origen y la esencia de la tragedia ática. Como es evidente, el texto central que guía esta parte de nuestro trabajo es *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*. Los escritos preparatorios para esta obra han sido, también, bastante iluminadores.

Finalizaremos el presente capítulo con una aproximación a la presencia del *agón* en los pensadores del siglo V a. C. Particularmente, estudiaremos hasta qué punto encuentra Nietzsche ciertos rasgos agonales tanto en la tradición socrático platónica como en la de los sofistas. Es cierto que el número de referencias nietzscheanas a estos últimos es sustancialmente menor a las alusiones y a los estudios que dedica a los presocráticos. No obstante, esa diferencia en la cantidad de menciones a los sofistas no ha impedido desarrollar nuestra investigación.

Vale la pena destacar que, para elaborar esa sección del trabajo, han sido especialmente valiosos los escritos y notas de Nietzsche para los cursos sobre los diálogos platónicos que impartió en la Universidad de Basilea entre los años 1871 y 1879⁹, así como sus textos sobre retórica¹⁰. También hemos encontrado varios pasajes suficientemente iluminadores a lo largo de la obra nietzscheana –y no solo de sus

⁹ Cfr. Barrios Casares, Manuel, “Prefacio”, en: Nietzsche, Friedrich, *Obras completas*, II, Diego Sánchez Meca (ed.), Madrid: Tecnos, 2013, p. 318. Las mencionadas lecciones se encuentran en KGW II, 4, 5-188 y están traducidas al español, bajo el título “Introducción al estudio de los *Diálogos* de Platón”, en el citado volumen de las *Obras completas*, pp. 441-562.

¹⁰ Nos referimos, por ejemplo, a su “Descripción de la retórica antigua”, traducida al español por Luis E. De Santiago Guervós en: *Obras completas*, II, Madrid: Tecnos, 2013, pp. 823-883, y presente en KGW II, 4, 413-502.

escritos tempranos– que nos permiten sugerir que el filósofo alemán parece comprender a los mencionados pensadores del siglo V a. C. bajo una lógica agonal.

1.1. Características del *agón* griego

“La guerra es el padre y el rey de todas las cosas; a unos los muestra como dioses y a otros como hombres, a unos los hace esclavos y a otros, libres”¹¹, dice Heráclito en el fragmento B 53. En este pasaje, el filósofo de Éfeso anuncia el papel de la guerra como responsable de diversas condiciones. La contienda, por ejemplo, permitía que las divinidades se diferenciaron de otros seres. Las luchas entre ellas no solo eran frecuentes, sino que durante mucho tiempo sirvieron para explicar el orden de todo lo existente. En efecto, las cosmogonías y teogonías narran tanto el nacimiento de los dioses como también sus luchas; en ellas, se muestra el orden como producto del triunfo de un dios soberano. Así, y en línea con lo que explica Jean-Pierre Vernant¹², la armonía de cosmos se concibe como producto de estos enfrentamientos y de relaciones de autoridad, dominación y sumisión. Pero no solo los dioses se diferencian mediante las batallas. También los seres humanos se distinguen a partir de ellas, pues mientras unos vencen o destacan, otros pierden o son sometidos.

¹¹ Fragmento B 53 citado por Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1987, p. 282.

¹² Cfr. Vernant, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires: Eudeba, 1965, p. 87 y p. 127.

Nietzsche parafrasea el mencionado fragmento de Heráclito de la siguiente manera: *La guerra es la madre de todas las cosas buenas*¹³. ¿Por qué el autor alemán se refiere solamente a las “cosas buenas” y no a todas, en general? Probablemente, la ligera modificación que realiza de la sentencia de Heráclito le sirva para enfatizar el carácter positivo de la lucha, es decir, el hecho de que ella permita medir el esfuerzo y la excelencia de los combatientes. Ciertamente, las diversas formas de contienda resultan estimulantes. “En una sociedad competitiva donde para ser reconocido hay que prevalecer sobre los rivales en una competición incesante por la gloria, cada uno se halla expuesto a la mirada del otro, cada uno existe en función de esa mirada”¹⁴, precisa al respecto Jean-Pierre Vernant. Mediante esta afirmación, el autor acentúa el valor de la rivalidad en Grecia.

Como veremos en lo que sigue, ese ímpetu por buscar derrotar al contendor constituye una condición para la aparición de la excelencia y la genialidad. Mostraremos asimismo cómo esa competitividad se traduce en diversas formas o niveles de competencia agonal. Adicionalmente, profundizaremos en el significado y las características del *agón* griego para entender en qué sentido constituye, desde la perspectiva de Nietzsche, un principio fundamental para entender la multiplicidad y el devenir de la existencia humana.

Se sabe que en la antigua Grecia se denominaba *agón* a la fiesta en que los competidores se enfrentaban por un premio. Representaba, para dicha tradición, la lucha en diversos niveles; sobre todo, en los juegos sagrados y los concursos¹⁵. Al parecer, los

¹³ KSA 3, 448 (GC, §92, p. 89).

¹⁴ Vernant, Jean-Pierre, *El hombre griego*, Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 28.

¹⁵ Cfr. Liddell, Henry George y Robert Scott (comps.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1973, p. 18.

primeros juegos agonales se llevaban a cabo entre los miembros de la aristocracia; más adelante el espectro de participantes se amplió, como explica Jaeger¹⁶. El autor nos recuerda que los Juegos Olímpicos, cuyo origen parece remontarse a los juegos funerarios en honor a Pelops, constituían una de las celebraciones más importantes de la vida del hombre agonal. Después de los que se desarrollaron en Olimpia, y con menor grado de trascendencia, tuvieron lugar los juegos Ístmicos y Nemeos. En diversos momentos de la literatura griega antigua, como nota Yunus Tuncel¹⁷, aparecen con frecuencia certámenes que prefiguraron el posterior desarrollo del *agón*: los juegos funerarios en honor a Patroclo, en la *Iliada*; o los organizados por el rey Alcínoo, en la *Odisea* (por citar solo algunos ejemplos).

En general, las competencias que se desarrollaban durante esos juegos eran de diversa índole. Entre ellas, había una gran variedad de carreras: a pie, con armas, de caballos, de mulas o de cuadrigas; asimismo, lucha, pancracio y pentatlón¹⁸. El final de los certámenes era complementado con procesiones al dios al que se consagraban, además de banquetes, coronas y premios para los vencedores, quienes eran recibidos en su patria con fiestas y honores¹⁹.

No obstante, el término *agón* no se circunscribía exclusivamente al terreno deportivo. También era empleado en los ámbitos político y bélico, puesto que significaba proceso y asamblea, además de pleito y disputa. Entre los artistas se daba asimismo una relación agonal. De esta manera, la lucha entre contendores estaba presente en múltiples instancias como las palestras, los anfiteatros, el ágora y la Hélade

¹⁶ Jaeger, Werner, *Paideia*, México D. F.: F.C.E., 1957, pp.196-199.

¹⁷ Tuncel, Yunus, *Agon in Nietzsche*, Milwaukee: Marquette University Press, 2013, pp. 34-35.

¹⁸ Ortega, Alfonso, "Introducción", en: Píndaro, *Odas y fragmentos*, Madrid: Gredos, 1984, pp. 27-28.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 28-29.

en general (no eran poco frecuentes las batallas entre las ciudades-estado)²⁰. Imposible dejar de mencionar, por último, los enfrentamientos entre clases que tenían lugar dentro de la misma polis: comerciantes y aristócratas, por ejemplo, entraban en conflicto constantemente. También gracias a la guerra se diferenciaban los esclavos de los hombres libres –como señala el citado fragmento de Heráclito. Entre estos últimos, además, solía surgir el genio militar fundador del Estado²¹. Finley nos cuenta, respecto a la lucha, lo siguiente:

La contienda jugaría un papel importantísimo en la vida pública griega [...]. Nada define la calidad de la cultura griega más netamente que la manera en que la idea de competencia estaba extendida desde la hazaña física hasta la región del intelecto, hasta las hazañas de la poesía y de la composición dramática²².

Eran varias las formas de competencia artística en Grecia; por ejemplo, los concursos entre rapsodas y aedos²³, o las contiendas entre poetas trágicos, inauguradas aparentemente por Pisístrato en Atenas, alrededor de 534 a. C. Años más adelante, cerca del 440 a. C., Pericles mandó construir el Odeón para los *agones* artísticos²⁴. Las luchas entre poetas constituían un rasgo característico de los diversos festivales que se llevaban a cabo en Grecia, como recuerda Finley:

La recitación de la poesía –heroica, lírica o dramática– fue siempre un rasgo esencial de los numerosos festivales religiosos. Los orígenes de esta práctica se pierden en la prehistoria, cuando el mito era, con frecuencia, drama ritual, vívida representación, ante el pueblo reunido, de la sucesión de las estaciones o cualquier otro fenómeno que inspirara la ceremonia²⁵.

²⁰ Cfr. Liddell, H. y R. Scott (comps.), *op. cit.*, pp. 18-19; también Marton, Scarlett, “Nietzsche y Hegel, lectores de Heráclito o A propósito de un discurso de Zarathustra: “De la superación de sí mismo””, en: *Ideas y Valores*. Bogotá, N° 114, 2000, p. 45.

²¹ Cfr. Llinares, Joan, “Consideraciones sobre la guerra en Nietzsche”, en: Nicolás Sánchez Durá (ed.), *La guerra*, Valencia: Pretextos, 2016, p. 55.

²² Finley, Moses, *El mundo de Odiseo*, México DF: FCE, 1966, p. 133.

²³ Cfr. Fernández-Galiano, Manuel, “La “traditio” homérica”, en: Gil, Luis (ed.), *Introducción a Homero*. Madrid: Guadarrama, 1963, p. 94.

²⁴ Cfr. Meier, Christian, *The Political Art of Greek Tragedy*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1993, p. 45 y p. 52.

²⁵ Finley, Moses, *op. cit.*, p. 39.

A Nietzsche le resultan particularmente atractivos los certámenes artísticos. En *El tratado florentino de Homero y Hesíodo, su origen y su certamen*, revela su interés por examinar el origen, la transmisión y las diversas versiones e interpretaciones del texto sobre la contienda entre Homero y Hesíodo. A lo largo de su estudio, rechaza las lecturas de varios filólogos contemporáneos: Welcker, Götting, Hermann, entre otros²⁶. Recuerda también la versión sobre la pugna entre los mencionados poetas presente en el *Museo* del rétor ateniense Alcidas, y muestra que el autor del *Certamen de Homero y Hesíodo* se basó principalmente en ese relato; con ello, se enfrenta a posiciones como la de Meyer, Rose o Wilamowitz-Möllendorf²⁷. Una de las tesis centrales que propone Nietzsche es que Homero es visto por Alcidas como uno de los grandes innovadores del arte retórico gorgiano; en parte, por su destacable aptitud para improvisar. Homero aparece así como el merecedor de los honores e incluso de la coronación de los jueces en su disputa frente a Hesíodo, a pesar de ser este último el vencedor del *agón*²⁸. El poeta beocio es presentado más bien como un formulador de preguntas que siente celos de la asombrosa capacidad de improvisación desplegada por Homero y que busca plantearle pruebas cada vez más complejas²⁹.

Pero no solo la disputa entre estos poetas resultaba sugerente para Nietzsche. Nuestro autor se interesó igualmente por la contienda entre los trágicos, quienes “hacían poesía para vencer”³⁰. Estaban motivados por la rivalidad, la ambición y la búsqueda de la grandeza. La excelencia, según ellos, se concebía a partir de sus propios puntos de vista o criterios, y no para complacer al gusto de la mayoría. No obstante, era natural y frecuente que luego logaran la confirmación pública de su superioridad.

²⁶ Nietzsche, Friedrich, *El tratado florentino de Homero y Hesíodo...*, p. 245.

²⁷ *Ibid.*, 247.

²⁸ *Ibid.*, pp. 256-257.

²⁹ *Ibid.*, p. 259.

³⁰ KSA 2,159 (*HDH*, §170, p. 152).

Nietzsche contrasta ese espíritu competitivo de los griegos con el recelo de los modernos hacia la contienda. Así, considera evidente y reprochable el rechazo que sienten los artistas de su época hacia la competencia.

¡Qué maravilla! “También el artista se encoleriza con el artista.” Y lo que más teme el hombre moderno en un artista es el impulso personal a la lucha, mientras que el griego conoce al artista *sólo en la lucha personal*. Allí donde el hombre moderno barrunta la debilidad de la obra de arte, el griego busca la fuente de su fuerza suprema³¹.

A juicio del profesor de Basilea, el genio moderno considera que la ambición y el afán de superación de los otros constituyen una amenaza para sí. En ese sentido, los modernos buscan evitar el enfrentamiento. El griego, por el contrario, descubre en sus contendores un estímulo para el esfuerzo.

Ahora bien, creemos necesario indagar cuál es la lógica presente en todas estas contiendas. Para ello, cabe mencionar a la buena Eris de Hesíodo: la diosa de la guerra que arrojaba a los hombres a luchar unos contra otros y alimentaba en ellos la envidia y el rencor. Robert Graves cuenta que dicha Eris provocaba con frecuencia motivos que justificaban el inicio de una guerra, y para ello difundía rumores o buscaba despertar celo o envidia³². Nietzsche valora positivamente ese sentimiento de envidia (*Neid*) ya que conducía a los griegos a un torneo o competencia (*Wettkampf*) y no a una lucha destructiva (*Vernichtungskampf*)³³. Esta última se relaciona, más bien, con la otra Eris, calificada como perjudicial e indeseable. En *El caminante y su sombra*, el filósofo alemán explica la envidia como un sentimiento que aparece cuando uno nota que otro resalta por encima de la media y quiere reducirlo o alcanzarlo. De ese sentimiento se originan dos modos de acción que corresponden con los tipos de Eris que acabamos de

³¹ KSA 1, 790 (*El certamen de Homero*, en: *Obras completas*, vol. I, Diego Sánchez Meca (ed.), Madrid: Tecnos, p. 566).

³² Graves, Robert, *Los mitos griegos*, I, Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 93.

³³ KSA 1, 787.

mencionar: la búsqueda de superación, por un lado; y el afán de destruir al rival, por otra parte³⁴.

Para profundizar en la diferencia entre ambas diosas, veamos el pasaje en que Hesíodo se refiere a ellas.

Único no es el género de Luchas, mas sobre la tierra
son dos: una que podría alabar quien la comprende,
la otra reprobable; y asaz en su alma difieren.
Pues una la guerra funesta y la discordia acrecienta,
cruel: ningún mortal la quiere, sino que por fuerza,
por voluntad de los inmortales, honran esa Lucha gravosa.
A la otra, la Noche tenebrosa la engendró la primera
y la puso el Cronida, altirregente, que mora en el éter,
en las raíces de la tierra, y la hizo a los hombres mucho mejor.
Ella, aun al que no tiene palmas para el trabajo despierta;
pues, uno anhela el trabajo cuando mira hacia otro,
opulento, que se afana a labrar y a plantar
y a disponer bien la hacienda; y envidia el vecino al vecino
que tras la riqueza se afana. Buena lucha, esta, a los hombres.
El carpintero al carpintero cela, el jarrero al jarrero,
el mendigo al mendigo envidia y el aedo al aedo³⁵.

La primera de las guerras descritas por Hesíodo es indeseable por salvaje y aniquiladora; no goza de estima porque pone fin a la competencia. Yvon Garlan afirma sobre ella que era vista como “una trasgresión escandalosa (*hybris*) de las normas de convivencia, dicho de otra forma, de justicia, que los hombres debían respetar tanto entre ellos como respecto de los dioses”³⁶. En ese sentido, la mala Eris está presente en los contextos en que se rechazan las leyes que resguardan el orden o armonía de la sociedad.

A lo largo de historia griega arcaica, los conflictos e invasiones de pueblos que devenían guerras destructivas eran frecuentes. Estos enfrentamientos servían como

³⁴ KSA 2, 562 (*El paseante y su sombra*, §29, tr. José Luis Arántegui, Madrid: Siruela, 2003, p. 31).

³⁵ Hesíodo, *Los trabajos y los días*, vv. 11-26.

³⁶ Garlan, Yvon, “El militar”, en: Vernant, Jean-Pierre, *El hombre griego*, Madrid: Alianza Editorial, 1993, p. 68.

pretexto para que las sociedades beligerantes se midieran entre sí y demostraran su fortaleza. Así lo precisa Jacob Burckhardt: “un pueblo solo adquiere la conciencia de su plena fuerza nacional contrastándola con la lucha con otros pueblos”³⁷. Dichos enfrentamientos distaban, pues, del espíritu deportivo que animaba las contiendas agonales, en tanto estaban motivados por una voluntad salvaje y aniquiladora. Nietzsche considera que esa forma de lucha constituía una degeneración del hombre griego, quien se volvía cruel y vengativo³⁸. Un ejemplo de este tipo de combate destructivo puede encontrarse en las famosas guerras médicas, a las que Nietzsche califica como motivadas por una voluntad antihelénica y con consecuencias nefastas para la cultura y el arte³⁹.

En contraste con la guerra destructiva, está la otra Eris. “La Éride buena imperaba, en efecto, desde antiguo en todas las actuaciones de las musas”⁴⁰, apunta nuestro autor. Hemos adelantado que ella también estaba motivada por un sentimiento de envidia. Pero, a diferencia de la mala Eris, no conducía a la eliminación absoluta rival. Por el contrario, se trata de la lucha que en el relato de Hesíodo aparece como estimulante para el trabajo de los campesinos, artesanos y poetas. En ese sentido, Nietzsche ve en la envidia un móvil para la superación y la búsqueda de la excelencia humana⁴¹. El hombre agonal encuentra en la contienda la posibilidad de elevarse y perfeccionarse. Así, el *agón* constituye un escenario de provocación y fortalecimiento de los combatientes, y no solo una búsqueda de debilitamiento del otro, como señala

³⁷ Burckhardt, Jacob, *Reflexiones sobre la historia universal*, México D.F.: F.C.E., 1971, p. 214. Curt Janz resalta la influencia de Burckhardt en el estudio nietzscheano del *agón*. Precisa que Nietzsche, a partir de lectura de la *Historia de la cultura griega* de Burckhardt, así como de sus conversaciones con él, llegó al convencimiento de que el *agón* ocupaba un lugar central en la cultura griega. Cfr. Janz, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche*, 2, Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 184.

³⁸ Cfr. KSA 1, 792 (*El certamen Homero*, p. 568). Cfr. Nachlass, 1869-70, 2 (6) / KSA 7, 46; también, Nachlass, 1875, 6 (13) / KSA 8, 102.

³⁹ Cfr. Nachlass, 1869-70, 2 (6) / KSA 7, 46; Nachlass, 1875, 6 (13) / KSA 8, 102.

⁴⁰ KSA 1, 545 (“Sócrates y la tragedia”, en: *NT*, p. 239).

⁴¹ Cfr. Birnbaum, Antonia, *Nietzsche. Las aventuras del heroísmo*, México D.F.: F.C.E., 2004, p. 145.

Herman Siemens⁴². En ese sentido, la victoria de cada uno de los contrincantes deja abierta la posibilidad de que el provisional perdedor busque su oportunidad para sobresalir y, entonces, se reanude el combate. Estos rasgos hacen que el *agón* sea visto por Nietzsche desde una perspectiva lúdica. En efecto, el juego se despliega como una contienda donde se manifiestan las diferencias constantemente; es decir, se desarrolla de modo permanente, sin detenerse en un punto o una meta específica: la finalidad del juego no es otra que la prolongación de sí mismo⁴³. A continuación, precisaremos los dos rasgos del *agón* a los que acabamos de aludir: la transitoriedad de la victoria y el carácter productivo de la contienda.

Empecemos por lo último. El *agón* funciona como un resorte que posibilita la excelencia en los hombres, es decir, fomenta que se perfilen las individualidades⁴⁴. La provocación entre los contrincantes y su fortalecimiento para buscar la victoria propician la grandeza del espíritu. De hecho, las competencias en Grecia permitían acrecentar la fama de aquellos que sobresalían en los concursos. Por esa razón señala Nietzsche que “cuando más grande y más sublime es el hombre griego, tanto más luminosa es en él la llama de la ambición que se desprende de él, devorando a cualquiera que tome su mismo camino”⁴⁵. El filósofo considera que en el Estado griego se desarrollan la tensión y el celo necesarios para que los combatientes puedan rendir al máximo.

⁴² Siemens, Herman, “Agonal configurations in the *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Identity, Mimesis and the Übertragung of cultures in Nietzsche’s early thought”, en: *Nietzsche Studien*, 30, 2001, p. 83.

⁴³ Véase al respecto De Santiago Guervós, Luis Enrique, “La dimensión del juego en la filosofía de Friedrich Nietzsche”, en: Fernández, Eugenio (ed.), *Nietzsche y lo trágico*, Madrid: Trotta, 2012, pp. 206-207.

⁴⁴ Cfr. Müller, Enrico, *Die Griechen im Denken Nietzsches*, München, Berlin, New York: DTV, W. de Gruyter, 2005, p. 82. Véase también Siemens H, “Nietzsche’s Agon with Ressentiment: Towards a Therapeutic Reading of Critical Transvaluation”, en: *Continental philosophy review*. Norwell, vol. XXXIV, 2001, p. 77.

⁴⁵ KSA 1, 787-788 (*El certamen de Homero*, p. 565).

Pero un rendimiento extraordinario solo es posible –agrega Burckhardt⁴⁶– mediante el esfuerzo. El poeta Píndaro, en la *Olímpica X*, lo expresa mediante la siguiente frase: “Pocos son los que sin esfuerzo alcanzan victoria gozosa”⁴⁷. El triunfo no sería, ciertamente, muy loable si llegara de modo sencillo y sin sacrificio alguno. En “De las mil metas y de la “única” meta”, de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche hace referencia al alma celosa del griego, que lo motiva a ser el primero y aventajar a los otros: “Lo que hace que él domine y venza y brille, para honor y envidia de su vecino: eso es para él lo elevado, lo primero, la medida, el sentido de todas las cosas”⁴⁸. En este principio de esfuerzo por la búsqueda del honor, continúa el filósofo, radica la grandeza de dicho pueblo. Sánchez Pascual⁴⁹ advierte que la mencionada máxima que anima a los griegos a resaltar frente a los demás está presente en varios pasajes de la poesía clásica. Recordemos por ejemplo, el Canto XI de la *Iliada*, donde Peleo le pide a Aquiles que destaque en valentía entre todos los demás⁵⁰.

Siguiendo esta idea que plantea el esfuerzo como elemento central para la superación, se puede interpretar también el fragmento B 110 de Heráclito: “Para los hombres no sería mejor que sucedieran cuantas cosas quieren”⁵¹. Por el contrario, podríamos complementar, lo que más les conviene a las personas es que se esfuercen. Así, es importante tomar parte de las contiendas, pues es allí donde se mide la excelencia. Y cuando estas se coronan con la victoria, pueden tener un efecto liberador. “La victoria libera de aflicciones a quien prueba el combate”⁵², dice Píndaro.

⁴⁶ Cfr. Burckhardt, Jacob, *op. cit.*, p. 135.

⁴⁷ Píndaro, *Ol. X*, estrofa 11, en: *Odas y fragmentos*, trad. Alfonso Ortega, Madrid: Gredos, 1986, p. 120.

⁴⁸ KSA 4, 75 (*AHZ*, p. 100).

⁴⁹ Sánchez Pascual, Andrés, “Notas del traductor”, en: *AHZ*, p. 452, n. 95.

⁵⁰ Cfr. Homero, *Iliada*, trad. José Alsina, Barcelona: Planeta, 1980, p. 233.

⁵¹ Eggers, Conrado y Victoria Juliá (trads.), *Los filósofos presocráticos*, I, Madrid: Gredos, 1978, p. 393.

⁵² Píndaro, *Ol. II*, 50-55 (ed. cit., p. 83).

No obstante, pese a que el triunfo constituye un momento de plenitud o recompensa por el esfuerzo desplegado, cabe notar, como señala Debra Hawhee⁵³, que el sentido originario del *agón* no es esencialmente teleológico, es decir, no está enfocado en la meta exclusiva de ganar un premio. En tanto se trata de un juego, si bien ganar resulta agradable y deseable (pues tampoco se trata de competir por competir, de cualquier manera, como quien simplemente cumple con una tarea de modo mediocre⁵⁴), su principal finalidad es, como ya señalamos, la actividad lúdica en sí misma. Así, el *agón* constituye principalmente una instancia de reunión o confluencia de personas (como los juegos olímpicos, donde se juntaban atletas, jueces y espectadores). La autora pone el ejemplo de *Las nubes*, que tiene como eje una contienda de argumentos por dos estilos de educación (la vieja y la nueva escuela); este encuentro, y no tanto la victoria, es lo primordial. En dichos certámenes, la noción de *areté* cobra especial relevancia. Esto significa que justamente uno se vuelve virtuoso, continúa Hawhee, a partir de una serie de acciones que se despliegan durante el combate. Análogamente a los guerreros que a lo largo de la batalla muestran sus cualidades, en el *agón* los atletas evidencian que la constancia de acciones sobresalientes durante la competencia genera virtudes.

La búsqueda de la excelencia que anima a los contendores convierte al *agón* en un medio que hace posible el surgimiento de un genio, pero que a la vez impide su hegemonía, como advierte Nietzsche. Así, como medio de protección contra el genio, el *agón* anhela un segundo genio⁵⁵. Esto significa que la victoria no es definitiva: se busca prolongar la lucha y no eliminarla mediante la supremacía absoluta de alguno de los competidores. Bajo esa perspectiva, la paz constituye solo un momento parcial –aunque

⁵³ Hawhee, Debra, “Agonism and Areté”, en: *Philosophy and Rhetoric*, vol. 35, Núm. 3, 2002, pp. 185-207.

⁵⁴ Véase al respecto Acampora, Christa Davis, “Demos Agonistes Redux...”, p. 379.

⁵⁵ KSA 1, 789 (*El certamen de Homero*, p. 566).

agradable— en que se coronan las pruebas de la batalla⁵⁶. En los intervalos de las contiendas internas del Estado, agrega Nietzsche, la sociedad deja brotar “las resplandecientes flores del genio”⁵⁷.

El autor incluso interpreta el ostracismo como la necesidad de apartar a los que sobresalen demasiado para no poner en riesgo la continuidad de la contienda. En *El certamen de Homero*, recuerda el comentario de los efesios luego de que desterraran a Hermodoro:

‘Entre nosotros nadie debe ser el mejor; pero si lo es alguno, que lo sea en otro sitio y entre otros’. Pero ¿por qué ninguno debe ser el mejor? Porque con ello ya no habría certamen, y el eterno fundamento vital del Estado griego estaría en peligro⁵⁸.

Nietzsche cree entonces que el ostracismo está motivado por el intento de seguir estimulando el combate. Y este último, como revela la cita, cumple un rol central en el Estado griego, de modo que su preservación parece fundamental.

La transitoriedad de la victoria y la consiguiente prolongación de la contienda convierten al *agón* en responsable de la multiplicidad y del devenir: mediante la batalla se manifiestan las desigualdades entre los hombres y se generan constantemente nuevos órdenes y jerarquías⁵⁹. A partir de la lucha surgen no solo las clases sociales o las diferencias entre gobernantes y gobernados, sino también se distinguen los héroes del común de los mortales. Al mismo tiempo, la guerra permite la delimitación de los Estados independientes dentro de la Hélade y la separación entre esta y el mundo bárbaro. Todas estas diferenciaciones convierten a la contienda en un elemento fructífero, que hace posible el desarrollo de la sociedad en sus múltiples ámbitos

⁵⁶ Garland, Yvon, *op. cit.*, p. 70.

⁵⁷ KSA 1, 772. La traducción es nuestra.

⁵⁸ KSA 1, 788 (*El certamen de Homero*, p. 565).

⁵⁹ Cfr. Cappelletti, Angel, *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, Caracas: Monte Ávila, 1969, pp. 108-109.

(doméstico, económico, político, religioso, militar, etc.). Al funcionar como un móvil de la historia, la lucha constituye, desde la perspectiva nietzscheana, una necesidad para el Estado griego⁶⁰.

En una contienda se determinan las diferentes condiciones de los hombres y se miden el esfuerzo y la excelencia de los competidores. Heráclito dice al respecto que “los dioses y los hombres honran a los muertos en la batalla”⁶¹, es decir, a quienes participan en los diversos certámenes agonales. Los griegos reconocen, pues, el esfuerzo desplegado por los contendores y premian especialmente a los que logran la victoria. “Pues también entre los héroes los buenos luchadores el elogio de la lengua ganaron: glorificados son ellos en las liras y en los sones de las flautas de múltiples voces”⁶², expresa por su parte Píndaro.

Nietzsche presta especial atención a la figura de los héroes de las batallas. Con respecto a ellos, cabe recordar los poemas épicos de Homero, donde se presenta a los héroes como seres superiores que resaltan por cualidades como el coraje, la fuerza y la valentía. Además, estos se caracterizan por luchar honorablemente, esto es, respetando las reglas básicas del combate⁶³. De esta manera, cuando el héroe ataca y se enfrenta al enemigo, lo hace sin sobrepasar ciertos límites, es decir, sin atentar contra las convenciones que rigen la batalla. Este respeto por las reglas que guían el desarrollo interno de la lucha –y que Nietzsche atribuye a la buena Eris– será objeto de mayor análisis en lo que sigue.

⁶⁰ Cfr. KSA 1, 774 (“El Estado griego”, en: *Obras completas*, vol. I, p. 557).

⁶¹ Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield, *op. cit.*, p. 303.

⁶² Píndaro, *Ístmicas*, V, 25-30.

⁶³ Cfr. Kirk, G.S., *Los poemas de Homero*, Buenos Aires: Paidós, 1968, p. 337. Cfr. también Vidal-Naquet, Pierre, *El mundo de Homero*, Buenos Aires: F.C.E., 2001, p. 45.

Pero antes, vale la pena destacar otro rasgo fundamental de los héroes: el afán por la gloria. En el Canto VI de la *Iliada*, por ejemplo, se puede leer lo siguiente:

Dime quién eres tú entre los hombres, valiente guerrero;
no te he visto en la lucha que es donde los hombres alcanzan
la gloria; mas ahora eres tú quien la alcanza entre todos (...)⁶⁴

La búsqueda del honor y la inmortalidad conduce al héroe homérico a realizar las mayores proezas y hazañas. Gracias a ellas es posible permanecer en la memoria del pueblo⁶⁵. En ese sentido, el combate resulta primordial, pues constituye la instancia en que el héroe puede defender su honor hasta el final. Reproduzcamos esta idea en las palabras de Finley:

En la naturaleza del honor está que tiene que ser exclusivo, o por lo menos jerárquico. Si todos adquieren igual honor, no hay honor para ninguno [...] Y como los héroes eran guerreros, la competencia era más feroz donde se trataba de ganar el más alto honor, en combate individual en el campo de batalla. Allí, el mérito definitivo del héroe, el significado de su vida, pasaba su prueba final en tres partes: con quién luchaba, cómo luchaba y cómo terminaba⁶⁶.

Del pasaje citado quisiéramos notar varias cuestiones relevantes: en primer lugar, la idea de que el honor es individual. Esto significa que en la batalla destaca el valor de una figura específica, única, a partir de sus propias cualidades. Si bien los allegados del héroe podían compartir de algún modo su victoria, este debía resaltar por sus habilidades y proezas. En segundo lugar, Finley señala que para considerar el mérito del héroe es importante tener en cuenta quién es su contrincante. El adversario debe ser alguien de reconocidas cualidades, no cualquier persona a la que se pueda vencer fácilmente. También –y vinculado con lo primero– se resalta la manera en que el héroe lucha: no es lo mismo vencer simplemente por azar que lanzarse a la batalla valientemente; tampoco se valora que las acciones incumplan las normas de la batalla,

⁶⁴ Homero, *Iliada*, trad. José Alsina, Barcelona: Planeta, 1980, p. 119.

⁶⁵ Cfr. Detienne, Marcel, *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, México DF: Sexto piso, 2004, pp. 71-72.

⁶⁶ Finley, Moses, *op. cit.*, pp. 133-134.

como ya hemos adelantado. El héroe debe desplegar al máximo sus virtudes en la contienda. El pasaje termina relacionando el mérito del héroe con la forma en que concluye una batalla: recibiendo el honor y alcanzando la gloria.

El ya citado texto sobre el certamen entre Hesíodo y Homero ofrece un breve ejemplo de esto último. Allí se muestra cómo mientras el segundo de ellos pierde –pero recibe honores por su desempeño en la contienda–, el primero, “a pesar de su victoria, sucumbe en aras de un sacrificio a raíz de una sospecha ignominiosa y de un violento atentado⁶⁷”. ¿Y por qué sucede de esto? Porque el *agón*, continúa Nietzsche, constituye una instancia primordial, y el destino de sus participantes es una consecuencia de lo que ocurre en dicho certamen. En ese sentido, si Homero resalta por su capacidad de improvisar, se hace merecedor de la gloria; si Hesíodo no despliega mayores cualidades que realizar preguntas, entonces su futuro no resulta muy auspicioso.

En la antigua Grecia, muchas fiestas competitivas se celebraban en honor a una figura heroica⁶⁸. Finalizadas dichas celebraciones, era común que los vencedores fueran incorporados al conjunto de los demás héroes. De esta forma, cuando algún competidor sobresalía de manera excepcional en relación con sus rivales, el certamen podía concluir con la aparición de un nuevo héroe. Con ello se puede afirmar, siguiendo a Rohde, que el calificativo de “héroe” no designa exclusivamente a un personaje legendario, proveniente de un pasado remoto, sino que “pasa a adornar ahora a personas que, después de su muerte, quedan en el recuerdo como dotadas de una naturaleza superior y de una energía vital extraordinaria”⁶⁹.

⁶⁷ Nietzsche, Friedrich, *El tratado florentino de Homero y Hesíodo...*, p. 257.

⁶⁸ Cfr. Rohde, Edwin, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México D.F.: FCE, 2006, p. 137.

⁶⁹ Rohde, Edwin, *op. cit.*, p. 148.

En ese sentido, no parece extraño considerar que Nietzsche se refiera a las principales figuras de la tradición presocrática casi como héroes que participan de una especial forma de *agón*: el debate filosófico⁷⁰. En *La filosofía en la época trágica de los griegos*, describe al filósofo de la época como alguien que se caracteriza por poseer un talento “hostil y excluyente frente a talentos similares”⁷¹. Esto significa, primero, que el filósofo no es una figura aislada, sino que emerge en un contexto rodeado (o precedido) por otros. En segundo lugar, como se trata de un buen competidor, se sitúa frente a un contrincante respetable para superarlo a partir de sus cualidades individuales. De hecho, a lo largo del mencionado texto, Nietzsche presenta a cada presocrático como un héroe rodeado de mayor claridad⁷² que sus predecesores, a quienes de algún modo vence.

Veamos algunos ejemplos. Luego de valorar en Tales su distanciamiento del mito, introduce a Anaximandro como alguien que supera al iniciador de la filosofía. “Mientras que a través de la figura de Tales se va perfilando solo nebulosamente el tipo universal de filósofo, la imagen de su gran sucesor nos habla de una manera mucho más clara”⁷³. De esta manera, Anaximandro aparece como un pensador más luminoso, que aventaja a su antecesor. La descripción nietzscheana de los presocráticos en términos de una contienda se mantiene a lo largo del texto. A propósito de Parménides, por ejemplo, manifiesta lo siguiente: “Hay que mirar a los adversarios [*Gegner*] de los eléatas para poder valorar como se merecen las extraordinarias ventajas de la teoría de

⁷⁰ Véase Carrión, Úrsula, “La buena Eris. Reflexiones en torno a la lógica agonal en Heráclito y Nietzsche”, en: *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, Buenos Aires: Año XII, N°10, 2012, pp. 37-54.

⁷¹ KSA 1, 833 (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, en: *Obras completas*, vol. I, p. 592).

⁷² La luz y la claridad son elementos que se asocian tradicionalmente a la figura de los héroes, como bien señala Marcel Detienne (véase *op. cit.*, p. 71).

⁷³ KSA 1, 817 (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 582); véase también KSA 1, 820-821 (*Ibid.*, p. 584).

Parménides”⁷⁴. Con esta afirmación, caracteriza al filósofo de Elea como una suerte de triunfador frente a sus contendores. También en *Los filósofos preplatónicos* recoge el autor el espíritu de lucha entre pensadores. Así, en relación con Anaxágoras, por ejemplo, “Empédocles salió decididamente vencedor”⁷⁵. La claridad que Nietzsche asocia con cada una de las grandes figuras de la tradición presocrática, el empleo de diversos términos relacionados con el ámbito de la contienda y la presentación de cada propuesta filosófica como una suerte de triunfo provisional frente a la tradición que la precede dan la impresión de que Nietzsche efectivamente encuentra una forma muy productiva de *agón* entre los primeros filósofos.

Hasta aquí hemos mostrado la presencia del *agón* en diversos ámbitos del quehacer humano (el deporte, las artes, la filosofía). No obstante, Nietzsche encuentra una relación agonal incluso entre los dioses olímpicos, como ya lo sugería Heráclito en el pasaje que citamos al inicio de este capítulo. De hecho, en el aforismo 38 de *Aurora*, el filósofo alemán menciona que no solo las personas, sino también las divinidades griegas podían ser consideradas envidiosas⁷⁶. Y la (buena) envidia, ya lo anunciamos, está asociada con la rivalidad y la confrontación. Yunus Tuncel⁷⁷ enfatiza el hecho de que los dioses sean presentados con frecuencia como participantes de una contienda, y añade que es justamente a partir de esas luchas que se convierten en modelos de combate para los mortales. Tuncel nos hace recordar el aforismo 143 de *La gaya ciencia*, donde Nietzsche vincula el politeísmo griego con la libertad, la multiplicidad y la creación:

⁷⁴ KSA 1, 856 (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid: Valdemar, 2003, p. 102).

⁷⁵ El pasaje dice lo siguiente: “So hat er, im Wettkampf mit Anaxagoras, entschieden gesiegt”. KGW II, 4, 327 (*Los filósofos preplatónicos*, p. 140).

⁷⁶ KSA 3, 45 (*A*, §38, p. 509).

⁷⁷ Tuncel, Yunus, *Agon in Nietzsche*, pp. 26-27.

En el politeísmo estaba prefigurada la libertad del espíritu y la pluralidad de espíritu del hombre: la fuerza de crearse ojos nuevos y propios, y de seguir siempre creando otros nuevos y aún más propios⁷⁸.

El *agón* es identificable asimismo en el terreno político, en las múltiples discusiones que se llevan a cabo en el ágora. Ahí tiene lugar una lucha de opiniones entre los ciudadanos que origina diversos cambios: se reformulan normas, se modifican decisiones, se proponen nuevas medidas, se reconfiguran jerarquías de valores, etc. Ahora bien, los debates políticos, al igual que el resto de contiendas agonales, requieren –como ya adelantamos– de la presencia de normas. “Los griegos denominaron *agón* a los debates judiciales, porque tenían siempre la impresión de que se trataba de la lucha entre dos rivales, sujeta a forma y a ley”⁷⁹, precisa Jaeger. Profundizaremos un poco más sobre el respeto por estas leyes a continuación.

A diferencia de lo que sucede con la *Eris* indeseable, donde se intenta aniquilar al oponente de cualquier manera posible, el *agón* está sujeto a normas que permiten que la tensión entre rivales se mantenga de modo permanente y, con ello, la lucha se renueve con frecuencia. La lógica misma de la contienda implica entonces un respeto por las reglas de juego que la gobiernan. Allí radica su carácter “serio”: “no es el jugador el que define el juego, sino el juego el que define a los jugadores”⁸⁰, como bien nota De Santiago Guervós. Estos se entregan al ritmo de aquel, lo cual supone una aceptación de sus reglas.

La presencia de dichas reglas es fundamental, pues gracias a ellas se establecen criterios que hacen posible medir y comparar a los contendores. Evidentemente, las

⁷⁸ KSA 3, 491 (*GC*, §143, p. 808).

⁷⁹ Jaeger, Werner, *op. cit.*, p. 288.

⁸⁰ De Santiago Guervós, Luis Enrique, “La dimensión del juego en la filosofía de Friedrich Nietzsche...”, p. 215.

normas que regían al *agón* no se mantenían inalterables a lo largo de la historia, sino que podían ser reformuladas en la medida en que los propios competidores, jueces e incluso espectadores mostraran su desacuerdo con ellas⁸¹. No obstante, ciertos principios generales solían estar más o menos presentes en las contiendas agonales y debían ser respetados. Tuncel advierte que hay algunos actos –vinculados con el desconocimiento de las normas– que constituyen una forma de *hybris*; por ejemplo, que un contendor se considere a sí mismo vencedor (uno no puede ser juez y parte al mismo tiempo); que los competidores no estén en el mismo nivel; que uno se declare a sí mismo como ganador absoluto de todos los tiempos; entre otros⁸².

Para explicar el respeto por las reglas, Herman Siemens alude a la idea de simetría: si se quiere que haya una pluralidad de fuerzas en confrontación, es necesaria una comunidad que acepte las reglas de juego⁸³. En la lógica del *agón*, resulta central alcanzar la medida o el control. Desde la perspectiva del mencionado autor, Nietzsche es consciente de la importancia de la aceptación de reglas de la contienda; por ello, la considera una fuente de medida no coactiva que posibilita la vida en comunidad sin la anulación de la particularidad o diversidad de los individuos⁸⁴.

El *agón* se rige entonces por una ley que consiste justamente en mantener el espíritu de unidad que caracteriza a la polis y que sirve de motor para alcanzar el bien común: “Las fiestas panhelénicas: unidad de los griegos en las normas de la

⁸¹ Cfr. Acampora, Christa Davis, “Unlikely Illuminations...”, p. 182. Véase también Acampora, Christa Davis, *Contesting Nietzsche*, Chicago: The University of Chicago Press, 2013, p. 23.

⁸² Tuncel, Yunus, *op. cit.*, p. 83.

⁸³ Siemens, Herman, “Nietzsche’s Agon with Ressentiment...”, p. 78.

⁸⁴ Siemens, Herman, “Nietzsche’s political philosophy: a review of recent literature”, *Nietzsche Studien*, 30, 2001, p. 521.

contienda”⁸⁵, expresa Nietzsche. Para los griegos, era un hábito consolidar los lazos de amistad y sociabilidad sin dejar de estimular la competencia. De hecho, en los festivales y competencias agonales, el hombre generalmente reafirmaba su sentimiento de pertenencia a la comunidad⁸⁶. Por ello, cuando un ciudadano regresaba victorioso de un certamen a su polis, esta lo recibía con los más altos honores, en la medida en que consideraba que su victoria era la de toda la ciudad⁸⁷. Nietzsche sugiere al respecto que el Estado griego era un “grito de guerra” que impulsaba proezas heroicas y que contribuía a que las personas se olvidaran de sí mismas; los griegos eran, en efecto, hombres eminentemente políticos que subordinaban sus intereses personales a los del Estado⁸⁸.

Ahora bien, ¿qué pasaba con las guerras entre pueblos? ¿Existían también reglas que las controlaran? Es verdad que este tipo de batallas, como hemos señalado, eran en muchos casos destructivas y parecían inspiradas en el espíritu de la mala Eris. Sin embargo, no siempre era así. De hecho, es posible encontrar cierta afinidad entre los juegos agonales y la cultura bélica –más allá de la necesidad de entrenamiento constante y disciplinado que es propia de estos dos ámbitos⁸⁹. Efectivamente, se puede hablar de un conjunto de normas que caracterizaban a los conflictos entre pueblos: unas eran leyes formales; otras, más bien, mandatos sociales o convenciones no escritas, como señala Ober⁹⁰. El autor menciona algunas que fueron vigentes principalmente entre el 700 y el 450 a. C. Entre ellas, estaban las siguientes: se debía declarar la guerra antes de iniciar

⁸⁵ Nachlass, 1871-72, 16 (22) / KSA 7, 402. La traducción es nuestra.

⁸⁶ Cfr. Areas, James, “Nietzsche e as singularidades pré-platônicas”, en: Feitosa, Charles, *et al.* (orgs), *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação. Assim falou Nietzsche V*, Rio de Janeiro: D & A (etc.), 2006, pp. 100-101. Véase también Meier, Christian, *op. cit.*, p. 47.

⁸⁷ Cfr. Jaeger, Werner, *op. cit.*, p. 111.

⁸⁸ Cfr. KSA 1, 771 (“El Estado griego”, p. 555).

⁸⁹ Cfr. Tuncel, Yunus, *op. cit.*, pp. 89-90. El autor menciona varios niveles de afinidad entre atletas y guerreros.

⁹⁰ Ober, Josiah. “The Rules of War in Classical Greece”, en: *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, New Jersey: Princeton University Press, 1999, pp. 53-71.

un ataque; se consideraban inapropiadas las hostilidades contra ciertos lugares sagrados; los trofeos que indicaban la victoria de vencedor debían ser respetados; los prisioneros de guerra tenían que ser ofrecidos a cambio de un rescate; los muertos se enterraban; se respetaban las treguas en épocas sagradas⁹¹.

Peter Krentz⁹² examina las reglas mencionadas por Ober. Considera, sin embargo, que no eran precisamente reglas, sino tácticas. Ciertamente, había en general un conjunto de pautas sobre cómo tratar a los rendidos y prisioneros, y estas tuvieron una amplia vigencia. No obstante, precisa el autor, muchos de los protocolos eran más tácticas de guerra que convenciones formales, piensa Krentz. Así, por ejemplo, si los civiles no constituían el centro de ataque, era porque salían de las ciudades; si las batallas tenían lugar en el verano, era porque los agricultores podían dejar sus cultivos para ir a combatir; si los ganadores no se violentaban con la armada vencida, era porque podían provocar un contraataque⁹³; etc.

A propósito de las guerras entre los griegos y otros pueblos, Siemens rescata cómo Nietzsche admira en los primeros su capacidad de asimilar y transformar elementos de los segundos para convertir todo ese caos en un orden unitario. La relación entre los griegos y sus vecinos supone un momento de mimesis y otro de antagonismo y superación. ¿Cómo se concilian estas dos etapas? Justamente, mediante el *agón*, piensa Herman Siemens⁹⁴. Y no le falta razón: los griegos, en general, sabían cómo combatir. Lo hacían sin excluir ni subyugar a otros y, más bien, aprendiendo de sus vecinos para

⁹¹ Ober, Josiah, *op. cit.*, p. 56.

⁹² Krentz, Peter. "Fighting by the Rules: The Invention of the Hoplite Agôn", en: *Hesperia*, vol. 71, No. 1 (2002), p. 24.

⁹³ Krentz, Peter, *op. cit.*, p. 34.

⁹⁴ Siemens, Herman. "Agonal configurations in the *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Identity, Mimesis and the *Übertragung* of cultures in Nietzsche's early thought", en: *Nietzsche Studien*, 30, 2001, pp. 98-104.

elevarse por encima de ellos⁹⁵. En consonancia con lo anterior, Anthony Jensen señala que Nietzsche nunca se identificó con la posición destructiva de Teognis. La perspectiva del poeta de Megara sería juzgada peligrosa culturalmente (quizá por su fama de ser un aristócrata cargado de rencor, orgullo y resentimiento). No obstante, sigue Jensen, el filósofo alemán sí consideraba, al igual que el poeta, que la transvaloración provenía del *agón* y que establecer jerarquías era un componente esencial dentro una cultura del florecimiento⁹⁶.

Hasta aquí hemos mostrado que el *agón* constituye una instancia fructífera debido a que fomenta el desarrollo y la superación de los participantes. Al mismo tiempo, observamos que incluso involucra la necesidad de respetar tanto los principios que regulan las diversas formas de batalla como al resto de competidores. En ese sentido, siguiendo la sugerencia de Christa Davis Acampora, la estructura del juego agonal está planteada de tal modo que limita y motiva a los contrincantes al mismo tiempo⁹⁷. La victoria de cada uno de los competidores, hemos advertido, es solo provisional debido a que no anula definitivamente a los otros ni culmina de modo absoluto con la contienda. Corresponde a continuación estudiar cómo Nietzsche relaciona la figura del *agón* (y sus características) con elementos presentes en las propuestas de ciertos filósofos presocráticos, entre quienes destaca particularmente Heráclito.

⁹⁵ Cfr. KSA 7, 479 (19, 196).

⁹⁶ Jensen, Anthony, "Anti-Political and Agon in Nietzsche's Philology", en: Herman W. Siemens y Vasti Roodt (eds), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin: Walter de Gruyter, 2008, pp. 321-327.

⁹⁷ Acampora, Christa Davis, *Contesting Nietzsche*, p. 24.

1.2. El *agón* en la tradición presocrática

Heraclitismo

¡Toda felicidad sobre la tierra,
Amigos, la da la lucha!
¡Sí, para volverse amigos
Hace falta el humo de la pólvora!
En tres cosas los amigos son uno:
¡Hermanos ante la penuria,
Iguales ante el enemigo,
Libres –ante la muerte!⁹⁸

El breve texto con que se inicia la presente sección resume dos aspectos centrales propios de la contienda. En primer lugar, evidencia el valor que le confiere Nietzsche a la lucha, responsable de “toda felicidad”. En segundo lugar, muestra que entre los rivales u opuestos hay un vínculo o lazo que los unifica. El pasaje se titula “Heraclitismo” justamente porque este presocrático, tal como veremos, le asigna una dimensión especial a la lucha: la concibe en términos de “*pólemos*” y la asocia a las dos características que acabamos de nombrar.

Nietzsche manifiesta una profunda admiración por Heráclito. En *Ecce homo* confiesa que en cercanía a este filósofo siente más calor y se encuentra de mejor humor⁹⁹. Al inicio de este capítulo, citamos el fragmento B 53, donde se muestra a la guerra como principio de diferenciación entre los seres humanos y entre las divinidades. Pero este es solo un nivel particular en que opera la contienda. En otra de sus sentencias (B 80), Heráclito alude a la lucha en un sentido más amplio: “Conviene saber que la guerra es común (a todas las cosas) y que la justicia es discordia y que todas las cosas sobrevienen por la discordia y la necesidad”¹⁰⁰. Aquí se revela, con mayor claridad, que el alcance de la lucha es universal: ella rige la totalidad de lo que existe. Heráclito

⁹⁸ KSA 3, 362 (*GC*, p. 732).

⁹⁹ KSA 6, 312-313 (*EH*, p. 79).

¹⁰⁰ Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield, *op. cit.*, p. 282. Véase también el fragmento B8.

empleó el mencionado término ‘*pólemos*’ para referirse a esta contienda que es responsable del devenir y de la multiplicidad, pero que también garantiza el orden o unidad, como veremos a continuación.

El *pólemos*, acabamos de anunciar, tiene un sentido amplio y anterior a cualquier forma de conflicto entre los seres humanos. Nietzsche explica esa dimensión universal con las siguientes palabras:

Todo sucede según esta contienda [el *pólemos*] y justamente esta contienda revela la justicia eterna. Se trata de una idea maravillosa, que emana de la fuente más pura del helenismo, que considera la contienda [*Streit*] como el gobierno continuo de una justicia unitaria y rigurosa ligada a leyes eternas. Solo un griego estaba en condiciones de encontrar esa idea como fundamento de una cosmodicea; se trata de la buena Eris de Hesíodo, transformada en principio del mundo; del pensamiento de la contienda de los griegos individuales y del Estado griego, transferido desde los gimnasios y las palestras, de las competiciones artísticas, y de las luchas recíprocas entre partidos políticos y entre ciudades, al ámbito más universal, de este modo gira con él el engranaje cósmico¹⁰¹.

Como se puede ver, esta lucha no se circunscribe a los combates entre políticos, poetas o deportistas. Antes bien, se trata de un certamen originario, un juego ya dado en el que se inserta la totalidad de las cosas y gracias al cual los contrarios se diferencian entre sí¹⁰².

Entender al *pólemos* como responsable de la oposición implica concebirlo como principio de la multiplicidad. Por medio del conflicto, las cosas se distinguen y se definen. En el fragmento B 111, Heráclito dice lo siguiente: “La enfermedad hace a la salud agradable y buena; el hambre, a la saciedad; la fatiga, al reposo”¹⁰³. De algún modo, definir la salud, la saciedad y el reposo solo es posible si se reconocen sus

¹⁰¹ KSA 1, 825 (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, en: *Obras completas*, vol. I, p. 587). Cfr. KGW II, 4, 272 (*Los filósofos preplatónicos*, p. 81).

¹⁰² Cfr. Heidegger, Martin, *Introducción a la Metafísica*, Barcelona: Gedisa, 1998, p. 63.

¹⁰³ Traducción de Eggers, Conrado y Victoria Juliá, *op. cit.*, p. 393.

contrarios. En esa misma línea se encuentra el fragmento B 23, donde el pensador de Éfeso señala que no se conocería el nombre de la justicia, si las cosas injustas no existieran¹⁰⁴. Así también, si el día y la noche no entraran en conflicto, serían inconcebibles; si el sueño no fuera contrario a la vigilia, no cabría distinción entre ambos; si entre lo caliente y lo frío no hubiese antagonismo, ninguno de los dos existiría. Hay entonces una interdependencia entre las cosas: cada una permanece en una lucha constante contra aquellas que se le oponen.

La noción de oposición involucra diversos niveles o sentidos. Kirk, Raven y Schofield hacen referencia a varios fragmentos que evidencian que Heráclito concibe más de una manera de presentar a los opuestos¹⁰⁵. No vamos a detenernos extensamente en cada una de las distinciones; más bien, queremos subrayar, de modo general, cómo todas ellas muestran que entre los elementos contrarios no hay exclusión. Por el contrario, existe un vínculo que los unifica. Nietzsche resalta esa intuición heraclítica que pretende negar la diferenciación radical entre los opuestos y que, más bien, resalta la unidad de los contrarios¹⁰⁶.

Uno de los sentidos en que puede entenderse la oposición está relacionado con la posibilidad de describir una misma cosa de modos contrarios en función al sujeto que la percibe o a otros rasgos propios de esta. “El mar es el agua más pura y más corrupta; es potable y saludable para los peces; para los hombres, en cambio, es impotable y deletérea”¹⁰⁷, dice el fragmento B 61. La misma intuición aparece en B 60, donde

¹⁰⁴ Cfr. Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield, *op. cit.*, p. 276.

¹⁰⁵ Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield, *op. cit.*, pp. 275-277.

¹⁰⁶ Cfr. KSA 1, 822 (*Ibid.*, p. 57).

¹⁰⁷ Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield, *op. cit.*, p. 275.

Heráclito expresa lo siguiente: “El camino arriba y abajo es uno y el mismo”¹⁰⁸. En efecto, un único sendero es “hacia arriba” y también “hacia abajo”, dependiendo de la posición de la persona que lo mire. Una idea análoga se expone en la sentencia B 48, donde el filósofo manifiesta: “Nombre del arco es vida; su función es muerte”¹⁰⁹. Así, un mismo objeto (el arco) admite predicaciones opuestas (la vida y la muerte) que corresponden con distintos atributos propios de este.

Bajo esta misma categoría podría considerarse la diferenciación de Eris que hace Hesíodo, desarrollada en la primera parte del presente capítulo. Efectivamente, al distinguir entre la Eris buena y la perjudicial por sus efectos en las personas, el poeta beocio hace manifestarse a la misma cosa (la lucha) de dos formas contrarias. Un ejemplo que concuerda con esta manera de entender la oposición reaparece, años más adelante, en la filosofía de Aristóteles. Él advierte, por ejemplo, que seis minas de alimento pueden ser muy poco para Milón, pero mucho para quien recién inicia sus ejercicios de gimnasia¹¹⁰. Tanto en los fragmentos de Heráclito citados en el párrafo anterior como en estos últimos ejemplos, las cualidades contrarias se encuentran enlazadas justamente porque describen a un mismo objeto.

Por otra parte, Heráclito hace referencia a la oposición entre elementos que se vinculan por sucesión. “Las cosas frías se calientan, lo caliente se enfría, lo húmedo se reseca, lo reseco se humedece”¹¹¹, dice el fragmento B 126. Aquí se muestra, de modo más manifiesto, que el *pólemos* no solo es principio de la multiplicidad, sino también del devenir. Ciertamente, lo caliente y lo frío están en un intercambio constante, similar

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 275.

¹⁰⁹ Eggers, Conrado y Victoria Juliá (trads.), *op. cit.*, p. 386.

¹¹⁰ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1106b2-5.

¹¹¹ Eggers, Conrado y Victoria Juliá (trads.), *op. cit.*, p. 394.

a la tensión que se despliega entre lo húmedo y lo seco. En el *Fedón*, el personaje de Sócrates establece relaciones semejantes cuando formula la siguiente pregunta: “¿Tenemos bastante entonces con esto, que todo sucede así, que las cosas contrarias se originan a partir de sus contrarios?”¹¹². A juicio de Platón, los nexos entre el sueño y la vigilia o entre lo frío y lo caliente (así como, podríamos agregar, entre la vida y la muerte) constituyen ejemplos de sucesión entre opuestos.

Heráclito vuelve sobre este sentido de oposición en otros fragmentos. En B 67, critica a Hesíodo por no reconocer que el día y la noche (vinculados justamente por la progresión que existe entre ellos) son la misma cosa. En la sentencia B 88, el filósofo de Éfeso expresa lo siguiente: “Lo mismo es vida y muerte, velar y dormir, juventud y vejez, aquellas cosas se cambian en estas y estas en aquellas”¹¹³. En este segundo fragmento no solo se menciona la sucesión, sino que se dice que los contrarios son “lo mismo”; es decir, conforman una unidad.

Dicha unidad tiene un carácter divino¹¹⁴. No depende del ser humano; por el contrario, lo precede e incluye a todo lo que lo rodea. Tampoco es arbitraria, sino estable y constante. Además, permanece oculta: no se percibe de modo evidente ni es fácilmente reconocible. “Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre (todos los opuestos, este es su significado)”, dice el filósofo de Éfeso en B 67¹¹⁵. Como bien nota Martínez Marzoa¹¹⁶, mientras que los hombres (y el resto de

¹¹² Platón, *Fedón*, 71a.

¹¹³ Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield, *op. cit.*, p. 275.

¹¹⁴ Lo divino aquí, cabe especificar, no remite a algún dios griego en particular; más bien, alude a un sentido filosófico –que es el que se explica en la presente sección de nuestro trabajo. Rudolf Otto llama “dios filosófico” justamente a aquel que es “pensado y definido por la especulación racional”. Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, tr. Fernando Vela, Madrid: Alianza Editorial, 1980, p. 36.

¹¹⁵ Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield, *op. cit.*, p. 277.

¹¹⁶ Martínez Marzoa, Felipe, *Historia de la Filosofía*, I. Madrid: Istmo, 1984, pp. 58-60, nn. 9-11.

cosas sujetas a la temporalidad) tienen la capacidad de ocultarse, de no-ser, de morir, lo divino supone presencia continua y, al mismo tiempo, unidad de todos los contrarios.

Heráclito se refirió a esa instancia unitaria como *logos*, es decir, un principio unificador que subyace a la totalidad de las cosas¹¹⁷. Todo ocurre según este *logos*, dice en el fragmento B1, y gracias a él no reina la arbitrariedad ni el caos, sino que hay orden y consonancia. En B 50, el presocrático precisa: “Tras haber oído al Logos y no a mí es sabio convenir en que todas las cosas son una”¹¹⁸. Aquí se puede notar que quien presta atención a dicho principio reconocerá su carácter omniabarcante, propio del ámbito divino. Ciertamente, el *logos* no se agota en las cosas particulares ni mucho menos depende de ellas; antes bien, todas las entidades están reguladas por él.

Hemos dicho también que lo divino se asocia con lo oculto. Justamente, el *logos* es distinto de todos los seres específicos y no se identifica con ninguno de ellos en particular. Desde la perspectiva de Heráclito, lo constitutivo de las cosas no consiste en algo que se muestre a simple vista. “La armonía invisible vale más que la visible”¹¹⁹, dice en el fragmento B 54. En efecto, la armonía manifiesta de una melodía o una escultura, por ejemplo, es deseable y admirable. Pero el principio unificador de todo lo que existe es aún más valioso y, al mismo tiempo, más difícil de reconocer.

Dicha armonía se relaciona, como ya hemos mencionado, con la complementariedad de los opuestos. Aristóteles hace referencia a esta idea en el siguiente pasaje:

¹¹⁷ Heidegger, Martin, “Logos (Heráclito, fragmento 50)”, tr. José Russo Delgado, en: *Letras*, nº 72-73 (1964), Lima: UNMSN, p. 188. Véase también Cornford, F.M, *Principium sapientiae: Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Madrid: Visor, 1988, p. 142.

¹¹⁸ Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield, *op. cit.*, p. 273.

¹¹⁹ Eggers, Conrado y Victoria Juliá (trads.), *op. cit.* p. 387.

Otros, en cambio, <piensan que> los contrarios son amigos, y Heráclito censura al poeta que escribió: *Ojalá que la discordia desaparezca de entre los dioses y los hombres*, pues no existiría armonía sin los sonidos agudos y graves, ni los animales sin los opuestos contrarios que son el macho y la hembra¹²⁰.

Ahora bien, pensar que debía existir una proporción adecuada entre los opuestos no es algo exclusivo ni originario de Heráclito. De hecho, era bastante común en la medicina antigua. Por ejemplo, Alcmeón de Trotona, un médico que vivió alrededor del siglo VI a. C. y que aparentemente fue discípulo de Pitágoras, opinaba que para conservar la salud había que equilibrar las fuerzas contrarias¹²¹. Sin embargo, es Heráclito quien le confiere una importancia radical al vínculo entre los contrarios y quien, asimismo, convierte a la oposición en un principio que se extiende a todos los niveles de la realidad.

Una analogía interesante para explicar el equilibrio garantizado por la oposición aparece en el fragmento B 30, donde Heráclito alude al fuego que se enciende y apaga con cierta proporción. La llama solo permanece en la medida en que algunas de sus partes se extinguen mientras otras continúan ardiendo. De esta manera, “los contrarios lo son porque el uno nace pereciendo el otro y, por tanto, permanece entregado en definitiva al otro y ha de concederle de nuevo la palabra”¹²². En la llama no todo arde con la misma intensidad y al mismo tiempo, sino que hay un cambio constante y equilibrado entre lo que se apaga y lo que se enciende. Si no se conservara ese movimiento armónico, “cesaría la unidad y la coherencia del mundo, exactamente igual que si la tensión de la cuerda del arco excede a los brazos, todo el complejo se destruye”¹²³.

¹²⁰ Aristóteles, *Ética Eudemia*, 1235a 25-30.

¹²¹ Cfr. Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield, *op. cit.*, pp. 372-373.

¹²² Martínez Marzoa, Felipe, *op. cit.*, p. 55.

¹²³ Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield, *op. cit.*, pp. 281-282.

La imagen del fuego nos lleva a resaltar que en una relación de oposición, el vencedor establece un dominio meramente transitorio. Nietzsche repara también en ello y subraya lo siguiente:

De la lucha de los contrarios surge todo el devenir: las cualidades determinadas, que se nos aparecen como duraderas, expresan solo la prevalencia momentánea de uno de los luchadores, pero la guerra no finaliza con ello, el combate continúa en la eternidad¹²⁴.

La supremacía de cada opuesto, como se puede ver en el pasaje, no debe ser absoluta ni definitiva. Si esto sucediera, la contienda se anularía y, con ella, la posibilidad de distinguir las cosas y concebirlas en relación a sus contrarios. Se disolverían entonces la multiplicidad y el cambio. Así, la lucha es “propia de todo devenir, esa eterna alternancia en la victoria”¹²⁵, dice Nietzsche. El universo, para Heráclito, consiste en un eterno vaivén, y es justamente la oposición la que mantiene ese constante dinamismo. José Ramón Arana¹²⁶ llega incluso a afirmar que, siguiendo la perspectiva heraclítica, cabe entender a los contrarios no tanto como elementos separados; más bien, hay que juzgarlos como “dimensiones diversas de una misma realidad” –intrínsecamente contradictoria y en perpetuo devenir y tensión.

El filósofo alemán advierte el énfasis que pone Heráclito en el devenir, lo parafrasea y le hace decir: “Lo único que veo es devenir [...]: pero incluso el río en que os bañáis por segunda vez ya no es el mismo río en el que lo hicisteis la primera”¹²⁷. Evidentemente, Nietzsche está aludiendo aquí al famoso fragmento del río. Se trata del B 12, donde Heráclito expresa lo siguiente: “Sobre quienes se bañan en los mismos ríos

¹²⁴ KSA 1, 825. La traducción es nuestra.

¹²⁵ KSA 1, 826 (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 587). Véase también KSA 6, 312-313 (*EH*, p. 79).

¹²⁶ Arana, José Ramón, “Nietzsche: de Heráclito al mundo”, en: *Estudios Nietzsche*, 11 (2011), p. 16.

¹²⁷ KSA 1, 823 (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 585).

afluyen aguas distintas y otras distintas”¹²⁸. El cambio es inevitable, y el río es como la vida misma, la naturaleza, las personas; todo, en suma, está en constante renovación. Este dinamismo inherente a la realidad no constituye un movimiento caótico o desarticulado, sino, repetimos, equilibrado y armónico.

Nietzsche repara en el rol esencial que ocupa el cambio en la filosofía del pensador de Éfeso. A juicio de nuestro autor, conferir tanta importancia al devenir acerca a Heráclito al terreno de la intuición y de la acción, mientras que lo aleja del ámbito de la lógica y la razón¹²⁹. En efecto, esta última tiende a fijar conceptos e instaurar categorías. Pero las cosas, para Nietzsche, solo devienen y no permanecen idénticas: “son el destello y el relampagueo producidos por espadas desenvainadas, son el fulgor de la victoria en la lucha entre cualidades contrarias”¹³⁰. En ese sentido, las pretensiones del intelecto por establecer categorías estables son solo medios que emplea el ser humano para engañarse a sí mismo y olvidarse de la transitoriedad. Atendiendo a esas motivaciones, añade en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*¹³¹, muchos desean que desaparezca la lucha y anhelan un tratado de paz; es decir, pretenden que se fije la verdad de manera absoluta, clara y permanente.

¹²⁸ Eggers, Conrado y Victoria Juliá (trads.), *op. cit.*, 382. Al parecer Nietzsche accedió a la versión del fragmento de Heráclito que está en el *Crátilo* y que, durante mucho tiempo, se le atribuyó al presocrático de Éfeso. De hecho, en KGW II 4, 150, dice “*Nada puede permanecer definitivamente, piensa Heráclito*” (“Introducción al estudio de los *Diálogos...*”, p. 538). En efecto, el pasaje del mencionado diálogo platónico señala lo siguiente: “En algún sitio dice Heráclito “«todo se mueve y nada permanece» y, comparando los seres con la corriente de un río, añade «no podrías sumergirte dos veces en el mismo río»”. Platón, *Crátilo*, 402a. Eggers *et al.* apuntan –en línea con otros intérpretes– que las dos sentencias son apócrifas (*op. cit.*, p. 395). Esta versión del fragmento del río, a diferencia del citado B 12, pone mucho mayor énfasis en el devenir y niega radicalmente la permanencia. Sin embargo, no llega a ser tan radical como la propuesta que Nietzsche atribuye al propio Crátilo: este “superó al maestro, que sostenía que uno no puede bañarse dos veces en el mismo río, con la afirmación de que ni siquiera *una sola vez* podría ocurrir esto” (KGW II 4, 43 / (“Introducción al estudio de los *Diálogos...*”, p. 468). Efectivamente, Crátilo –continúa Nietzsche– concluye, a partir del “todo fluye”, que es imposible el conocimiento de la esencia a partir de las entidades sensibles (KGW II 4, 151 / “Introducción al estudio de los *Diálogos...*”, p. 538).

¹²⁹ Cfr. KSA I, 823 (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, pp. 585-586).

¹³⁰ KSA I, 826 (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 587).

¹³¹ KSA I, 882-884 (*SVM*, pp. 610-611).

La intuición se relaciona con la valoración de los sentidos, dado que son ellos los que permiten a los hombres apreciar el cambio, como bien precisa Juan José Colomina. Siguiendo esa línea, agrega dicho autor, el juego del devenir puede entenderlo aquel que ve al mundo desde una perspectiva más estética, y no tanto quien lo categoriza¹³². Así, cuando Heráclito dice que “la naturaleza de cada día es única” (B 106), subraya la preeminencia del cambio, de la cual nuestros sentidos son valiosos testigos. La información sensible es instantánea, móvil, y no debe circunscribirse a alguna categoría o estructura permanente.

De esta manera, el saber intuitivo parte de la idea según la cual lo esencial en el mundo es ese devenir generado por la lucha, que a todo gobierna. Esto significa que el *pólemos* y el *logos* se identifican¹³³. Así, la naturaleza de la que forma parte el ser humano está regida por una fórmula de ordenamiento (*logos*) que garantiza la armonía, expresada en términos de una discordia inagotable entre los contrarios (*pólemos*). Dicho con otras palabras, lo común a todas las cosas, aquello que las unifica y vincula, es su constante oponerse unas a otras.

Sin embargo, la mayoría de personas no se da cuenta de ello. En el fragmento B 51, Heráclito emplea la metáfora del arco y la lira para advertir esa ausencia de entendimiento propia de los seres humanos. “No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo: armonía de tensiones opuestas, como [las] del arco y de la

¹³² Colomina, Juan José, “Nietzsche y Heráclito”, en: *Éndoxa: Series Filosóficas*, 23, 2009, pp. 182-184.

¹³³ Cfr. Heidegger, Martin, “Aletheia (Heráclito - Fragmento 16)”, en: *Conferencias y artículos*, tr. Eustaquio Barjao, Barcelona: Serbal, 1994, p. 241.

lira”¹³⁴. El arco y la lira están aparentemente quietos, mas la armonía que los caracteriza supone “una dinámica de movimientos vigorosos y contrarios neutralizados por el equilibrio y, por consiguiente, no evidentes”¹³⁵, explica Guthrie. Tanto en el arco como en la lira las fuerzas extremas deben estar equilibradas para que no se rompa la cuerda. Esas fuerzas coexisten en una lucha dinámica y permanente, pero oculta e irreconocible para la mayoría de personas, como nota Nietzsche en *La filosofía en la época trágica de los griegos*:

No obstante, el pueblo cree que conoce algo rígido, acabado, firme; pero verdaderamente en cada momento luz y tinieblas, amargo y dulce se unen estrecha y recíprocamente entre sí, como dos combatientes que van consiguiendo cada uno de ellos alternativamente la ventaja¹³⁶.

Así, la lucha constituye, por un lado, un origen de la multiplicidad y del devenir; pero también se configura como un principio de unidad. “Todas las cualidades de las cosas, todas las leyes, todo nacer y perecer son una continua manifestación de la existencia de lo Uno”¹³⁷, precisa Nietzsche. Según Heráclito, reconocer ese vínculo presupone un saber superior que le es esquivo al común de los mortales. En cambio, desde la perspectiva de los dioses, todo es justo, bello, bueno –como dice en B 102– y no existen diferenciaciones radicales entre esos atributos y sus opuestos.

Los hombres que quieren acercarse a ese conocimiento deben estar dispuestos a superar esas dicotomías que se muestran como irreconciliables y, entonces, reconocer la unidad. “Ser sabio es virtud máxima, y sabiduría es decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza escuchándola”¹³⁸, manifiesta el filósofo de Éfeso en B 112. Así, pide

¹³⁴ Fragmento B 51 traducido por Mondolfo en Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, p. 36.

¹³⁵ Guthrie, W.F.C., *Historia de la filosofía griega*, I, Madrid: Gredos, 1991, p. 415.

¹³⁶ KSA I, 825 (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 586).

¹³⁷ KGW II, 4, 270 (*Los filósofos preplatónicos*, p. 79).

¹³⁸ Mondolfo, Rodolfo, *op. cit.*, p. 44.

atender a la naturaleza y comprender el lenguaje oculto que impera en ella. Y la aproximación a esa unidad, como ya hemos adelantado, es intuitiva y no lógica, pues la razón tiende a separar, individualizar, clasificar.

El saber intuitivo se diferencia tanto del científico-matemático como del meramente erudito, a la vez que se acerca al del artista. Por este motivo, considera Dale Wilkerson¹³⁹, Heráclito rechaza a los pitagóricos, a quienes atribuye las dos formas primeras de conocimiento. En efecto, por un lado, está el interés de Pitágoras y de sus discípulos en la doctrina de los números y la búsqueda de principios científicos. Por otra parte, Heráclito encuentra en el filósofo de Samos a un erudito, mas no a un sabio. Lo dice expresamente en el fragmento B 56: “Mucha erudición no enseña comprensión; si no, se la habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras y, a su turno, tanto a Jenófanes como a Hecateo”¹⁴⁰. Contrariamente a los saberes lógicos y eruditos, la intuición se ubica más cerca del arte.

Nietzsche estima que Heráclito tiene un alma de esteta y una mirada de artista. Para ello, se vale de la figura heraclítica del fuego, que se comporta como un niño que inocentemente juega, destruye y crea¹⁴¹. La inocente actividad lúdica del niño, más allá de las categorías de lo bueno y lo malo, representa de algún modo el devenir, “un misterio trágico que se despliega con innovaciones y destrucciones”¹⁴²—en palabras de Joan Llinares—, sin un sentido teleológico y sin estar motivado por alguna conciencia

¹³⁹ Wilkerson, Dale, *Nietzsche and the Greeks*, London: Continuum, 2006, p. 137.

¹⁴⁰ Eggers, Conrado y Victoria Juliá (trads), *op. cit.*, p. 385. Véase también B 56, donde Heráclito cuenta que Homero, quien representaba al erudito, fue engañado por unos niños en una ocasión. Y hay que resaltar que un sabio, a juicio del filósofo de Éfeso, no se puede dejar engañar. Cfr. Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona: Tusquets editores, 2000, p. 68.

¹⁴¹ KSA I, 830-831 (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 589).

¹⁴² Llinares, Joan, “Consideraciones sobre la guerra en Nietzsche”, p. 38.

seria. Se trata de un niño-Zeus que destruye, pero constantemente vuelve a comenzar, con ligereza¹⁴³.

De Santiago Guervós recuerda, a propósito de esto último, los diversos sentidos de la palabra ‘*Spiel*’: el verbo ‘*spielen*’, además de ‘jugar’ significa ‘representar’ e ‘interpretar’. Por ello, continúa el autor, “se puede decir que en la apariencia del juego aparece el mundo, se refleja a sí mismo”¹⁴⁴. Al igual que el juego, el devenir transfigura; es una fuerza que plasma el mundo y lo recrea continuamente. De hecho, Nietzsche se refiere de modo explícito al juego de la naturaleza, el cual “representa (*spielt*) un espectáculo” para los seres humanos y se renueva sin cesar “porque crea siempre nuevos espectadores”¹⁴⁵. Así, el niño y la naturaleza actúan de modo análogo, en tanto juegan de modo inocente, sin culpa ni finalidad, solo guiados por el fluir y la antítesis¹⁴⁶.

A propósito de la relación estética del hombre con el mundo, conviene volver a *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*¹⁴⁷. Allí Nietzsche contrapone la perspectiva científicista a la artística, que sí le hace justicia a la vida: no hay causalidad ni exactitud entre el sujeto y el objeto, sino una conducta estética. Los seres humanos construyen constantemente metáforas para relacionarse con el mundo; no obstante, prefieren olvidar que son ellos mismos quienes las han creado.

¹⁴³ Cfr. KSA 1, 830 (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 591).

¹⁴⁴ De Santiago Guervós, Luis Enrique, “La dimensión del juego en la filosofía de Friedrich Nietzsche...”, p. 209; véase también, p. 13.

¹⁴⁵ Nachlass, 1872-73, 24 (3) / KSA 7, 562 (Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos*, vol. I, p. 419).

¹⁴⁶ De Santiago Guervós, Luis Enrique, *op. cit.*, p. 212.

¹⁴⁷ KSA 1, 882-884 (*SVM*, pp. 615-616).

La intuición presupone también una capacidad humana de mirar en nuestro propio interior. En el fragmento B 101, Heráclito anuncia: “me investigué a mí mismo”¹⁴⁸. Bajo una perspectiva análoga, en *El paseante y su sombra*, Nietzsche menciona lo siguiente: “Un día, cuando en opinión del mundo hace ya mucho que está educado, uno se descubre a sí mismo: ahí comienza la tarea del pensador”¹⁴⁹. No obstante, en ninguna de las dos sentencias el autoexamen apunta a establecer individualidades fijas. Antes bien, se orienta a que reconozcamos nuestro vínculo con esa lógica que guía a todas las cosas y las unifica: “todas las leyes se nutren de una sola, la divina”, expresa en B 114¹⁵⁰.

En ese sentido, es posible entonces que Nietzsche estuviera pensando en el filósofo de Éfeso cuando manifestaba lo siguiente:

Ante todo, la guerra. La guerra ha sido siempre la gran listeza de todos los espíritus que se han vuelto demasiado interiores, demasiado profundos; incluso en la herida continúa habiendo una fuerza curativa¹⁵¹.

Aquí se relaciona la guerra con profundidad de la mirada íntima. De esta manera, investigarse a uno mismo no tiene que ver con tomar conciencia de la individualidad. Más bien, tener un espíritu profundo e interior supone reconocer esa unidad divina, ese lenguaje oculto al que estamos todos subordinados y que se expresa en una constante lucha, en un inevitable devenir.

Siguiendo esta misma línea, podría interpretarse el fragmento B 119: “El carácter del hombre es su démon”¹⁵². Jaeger opina que esta sentencia muestra cómo lo

¹⁴⁸ Eggers, Conrado y Victoria Juliá (trads.), *op. cit.*, p. 392.

¹⁴⁹ KSA 2, 667 (*El paseante y su sombra*, §267, p. 115).

¹⁵⁰ Eggers, Conrado y Victoria Juliá (trads.), *op. cit.*, p. 393.

¹⁵¹ KSA 6, 57 (*CI*, p. 31).

¹⁵² Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield *op. cit.*, p. 307.

divino, pese a ser muy distinto a lo humano, tampoco le es ajeno; por el contrario, existe una unidad entre estos dos ámbitos¹⁵³. Se podría afirmar entonces que cuando Heráclito habla de ‘carácter’ (*ethos*) no se está refiriendo a una dimensión superficial o secundaria del hombre; más bien, está aludiendo a un aspecto de nosotros mismos (tal vez, a nuestra propia intuición) que nos enlaza con ese terreno divino.

No obstante, que entre lo humano y lo divino haya un vínculo no significa, repetimos, que sean lo mismo. Ya hemos señalado que lo divino hace alusión al principio unificador que trasciende a las personas y a todas las cosas particulares. Heráclito diferencia los dos ámbitos en varios pasajes. En B 78, por ejemplo, sostiene: “El carácter humano no cuenta con pensamientos inteligentes, el divino sí”¹⁵⁴. Con ello, contrapone la perspectiva limitada y segmentada de los hombres al terreno divino, que se presenta como unitario, armónico y sintético¹⁵⁵. Nietzsche resalta esa separación que establece Heráclito. Según el filósofo alemán, el ser humano ve únicamente lo separado y tiende a disgregar la realidad. Por el contrario, para el dios, “todos los contrarios fluyen juntos en una armonía, ciertamente invisible para el ojo humano común”¹⁵⁶.

No admitir la diferencia entre lo humano y lo divino constituye una forma de *hybris*. Esto significa que quien desconoce la lógica que unifica a todas las cosas o subestima el alcance de este principio omniabarcante incurre en una suerte de soberbia. Pero la *hybris*, dice Heráclito en B 43, debe ser extinguida “más que un incendio”¹⁵⁷. Así, el pensador presocrático no es ajeno a la tradición que ve en la fórmula “conócete a

¹⁵³ Jaeger, Werner, *op. cit.*, p. 754.

¹⁵⁴ Eggers, Conrado y Victoria Juliá (trads.), *op. cit.*, p. 389. Otros fragmentos, como B 82 y B 83, también retoman la diferencia entre lo humano y lo divino.

¹⁵⁵ Cfr. Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield, *op. cit.*, p. 279.

¹⁵⁶ KSA 1, 830 (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 590).

¹⁵⁷ Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield, *op. cit.*, p. 307.

ti mismo” una advertencia hacia el ser humano, según la cual el reconocimiento de nuestros límites aparece como fundamental¹⁵⁸. Y para que el hombre acepte sus limitaciones, es necesario un ejercicio de introspección o autoconocimiento. “Apolo, en cuanto divinidad ética, exige medida de los suyos, y, para poder mantenerla, conocimiento de sí mismo”¹⁵⁹, sentencia Nietzsche.

Ahora bien, hemos dicho que el principio que unifica a todas las cosas consiste en la oposición permanente entre ellas, es decir, en el *pólemos*. Por otro lado, acabamos de señalar la importancia de que el hombre reconozca dicha ley. Sin embargo, cabe recordar el ya citado fragmento B 112, donde Heráclito demanda al ser humano “obrar de acuerdo con la naturaleza”. ¿Este pedido no supone que, además de atender al principio que la gobierna, habría que actuar en conformidad con él? Scarlett Marton¹⁶⁰ apunta en esa línea al considerar que Nietzsche encuentra en Heráclito una perspectiva tan globalizadora que implica la consideración de una propuesta ética a partir de su cosmología. Si seguimos esa intuición, resulta entonces necesario que el hombre obre en correspondencia con el principio de oposición que rige a todas las cosas. Esto significaría que las personas no pueden ser ajenas a la contienda, sino que deben tomar parte de ella y extenderla a los diversos niveles dentro de la polis. En otras palabras, es imperativo que los seres humanos intervengan en alguna de las formas de *agón* que hemos descrito a lo largo de la primera parte del presente capítulo. Con su participación en ellas, contribuyen con el dinamismo de la sociedad y actúan en consonancia con el devenir.

¹⁵⁸ Cfr. Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield, *op.cit.* pp. 308-309. Platón señalaba, a propósito de la máxima délfica, que “el dios no dice otra cosa, en realidad, a los que entran, sino ‘sé sensato’”. Platón, *Cármides*, 164 e.

¹⁵⁹ KSA 1, 40 (*NT*, p. 60).

¹⁶⁰ Marton, Scarlett, “Nietzsche y Hegel, lectores de Heráclito...”, p. 44.

La importancia que confiere Heráclito al devenir la encuentra Nietzsche también en Anaximandro, un pensador que, siguiendo la línea de Tales, luchó contra el mito y lo debilitó¹⁶¹. Las cosas están en constante cambio, y lo único que se encuentra más allá de ello es su origen, que es concebido por el milesio como indeterminado (*ápeiron*) y unitario. “Solo esta unidad es eterna, increada, incorruptible”¹⁶². El carácter inmortal de lo indeterminado se debe justamente a que está libre de rasgos o cualidades específicos. En efecto, todas las cosas que existen están sujetas al cambio, la corrupción, el nacimiento y la muerte. Por ello, precisa Nietzsche en referencia al filósofo presocrático, “un ser que posea determinadas cualidades y esté constituido por ellas nunca puede ser origen y principio de las cosas”¹⁶³. Estar libre de cualquier tipo de determinación le confiere, pues, el rasgo de eternidad a lo indeterminado, que nuestro autor llega a comparar incluso con “cosa en sí” kantiana.

Nietzsche asemeja el *ápeiron* a la existencia primigenia del mundo propuesta por Anaxágoras. Sin embargo, repara asimismo en que, mientras este plantea que el origen es una mezcla o compuesto, Anaximandro caracteriza al *ápeiron* como un principio unitario del cual se derivan todas las determinaciones, pero que en sí mismo es indefinible y no se identifica con ninguna sustancia particular¹⁶⁴. Ciertamente, Anaxágoras, a quien Nietzsche considera un completo antagonista de Heráclito, concibe el inicio de la génesis del mundo a partir de una mezcla indistinta de todas las cualidades¹⁶⁵. Anaximandro, en cambio, no podría hablar de “mezcla” o “compuesto”

¹⁶¹ Cfr. KSA 8, 119 (6, 50).

¹⁶² KGW II, 4, 241(*Los filósofos preplatónicos*, p. 48).

¹⁶³ KSA 1, 819 (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 582).

¹⁶⁴ Cfr. KSA 1, 863 (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid: Valdemar, 2003, pp. 112-113).

¹⁶⁵ KGW II, 4, 241(*Los filósofos preplatónicos*, p. 309).

ya que, de hacerlo, de algún modo estaría confiriéndole cierta determinación o definición al principio.

Nietzsche propone su propia traducción del famoso fragmento B 1 de Anaximandro. La reproducimos a continuación.

«De donde las cosas tienen su origen, allí deben también perecer según la necesidad; pues deben expiar sus culpas con una penitencia y ser condenadas por sus injusticias, conforme al orden del tiempo»¹⁶⁶.

Como se puede notar, el *ápeiron* no solo es origen, sino también finalidad de las cosas: de este provienen y a él retornan. Hay un juego constante entre el mostrarse y el ocultarse de los entes que es similar a la oposición heraclítea: tanto el *ápeiron* como el *pólemos* permiten explicar la multiplicidad y el devenir. A propósito del primero, Aristóteles explica que los contrarios están contenidos en la unidad y emergen separándose de ella¹⁶⁷. Nietzsche destaca la intuición de Anaximandro de conferir a la multiplicidad un carácter contradictorio¹⁶⁸. Kirk, por su parte, precisa que este milesio “es el primero en quien aparece claramente el concepto de sustancias naturales opuestas”¹⁶⁹. De hecho, es probable que el concebir el equilibrio de la naturaleza en términos de una interacción entre fuerzas o elementos contrarios haya conducido a Anaximandro a postular un origen indeterminado, pues, ¿cómo esperar que algo surja de su contrario?; ¿cómo garantizar la constante generación de sustancias esencialmente opuestas a partir de una materia determinada y específica?

En relación con esto último, es posible encontrar otro aspecto que convierte a Anaximandro en un claro antecesor de Heráclito. Se trata de la idea según la cual un

¹⁶⁶ KSA 1, 818 (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, en: *Obras completas*, vol. I, p. 582).

¹⁶⁷ Cfr. Aristóteles, *Física*, 187a20, también 203b15.

¹⁶⁸ KSA 1, 821 (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 584).

¹⁶⁹ Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield, *op. cit.*, p. 180.

elemento no puede imponer una supremacía absoluta a su contrario; en otras palabras, no puede ser infinito, pues anularía a su opuesto. Si esto sucediera, se produciría una injusticia y se destruiría la armonía del cosmos. En ese sentido, el equilibrio entre opuestos o la reunificación de pares de contrarios en la unidad constituye una forma de restablecer la justicia, como acertadamente nota Fernández¹⁷⁰. Que los contrarios tengan una victoria solo transitoria nos conduce –como ya lo explicamos a propósito de la propuesta heraclíteica– a resaltar el devenir.

No obstante, a juicio de Nietzsche, la propuesta de Anaximandro deja abiertas algunas interrogantes. Por ejemplo, no responde claramente cómo de lo indeterminado surgen las determinaciones; cómo la temporalidad proviene de la eternidad; cómo se relaciona este mundo unitario que está detrás de la multiplicidad¹⁷¹. Adicionalmente, se podría discutir hasta qué punto Nietzsche se identifica con la separación que, a su juicio, plantea Anaximandro entre un mundo metafísico y otro físico (o con la semejanza que encuentra entre el *ápeiron* y la cosa en sí kantiana). De hecho, nuestro autor considera que este último rasgo convierte al milesio en el primer filósofo pesimista y, por ello, lo acerca a Schopenhauer¹⁷². Al respecto, Wilkerson sostiene que Nietzsche siente mayor afinidad con Heráclito, entre otras razones, porque la forma en que el filósofo de Éfeso supera a Anaximandro es análoga a la manera en que Nietzsche se enfrenta contra el pesimismo schopenhaueriano¹⁷³.

¹⁷⁰ Fernández Pérez, Gustavo, “La lógica de la oposición en la física de Anaximandro, Pitágoras y Heráclito”, en: *Thémata, Revista de Filosofía*, número 44, año 2011, p. 267.

¹⁷¹ KSA 1, 821 (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 584).

¹⁷² KGW II, 4, 246. Sobre la calificación de Anaximandro como un pesimista cercano a Schopenhauer, véase Ávila, Manuel, “En torno a la sentencia de Anaximandro. Dos interpretaciones o sobre la justicia y la reparación”, en: *Universitas Philosophica* 56, Año 28, 2011, Bogotá, pp. 61-83.

¹⁷³ Wilkerson, Dale, *op. cit.*, p. 138.

Sin embargo, no es esta la ocasión para profundizar en la propuesta del milesio. Solo nos interesa destacar el modo en que Nietzsche valora, tanto en la propuesta de Anaximandro como de Heráclito, la importancia que se confiere al devenir y la inevitable relación entre este y la oposición.

La relevancia de los contrarios es identificada también por Nietzsche en la filosofía de Empédocles, de quien Anaximandro fue modelo¹⁷⁴. El filósofo alemán destaca en Empédocles su procedencia de una familia agonal¹⁷⁵ y su carácter de reformador –aunque al parecer haya fracasado¹⁷⁶. Además, sostiene que el presocrático se vio afectado por el predominio heraclíteo de la guerra como padre de todas las cosas¹⁷⁷. Veamos el siguiente pasaje:

El auténtico pensamiento de Empédocles es la *comunidad de todo lo que ama*: en todas las cosas existe *una* parte que las induce a mezclarse y unirse; pero también un poder enemigo que las disgrega. Ambos impulsos luchan entre sí. Esta lucha da por resultado el nacer y el perecer¹⁷⁸.

Nietzsche alude aquí al fragmento 17 de Empédocles, donde se señala que las cosas confluyen en unidad por efecto del amor y se separan por el odio o la discordia. El pensador presocrático añade, en la misma sentencia, que nada puede nacer o morir fuera de esos principios y que, más bien, hay una alternancia entre ambos¹⁷⁹. Al respecto, resulta interesante la acotación de Yunus Tuncel¹⁸⁰. Él comenta que la manera en que Empédocles concibe el cosmos parece una descripción de las famosas luchas griegas cuerpo a cuerpo. Por un lado, está el erotismo de los luchadores desnudos que se juntan;

¹⁷⁴ KSA 1, 821 (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 584).

¹⁷⁵ KGW II, 4, 316, *Los filósofos preplatónicos*, p. 129.

¹⁷⁶ Nachlass, 1875, 6 (18) / KSA 8, 105 (Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos*, vol. II, p. 110).

¹⁷⁷ KGW II, 4, 326 (*Los filósofos preplatónicos*, p. 139).

¹⁷⁸ KGW II, 4, 323 (*Ibid.*, p. 136).

¹⁷⁹ Véase Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield, *op. cit.*, p. 409; también, p. 412.

¹⁸⁰ Tuncel, Yunus, *op. cit.*, p. 117.

por otro, la separación entre ellos producto del enfrentamiento y el constante cambio de posiciones entre el vencedor y el vencido.

Aristóteles hace referencia a los mencionados principios en el Libro I de la *Metafísica*. Allí precisa que hay momentos en que la amistad es la que se encarga de separar y el odio, de unir¹⁸¹. Persiste entonces, en Empédocles, la figura de la lucha como elemento fundamental para explicar la generación y la destrucción, el cambio y la multiplicidad.

No obstante, a pesar de que tanto el amor como la discordia ocupen un rol central en la propuesta de Empédocles, Nietzsche califica al presocrático como un filósofo trágico que alberga un sentimiento de compasión rebosante¹⁸² porque considera que el amor debe restablecer la unidad.

En este mundo de discordia, de sufrimientos y de contrarios, Empédocles encuentra un solo principio que garantice un orden cósmico totalmente distinto. Él encuentra a *Afrodita*. Todos la conocen, pero nadie como principio cósmico¹⁸³.

Ese impulso de amor y sexual, contrario al de separación, ocasiona que se reunifique aquello que alguna vez estuvo separado¹⁸⁴. Según Wilkerson, Nietzsche ve en Empédocles la conjugación entre un místico o idealista (por su concepción del amor) y un científico materialista (por su estudio de los cuatro elementos fundamentales para la creación del cosmos: tierra, fuego, aire, agua)¹⁸⁵. Ciertamente, dichos elementos son las

¹⁸¹ Aristóteles, *Metafísica*, 985a25.

¹⁸² Cfr. KGW II, 4, 317-321.

¹⁸³ KGW II, 4, 322 (*Los filósofos preplatónicos*, p. 135).

¹⁸⁴ Cabe notar, sin embargo, que el carácter unificador de Afrodita la convierte en una “garantía de que el conflicto no dominará eternamente, sino que un día cederá el cetro a un *dáimon* más apacible”. KSA 2, 135 (*HDH*, §141, p. 138). Es decir, Empédocles considera que la guerra requiere de un término; así, su anhelo de paz no parece estar alineado con la propuesta de Heráclito ni con la de Nietzsche.

¹⁸⁵ Wilkerson Dale, *op. cit.*, p. 115.

raíces que se combinan dependiendo de la fuerza motriz que las empuje (a veces, el amor; otras, el odio)¹⁸⁶.

Resulta interesante que Nietzsche destaque en Empédocles su crítica a los hombres que creen haber encontrado la unidad, cuando en realidad no pueden captarla “ni con la vista ni con el oído ni con la inteligencia”¹⁸⁷. En efecto, en el fragmento 2, el presocrático dice lo siguiente:

Pues, ¿quién se vanagloria de haber encontrado el todo? Estas cosas no deben ser vistas ni oídas así por los hombres ni captadas por el pensamiento. Tú, pues, ya que te has apartado a este lugar, aprenderás: el ingenio humano no puede alcanzar más allá¹⁸⁸.

De modo similar a Heráclito, Empédocles hace manifiestos los límites del intelecto humano. La razón o el intelecto no parece ser el camino para acceder a la totalidad. Quizá sea ese uno de los motivos por los que Nietzsche señala que a la época moderna le falta Heráclito, Empédocles y, en general, “esos regios y magníficos eremitas del espíritu”¹⁸⁹.

De lo anterior se sigue que es posible encontrar en Empédocles un aliado en los cuestionamientos que dirige Nietzsche hacia el saber lógico y racional. Desde la perspectiva nietzscheana, se trata de un pensador más intuitivo. De hecho, en *La gaya ciencia*, se refiere a la música como un arte relacionado con la intuición y precisa que esta fue usada por Empédocles para aquietar a un hombre furioso¹⁹⁰.

¹⁸⁶ Cfr. Morales, David, “La dialéctica del amor-odio en Empédocles y Schopenhauer”, en: *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, CLXXXVI, 742 (marzo-abril de 2010), p. 313.

¹⁸⁷ KGW II, 4, 322 (*Los filósofos preplatónicos*, p. 135).

¹⁸⁸ Citado por Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield, *op. cit.*, p. 406.

¹⁸⁹ KSA 5, 131 (*MBM*, §204, p. 151).

¹⁹⁰ KSA 3, 441 (*GC*, §84, p. 779). David Morales Troncoso realiza una comparación entre Empédocles y Schopenhauer: ambos son pensadores intuitivos; los dos ven en el amor y el odio una necesidad; y en ellos, la oposición de fuerzas ocupa un rol central. Morales, David, “La dialéctica del amor-odio en Empédocles y Schopenhauer”, en: *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*. CLXXXVI, 742 (marzo-abril 2010), p. 318.

En *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*, se encuentra una referencia interesante a la concepción del griego como un hombre intuitivo, quien se manifiesta como alguien que lucha contra el hombre racional. Este último, que se caracteriza por sentir miedo hacia la intuición, es muy poco artístico. El primero, por el contrario, se burla de la abstracción y juega con los conceptos¹⁹¹. La valoración de los presocráticos como seres intuitivos aparece asimismo en los fragmentos póstumos de 1875. Allí compara a estos filósofos con los que surgieron después de Sócrates. Por un lado, señala que el pensamiento de los primeros está más vinculado con el arte. Agrega que la filosofía de esa época no niega otros estilos de vida, sino que se emparenta con ellos; es además menos fría, más plena o vital y no tan individualista¹⁹². En efecto, el arte responde a una actitud afirmativa de la vida y, por eso, resulta más poderoso que el mero conocimiento.

Una contraposición similar había aparecido ya, varias décadas antes, en los escritos de Schiller. El autor contrastaba a los griegos y su espíritu unitario (que conjugaba materia y forma, filosofía y arte, delicadeza y energía, imaginación y entendimiento) con los modernos, caracterizados por la fragmentación, las separaciones que produce la razón y las divisiones de los distintos ámbitos del quehacer humano¹⁹³. Y en este contraste entre griegos y modernos, salían vencedores los primeros: “¿Quién de los modernos se atreve a salir a disputar el premio de la humanidad, hombre frente a hombre, frente a un ateniense?”, se preguntaba.

¹⁹¹ KSA 1, 889-890 (*SVM*, p. 619).

¹⁹² Nachlass, 1875, 6 (17) / KSA 8, 103 (*Fragmentos póstumos*, vol. II, p. 109). Sobre el arte y la vida véase, por ejemplo, KSA 1, 760 (“Sobre el *pathos* de la verdad”, en: *Obras completas*, vol. I, p. 548).

¹⁹³ Schiller, Friedrich, *La educación estética del hombre*, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1945, pp. 30-32.

Ahora bien, es necesario indagar cómo la concepción nietzscheana del filósofo griego como menos individualista y más acogedor de otros estilos de vida se puede conciliar con la caracterización de los griegos como tiranos del espíritu que creían en su propia verdad, belicosos y violentos que destruían a sus vecinos y predecesores¹⁹⁴. Esa maldad, la dureza y la prepotencia –continúa Nietzsche– fueron las que movieron de forma acelerada la historia griega y las que propiciaron, de igual forma, su breve y brusca caída.

Quizá para reconciliar ambas visiones sea necesario realizar una precisión. Nietzsche concibe al griego, por un lado, como una suerte de legislador que formula una propuesta de vida o de pensamiento original, en la cual cree y a la que está dispuesto a defender. El filósofo, impulsado por el anhelo insaciable de conocimiento, tiene la firme convicción “de ser el único pretendiente afortunado de la verdad”¹⁹⁵. En ese sentido, se comporta como tirano legislador y belicoso.

Sin embargo, el planteamiento de cada filósofo solo ha sido posible luego de un contraste con otras ideas, es decir, después de tomar parte de una suerte de diálogo con su tradición (y a veces incluso con algunas diferentes a la suya). Ya hemos visto, en efecto, cómo Nietzsche aparentemente concibe la historia de los presocráticos en términos de una gran contienda agonal. Adicionalmente, al final de nuestro primer acápite señalamos que los griegos tuvieron con sus vecinos una relación de mimesis y de superación de sus vecinos. Wilkerson sigue también esta línea cuando anota que el

¹⁹⁴ KSA 2, 214-218 (*HDH*, §261, pp. 184-185). Siemens puntualiza que, a juicio de Nietzsche, es la disolución del *agón* lo que arruinó a los Estados (por la victoria de un ganador absoluto, tipo Sócrates). Siemens, Herman, “Nietzsche’s political philosophy: a review of recent literature”, en: *Nietzsche Studien*, 30, 2001, pp. 520- 521.

¹⁹⁵ KSA 1, 834 (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 593).

genio griego es capaz de transformar los viejos valores y de legislar: así, no es escéptico ante todo ni pesimista sobre la vida, sino que la promueve¹⁹⁶.

Pero no es esta (la forma en que filosofaron) la única característica que convierte a los presocráticos en pensadores más vitales y menos individualistas. También es necesario enfatizar que Nietzsche ve en el contenido mismo de las propuestas filosóficas de esos autores ciertos ingredientes gracias a los cuales es posible calificarlos de esa manera. Así, hay mayor vitalidad en la tradición presocrática justamente porque varios de sus representantes valoran lo intuitivo, como ya hemos visto, y se alejan de las categorías lógico racionales, las cuales tienden a separar, clasificar e individualizar.

En consecuencia, Nietzsche establece una clara separación entre los primeros pensadores y la tradición socrático platónica. “Todos estos hombres están hechos y esculpidos de una sola pieza”¹⁹⁷, dice sobre los presocráticos, en un intento por establecer cierta familiaridad entre ellos. Por el contrario, acusa a Sócrates y Platón de llevar todo el saber al ámbito de la conciencia o la razón. Se alejan del terreno de la intuición y promueven la dialéctica como vía de acceso a la verdad. El fundador de la Academia es además percibido como un pensador que carece de la originalidad propia de los filósofos presocráticos.

Platón es el primer gran *carácter mixto*, tanto por su filosofía como por el tipo filosófico que encarna. En su filosofía de las ideas se amalgaman elementos socráticos, pitagóricos, heracliteanos; no se puede decir que sea una concepción original¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Wilkerson, Dale, *op. cit.*, pp. 77-78.

¹⁹⁷ KSA 1, 807 (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 575).

¹⁹⁸ KGW II, 4, 214 (*Los filósofos preplatónicos*, pp. 19-20).

Con respecto a la influencia de Heráclito, Nietzsche precisa que Platón, al igual que el efesio, cree “que todo lo *particular* está sometido al flujo constante”¹⁹⁹. Pero además de adoptar la doctrina heraclítea del devenir de lo sensible, recoge elementos centrales del socratismo, como la creencia en definiciones universales o la idea de que lo moral es cognoscible conceptualmente²⁰⁰. No obstante, pese a no destacar por su originalidad y a pesar de ser parte de una tradición que enfatiza el valor de la lógica y la razón, Nietzsche encuentra un elemento agonal en la propuesta de Platón. Profundizaremos en ello a continuación, pero antes conviene tratar la interpretación nietzscheana sobre la tragedia, que está marcada por un espíritu agonal, instintivo y vital, muy cercano al de Heráclito y al de los demás presocráticos que acabamos de presentar.

1.3. El *agón* trágico

En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche revela su interés por analizar el origen de la tragedia ática. En ese contexto aparecen dos divinidades a las que se encuentra ligado su desarrollo: Apolo y Dioniso. Ellos, si bien personifican impulsos (*Triebe*²⁰¹) opuestos, establecen asimismo una importante relación. Como veremos en lo que sigue, el vínculo que mantienen las mencionadas divinidades sigue también una lógica agonal.

¹⁹⁹ KGW, II, 4, 149 (“Introducción al estudio de los *Diálogos*...”, p. 537).

²⁰⁰ *Loc. cit.*

²⁰¹ KSA 1, 25. Sánchez Pascual traduce *Triebe* por ‘instintos’, aunque precisa que ‘instinto’ se debe entender más en un sentido amplio, tipo ‘tendencia’; recuerda, asimismo, que se trata de un término que Nietzsche tomó de Schopenhauer (*NT*, n. 19, p. 276).

Apolo es el padre del Olimpo y el dios del Oráculo, con lo que se asocia a la ya mencionada expresión delfica “conócete a ti mismo”: la exigencia de moderación y de reconocimiento de nuestras limitaciones. Para conocerse, precisa Nietzsche, los griegos se veían en el espejo de los dioses olímpicos. “El griego conoció y sintió los horrores y espantos de la existencia: para poder vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los olímpicos”²⁰². En ese sentido, Apolo se asocia a la luminosidad, la ilusión y la apariencia del mundo onírico, el cual constituye “el presupuesto de todo arte figurativo”²⁰³. Entre las diversas formas de dicho arte, la más representativa del espíritu apolíneo es la escultura.

En el sueño fue donde, según Lucrecio, por vez primera se presentaron ante las almas de los hombres las espléndidas figuras de los dioses, en el sueño era donde el gran escultor veía la fascinante estructura corporal de seres sobrehumanos²⁰⁴.

Nietzsche sostiene, en el fragmento citado, que el escultor contempla en el sueño la estructura de seres sobrehumanos. Esto sucede porque en el mundo onírico de los griegos está presente una “causalidad lógica” de colores, contornos y relieves. Al terreno de los sueños pertenece el *principium individuationis*: el de las imágenes definidas y las figuras grandiosas; el responsable de convertir la unidad en multiplicidad.

El filósofo alemán vincula el ámbito de la multiplicidad onírica con la concepción schopenhaueriana del mundo como representación. Ciertamente, Schopenhauer, inspirado en la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí, distingue la “representación” o *apariencia* (el mundo cotidiano que aparece ante

²⁰² KSA 1, 35 (NT, p. 54).

²⁰³ KSA 1, 26 (Ibid., p. 42).

²⁰⁴ Loc. cit.

nuestros ojos) de la *realidad* que subyace a los fenómenos (el denominado ámbito de la “voluntad”). Quienes no reconocen esa división son aquellos cuya visión está empañada por el velo de Maya. Una persona de este tipo “no ve la esencia de las cosas, que es una, sino sus fenómenos, como aislados, separados, innumerables, muy distintos e incluso contrapuestos”²⁰⁵, precisa el autor de *El mundo como voluntad y representación*. Así, tanto el mundo de la “representación” como el sueño apolíneo refieren al ámbito de la multiplicidad fenoménica sometida al principio de individuación. Se trata, pues, del mundo sujeto a los límites de nuestro conocimiento, de la pluralidad sometida al tiempo y al espacio.

Hemos mencionado que los griegos crearon el mundo onírico de los dioses olímpicos como una forma de poder de vivir luego de conocer los horrores de la existencia humana. Bajo esa perspectiva nietzscheana, el sueño aparece como una instancia auxiliadora y salvadora²⁰⁶.

El mismo instinto que da vida al arte, como un complemento y una consumación de la existencia destinados a inducir a seguir viviendo, fue el que hizo surgir también el mundo olímpico, en el cual la “voluntad” helénica se puso delante un espejo transfigurador²⁰⁷.

Los griegos, como se revela en el pasaje citado, se veían a sí mismos en las imágenes de los dioses como en un espejo embellecedor. Para glorificarse, la voluntad tenía que producir criaturas grandiosas, hermosas. A partir de esta actitud explica Nietzsche la supuesta ingenuidad del arte, que también es producto de la cultura apolínea. Artistas ingenuos como Homero son quienes buscan obtener la victoria sobre el horror mediante imágenes placenteras y ficticias²⁰⁸. La figura del sueño permite aclarar un poco mejor este punto: el estado onírico se caracteriza por una separación de la realidad, un

²⁰⁵ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, IV, §63, 416. Utilizamos la traducción de Roberto Aramayo (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2005, vol. 1, p. 451).

²⁰⁶ Cfr. KSA 1, 27-28 (*NT*, p. 44).

²⁰⁷ KSA 1, 36 (*Ibid.*, p. 55).

²⁰⁸ Cfr. KSA 1, 37 (*Ibid.*, p. 56).

alejamiento de la conciencia de lo existente; análogamente, el dominio de Apolo denota un distanciamiento del hombre con respecto al dolor que concierne a su propia naturaleza.

Como contraparte de Apolo se encuentra Dioniso, asociado a la “voluntad” –en el sentido en que la interpreta Schopenhauer. “La voluntad es libre, es omnipotente”²⁰⁹, expresa este filósofo. Aquí, a diferencia de la representación, no hay medida ni límites. Para Schopenhauer, “el fundamento de las cosas solo puede ser captado en su unidad y pureza, separándolo de todas las determinaciones del mundo de lo individual”²¹⁰. En ello radica la relación que Nietzsche establece con el dominio de Dioniso. Esta deidad, que está fuera del grupo de las divinidades olímpicas de Homero, simboliza la identificación y la fusión con el Uno primordial.

Dioniso está asociado con la embriaguez. Nietzsche emplea el término *Rausch*, con lo que esta embriaguez adquiere un sentido más cercano al éxtasis que al exceso alcohólico²¹¹. En todo caso, se trata del dios de la indeterminación y de la conjugación entre la muerte y la vida, entre el perecer y el crear. Personifica, así, la vida de la naturaleza.

Ahora, en el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no solo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él, cual si el velo de Maya estuviese desgarrado y ahora solo ondease de un lado a otro, en jirones, ante lo misterioso Uno primordial²¹².

En lo dionisiaco, lo subjetivo desaparece, llega al olvido de sí y se funde en la unidad. Nietzsche recuerda las festividades dedicadas a ese dios. En ellas se infringe el

²⁰⁹ Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, §63, 415 (ed. cit., p. 450).

²¹⁰ Simmel, Georg, *Schopenhauer y Nietzsche*, Buenos Aires: Terramar Ediciones, s/f, p. 35.

²¹¹ KSA 1, 28. Cfr. Danto, Arthur Coleman, *Nietzsche as philosopher*, New York: Columbia University Press, 1980, p. 48.

²¹² KSA 1, 29-30 (*NT*, p. 46).

principium individuationis; es decir, se disuelve la subjetividad, se anulan las determinaciones específicas. “Las fiestas de Dioniso no solo establecen un pacto entre los hombres, también reconcilian al ser humano con la naturaleza”²¹³, comenta nuestro autor.

Si el arte apolíneo es la escultura, el dionisiaco es la música. Es cierto que Nietzsche admite que hay música apolínea y arte plástico dionisiaco. No obstante, la música es caracterizada como el arte dionisiaco por excelencia. Constituye expresión directa del sentimiento, del lado más instintivo del ser humano. “*Aparece como voluntad*, tomada esta palabra en sentido schopenhaueriano, es decir, como antítesis del estado de ánimo estético, puramente contemplativo”²¹⁴, afirma el pensador alemán. La música se relaciona con la unidad: el artista se aúna al dolor y lo reproduce.

Dioniso está ligado entonces a la crueldad, la violencia y la destrucción, pues la unidad con la vida presupone que se actúa desde ella. Así, “lo dionisiaco representa el poder primario, elemental de la vida, y, en segundo lugar, que este estrato de la vida es ciertamente creador, pero a la vez, cruel e incurable”²¹⁵, explica Rüdiger Safranski. Gilles Deleuze precisa, al respecto, lo siguiente: “Los que sufren por la sobreabundancia de vida’ hacen del sufrimiento una afirmación, como de la embriaguez una actividad”²¹⁶.

²¹³ KSA 1, 555 (“La visión dionisiaca del mundo”, en: *NT*, p. 246).

²¹⁴ KSA 1, 50 (*NT*, p. 73). En efecto, para Schopenhauer “la música nunca expresa el fenómeno, sino únicamente la esencia íntima, el “en-sí” de todo fenómeno, la voluntad misma”. Schopenhauer, Arthur, *op. cit.*, III, §52, 308 (ed. cit., p. 355).

²¹⁵ Safranski, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona: Tusquets, 2004, p. 68.

²¹⁶ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 2002, p. 27. Cfr. KSA 3, 620 (*GC*, §370, pp. 884-885).

Hasta aquí se observan dos impulsos opuestos, aparentemente discordantes entre sí²¹⁷. De hecho, Giorgio Colli considera que Nietzsche pone demasiado énfasis en la diferencia entre ambas deidades y no acentúa suficientemente la unidad existente entre ellas. “Mientras que Apolo es, por así decirlo, todo pensamiento y nada de acción, Dionisos es todo acción y nada de pensamiento”²¹⁸, resume Berkowitz. Sin embargo, hay un vínculo entre ambas divinidades, una tensión que las relaciona. Lo dionisiaco y lo apolíneo, señala Nietzsche, “marchan uno al lado del otro, casi siempre en abierta discordia entre sí y excitándose mutuamente a dar luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos, para perpetuar en ellos la lucha de aquella antítesis”²¹⁹. Esta descripción del nexo entre ambos nos remite inevitablemente al *agón* y al ya mencionado *pólemos* heraclíteo. Eugen Fink va en esa línea cuando asegura lo siguiente: “En la contraposición heraclíteica ve Nietzsche prefigurada su intuición del antagonismo unitario de Dionisos y Apolo”²²⁰. Precisaremos en lo que sigue esta relación.

Hemos visto que en las contiendas agoniales, los adversarios no se anulan de modo absoluto, sino que se estimulan entre sí constantemente. Lo mismo sucede con Dioniso y Apolo. Ninguno de los principios puede concebirse como independiente del otro ni prescindir de él. Nietzsche dice que ellos “salieron, por así decirlo, vencedores en el certamen que los enfrentaba: una reconciliación celebrada en el campo de batalla”²²¹. Vattimo resume la relación entre Apolo y Dioniso y señala que toda la cultura es “es fruto del juego dialéctico de estos dos impulsos (*Triebe*); que luego se

²¹⁷ Cfr. Colli, Giorgio, *op. cit.*, p. 42. Cabe recordar, por otro lado, que años más adelante, Nietzsche planteará la contraposición en términos distintos: entre lo trágico (denominado simplemente “dionisiaco”) y lo socrático (o “cristiano”). De hecho, en el “Ensayo de autocritica” define lo dionisiaco como artístico y anticristiano. KSA 1, 19 (*NT*, p. 34).

²¹⁸ Berkowitz, Peter, *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, Madrid: Cátedra, 2000, p. 82.

²¹⁹ KSA 1, 25 (*NT*, p. 41).

²²⁰ Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid: Alianza Editorial, 2000, p. 48.

²²¹ KSA 1, 556 (“La visión dionisiaca del mundo”, en: *NT*, p. 248).

especifican también, más determinadamente, como *Kunsttriebe*, impulsos artísticos²²². El artista apolíneo adorna los instintos y los representa; el dionisiaco, en palabras de Berkowitz, reproduce la unidad primordial, “abriéndose o entregándose a la misma acometida de los instintos que el artista apolíneo trata de mantener a raya”²²³.

El arte apolíneo ayuda al griego a soportar la existencia y enfrentarse a sus horrores. El Uno primordial, identificado con el dolor, “necesita a la vez, [...] para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera”²²⁴. La instauración de los dioses olímpicos responde, a juicio de Nietzsche, a una necesidad de convertir la vida –que es a la vez sufrimiento– en divina. El griego aparece como un pueblo sensible, “una existencia exuberante, más aun, triunfal”²²⁵ que glorifica la vida y, a la vez, es capaz de sufrir y soportar el sufrimiento. De esta manera, es el amor por la vida lo que empuja a los griegos a enfrentarse al dolor mediante las poderosas figuras de las divinidades que crearon. No se trata entonces de apaciguar la angustia y huir de ella, sino de afrontarla: “la verdadera redención no es superación, sino asunción del dolor, querer el dolor no es superarlo, sino simplemente asumirlo”²²⁶, precisa Carrasco.

Nietzsche plantea un ejemplo para ilustrar el contraste y la complementariedad entre el dolor y la visión placentera: *La transfiguración* de Rafael. En la parte inferior del cuadro se refleja el dolor, el fundamento del mundo. La alegría, que pertenece a la superficie, está presente en la zona superior de la pintura. Ambas esferas –y lo que ellas simbolizan– se reclaman mutuamente y se muestran en tensión a la mirada del

²²² Vattimo, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona: Península, 1996, p. 23.

²²³ Berkowitz, Peter, *op. cit.*, p. 80.

²²⁴ KSA 1, 38 (*NT*, p. 59).

²²⁵ KSA 1, 35 (*Ibid.*, p. 53).

²²⁶ Carrasco, Eduardo, “El pensamiento dionisiaco”, en: *Revista de Filosofía. Universidad de Chile*, Santiago de Chile, vols. LV-LVI, 2000, p. 24.

observador²²⁷. Insistimos, no se niega el horror que es inherente a la vida, sino que se actúa desde dentro de ella y se glorifica.

Esta interdependencia constante entre Apolo y Dioniso nos lleva a abordar otro de los rasgos fundamentales del *agón*: su carácter fructífero. Entre los mencionados dioses existe un vaivén que los hermana: cada uno de ellos es para el otro adversario y a la vez presupuesto, en tanto lo incita y estimula²²⁸. Pero, ¿en qué sentido se trata de un certamen fructífero o estimulante? Pues, gran en parte, en el arte que se genera a partir de él: la tragedia.

Con respecto a esos estados artísticos inmediatos de la naturaleza todo artista es un “imitador”, y, ciertamente, o un artista apolíneo del sueño o un artista dionisiaco de la embriaguez, o en fin – como, por ejemplo, en la tragedia griega – a la vez un artista del sueño y un artista de la embriaguez²²⁹.

Lo primero que vale la pena comentar del pasaje anterior es el asunto de la imitación, la cual constituye una suerte de juego del artista que genera ilusión y hace posible la existencia humana a pesar de lo terrorífico que se encierra en ella²³⁰. Como ya vimos, el escultor se remite a Apolo; el músico, a Dioniso. El primero juega con el sueño; el segundo, con la embriaguez²³¹. El artista trágico, en cambio, es un imitador de los impulsos apolíneo y dionisiaco. Esto supone que conjuga los dos elementos: conecta lo onírico con lo orgiástico; reproduce la tensión entre ambos impulsos. Se remite a la naturaleza para crear, pero no se limita a contemplar pasivamente el mundo externo; antes bien, es una persona capaz de afirmar la vida, asumir la realidad y producir una

²²⁷ Cfr. Vásquez, *El arte jovial. La duplicidad apolíneo-dionisiaca en el Nacimiento de la tragedia de Nietzsche*, Antioquia, Medellín: Universidad de Antioquia, 2000, p. 33.

²²⁸ Cfr. Fink, Eugen, *op. cit.*, p. 31. Véase también Vásquez, *op. cit.*, p. 12.

²²⁹ KSA 1, 30 (*NT*, p. 48).

²³⁰ Cfr. De Santiago Guervós, Luis Enrique, “La dimensión del juego...”, p. 205.

²³¹ *Loc. cit.*

obra grandiosa a partir de eso²³². En *Aurora*, Nietzsche señala que la tragedia se dirige “a almas duras y guerreras que difícilmente se dejan vencer por el miedo o por la compasión, a las que, sin embargo, les viene bien *ablandarse* de vez en cuando”²³³.

El *pathos* trágico constituye justamente la instancia que designa la relación complementaria entre Apolo y Dioniso. Eugen Fink lo explica con las siguientes palabras:

El *pathos* trágico se alimenta de saber que “todo es uno” [...]; cuando una cosa sale a la luz, otra tiene que hundirse en la noche. Pero la luz y la noche [...] son tan solo aspectos de una y la misma ola de la vida; [...]. A este vaivén lo denomina Nietzsche contraposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco²³⁴.

Ciertamente, Apolo no puede vivir sin Dioniso. El primero de los dioses le confiere al segundo la forma; este último le otorga al otro la intensidad²³⁵. Intensidad y forma son, pues, inseparables, y es justamente en la tragedia donde se manifiesta dicha complementariedad. Allí, Apolo y Dioniso luchan, pero a la vez se protegen y juegan entre ellos. García Gual agrega al respecto que “la evolución progresiva del arte se funda en la dualidad, la alternancia y la fusión de “lo apolíneo” y “lo dionisiaco” [...] La insistencia en ese *agón* o tensión entre ambos principios lo definía [se refiere al arte] como la fuente honda del saber trágico”²³⁶. La tragedia griega representa, en suma, la unión o “apareamiento”²³⁷ de los dos impulsos. Es concebida como “un coro dionisiaco

²³² Arras, John, “Arte, verdad y estética en la filosofía del poder de Nietzsche”, en: Sanabria, Carlos Eduardo, *Estética: Miradas contemporáneas*, Bogotá: Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, 2004, pp. 85-92.

²³³ KSA 3, 153 (A, §172, p. 580).

²³⁴ Fink, Eugen, *op. cit.*, p. 22. Véase también Vásquez, Carlos, “El espejo de Dionisos: anotaciones sobre lo trágico”, en: Meléndez, Germán (comp.), *Nietzsche en perspectiva*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2001, p. 162.

²³⁵ Cfr. Vásquez, Carlos, *El arte jovial. La duplicidad apolíneo-dionisiaca en el Nacimiento de la tragedia de Nietzsche*, p. 17.

²³⁶ García Gual, Carlos, “Nietzsche, en el camino hacia los griegos”, en: *Revista de Occidente*, Madrid, N° 226, 2000, p. 89.

²³⁷ KSA 1, 28 (NT, p. 42).

que una y otra vez se descarga en un mundo apolíneo de imágenes”²³⁸. A continuación explicaremos la correspondencia entre el coro-espectador y lo que se representa en la escena.

La tragedia está compuesta por música y drama: la lírica del coro es el elemento dionisiaco. Este constituye propiamente el origen de la tragedia, pues en sus inicios, ella era pobre de acción: el obrar, señala Nietzsche, era menos importante que el padecer²³⁹. La esfera apolínea, por el contrario, está caracterizada por lo que se representa en el escenario. El coro “refleja la existencia de una manera más veraz, más real, más completa que el hombre civilizado, que comúnmente se considera a sí mismo como única realidad”²⁴⁰. Esto sucede porque el coro remite al hombre hacia el fondo de la naturaleza, al núcleo de la existencia; “proclama la verdad desde el corazón del mundo”²⁴¹ y permite experimentar al ser humano un fuerte sentimiento de unidad. La llamada “doctrina misteriosa de la tragedia” (*die Mysterienlehre der Tragödie*) consiste justamente en

...el conocimiento básico de la unidad de todo lo existente, la consideración de la individuación como razón primordial del mal, el arte como alegre esperanza de que pueda romperse el sortilegio de la individuación, como presentimiento de una unidad reestablecida²⁴².

Bajo esta perspectiva, se asume que el público de la tragedia se identifica fuertemente con el coro. Allí los espectadores se encuentran a sí mismos; es en esa misma instancia donde tiene lugar la abolición de toda individualidad. Así, antes que una contraposición, lo que existe entre el espectador que observa la escena y el coro es,

²³⁸ KSA 1, 62 (*Ibid.*, p. 87).

²³⁹ Cfr. KSA 1, 527 (“El drama musical griego”, en: *NT*, p. 218).

²⁴⁰ KSA 1, 58 (*NT*, p. 83).

²⁴¹ KSA 1, 63 (*Ibid.*, p. 88).

²⁴² KSA 1, 73 (*Ibid.*, p. 101).

más bien, una fusión²⁴³. Nietzsche critica por eso la concepción de “espectador ideal” de Schlegel, quien considera a este como un mero observador que se sitúa frente a la escena y no toma parte de ella.

Ahora bien, el público, por medio de la música del coro, participa del drama; dicho con otras palabras, el escenario puede ser concebido como una visión del propio coro²⁴⁴. En este punto llegamos al elemento apolíneo de la tragedia: el mundo escénico, donde prevalecen la claridad, el movimiento, el color, etc. Se trata del drama propiamente dicho, cuyo centro está constituido por las partes corales de naturaleza épica²⁴⁵. “Todo lo que aflora a la superficie en la parte apolínea de la tragedia griega, en el diálogo, ofrece un aspecto sencillo, transparente, bello”²⁴⁶. A partir de esa idea, piensa Nietzsche, se configuran y presentan los héroes trágicos. El filósofo toma como ejemplo al protagonista de *Edipo Rey*, quien “ejerce a su alrededor, en virtud de su enorme sufrimiento, una fuerza mágica y bienhechora”²⁴⁷.

Mediante el personaje del héroe, la tragedia muestra la lucha que lleva a cabo el ser humano contra las potencias del mundo. La claridad que acompaña a la figura épica es producto de la mirada hacia el horror del corazón de la naturaleza. La luminosidad apolínea y la oscuridad dionisiaca se conjugan, así, en el héroe. Sobre el tema, Albin Lesky afirma lo siguiente:

Y detrás de todos los héroes que luchando liberan a los países de graves males o sucumben heroicamente a las fuerzas superiores, que logran la salvación mediante acciones audaces o mediante la astucia,

²⁴³ Cfr. KSA 1, 59 (*Ibid.*, p. 84).

²⁴⁴ Cfr. Hanza, Kathia, “Arte como drama. Nietzsche sobre la tragedia”, *Areté*, Lima, vol. 1, n°1, 1989, 64-73.

²⁴⁵ Cfr. KSA 1, 62 (*Ibid.*, p. 87).

²⁴⁶ KSA 1, 64 (*Ibid.*, p. 91).

²⁴⁷ KSA 1, 65 (*Ibid.*, p. 92).

se encuentra en último término lo que determina toda nuestra vida: el riesgo y la afirmación de la humana existencia²⁴⁸.

Desde esta perspectiva, las acciones del héroe y, en general, todo aquello que acontece en el drama trágico constituyen en última instancia un reflejo del abismo espantoso de la existencia. Regresemos al ejemplo de Edipo. Según Nietzsche, este aparece como un como trasgresor de la naturaleza, en tanto comete incesto y asesinato. Sin embargo, al mismo tiempo se muestra como un solucionador de los misterios que esta encierra. Un ejemplo clave de ello es su resolución del enigma de la Esfinge²⁴⁹. Existe entonces una tensión entre las acciones del héroe y la voluntad de la naturaleza a la que se encuentra sometido²⁵⁰.

En ese sentido, Nietzsche concibe a Dioniso como el héroe trágico por excelencia, y agrega que “todas las famosas figuras de la escena griega, Prometeo, Edipo, etc., son tan solo máscaras de aquel héroe originario, Dioniso”²⁵¹. Así, el dios toma momentáneamente la forma de cada una de los distintos personajes heroicos y luchadores. Dioniso es la divinidad que está en perpetuo movimiento y en constante cambio. Por ello, Marcel Detienne se refiere a él como un dios que “no está jamás seguro de ser reconocido, al pasear entre ciudades y aldeas la máscara extraña de una potencia que no se parece a ninguna otra”²⁵².

La explicación de Nietzsche resulta muy heraclítica. En efecto, de acuerdo con el filósofo de Éfeso, lo esencial en el mundo, la unidad misma, reside en el devenir generado por la lucha. En el caso del planteamiento nietzscheano, se podría decir que

²⁴⁸ Lesky, Albin, *La tragedia griega*, Barcelona: El Acanalado, 2001, p. 107.

²⁴⁹ Cfr. KSA 1, 67 (*NT*, p. 94).

²⁵⁰ Cfr. Lesky, Albin, *op. cit.*, p. 219.

²⁵¹ KSA 1, 71 (*NT*, p. 99).

²⁵² Detienne, Marcel, *Dioniso a cielo abierto*, Barcelona: Gedisa, 1986, p. 22. Sobre la importancia de la máscara en el culto a Dioniso, véase Lesky, Albin, *op. cit.*, p. 80.

todos los héroes son uno solo: Dioniso, quien está constantemente en un estado de metamorfosis a partir del cual toma, provisionalmente, una forma distinta, que renueva en cada momento. Rüdiger Safranski apunta en la misma línea cuando afirma que “el mundo dionisiaco de la voluntad elemental es a la vez el mundo heracliteano de la guerra como padre de todas las cosas”²⁵³. Podríamos sin duda parafrasear otra sentencia de Heráclito y señalar que *Dioniso es padre de todos los héroes*. Lo dionisiaco constituye la instancia desde la que se producen múltiples figuras. Deleuze recuerda, al respecto, que la afirmación de lo múltiple constituye un aspecto central en la consideración de lo trágico²⁵⁴.

Hemos mencionado ya la asociación entre el devenir y el juego. Pues bien, Dioniso es justamente el dios que se divierte con sus máscaras, la divinidad de la ligereza, de la dislocación de la individualidad, la constante recreación y transformación²⁵⁵. En suma, podría señalarse que el principio básico que regula el juego trágico radica en la consideración de Dioniso como el principio unitario de la multiplicidad y el devenir continuos.

Cabe precisar, no obstante, que el *agón* entre las esferas apolínea y dionisiaca no solo se revela en lo trágico. Adicionalmente, la figura de la contienda le permite a Nietzsche explicar, en *El nacimiento de la tragedia*, la división de la historia griega en cuatro periodos artísticos²⁵⁶. Primero existió una era de “acero”, de carácter dionisiaco por sus titanomaquias. A ella le sucedió una soberanía apolínea que dio lugar al mundo homérico. Después se superpuso nuevamente el elemento dionisiaco. Finalmente, el

²⁵³ Safranski, Rüdiger, *op. cit.*, p. 69.

²⁵⁴ Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 29.

²⁵⁵ Cfr. De Santiago Guervós, Luis Enrique, “La dimensión del juego...”, p. 207.

²⁵⁶ KSA 1, 42 (*NT*, p. 62).

poder apolíneo se asentó en forma de arte dórico. Este último, precisa Vattimo, “se explica solo como resultado de una resistencia de lo apolíneo a los asaltos [...] de lo dionisiaco, de los cultos orgiásticos de orden bárbaro”²⁵⁷.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando se produce la hegemonía absoluta de uno de los dos principios? Dicho con otras palabras, ¿qué pasa si se transgrede el principio fundamental que regula el juego agonal entre lo dionisiaco o lo apolíneo? Cuando Apolo anula definitivamente a Dioniso, advierte Nietzsche, aparece el socratismo. “Sócrates rompe el poder de la música y pone en su lugar la dialéctica”²⁵⁸, resume Safranski. Por el contrario, cuando lo dionisiaco logra imponerse, deriva en un desenfreno bárbaro²⁵⁹, en un caos total. La supremacía absoluta de uno de ellos es, pues, perjudicial debido a que elimina el conflicto.

En esos términos explica Nietzsche la muerte de la tragedia. El socratismo lleva a la tragedia a su fin porque somete todos los fenómenos al análisis racional, al terreno de la conciencia; a su vez, niega el lado desgarrador y doloroso de la existencia. Con ello, elimina la posibilidad de una concepción trágica de la vida. El espíritu socrático es por eso calificado de “optimista”, pues encuentra en el conocimiento la vía de acceso a la virtud y la felicidad²⁶⁰. En efecto, Sócrates plantea que para que algo sea bueno o bello, debe ser inteligible²⁶¹. Considera que el cuidado del alma, con miras a lograr su excelencia, supone una actitud de búsqueda constante de la sabiduría. Pero una perspectiva así rompe la dinámica del juego del devenir, en tanto fija una finalidad para las acciones y el conocimiento.

²⁵⁷ Vattimo, Gianni, *op. cit.*, p. 24.

²⁵⁸ Safranski, Rüdiger, *op. cit.*, p. 65.

²⁵⁹ Cfr. Vásquez, Carlos, *op. cit.*, pp. 19-20.

²⁶⁰ Cfr. KSA 1, 94 (*NT*, p 128).

²⁶¹ Cfr. KSA 1, 85 (*NT*, pp. 115-116).

La crítica hacia el filósofo de Atenas apunta incluso más lejos, pues Nietzsche lo encuentra responsable, en parte, de ciertos males de la Modernidad, una era donde la racionalidad y la preocupación por la certeza ocupan un rol primordial. Así, el autor alemán juzga que en dicha época permanece el espíritu socrático en la medida en que en ella predominan la ciencia, la razón y la lógica por encima de ámbitos más intuitivos como la música y el mito.

Cabe precisar que el socratismo no es el único culpable del fin de la tragedia. Ella muere también a manos del drama de Eurípides, quien inicia el proceso de desarrollo de la comedia ática. Nietzsche considera que Eurípides deja de lado el tema del héroe trágico para abocarse a cuestiones civiles comunes. “Gracias a él el hombre de la vida cotidiana dejó el escenario reservado a los espectadores e invadió la escena”²⁶², sentencia el filósofo. Lo que se representa en escena ya no son hazañas heroicas ni rasgos grandiosos, sino el mundo de la cotidianidad, la mediocridad de la masa. El escenario se vulgariza, y aquello que el espectador ve sobre él es su propio doble.

Adicionalmente, Eurípides expulsa lo dionisiaco y da cabida al espíritu socrático que acabamos de explicar. Por eso Arthur Danto caracteriza a este poeta como una máscara a través de la cual se expresó la fuerza socrática²⁶³. Eurípides, siguiendo a Sócrates, cree que es necesario que todo en la tragedia esté explicado, fundamentado y calculado de manera consciente. El problema con eso, dice Nietzsche, es que

...mientras el oyente tenga que seguir calculando cuál es el sentido que tienen este y aquel personaje, esta y aquella acción, le resultará

²⁶² KSA 1, 76 (*Ibid.*, p. 105). Véase también KSA 1, 534 (“Sócrates y la tragedia”, en: *Ibid.*, pp. 226-227).

²⁶³ Danto, Arthur, *op. cit.*, p. 57.

imposible sumergirse del todo en la pasión y en la actuación de los héroes principales, resultará imposible la compasión trágica²⁶⁴.

El espectador, desde la perspectiva nietzscheana, difícilmente se compadecerá de un héroe que justifique sus acciones mediante argumentos, ya que su desgracia significaría simplemente un error de cálculo²⁶⁵. El espectáculo se torna, así, frío; el espíritu de éxtasis se anula ante el predominio del drama racional y, entonces, el *Schauspiel* se convierte en un *Schachspiel*, un juego de ajedrez²⁶⁶.

En suma, la preponderancia del socratismo rompe con el saber trágico, más intuitivo, agonal y cercano al espíritu de los presocráticos. No obstante, ya adelantamos que en la tradición socrático platónica y su enfrentamiento con la de los sofistas pueden encontrarse –aunque, desde una óptica diferente– ciertos elementos agonales. Sobre ellos trataremos en lo que sigue.

1.4. Platón, los sofistas y el *agón*

Como ya hemos podido adelantar, no son pocas las críticas que dirige Nietzsche hacia la tradición socrático platónica. Sin embargo, también es cierto que encuentra un elemento agonal en ella: el diálogo. En lo que sigue, explicaremos en qué sentido la dialéctica se inserta, desde la perspectiva nietzscheana, en una lógica agonal. Asimismo, mostraremos cómo los principales rivales de Sócrates y Platón, los sofistas, participan de una contienda que sigue la misma lógica.

²⁶⁴ KSA 1, 538 (“Sócrates y la tragedia”, en: *NT*, p. 231).

²⁶⁵ Cfr. KSA 1, 547 (*Ibid.*, p. 240).

²⁶⁶ Cfr. Nachlass, 1869, 1 (2) / KSA 7, 11.

Platón es calificado por Nietzsche como el creador de un nuevo estilo que, a pesar de sus similitudes con la tragedia, constituye una propuesta distinta, orientada a confrontarse con esta²⁶⁷. Parece factible suponer que una primera semejanza, muy básica, entre el diálogo platónico y la tragedia radica en la presencia de una historia ficticia con personajes que dialogan entre sí. También es posible que Nietzsche haya tomado en cuenta las referencias a la tradición mítica popular que pueden hallarse en ambos estilos. Consideremos, por citar solo un ejemplo, el relevante rol que ocupan Apolo y el Oráculo de Delfos tanto en *Edipo Rey* como en el *Cármides* de Platón. Un elemento adicional que tienen en común la tragedia y el diálogo radica en la mezcla de estilos. Nietzsche estima que la primera absorbió los géneros artísticos precedentes. Análogamente, el diálogo platónico nació de una combinación de todos los estilos existentes: es, desde la mirada nietzscheana, una mezcla de narración, lírica, poesía, entre otros²⁶⁸. Ahora bien, pese a las similitudes, el autor alemán encuentra a su vez un enfrentamiento entre la tragedia y el diálogo. Esto ya se revela claramente cuando, como señalamos al final del acápite anterior, califica al socratismo como el principal responsable de la muerte del espíritu trágico. Concentrémonos a continuación en el análisis nietzscheano de los diálogos.

Nuestro autor advierte que el diálogo platónico se presenta bajo la forma de una contienda. En ella se contrastan argumentos y se discuten posiciones sobre una o varias temáticas. Veamos qué nos dice en el *Crepúsculo de los ídolos* sobre la dialéctica:

La filosofía a la manera de Platón habría que definirla más bien como una competición erótica [*erotischer Wettbewerb*], como un perfeccionamiento e interiorización de la vieja gimnástica agonal y de sus *presupuestos*... ¿Qué fue lo que acabó brotando de esa erótica filosófica de Platón? Una nueva forma artística del *agón* griego, de la dialéctica²⁶⁹.

²⁶⁷ Cfr. KSA I, 93-94 (*NT*, pp. 126-127).

²⁶⁸ Cfr. *loc. cit.*

²⁶⁹ KSA 6, 126 (*CI*, p. 107).

Cabe preguntarse en qué sentido es erótica la lucha de opiniones que tiene lugar en los diálogos de Platón. Es probable que Nietzsche se esté refiriendo a la asociación platónica entre Eros y el filósofo, pues ambos son caracterizados como amantes de la sabiduría. Ciertamente, el origen de Eros (un padre que simboliza la abundancia y una madre que representa la indigencia) le confiere una naturaleza intermedia, donde se conjugan la carencia y el anhelo de la belleza. Y como lo más bello es la sabiduría, Eros vive en constante búsqueda de esta²⁷⁰. En consonancia con su naturaleza intermedia, este semidiós funciona como un mensajero entre las dimensiones humana y divina. Una tarea análoga desempeña el filósofo desde la perspectiva de Platón. Al salir de la caverna y retornar a ella, tiene la misión de vincular la primera de las dimensiones mencionadas (el ámbito sensible, que es cambiante y transitorio) con la segunda: el mundo inteligible, de realidades únicas, eternas e inmutables.

El método para llevar a cabo la tarea del filósofo es la dialéctica. En consecuencia, en los diálogos platónicos, la contienda de opiniones está al servicio de la filosofía. Los diversos personajes que intervienen plantean puntos de vista que, por lo general, son examinados y refutados desde la perspectiva socrática. Al respecto, Werner Dannhauser comenta acertadamente que en los diálogos Sócrates es presentado como un héroe que celebra su triunfo con cada conclusión a la que arriba en las discusiones en que interviene²⁷¹. La victoria de Sócrates sobre aquellos con quienes conversa constituye, sin duda, un rasgo habitual en las obras compuestas por Platón. No son pocas las veces en que el personaje del filósofo ateniense deja a sus interlocutores en ridículo o los hace incurrir en contradicciones.

²⁷⁰ Cfr. Platón, *Banquete*, 204b-d; también 201d-204c.

²⁷¹ Dannhauser, Werner, *Nietzsche's view of Socrates*, Ithaca, London: Cornell University Press, 1974, p. 37.

Así, Platón trata de reproducir en sus diálogos la lógica del método socrático. El fundador de la Academia es un claro heredero de la dialéctica de su maestro Sócrates. En el *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche observa lo siguiente:

He dado a entender con qué cosas podía Sócrates causar repulsión: tanto más queda por aclarar *que* fascinaba. – Una razón es que él descubrió una especie nueva de *agón* [...] – introdujo una variante en la lucha pugilística entre los jóvenes y los adolescentes. Sócrates era también un gran *erótico*²⁷².

Aquí se observa nuevamente la relación que acabamos de mencionar entre la contienda y Eros. Se destaca asimismo a Sócrates como el iniciador de esa forma de lucha que parece generar interés en Nietzsche: el diálogo. Gadamer señala en torno al tema que Platón “supo unir la herencia racional de su maestro Sócrates con la tradición mítica”²⁷³. Con esta afirmación se resume la presencia del método socrático en un tipo de obra literaria que, como ya hemos comentado, incorpora elementos cercanos a otros estilos, como la poesía y tragedia.

Veamos entonces, con mayor detalle, por qué la dialéctica socrático platónica es caracterizada como agonal. La razón para que Nietzsche la califique de esa manera no radica únicamente en que los diálogos supongan un enfrentamiento de opiniones. Tampoco reside en el mero hecho de que Sócrates sea presentado generalmente como un héroe triunfador. Como ya hemos mencionado, un rasgo central del *agón* es que constituye una lucha fructífera. Particularmente, el diálogo platónico resulta productivo para el fin que se plantea, que es alcanzar (o recordar, más precisamente) el conocimiento verdadero. De esta manera, por más que Nietzsche no coincida necesariamente con tarea del filósofo sugerida por Platón ni con su propuesta metafísica

²⁷² KSA 6, 71 (*Ibid.*, p. 47).

²⁷³ Gadamer, Hans-Georg, *Mito y razón*, Barcelona: Paidós, 1997, p. 27.

en general, no puede dejar de reconocer la eficacia del método platónico para el objetivo que se propone. En efecto, Sócrates logra en sus discusiones que sus interlocutores se deshagan de las creencias falsas sobre algún tema determinado y los deja constantemente en un estado de aporía, fundamental para encaminar su vida hacia la búsqueda de la verdad. Dicha búsqueda supone un camino extenso y en nada sencillo, a través del cual las creencias se pueden ver examinadas, defendidas y refutadas.

Nietzsche observa, por ejemplo, que Platón utiliza a sus personajes para combatir contra los sofistas y los viejos maestros atenienses de la época sobre cuestiones relativas a la moral²⁷⁴. Para ilustrar esa idea, vale la pena remitirse al *Menón*, donde se critica a estos dos grupos. Por un lado, Sócrates refuta los intentos de definición de virtud propuestos por Menón, quien de algún modo reproduce las enseñanzas de los sofistas a los cuales admiraba. De hecho, en su primera respuesta a la pregunta por la esencia de la virtud, lo que hace es enumerar diversas virtudes relativas a las personas (así, el significado de la virtud depende de si nos referimos al niño, la mujer, el anciano, etc.). Por otra parte, Sócrates desbarata el punto de vista de Ánito, uno de los considerados sabios demócratas de Atenas. Este sugiere que cualquier ciudadano bueno puede ser maestro de virtud. No obstante, el filósofo le menciona diversos ejemplos históricos que evidencian la inexactitud de dicha afirmación –lo que termina por impacientarlo al personaje, el cual abandona la conversación.

Nietzsche observa que Platón contrapone su propio estilo al de los oradores de la época. En *El certamen de Homero*, comenta:

Lo que, por ejemplo en Platón, es de mayor importancia artística en sus diálogos, en su mayor parte es el resultado de una rivalidad en el arte de la oratoria de los sofistas, los dramáticos de aquel tiempo,

²⁷⁴ Cfr. KGW, II, 4, 170.

hasta el punto de que pudo decir: “Ved, yo puedo hacer lo mismo que hacen mis émulos, y lo hago mejor que ellos”²⁷⁵.

En este pasaje se resalta el valor de los diálogos platónicos, que parece ser justamente producto de su enfrentamiento contra los oradores de la época. La contienda entre Platón y los sofistas es más que manifiesta para Nietzsche. En sus lecciones sobre la obra del filósofo ateniense, sostiene que este no es un escritor sistemático²⁷⁶, sino un “agitador político” que componía sus textos para fortalecer a sus camaradas de la Academia en la lucha y llevar así a cabo la reforma política en que él estaba involucrado²⁷⁷. En ese sentido, al escribir ejemplificando el método socrático y reflejando muchas de las discusiones que se llevaban a cabo en el círculo de la Academia, Platón refuerza su lucha y preserva la misión de su maestro.

Que Nietzsche vea en Platón a un agitador o luchador se evidencia, por citar un ejemplo, en sus comentarios sobre el *Fedro*. Allí el profesor de Basilea precisa que Platón solo encuentra instituciones y hombres valiosos, educativos y cultos en épocas anteriores a la de los sofistas. A juicio de nuestro autor, Platón asume un gran combate contra esa clase intelectual, contra la retórica no filosófica y contra el valor que se le confiere a la escritura²⁷⁸.

Si volvemos al pasaje de *El certamen de Homero* citado líneas arriba, podemos notar que, desde la perspectiva nietzscheana, Platón quiere ser vencedor en el arte de la

²⁷⁵ KSA 1, 790 (*El certamen de Homero*, p. 566). Cfr. también KGW II, 5, 197.

²⁷⁶ Nietzsche rechaza los intentos modernos sistematizadores de Tennemann y de la época, quienes pretenden reconstruir un sistema platónico. Esa actitud, a juicio de nuestro autor, revela un desconocimiento de la forma artística y una ausencia de consideración por la evolución vital del filósofo. KGW II, 4, 9 (“Introducción al estudio de los *Diálogos...*”, p. 443)

²⁷⁷ Cfr. KGW II, 4, 9. (“Introducción al estudio de los *Diálogos...*”, p. 442). Véase también, al respecto, Brobjer, Thomas, “Nietzsche’s Wrestling with Plato and Platonism”, en: Bishop, Paul (ed.), *Nietzsche and antiquity: his reaction and response to the classical tradition*, Rochester: Camden House, 2004, pp. 242-245.

²⁷⁸ Cfr. KGW II, 4, 104 (“Introducción al estudio de los *Diálogos...*”, p. 509).

oratoria. Esto significa que además de enfrentarse al contenido de las propuestas de los sofistas, compite contra las formas en que estas se expresan. Nietzsche parece ser consciente, pues, de la importancia que confiere Platón a la afinidad entre ambos aspectos. Como dice Sócrates en el *Fedro*: “¿No es necesario que, para que esté bien y hermosamente dicho lo que se dice, el pensamiento del que habla deberá ser conocedor de la verdad de aquello sobre lo que va a hablar?”²⁷⁹ Por ello, Platón se siente triunfante frente a los demás oradores: sus diálogos, a diferencia de los discursos de los sofistas, son “mejores” porque están basados en el conocimiento. Nietzsche cita el ejemplo del *Protágoras*, una obra considerada como una contienda (*Wettkampf*) en el terreno de la sofística cuya finalidad, a juicio de nuestro autor, consiste en evidenciar la mayor capacidad de Platón para encaminar y perfeccionar la dialéctica. En ese sentido, continúa el filósofo alemán, se presenta al personaje del sofista como perdedor frente a Sócrates²⁸⁰.

Nietzsche nota entonces que, para Platón, la mejor literatura es justamente aquella que se expresa mediante diálogos y está al servicio de la filosofía²⁸¹. Por ese motivo, nuestro autor considera que lo artístico en la obra platónica constituye en realidad una “*pulsión secundaria* de su naturaleza”, dominada por otra central: el impulso ético²⁸². Una consecuencia de esto último es que, pese al combate inherente a

²⁷⁹ Platón, *Fedro*, 259e.

²⁸⁰ KGW II, 4, 122. Cfr. Brobjer, Thomas, “Nietzsche's Relation to the Greek Sophists”, en: *Nietzsche Studien*, 34, 2005, p. 270.

²⁸¹ KGW II, 4, 419 (*Escritos sobre retórica*, tr. Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid: Trotta, 2000, p. 84). Véase también KGW II, 4, 10-13 (“Introducción al estudio de los *Diálogos...*”, pp. 443-445). Allí Nietzsche comenta el mito de Theuth y Thamus, narrado en el *Fedro*, sobre la escritura y sus limitaciones. Cuestiona perspectivas como las de Scheleiermacher, quien encuentra en los textos platónicos una intención enseñar a los que no saben. Nietzsche, por el contrario, considerando las limitaciones que Platón percibe en la escritura, ve en sus diálogos un recurso pensado para sus discípulos y no para todo el público. Con respecto a este tema, se puede revisar el texto de Kathia Hanza, “Espinass y secretos aromas. Pensamientos de Nietzsche sobre el perspectivismo en la historia”, en: Meléndez, Germán (comp.), *Nietzsche en perspectiva*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2001, p. 184.

²⁸² KGW II, 4, 161 (“Introducción al estudio de los *Diálogos...*”, p. 545).

los diálogos platónicos, ellos no llegan a encajar del todo en la perspectiva del *agón* como juego. En efecto, hemos señalado que el carácter lúdico de la contienda se asocia con que no tenga una finalidad, mientras que el diálogo platónico está orientado hacia un fin específico: la búsqueda de la verdad y la virtud.

Es cierto que Platón plantea, de un modo muy literario, situaciones de debate contra sus contemporáneos en las que se presenta muy crítico frente a la tradición. Con ello, paradójicamente, se asemeja al propio Nietzsche, quien se muestra por momentos admirador de la prosa platónica: “Como escritor, Platón es el prosista más ricamente dotado: máximamente versátil, dominador de todos los registros, el más plenamente cultivado en la época más cultivada”²⁸³. Nietzsche incluso opina que no se debería hablar de los “escritos de la juventud” del filósofo ateniense, como quien intenta quitarles relevancia a obras de una grandeza propia y cuya motivación se asienta en un espíritu desbordante que, aunque tosco, es también muy rico²⁸⁴.

No obstante, esas y otras expresiones benevolentes no pretenden ocultar las enormes discrepancias que expresa nuestro autor hacia Platón. Este, tal como sucede con su maestro, debilita la perspectiva lúdica del *agón*: la lucha queda al servicio de la filosofía; lo racional se impone frente lo intuitivo. Nietzsche encuentra así, en la propuesta platónica, ciertos rasgos dogmáticos²⁸⁵ que la distancian considerablemente del perspectivismo que él tanto valora –y sobre el que volveremos enseguida.

²⁸³ KGW II, 4, 8 (*Ibid.*, p. 442).

²⁸⁴ Cfr. KGW II, 4, 16 (*Ibid.*, p. 447).

²⁸⁵ KSA 5, 12 (*MBM*, p. 20). Retomaremos más adelante el problema del dogmatismo.

En el lado opuesto del socratismo se ubican los principales contendores de Platón: los sofistas²⁸⁶. Ellos eran maestros de retórica que tuvieron un importante rol en la política de Atenas durante el siglo V a. C. En una época donde el éxito y el renombre del ciudadano residían, en gran parte, en su actuación en las asambleas públicas, una oratoria efectiva, que impresionara a la audiencia, resultaba fundamental²⁸⁷. En esos tiempos, cuenta Robin, la competencia individual era tan frecuente y relevante que solía originar una mayor cantidad de pugnas en los tribunales²⁸⁸. Entonces, para lograr un mejor desempeño en los debates y erigirse como ganadores de los conflictos, los ciudadanos recurrían a los sofistas. Estos, astutos, tenían muy en cuenta los gustos de los interlocutores a los que se dirigían. Sus consejos sobre asuntos públicos se consideraban especialmente útiles, por eso fueron tan solicitados.

Entre los sofistas también se desarrollaba una competencia constante. “El sofista, el enseñante superior de la Antigüedad, se presenta como un rival frente a otros sofistas”, precisa Nietzsche al respecto²⁸⁹. Efectivamente, cada uno de estos maestros buscaba tener una mayor cantidad de discípulos y aumentar así su fama. Colli especifica que “en la retórica cualquier intervención del orador es agonística, ya que los oyentes

²⁸⁶ A pesar de que, como veremos a continuación, hay varios elementos de la cultura de los sofistas que permiten insertarlos en la tradición agonal y que concuerdan con ciertos planteamientos nietzscheanos, es necesario advertir que las referencias de Nietzsche a ellos son significativamente menores a las que se puede encontrar sobre otros pensadores griegos. Thomas Brobjer nota que, además de poco abundantes, las alusiones nietzscheanas a los sofistas son ambivalentes y no reflejan especial entusiasmo. Así, entre los años 1869 y 1873, dice el autor, Nietzsche se mostraba por momentos hostil hacia los sofistas, aunque en la década de 1880, su visión se tornó un poco más positiva. Brobjer, Thomas, *op. cit.*, pp. 256-259. Mayor optimismo, por el contrario, encuentra Joel Mann en la lectura nietzscheana de los sofistas. Cfr. Mann, Joel, “Nietzsche's Interest and Enthusiasm for the Greek Sophists”, en: *Nietzsche Studien*, 32, 2003, pp. 406-428. No es el objetivo de este trabajo, sin embargo, precisar cuál es el nivel de entusiasmo que Nietzsche muestra por los sofistas, sino más bien destacar los elementos de esta tradición que estén alineados con la lógica agonal que estamos presentando.

²⁸⁷ McIntyre, Alasdair, *Historia de la ética*, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 24-34.

²⁸⁸ Cfr. Robin, Leon, *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, México: Uteha, 1956, p. 132-134.

²⁸⁹ KSA 1, 790 (*El certamen de Homero*, p. 566). Ya en los diálogos platónicos aparecía esta idea de modo recurrente. En el *Sofista*, el personaje del “extranjero” llama al sofista “una especie de atleta en la lucha argumentativa” (231e). Otro ejemplo se encuentra en el *Eutidemo*, 277d, donde Platón se refiere al personaje que da nombre al diálogo como alguien que había derribado a su contendor y estaba a punto de iniciar el “tercer asalto”.

deberán juzgarla en comparación con lo que digan otros oradores”²⁹⁰. Los oradores compiten entonces para lograr el triunfo: la persuasión del espectador. Intentan, de algún modo, seducirlo con las palabras; de ahí, la importancia del adecuado manejo de la técnica retórica.

Lo anterior nos lleva a cuestionar qué tan lúdico se plantea el combate entre los sofistas. Tal como acabamos de mencionar con respecto a la tradición socrático platónica, parece que ellos también tienen en la mira una finalidad muy clara: el poder. Sin embargo, a diferencia de Platón, el poder no se relaciona con el conocimiento de una verdad absoluta, sino con la búsqueda de lo que se podría entender como una verdad meramente útil, conveniente. Los sofistas enseñan a sus discípulos a discutir y perfeccionan en ellos la forma de hablar, aunque sin interesarse mucho por las ideas defendidas; tanto es así que sus enseñanzas pueden “ayudar a ganar la causa más débil”²⁹¹, observa Nietzsche. El gusto por el discurso bello, presente en los sofistas, se contrapone entonces con el de los filósofos de la época, carentes de sensibilidad y de una perspectiva artística²⁹². Un ejemplo puntual que menciona Nietzsche se encuentra en Trasímaco, un técnico de la retórica que le dio especial importancia al ritmo, y que fue caricaturizado por Platón como un personaje arrogante y corrupto en la *República*²⁹³.

En *Humano demasiado humano*, el autor menciona a los sofistas de la era poscristiana, quienes “se dirigen a almas vacías, ávidas de meras apariencias, sonidos y

²⁹⁰ Colli, Giorgio, *op. cit.*, p. 106.

²⁹¹ Nietzsche, Friedrich, “Historia de la elocuencia griega”, en: *Obras completas*, vol. II, p. 899. Lamentablemente, no hemos podido acceder al texto alemán que está en KGW.

²⁹² *Loc. cit.*

²⁹³ *Ibid.*, p. 902.

de efectos”²⁹⁴. Es verdad que estos no son los mismos del siglo V a. C. Sin embargo, no es gratuito que se refiera a personajes de una época posterior como sofistas y que justamente encuentre en ellos un gusto por la apariencia y el efecto (y no tanto por el fondo o el contenido de su pensamiento).

De esta manera, no había en los sofistas una preocupación por la búsqueda de la verdad. Como solían viajar mucho, se dieron cuenta de que los códigos de conducta no eran universales, sino que dependían del contexto en que estaban insertos. Por ello defendían el relativismo, resumido en la famosa frase de Protágoras que anuncia al ser humano como medida de todas las cosas. Las cualidades sensibles, a partir de dicho principio, son relativas a la persona que las juzga; y las leyes morales tienen un valor restringido a las comunidades en que están insertas. Así, no hay criterios absolutos que determinen la verdad o la validez absoluta de algún juicio.

Esta visión de los sofistas hace posible ubicarlos cerca del perspectivismo, que no es sino la capacidad de adoptar nuevas y múltiples miradas o valoraciones de la realidad en general. Al respecto, Joel Mann²⁹⁵ precisa que el principio de *homo mensura* de Protágoras le sirve a Nietzsche como una herramienta crítica para sostener que las cosas, antes de ser evaluadas, tienen un valor neutro. En ese sentido, no reconocer el perspectivismo constituye una forma de desvirtuar el mencionado principio.

Thomas Brobjer²⁹⁶ difiere de Joel Mann, pues no encuentra mayor interés en Nietzsche por el principio de *homo mensura*. Una muestra de ello, en su opinión, puede

²⁹⁴ KSA 2, 474 (HDH, II, §221, p. 334).

²⁹⁵ Mann, Joel, *op. cit.*, pp. 418-421.

²⁹⁶ Brobjer, Thomas, *op. cit.*, pp. 269-270.

encontrarse en la presentación y los comentarios de Nietzsche sobre el *Teeteto*²⁹⁷, diálogo en que expresamente se discute el *homo mensura*. Allí, ciertamente, Nietzsche no se dedica a cuestionar la refutación socrática de la máxima de Protágoras. No obstante, que el filósofo alemán no realice una defensa del *homo mensura* o que no revele una fascinación particular por este no impide, a nuestro juicio, encontrar vínculos entre dicho principio y el perspectivismo nietzscheano.

Brobjer no solo menciona el desinterés nietzscheano por la máxima sofista. Advierte además que el *homo mensura* puede derivar en un antropocentrismo, en tanto concibe al ser humano como el eje desde el cual se otorga valor y se emiten juicios. Sin embargo, como bien nota este autor, Nietzsche toma distancia de dicho antropocentrismo. Efectivamente, si uno revisa, por ejemplo, *La gaya ciencia*, §346²⁹⁸, encuentra una severa crítica hacia el hombre orgulloso, que se cree el juez de todas las cosas. Algo análogo sucede en *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*²⁹⁹. Allí se hace referencia al hombre como medida de todo, y al intelecto como juez de la totalidad de las cosas. Ese planteamiento es criticado por Nietzsche, quien expresamente cuestiona las pretensiones de la razón humana. Así, siguiendo a Brobjer, el filósofo alemán no parece mostrar mucho entusiasmo por esa interpretación del *homo mensura*.

Sin embargo, cuando el mencionado principio se asocia al perspectivismo, no debería ser interpretado en esa línea. Ella no recoge, creemos, el significado más básico de la propuesta de Protágoras, pues este y otros sofistas parecen aludir a las limitaciones humanas y objetan la posibilidad de que haya alguien capaz de acceder a una verdad

²⁹⁷ Cfr. KGW II 4,131-134.

²⁹⁸ KSA 3, 579-581.

²⁹⁹ KSA 1, 883.

absoluta. Ese es el sentido del *homo mensura* que estamos incorporando en nuestro análisis.

Como ya hemos sugerido, el perspectivismo plantea como necesario admitir la condición de interpretación de cualquier postura. En consecuencia, no se debe exigir que ningún punto de vista sea aceptado incondicionalmente. Al saber que se trata de una percepción particular o propia, el perspectivista no intenta imponer a otros sus creencias³⁰⁰. De alguna manera, el mundo se ha vuelto infinito para los seres humanos “en la medida en que no podemos rechazar la posibilidad de que *encierre en sí infinitas interpretaciones*”³⁰¹, señala Nietzsche. El perspectivismo implica entonces renunciar a la pretensión de que haya una postura particular que revele una imagen más fidedigna del mundo tal y como es; no existe una mirada absoluta que prevalezca sobre las otras³⁰². El perspectivismo le sirve a Nietzsche como una estrategia para deshacerse de categorías y pensamientos rígidos de la tradición dogmática y absolutista a la que se enfrenta³⁰³; en este caso, la platónica. Frente a ella, como ya hemos afirmado, se ubican los sofistas.

De esta manera, la contienda entre los oradores parece estar guiada por un espíritu placentero que, si bien en última instancia se orienta al poder, no busca descubrir una verdad plena ni fijar creencias absolutas. Esto le confiere un carácter más provisional –y, en ese sentido, más lúdico– que el que tiene la contienda platónica. Nietzsche nota, en efecto, que un principio básico de los sofistas es la identidad entre lo

³⁰⁰ Cfr. Nehamas, Alexander, *Nietzsche, la vida como literatura*, Madrid: Turner F.C.E., 2002, p. 90.

³⁰¹ Cfr. KSA 3, 627 (*GC*, §374, p. 888).

³⁰² Véase al respecto KSA 2, 25 (*HDH*, §2, p. 76).

³⁰³ Cfr. Hales, Steve y Robert Welshon, “Truth, Paradox and Nietzschean Perspectivism”, en: *History of Philosophy Quarterly*, Illinois: University of Illinois Press, vol. 11, n°1, 1994, p. 104.

agradable y lo bueno³⁰⁴. La lucha entre ellos constituye una instancia placentera, en la que el lenguaje no pretende aprehender o determinar categorías.

Así, la visión de la oratoria que manejan los sofistas parece acercarse a la concepción nietzscheana del lenguaje. Lenguaje y retórica, dice el filósofo, tienen una mínima relación con la esencia de las cosas. Las sensaciones no captan las cosas mismas; además, se representan mediante imágenes. Lo que el lenguaje busca es transmitir una emoción a las demás personas y “una aprehensión [*Erregung*] subjetiva”³⁰⁵; una mera opinión, no episteme. De allí, su ya comentada conexión con la metáfora, presente en *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*: como un *pathos* no puede expresarse mediante una imagen sonora, los seres humanos elaboran continuamente metáforas para relacionarse entre sí y con el mundo³⁰⁶. No tan lejos de esta consideración está Gorgias. El orador de Leontini sostiene, por ejemplo, que no podemos comunicar lo visible, sino solo palabras y que estas no logran transmitir propiamente una sensación³⁰⁷.

Asociar el perspectivismo a los sofistas permite también aproximarlos a la propuesta de Heráclito. Platón, por ejemplo, vincula ambos planteamientos. Revisemos el siguiente pasaje del *Fedón*:

...y sobre todos los que se dedican a los razonamientos contrapuestos, sabes que acaban por creerse sapientísimos y por sentenciar por sí solos que en las cosas no hay ninguna sana ni firme ni tampoco en los razonamientos, sino que todas las cosas sin más van y vienen arriba y

³⁰⁴ Cfr. KGW II 4, 171 (“Introducción a los *Diálogos...*”, pp. 551).

³⁰⁵ KGW II, 4, 426 (“Descripción de la retórica antigua”, en: *Obras completas*, II, trad. Luis E. De Santiago Guervós, Madrid: Tecnos, 2013, p. 831).

³⁰⁶ Sobre la concepción del lenguaje en el mencionado texto nietzscheano, véase Llinares, Joan, “La filosofía del lenguaje en Nietzsche”, en: *Metafísica y pensamiento actual*, Salamanca: Sociedad Castellano Leonesa de Filosofía, 1996, pp- 237-258.

³⁰⁷ Gorgias, *Fragments y testimonios*, Buenos Aires: Aguilar, 1974, pp. 43-105.

abajo, como las aguas del Euripo, y ninguna permanece ningún tiempo en nada³⁰⁸.

Los primeros a los que se refiere el texto parecen ser los sofistas, en tanto desconfiaban de la firmeza de los razonamientos y de la existencia de cualidades fijas e inherentes a las cosas. Platón relaciona esa visión de los sofistas con el fragmento heraclíteo sobre el dinamismo de las aguas del río. El filósofo ateniense encuentra en la importancia que Heráclito confiere al devenir un antecedente al relativismo³⁰⁹. En ese sentido, por ejemplo, que el pensador de Éfeso manifieste que el calor y el frío se intercambian mutuamente constituye un punto de partida para afirmar, como muchos oradores, que no se trata de categorías fijas ni absolutas o inherentes a las cosas. Y que el presocrático sugiera que el mismo camino es hacia arriba y hacia abajo (dependiendo del lugar desde el que se juzgue) lo podría acercar, de algún modo, al perspectivismo sofista.

Nietzsche también repara en la conexión entre la posición relativista de los sofistas y la propuesta de Heráclito. De hecho, señala que la cultura de los sofistas tiene como sus predecesores a Heráclito y Demócrito, entre otros; no solo eso: precisa que Protágoras juntó a Heráclito y Demócrito³¹⁰. A propósito de este último, nuestro autor recuerda la propuesta del presocrático según la cual las cualidades sensibles (lo dulce, lo amargo, el color) se dan solo por convención, dado que la realidad en sí misma solo es átomos y vacío³¹¹. Así, el predominio del devenir que Nietzsche atribuye a Heráclito y la convencionalidad de las cualidades que resalta en Demócrito confluyen, a juicio del

³⁰⁸ Platón, *Fedón*, 90 b-c.

³⁰⁹ No es esta la ocasión, sin embargo, para discutir hasta qué punto la interpretación que propone Platón sobre Heráclito es precisa. Basta recordar, como ya hemos señalado en la nota 128, que el filósofo de Atenas tenía una visión de Heráclito que incorporaba sentencias apócrifas, como aquellas que sostienen que todo fluye y nada permanece. El presocrático, en nuestra opinión, no puede ser considerado un relativista en la medida en que sugiere que existe una verdad; que esta se identifica con el *logos*, que es común y permanente; y que el conocimiento o la comprensión de este *logos* supone un saber superior.

³¹⁰ Cfr. Nietzsche, Friedrich, “Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre”, en: *Werke in drei Bänden* (ed. Karl Schlechta), vol. III, p. 757.

³¹¹ KGW II 4, 333 (*Los filósofos preplatónicos*, p. 146).

filósofo alemán, en el planteamiento de Protágoras (y, por extensión, en el de la mayoría de oradores).

Merece la pena recordar, sin embargo, que Heráclito exhorta al ser humano a reconocer la unidad común que subyace a todas las cosas (y que se identifica con el devenir). En los sofistas, por el contrario, Nietzsche encuentra un elemento subjetivista. Como ya se ha mencionado, ellos estiman que el conocimiento es mera opinión; que no queda nada más allá que un saber meramente subjetivo, individual³¹². Desde esa óptica, asocian el placer y el bien. En la otra orilla se encuentra Platón, un moralista que claramente distingue lo bueno de lo placentero³¹³.

Existe entonces una importante diferencia entre la dialéctica socrática y la retórica sofista. Mientras la primera se orienta a la verdad (y la virtud), la segunda constituye un camino hacia la inmoralidad, observa Nietzsche³¹⁴. Resulta interesante, a propósito de la asociación entre la cultura sofista y la inmoralidad, la discusión entre Thomas Brobjer³¹⁵ y Joel Mann³¹⁶ sobre el párrafo 168 de *Aurora*. Los autores hacen referencia a un fragmento de ese texto que dice lo siguiente: “nos entra la sospecha de que ¡tuvo que ser una cultura muy inmoral para que Platón, junto con todas las escuelas socráticas, luchara contra ella!”³¹⁷. Seguidamente, se preguntan quién es el sujeto en ese “nos entra la sospecha”. ¿Se está incluyendo Nietzsche en el grupo de quienes presienten inmoralidad en los sofistas? Brobjer precisa que con ese “nosotros”, Nietzsche se está refiriendo a “los modernos”, mientras Mann piensa que se trata de un

³¹² Cfr. KGW II, 4, 151.

³¹³ Cfr. KGW II 4, 170-171 (“Introducción a los *Diálogos...*”, pp. 551-552). “*Plato als Ethiker im Kampf*”, titula Nietzsche esta sección. Véase sobre el tema el comentario de Brobjer, Thomas, *op. cit.*, p. 271.

³¹⁴ Nietzsche, Friedrich, “Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre”, p. 517; también, p. 730.

³¹⁵ Brobjer, Thomas, *op. cit.*, pp. 257-277.

³¹⁶ Mann, Joel, *op. cit.*, pp. 406-428.

³¹⁷ KSA 3, 151 (*A*, §168, p. 578).

“yo, Nietzsche”. Para el primer autor, el hecho de que Nietzsche se excluya significa que no está de acuerdo con que Platón clasifique a los sofistas de inmorales. Más bien, continúa Brobjer, el filósofo alemán resalta la relación entre los sofistas y Tucídides; paralelamente, alaba la cultura a la cual pertenecen ambos, como se puede notar a lo largo del referido pasaje de *Aurora*.

Nos parece claro, siguiendo la línea de Brobjer, el tono positivo con que Nietzsche se refiere a los sofistas en el texto³¹⁸. No obstante, creemos que en caso Mann tuviera razón y Nietzsche en verdad se incluyera en el grupo que califica a la cultura sofista como inmoral, quizá lo estaría haciendo justamente en un sentido positivo, es decir, como para contraponerla a la postura platónica, a la que él tanto se enfrenta. Así, que los sofistas sean inmorales no sería un reproche hacia ellos; más bien, significaría que son antiplatónicos y que se muestran más laxos frente a las nociones de lo bueno y lo malo. De hecho, Nietzsche les atribuye un examen de las motivaciones de la moral, gracias al cual se concluye que toda moralidad puede justificarse dialécticamente, es decir, que no existe nada bueno en sí mismo³¹⁹.

El pensador alemán repara entonces en la liberalidad o laxitud de los sofistas frente a la tradición y las costumbres. Reconoce que la virtud, para ellos, se entiende básicamente como una aptitud para lograr éxito en el ámbito sociopolítico; y que la gloria y la riqueza son buscadas a partir de la controversia y la disputa. Colli resume la

³¹⁸ En esa misma línea de interpretación se sitúa Arnaud Sorosina, quien ve en Tucídides al mayor de los sofistas en la medida en que encarna una interpretación inmoralista del mundo. Esta no consiste en una apología del mal, sino –como sostenemos más adelante– en una forma de rechazo a la propuesta moral platónica. Sorosina, Arnaud, “O estatuto dos sofistas em Nietzsche”, en: *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, vol. 6, n. 2, 2015, p. 214. Es verdad, como nota Brobjer (*op. cit.*, pp. 264-266), que es discutible clasificar a Tucídides como un sofista propiamente. No obstante, escapa del alcance de esta investigación detenernos en la pertinencia de dicha clasificación. Si consideramos relevante, empero, referirnos a diversos pasajes en que Nietzsche menciona al militar griego asociándolo con ciertos elementos propios de los sofistas.

³¹⁹ Nietzsche, Friedrich, “Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre”, p. 757.

principal diferencia entre estos exponentes de la retórica y el método socrático platónico de la siguiente manera: “En la dialéctica se luchaba por la sabiduría; en la retórica se lucha por una sabiduría dirigida al poder³²⁰. Esto último nos permite encontrar un elemento propio de toda contienda agonal, a saber, la transitoriedad de la victoria. En efecto, el éxito y la gloria de cada discurso se modifican constantemente en función del perfeccionamiento de la técnica retórica y la capacidad de los contendores para persuadir a la audiencia. Así, el poder que un sofista logra es solo provisional, análogo al triunfo de los competidores de otras formas de combate.

En el ya referido §168 de *Aurora*, Nietzsche califica a los sofistas como maestros de la cultura del conocimiento desprejuiciado del mundo (“*Kultur der unbefangenen Weltkenntnis*”³²¹, dice el texto alemán). Esta es asociada con tres aspectos: la alegría o satisfacción (*Freude*); una justicia práctica mayor que la de Platón; y una actitud que, en vez de difamar o empequeñecer a quienes considera desagradables, percibe en ellos algo rescatable³²². Indaguemos a continuación en estos elementos.

Empecemos por la alegría. ¿Por qué Nietzsche relaciona esta cualidad con la sofística? Tal vez el sentido de dicha relación apunte a oponer el relativismo y el perspectivismo sofistas frente a la seriedad de la postura platónica, a la que considera dogmática e idealista. El *agón* entre los oradores parece guiado por un espíritu más lúdico que el que anima los diálogos de Platón, en tanto está en mayor concordancia con el devenir y la transitoriedad. Por el contrario, la tendencia a creer en una verdad universal, inmutable, necesaria e incuestionable constituye, en opinión de Nietzsche, un

³²⁰ Colli, Giorgio, *op. cit.*, p. 106.

³²¹ KSA 3, 151 (A, p. 578).

³²² *Loc. cit.*

tipo de escape para los filósofos que quieren huir de la vida porque son incapaces de asumirla. El autor alemán contrapone el idealismo platónico al realismo asociado a los sofistas. En el *Crepúsculo de los ídolos*, sentencia: “la *cultura de los sofistas*, quiero decir, *la cultura de los realistas*: ese inestimable movimiento en medio de la patraña de la moral y del ideal propio de las escuelas socráticas”³²³. Platón es visto entonces como un pensador cansado y cobarde que, para escapar de la realidad, postula un ámbito ideal, superior y permanente. Así, su propuesta se ubica en las antípodas de una actitud vital, jovial, lúdica.

A propósito de la contraposición que acabamos de realizar, conviene reproducir el final del aforismo 351 de *La gaya ciencia*:

Fue la *modestia* lo que inventó en Grecia la palabra “filósofo” y dejó a los comediantes del espíritu [*Schauspieler des Geistes*] la vistosa presunción de llamarse sabios –la modestia de esos monstruos de orgullo y arrogancia [*die Bescheidenheit solcher Ungethüme von Stolz und Selbstherrlichkeit*] como Pitágoras, como Platón³²⁴.

Thomas Brobjer³²⁵ considera que este pasaje muestra una visión desinteresada o incluso negativa de Nietzsche hacia los sofistas. De hecho, la calificación de meros “actores del espíritu” y la soberbia que les atribuye aparentemente van en esa línea. Sin embargo, Joel Mann³²⁶ opina que se trata de una forma caricaturesca de referirse a los sofistas para exponer la hipocresía de Platón. En efecto, no deja de resultar irónico que alguien a quien Nietzsche califica como un monstruo del orgullo se considere a sí mismo modesto. Parecería entonces que es esa falsa modestia la que llevó a Platón a concebirse como un mero “amante de la sabiduría” y es también la causante de la denominación de “sabios” para los oradores. Dicho con otras palabras, Platón es visto por Nietzsche

³²³ KSA 6, 156 (*CI*, p. 139-140).

³²⁴ KSA 3, 558 (*GC*, §351, p. 866).

³²⁵ Brobjer, Thomas, “Nietzsche’s Disinterest and Ambivalence toward the Greek Sophists”, en: *International Studies in Philosophy*, 23, 2001, p. 9.

³²⁶ Mann, Joel, *op. cit.*, pp. 415-417.

como un monstruo soberbio (serio y dogmático) que no les dejó a los sofistas otra alternativa que llamarse a sí mismos “sabios”. En ese sentido, en vez de leerse como una falta de interés de por los oradores, el citado texto podría interpretarse como alineado con la contraposición nietzscheana que acabamos de exponer entre ellos y Platón.

Un par de pasajes adicionales, extraídos de *La gaya ciencia*, contribuyen a reforzar esta interpretación. Joel Mann recuerda el §149. En él, Nietzsche asocia a Platón con la moral sacerdotal, caracterizada por brindar esperanzas a las personas a partir de la creencia en ciertos ideales. En la misma línea está el aforismo 377 del mismo texto. Allí resalta su rechazo hacia los ideales que se postulan como fijos y duraderos (como los de la propuesta platónica, digamos). Al mismo tiempo, resalta la vida intempestiva, el amor por el peligro y, en general, las actitudes propias de una *gaya ciencia*. Tenemos, así, que la jovialidad y la alegría que Nietzsche vincula con la cultura sofista se confrontan con la seriedad y el orgullo propios del idealismo platónico.

En segundo lugar, la asociación con la justicia práctica parece ser un modo de realzar cómo los sofistas enfatizan la experiencia y la praxis³²⁷. Dicho énfasis constituye el efecto de la desconfianza o escepticismo sobre los principios que se asumen como permanentes y universales. La ley, para los oradores, es una simple convención, un

³²⁷ Es cierto que en *Los filósofos preplatónicos* Nietzsche también califica a Sócrates como un filósofo práctico, pero el sentido en que lo hace es diferente al de los sofistas. La filosofía socrática es práctica en tanto promueve una forma de conocimiento encaminada hacia la virtud. Así, la dialéctica, la inducción y la búsqueda de definiciones tienen un correlato ético. Cfr. KGW II, 4, 354. No obstante, insistimos, el conocimiento socrático se orienta hacia entidades universales y no admite el relativismo propio de los sofistas.

acuerdo humano susceptible de ser modificado³²⁸. Tal vez aquí podría residir, en parte, ese componente fructífero asociado a toda contienda agonal. Efectivamente, si la visión de los sofistas prioriza la práctica o efectividad, la contienda entre ellos resulta productiva en tanto permitiría renovar constantemente normas o medidas en función de su utilidad para la polis.

El último de los tres elementos mencionados (la actitud de no desdeñar a quien le desagrada y, más bien, buscarle algo rescatable) confirma el carácter agonal de la retórica sofista, pues hemos visto ya que un rasgo de la contienda es el reconocimiento del competidor. Es probable también que Platón haya sentido a su vez cierto respeto por ellos. Por lo menos, los consideró rivales importantes a quienes debía prestar especial atención. En efecto, no solo hay diálogos que llevan nombres de sofistas, sino que sus propuestas son identificables a lo largo de toda la obra platónica, principalmente en personajes que los representan tanto a ellos como a sus discípulos.

Un ejemplo especialmente interesante del *agón* entre Sócrates (o Platón) y los sofistas se puede ver escenificado en el *Banquete*, como bien nota Brochard³²⁹. En esta obra se despliega una confrontación entre varios discursos sobre el amor. En primer lugar, está el de Fedro³³⁰, quien personifica al literato, al admirador de los oradores que logran persuadir con bellas palabras³³¹. Fedro recurre a los mitos y a los poetas para señalar que Eros es el más antiguo de los dioses y, por ello, el más venerable. Esta divinidad es además la responsable de los mayores bienes para la humanidad y la que

³²⁸ Cfr. McIntyre, Alasdair, *op. cit.*, p. 26.

³²⁹ Véase Brochard, Victor, "Sobre "El Banquete de Platón"", en: *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires: Losada, pp. 42-80.

³³⁰ Platón, *Banquete*, 178a-180b.

³³¹ Reale, Giovanni, *Eros, demonio mediador*, Barcelona: Herder, 2004, pp. 68-69.

debe guiar a los hombres para vivir noblemente. Eros inspira valentía y sacrificio personal, y los amantes están dispuestos a morir por él.

Luego aparece Pausanias³³². Describe a Eros como un dios no unitario y distingue en él dos aspectos: el corporal, considerado el más popular (Eros Pandemo); y el Eros celeste, que prefiere el alma (Eros Uranio). El primer Eros es el amor vulgar, que no merece ser honrado; el segundo es más elevado y digno de alabanza. De algún modo, añade Brochard, se revelan aquí el formalismo y el relativismo propios de los sofistas: las cosas son indiferentes en sí mismas, y su significado depende exclusivamente de su uso³³³.

Sigue Erixímaco³³⁴, quien concibe a Eros como una fuerza cósmica que actúa en el conjunto de la naturaleza y no solo en las almas de los hombres. Tal como lo hace Pausanias, admite dos formas de Eros. Sin embargo, no condena al segundo, pues para él es necesaria la armonía de los opuestos. Su discurso se relaciona con el de Heráclito, en tanto proclama la consonancia entre estos. También se asocia con la medicina³³⁵, al precisar que los elementos contrarios en el cuerpo deben capaces de ser amigos. Y la salud, ciertamente, supone una adecuada proporción entre ellos.

Continúa Aristófanes³³⁶, en representación de los poetas cómicos. Este se remonta al famoso mito de los tres sexos (los hombres, hijos del sol; los andróginos, hijos de la luna; las mujeres, hijas de la tierra), que dada su arrogancia fueron divididos

³³² Platón, *op. cit.*, 180c-185c.

³³³ Reale precisa que, al ser Pausanias discípulo del sofista Pródico, se revela en su discurso tanto el método como ciertas ideas propias de los sofistas. Reale, Giovanni, *op. cit.*, p. 80.

³³⁴ Platón, *Banquete*, 185e-188e.

³³⁵ Cfr. Martínez Hernández, M., "Introducción", en: Platón, *Diálogos*, III, Madrid: Gredos, 1997, p. 169.

³³⁶ Platón, *op. cit.*, 189c-193d.

en mitades por órdenes de Zeus. Eros es entonces quien busca unir las dos mitades en un solo ser para restaurar la naturaleza humana³³⁷.

La última intervención antes del discurso socrático es la de Agatón³³⁸. Reale lo presenta como el “poeta sofista que, por un lado, al elogiar a Eros se elogia a sí mismo, y, por otro, *disuelve, casi por completo, la materia en la forma, el concepto en la imagen y el contenido en pura palabra*”³³⁹. En efecto, su discurso es sobre todo una alabanza de Eros, a quien caracteriza como joven, delicado y hermoso (por ser proporcionado, flexible, elegante); en suma, el más feliz y el mejor de todos los dioses. Al mostrarlo asimismo como hábil poeta, el encomio parece entonces dirigirse, en parte, al propio Agatón.

A estos primeros cinco discursos se enfrenta el personaje de Sócrates. Como constituyen opiniones opuestas a las de Platón, el filósofo las refuta una por una. Los participantes de este banquete son en su mayoría, como ya hemos mencionado, discípulos de los sofistas. De esta manera, siguiendo a Brochard, cuando Sócrates interviene, es como si los sofistas guardaran silencio y se diera paso a que hable el filósofo. Pero no solo ellos callan: Sócrates también se enfrenta a los poetas. Su discurso muestra un cambio tanto en la forma como en el fondo respecto de los anteriores. Así, no se presenta como un elogio a Eros ni se limita a nombrar sus características o describir algunos de sus actos. Sócrates propone definir la naturaleza misma de Eros, a quien concibe ya no como un dios, sino como un *daímon*. Su labor, ya adelantamos, es similar a la del filósofo: consiste en fungir de intermediario entre los mortales y el ámbito divino.

³³⁷ Platón, *Fedro*, 191c-d.

³³⁸ Platón, *Banquete*, 194e-198a.

³³⁹ Reale, Gianni, *op. cit.*, p. 145.

Ahora bien, cabe precisar que a pesar de las diferencias entre este último discurso y los anteriores, es posible encontrar ciertos elementos comunes entre la disertación de Sócrates sobre Eros y las intervenciones previas a la suya. Por ejemplo, que Eros se asocie con el filósofo parece alinearse con la idea de Fedro según la cual Eros, causante de los mayores bienes, debe encaminar a los hombres para vivir virtuosamente. En efecto, la tarea del filósofo no se reduce a buscar la sabiduría, sino que supone también un rol central en la polis para guiar al resto de ciudadanos hacia la excelencia y la construcción de un Estado justo. Por otro lado, que Pausanias considere al Eros celeste, vinculado con el alma, como más elevado y digno de alabanza, no resulta incompatible con la primacía socrático platónica del alma, en contraposición con el cuerpo. Un último ejemplo: en el discurso de Aristófanes, Eros es presentado como el responsable de restablecer la unidad originaria; con ello –y siguiendo la sugerencia de Reale³⁴⁰–, se acerca al anhelo platónico de la unidad. Ciertamente, el conocimiento de la Idea del Bien (que, al igual que cualquier otra Idea, es unitaria) constituye en última instancia la mayor y más bella aspiración del filósofo.

La atención a los contrincantes y a sus puntos de vistas parece una muestra de que Sócrates los ve como rivales que merecen consideración. Pese al tono irónico que por momentos emplea cuando discute con ellos, los respeta. Este rasgo constituye un elemento adicional que contribuye a calificar como agonal la contienda entre el filósofo y los demás participantes de la celebración.

³⁴⁰*Ibid.*, p. 119.

El diálogo concluye con el discurso de Alcibiades³⁴¹. Se trata de una clara apología de Sócrates, sobre quien muestra tal fascinación que lo hace ver como una personificación del propio Eros. A propósito de la intervención de Alcibiades, Nietzsche comenta lo siguiente: “Resulta evidente que este discurso ebrio, es decir, verdadero, debe concluir el conjunto de los discursos con una ejemplificación, la de cómo sería un auténtico erótico de esta clase y qué efecto debería obrar”³⁴². El encomio final de la figura socrática puede verse, creemos, como una forma de coronar el triunfo de Sócrates frente a los demás. Con el pensador de Atenas estaría sucediendo entonces algo análogo a lo que ocurría con los héroes vencedores de las batallas, quienes recibían honores por sus victorias.

Hemos visto, al inicio del capítulo, que otro elemento propio de la buena Eris es el acatamiento de las reglas de combate. Habría que indagar ahora de qué modo se puede atribuir la presencia de ese factor en el *agón* entre sofistas y socráticos. Creemos que la respuesta tiene que ver con la obediencia hacia la polis y sus reglas. En el caso de los sofistas, si bien son relativistas y pueden mostrarse más liberales frente a las tradiciones, el respeto por las normas de convivencia constituye para ellos un rasgo central. En ese sentido, resultan para estos oradores más persuasivas las propuestas que parecen ser de mayor utilidad para el Estado. Por el lado de Sócrates y Platón, en diversos diálogos se muestra la importancia de obedecer las leyes de la polis. En el *Critón*, por ejemplo, se explica que la patria merece mayor respeto que la propia madre, y que hay que obedecer y padecer lo que ella disponga porque eso es lo justo³⁴³. Sócrates es consecuente con esta creencia y acata estoicamente su sentencia de muerte, pese a que esta se haya basado en criterios equivocados.

³⁴¹ Platón, *Banquete*, 215a-222b.

³⁴² KGW II, 4, 109 (“Introducción a los *Diálogos...*”, p. 513).

³⁴³ Platón, *Critón*, 52c-d.

¿Es factible encontrar también, en la contienda entre los sofistas y la tradición socrático platónica, el carácter transitorio de la victoria de los contendores, propio del *agón*? De algún modo, se podría decir que ante el auge sofista del siglo V a. C., se impuso cierta victoria socrática, pues no fueron pocos los seguidores y discípulos del filósofo. En muchos casos, se trataba de jóvenes que lo imitaban y se enfrentaban a los oradores de la época. Luego siguió la derrota de Sócrates en la corte y, en ese sentido, una suerte de victoria para los sofistas. No obstante, la supremacía radical de Platón y su Academia, años más tarde, ocasionó que el *agón* entre ambos grupos llegara de algún modo a su fin³⁴⁴. Con tradición socrático platónica se pierde entonces el rasgo lúdico del *agón*, que era central en pensadores como Heráclito o en el origen mismo de la tragedia. No es casual que Nietzsche vea como perjudicial para la cultura griega la victoria final del socratismo-platonismo. “Sócrates y Platón son síntomas de decaimiento, instrumentos de la disolución griega, pseudogriegos, antigriegos”³⁴⁵, sentencia en el *Crepúsculo de los ídolos*.

La hegemonía del socratismo, además de poner fin al *agón* y, con ello, ocasionar lo que Nietzsche considera el decaimiento de la cultura griega, instaura un modo de pensar que se extiende hasta la época Moderna, como ya adelantamos. En ella, opina nuestro autor, predominan la ciencia, la razón y la lógica sobre la música, el mito y, en general, el sentido más estético de la existencia. El filósofo alemán tratará entonces, como veremos a lo largo de la presente investigación, de recobrar para su propia época ese espíritu agonal que animaba a los griegos. Uno de los terrenos en que el *agón*

³⁴⁴ La interpretación moral del mundo que hizo Platón condujo al destierro de los sofistas, precisa Arnaud Sorosina. Según este autor, Platón pone fin a la cultura griega de un modo que resulta paradójico. Ciertamente, la paradoja radica en ser un pensador agonal que, al mismo tiempo, ocasiona el final del *agón*. Sorosina, Arnaud, *op. cit.*, 2015, p. 205.

³⁴⁵ KSA 6, 68 (*CI*, p. 44).

adquiere una presencia nuclear es el de la ética. En el capítulo siguiente, buscaremos precisar de qué manera intenta Nietzsche incorporar esta lógica *agonal* en su propia concepción de los valores y, también, como una herramienta para confrontarse con la tradición moral moderna a la que tanto critica.

Capítulo 2. El agón y la ética en la filosofía de Nietzsche

A lo largo del capítulo precedente hemos estudiado algunos rasgos básicos del *agón* a partir de la mirada nietzscheana. Hemos mostrado que el autor alemán lo concibe desde una perspectiva lúdica en la medida en que la contienda está caracterizada por un devenir constante, sin la pretensión de conseguir una meta específica –salvo la prolongación de la actividad misma. Pero la figura del juego no solo constituye una pauta empleada por Nietzsche para acercarse a la cultura griega. De hecho, en *Ecce homo* declara lo siguiente: “No conozco ningún otro modo de tratar con tareas grandes que el juego [*Spiel*]: este es, como indicio de la grandeza, un presupuesto esencial [*eine wesentliche Voraussetzung*]”³⁴⁶. La actividad lúdica tiene entonces un alcance más amplio. Específicamente, y como veremos en lo que sigue, es incorporada por el pensador alemán en sus reflexiones éticas.

Para desarrollar nuestra propuesta sobre esta ética agonal nietzscheana, retomaremos las principales características de la contienda comentadas en el capítulo precedente: la transitoriedad de la victoria de quienes intervienen en ella, la productividad de la actividad misma y la presencia de reglas de juego. Asociaremos

³⁴⁶ KSA 6, 297 (*EH*, p. 61).

dichos rasgos a las críticas del filósofo alemán hacia la moral imperante en su época; asimismo, los vincularemos con la voluntad de poder y la figura del superhombre, quien aparecerá como el héroe que se perfila en el certamen.

Cabe precisar que, a diferencia del capítulo anterior, no nos hemos centrado en los textos de la obra temprana de Nietzsche. Por el contrario, hemos considerado necesario recurrir a una mayor cantidad de escritos pertenecientes a periodos posteriores de la producción del autor. La razón de ello radica en que las reflexiones éticas son transversales a la totalidad de la obra nietzscheana y no se circunscriben a un momento específico de esta.

Por otro lado, resulta necesario aclarar que emplearemos el término ‘moral’ para designar a aquella forma de vida que, por estar basada en leyes necesarias y universales, constituye el blanco de las más duras críticas del filósofo alemán. Por el contrario, usaremos ‘ética’ para hacer referencia a la respuesta que da Nietzsche a la pregunta sobre cómo puede el hombre vivir en sociedad³⁴⁷. Como pertinentemente señala Christa D. Acampora³⁴⁸, si bien Nietzsche se muestra como un antagonista de la moralidad, no es, en sentido estricto, un opositor de la ética. Sobre esto trataremos en lo que sigue del presente capítulo.

³⁴⁷ Vale la pena advertir, no obstante, que Nietzsche utiliza la misma palabra ‘moral’ en los dos sentidos referidos anteriormente, como señala pertinentemente Ernst Tugendhat: en primer lugar, el normativo; en segundo lugar, “en el sentido de los valores en conformidad con los cuales alguien vive”. Tugendhat, Ernst, “Poder y anti-igualitarismo en Nietzsche y Hitler”, en: Meléndez, Germán (comp.), *Nietzsche en perspectiva*, p. 281.

³⁴⁸ Acampora, Christa Davis, *Contesting Nietzsche*, p. 111.

2.1. La lucha contra la moral

En el capítulo precedente, explicamos que una de las críticas que dirige Nietzsche hacia Platón reside en la propuesta dogmática de este último. La creencia en un ámbito superior, donde radica una verdad universal, permanente e inmutable, responde a una necesidad de escape de los hombres incapaces de asumir la existencia. “Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de sí mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujó de esa gran marea y retroceder al animal más bien que superar al hombre?”³⁴⁹, pregunta Zarathustra. Esta tendencia metafísica, tan frecuente entre los individuos, empobrece al espíritu e interfiere, siguiendo la cita anterior, con la superación del hombre.

Lamentablemente, piensa Nietzsche, el dogmatismo es un rasgo habitual entre sus contemporáneos. El autor alemán encuentra en ellos una tendencia a considerar sus opiniones como verdades absolutas, irrefutables y universales³⁵⁰. Su comportamiento se condice con el de los espíritus serios, cansados y viejos. Un pensador así no admite oponentes; en vez de ellos, anhela “partidarios decididos, compañeros sin reservas, tropas de apoyo, heraldos y un séquito lucido”³⁵¹. Filósofos de esa clase son como momias³⁵² que confían en poseer una verdad única, por lo que suelen lanzar afirmaciones categóricas y postular teorías que ostentan un carácter incondicionado.

En cambio, entre los pensadores presocráticos, como ya vimos, hay una constante oposición, una tensión que le confiere su existencia un carácter más vital y lúdico. En ese contexto agonal, cada uno emerge de un modo luminoso, como una gran

³⁴⁹ KSA 4, 14 (*AHZ*, p. 36).

³⁵⁰ Cfr. KSA 5, 60 (*MBM*, §43, p. 71).

³⁵¹ KSA 3, 312 (*A*, §542, p. 682).

³⁵² Cfr. KSA 6, 75 (*CI*, p. 52).

individualidad frente a los otros. Eduard Zeller señala al respecto que en los presocráticos se desplegaba una vida más auténticamente filosófica. “La ausencia de dogmatismo religioso favoreció la creación y difusión de los intentos filosóficos para explicar el mundo”³⁵³, precisa el autor.

Contrariamente, la mayoría de los modernos, como ya adelantamos, sigue más bien la tradición dogmática de Platón. En *La gaya ciencia*, Nietzsche califica a esa confianza de poseer la sabiduría como “la más demente y arrogante de todas las pretensiones”³⁵⁴. En efecto, resulta muy poco modesto plantear como absoluta una interpretación sobre el mundo o sobre la forma en que los seres humanos deberían conducir su vida. Dichas pretensiones se traducen en la elaboración de un sistema cerrado y completo que restringe el espacio a la libertad y a la creación. Quizá por eso declara Nietzsche: “Yo desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de honestidad”³⁵⁵. Ciertamente, lo honesto sería admitir la mutabilidad de nuestras creencias y no pretender sistematizar, categorizar o fijar las valoraciones humanas. Quien lleve a cabo la aceptación de nuestra transitoriedad se apartará de todo intento de erigir un sistema dogmático, es decir, del anhelo por poseer la verdad última y absoluta. “Solo los hombres demasiado ingenuos pueden creer que se pueda transformar la naturaleza humana en una pura naturaleza lógica”³⁵⁶, agrega. Nietzsche nos conmina así a reconocer que no hay un orden inherente a la existencia humana ni principios universales que algunos, de modo privilegiado, hayan descubierto.

³⁵³ Zeller, Eduard, *Fundamentos de la filosofía griega*, Buenos Aires: Siglo Veinte, 1968, p. 12.

³⁵⁴ KSA 3, 606 (*GC*, §359, p. 877).

³⁵⁵ KSA 6, 63 (*CI*, p. 38).

³⁵⁶ KSA 2, 51 (*HDH*, §31, p. 90).

La inclinación que sienten tantas personas por la metafísica se explica en parte, piensa el profesor de Basilea, porque esta puede generar alivio y menor responsabilidad³⁵⁷. En esa realidad que el hombre concibe separada del mundo, superior e inmutable, se encuentran los ideales bajo los cuales se refugia. La noción de ‘ideal’, como bien señala Martínez Marzoa³⁵⁸, abarca un amplio espectro que comprende todo lo “absoluto” que el hombre crea en virtud de determinadas necesidades y bajo lo cual se pone al servicio. Cuando los ideales se asumen como guías incuestionables de las acciones humanas, adquieren un sentido divino; por eso, Nietzsche se refiere a ellos como “Dios”.

En *La genealogía de la moral*, el autor hace alusión a esa tendencia metafísica de los seres humanos. Emplea la expresión “inclinaciones innaturales”, la cual remite a

...todas esas aspiraciones hacia el más allá, hacia lo contrario a los sentidos, lo contrario a los instintos, lo contrario a la naturaleza, lo contrario al animal, en una palabra, los ideales que hasta ahora han existido, todos los cuales son ideales hostiles a la vida, ideales calumniadores del mundo³⁵⁹.

¿En qué radican su hostilidad y su calumnia? Quizá, en que esas aspiraciones son imposiciones, fábulas que se superponen a formas de vida más espontáneas e intuitivas. Los ideales son mentiras que atentan contra los instintos, los reprimen o incluso los niegan.

La moralidad tiende a plantearse en términos de dichos ideales. Es “una voluntad de negación de la vida, un instinto secreto de aniquilación, un principio de ruina”³⁶⁰, manifiesta el autor de *El nacimiento de la tragedia*. Antes que atender a las experiencias vitales de los pueblos, la moral estipula la naturaleza incuestionable de los

³⁵⁷ Cfr. KSA 2, 38 (*HDH*, §17, p. 83).

³⁵⁸ Martínez Marzoa, Felipe, *Historia de la filosofía*, tomo 2, ed. cit., p. 385.

³⁵⁹ KSA 5, 335 (*GM*, p. 122).

³⁶⁰ KSA 1, 19 (*NT*, p. 34).

mandatos y, en consecuencia, embrutece³⁶¹. Este embrutecimiento se puede relacionar con lo que acabamos de mencionar, a saber, que el hombre niegue constantemente sus inclinaciones básicas y su naturaleza más caótica y cambiante. Desde esa perspectiva limitada, el terreno de lo corporal, pasional e instintivo es reprimido y despreciado³⁶². Adicionalmente, bajo dicha mirada, el bien y el mal son pensados como instancias separadas de la experiencia sensible; su contenido se considera incondicionado y fijo. Los maestros de la moral, observa Nietzsche, no admiten que el orden de los bienes cambia de modo continuo, que no existen el pecado ni la virtud en sentido metafísico. No reparan en que a las acciones buenas y malas las separa, más bien, una mera cuestión de grado³⁶³.

De esta manera, los ideales morales han sido contrarios a la vida durante mucho tiempo. Para el filósofo alemán, por ejemplo, es un hecho que diversas virtudes son llamadas “buenas” por los efectos que el hombre presupone que ellas generan para la sociedad. En este grupo entran la castidad, la obediencia, la laboriosidad, la abnegación, la piedad. Sin embargo, el efecto de dichas virtudes es perjudicial y dañino para el ser humano, pues se trata de instintos vehementes que no se equilibran con otros y que parecen motivados principalmente por un afán humano de renuncia y de negación. Otro ejemplo se puede encontrar en “De las tarántulas”, de *Así habló Zaratustra*³⁶⁴. Ahí califica a los ideales de la igualdad y la justicia como valores de los vengativos. Los individuos, cargados de resentimiento, se vengan de algún modo contra el devenir, la temporalidad y la injusticia de la vida; como contraparte, asumen la igualdad y la justicia como ideales.

³⁶¹ Cfr. KSA 3, 32 (A, §19, pp. 500-501).

³⁶² Cfr. Sánchez Meca, Diego, *En torno al superhombre. Nietzsche y crisis de la modernidad*, Barcelona: Anthropos, 1989, p. 112.

³⁶³ Cfr. KSA 2, 75 (HDH, §56 p. 104).

³⁶⁴ KSA 4, 128 (AHZ, p. 155).

¿Por qué a pesar de los efectos dañinos para el ser humano, este sigue rigiendo su vida a partir de categorías morales tan perjudiciales? Veamos el siguiente pasaje:

¿Qué ocurriría si en el "bueno" hubiese también un síntoma de retroceso, y asimismo un peligro, una seducción, un veneno, un narcótico, y que por causa de esto el presente viviese tal vez a costa del futuro? ¿Viviese quizá de manera más cómoda, menos peligrosa, pero también con un estilo inferior, de modo más bajo? [...] ¿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?³⁶⁵

Como nota Nietzsche, la comodidad es una de las causas que explica el sometimiento humano a la moral. Sin duda resulta más fácil para las personas seguir las categorías clásicas del bien y el mal. Sin embargo, ello presupone llevar una vida inferior, limitante, cargar con una existencia enfermiza y adormecida. Allí radica su principal peligro. Los ideales morales responden también a otra motivación (quizá la principal): el temor al cambio. “Tenemos aversión a todos los ideales en referencia a los cuales alguien podría aún sentirse en su hogar en este tiempo de transición frágil y ya roto”³⁶⁶, expresa el autor alemán. En efecto, ellos proveen a las personas de refugio, seguridad y tranquilidad. Otorgan respuestas fáciles y rápidas sobre cómo se debe vivir. Les permiten a los seres humanos escapar un poco de esa sensación de desamparo que se genera cuando se asumen cabalmente la transitoriedad y la libertad. De ahí que tantos estén dispuestos a obedecerlos, pese a que dicha protección sea una farsa e implique una forma de vida deshonesto. Nietzsche resume las motivaciones detrás de la moral con las siguientes palabras: “Adoptar una creencia simplemente porque es costumbre, – eso

³⁶⁵ KSA 5, 253 (*GM*, p. 28).

³⁶⁶ KSA 3, 628-629 (*GC*, §377, p. 889).

supone: ¿ser deshonesto, cobarde, perezoso? ¿Serían, entonces, deshonestidad, cobardía y pereza los requisitos de la moralidad?”³⁶⁷

Resulta inevitable, al mencionar la cobardía y la pereza como causas del refugio humano, recordar el texto kantiano *Qué es la Ilustración*³⁶⁸. En este, el filósofo de Königsberg precisa que una de las razones que impiden al hombre emanciparse y pensar por sí mismo es la pereza: es más sencillo dejar que un tutor decida por uno. El otro principio que conduce a las personas a mantenerse en ese estado de “minoría de edad” es la cobardía. Ciertamente, las consecuencias de rebelarse frente a la autoridad o manifestar un punto de vista contrario a esta pueden no ser precisamente agradables. Sin embargo, entre Kant y Nietzsche existen diferencias sustanciales que serán abordadas en lo que sigue. De hecho, el último de estos autores pone al primero como uno de los representantes de la moral tradicional a los que se debe enfrentar.

Lamentablemente, las ideas sobre el bien y el mal que imperan hace muchos años no solo han debilitado a la mayoría de personas. Se han extendido de manera tan alarmante y peligrosa que han llegado a quebrantar incluso a “los hombres autónomos, independientes y sin prejuicios, que son los pilares de una civilización *fuerte*”³⁶⁹. No solo los débiles han sucumbido, pues, al refugio que otorga la moral.

Ante los ideales que se han osificado y que permanecen incuestionables y divinizados, los seres humanos tienden a reaccionar de modo servil. Nietzsche no esconde en absoluto su rechazo hacia ese modo de vida moral. En ese sentido, asume

³⁶⁷ KSA 3, 90 (A, §101, p. 541). Kant, Immanuel, *Qué es la Ilustración*, México D.F.: FCE, 1979, pp. 25-27.

³⁶⁸ Kant, Immanuel, *Qué es la Ilustración*, México D.F.: FCE, 1979, pp. 25-27.

³⁶⁹ KSA 3, 146 (A, §163, p. 575).

como una tarea necesaria poner a prueba la validez de la moral de un modo en que nadie antes se ha atrevido a hacerlo³⁷⁰. “¡Un bien y un mal que sean imperecederos – no existen!”, protesta el filósofo alemán³⁷¹. Resaltaremos, en lo que sigue, el esfuerzo nietzscheano por cuestionar esas estructuras que se han asumido como perennes y superiores.

Un ejemplo de la mencionada actitud servil lo encuentra Nietzsche en la propuesta de Kant, que pone en un primer plano la necesidad de actuar por deber. “Todo fino servilismo se aferra con firmeza al imperativo categórico y es el enemigo mortal de aquellos que quieren quitarle al deber el carácter incondicionado”³⁷², manifiesta. En efecto, que Kant incentive a los seres humanos a que se independicen de su tutela no significa que un individuo pueda actuar como le dé la gana sin acatar normas. La autonomía, desde su punto de vista, está estrechamente vinculada con el deber moral. De hecho, el deber es concebido por el pensador de Königsberg como el respeto por la ley moral³⁷³, y esta se presenta en la forma de un imperativo categórico, es decir, como un mandato absoluto, necesario y universal que tiene que motivar a la voluntad y guiar a las acciones humanas. De esta manera, la moral kantiana, como bien comenta Diego Sánchez Meca³⁷⁴, estaría dirigida hacia individuos débiles, con instinto de rebaño, incapaces de hacerse cargo de su propia vida. El autor agrega asimismo que plantear el deber como paradigma moral supone considerar que la vida merece ser corregida, que hay algo intrínsecamente malo en ella. En otras palabras, implica negar o no poder soportar la existencia. Por el contrario, afirmar la vida significa hacerse cargo de ella,

³⁷⁰ Cfr. KSA 3, 579 (GC, §345, pp. 860-861).

³⁷¹ KSA 4, 149 (AHZ, p. 177).

³⁷² KSA 3, 377-378 (GC, §5, p. 744).

³⁷³ Kant, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 74.

³⁷⁴ Sánchez Meca, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid: Tecnos, 2006, pp. 82-85.

asumir la inocencia del devenir y la ausencia de culpa del ámbito de los sentimientos, emociones e instintos.

Nietzsche identifica en los pensadores modernos como Kant una valoración excesiva de la obediencia en desmedro de la espontaneidad. En ese sentido, contrasta la actitud sumisa de ellos con el anhelo por la distinción personal, que constituye un rasgo característico de los antiguos griegos³⁷⁵, como hemos podido observar en nuestro capítulo anterior. La idea de sobresalir y diferenciarse se muestra muy alejada del espíritu moderno que ensalza la obediencia y tiende a estar motivado por un afán universalizador de las acciones humanas.

Adicionalmente, la pretendida universalidad del imperativo categórico le parece a Nietzsche una ingenuidad, pues con ese mandato se aspira a que cada uno sepa cuál es el tipo de conducta que beneficia al resto de los seres humanos, es decir, qué acciones son deseables para todos los individuos³⁷⁶. ¿Es posible, acaso, tener certeza sobre aquello que puede favorecer a toda la humanidad? Aunque, quizá, en el fondo de esa pregunta, se esconda otra más básica: ¿existe una única forma de conducta que sea igualmente beneficiosa para todas las personas, independientemente del contexto en el que ellas estén inmersas?

Otro elemento que resulta interesante resaltar en la propuesta moral kantiana es el predominio de la razón. El principio de la acción humana, recordemos, debe ser la obediencia a la ley moral; no un deseo ni una inclinación, sino el mero reconocimiento racional del deber. En consecuencia, no califica como una acción moral la de alguien

³⁷⁵ Cfr. KSA 3, 188 (*A*, §207, p. 601).

³⁷⁶ Cfr. KSA 2, 46 (*HDH*, §25, p. 88); también KSA 3, 562 (*GC*, §335, p. 852).

que cumple el deber simplemente por conveniencia, pena o temor al castigo. Las emociones y los instintos pasan a un segundo plano y hasta estorban en la propuesta del filósofo de Königsberg. La moralidad de las acciones reposa en el principio de la razón que está detrás de ellas. En suma, la acción es moral únicamente cuando está motivada por el respeto racional hacia el deber.

Nietzsche muestra su desacuerdo con ese planteamiento kantiano: “una virtud practicada meramente por un sentimiento de respeto al concepto de «virtud», tal como Kant lo quería, es dañosa”³⁷⁷, señala; y agrega que es una ficción propia de un espíritu decadente como el kantiano. El perjuicio de esta propuesta radica justamente en que atenta contra los instintos y niega las voluntades individuales en tanto superpone el deber universal. En general, un síntoma recurrente de la moral europea, concluye a propósito Sánchez Meca, consiste en que esta “ha considerado como virtuosa, ante todo, la acción no egoísta, ha predicado el sacrificio de uno mismo por el bien de los otros y ha ensalzado el valor de la renuncia como resistencia y negación en uno mismo de sus propias inclinaciones naturales e instintivas”³⁷⁸. De este modo, la ausencia de vitalismo, propia de esta tradición moral, ha resultado nefasta para la humanidad.

Ahora bien, el rol de la razón no solo se limita a dirigir la voluntad humana. También es desde ese ámbito que se postula la ley moral, es decir, no de lo tradicional ni de lo útil ni mucho menos de lo emocional o lo corporal, sino de una instancia *a priori*, universal. La razón, así, constituye tanto el principio de acción como el terreno a partir del cual se determinan los deberes. De hecho, cuando el filósofo de Königsberg justifica la necesidad de una metafísica de las costumbres, lo hace en parte porque

³⁷⁷ KSA 6, 177 (AC, §11, p. 40).

³⁷⁸ Sánchez Meca, Diego, *op. cit.*, p. 81.

intenta evitar las “perversidades” a las que están expuestas las costumbres cuando no hay un hilo conductor o una norma racional que las encamine y que permita juzgarlas. Esta metafísica entonces tiene que ser pura, previa a todo contenido empírico (y desprovista de este), para que pueda dar leyes *a priori*³⁷⁹.

Adicionalmente, la razón es también aquella que confiere valor al ser humano, la que lo diferencia del resto de entes y lo convierte en un fin en sí mismo y no en un mero instrumento subordinado a otros intereses o utilidades³⁸⁰. En otras palabras, si las personas merecemos respeto es básicamente porque poseemos ese “ingrediente” especial que nos distingue del resto de especies. Por ello, se considera inmoral utilizar a un individuo como si fuera un objeto que está al servicio de otros fines. Resulta paradójico, sin embargo, que pese al valor intrínseco que Kant le otorga al ser humano, le confiera al mismo tiempo un predominio radical a la razón sobre otros ámbitos –que son desestimados en su proyecto moral–, con lo cual termina deshumanizando su propia propuesta. Nietzsche, nos parece, reparó acertadamente en ello.

Un mecanismo servil, análogo al de la moral kantiana, se encuentra en el terreno de la religión. El creyente se refugia en los ideales que esta le impone. La tranquilidad y protección que recibe le generan un sentimiento que Nietzsche compara con el que experimenta un deudor por su acreedor³⁸¹. El hombre religioso alberga cierta sensación de culpa que ocasiona que se vea obligado a someterse a los mandatos de la divinidad y reprima, en consecuencia, su libertad. Esta manera de vivir constituye un peligro y hasta una enfermedad para la humanidad, la cual se muestra dispuesta a negar sus instintos elementales y renunciar a su vitalidad. Nietzsche considera que se trata de “un acto de

³⁷⁹ Cfr. Kant, Immanuel, *op. cit.*, pp. 55-57.

³⁸⁰ *Ibid.*, pp. 114-116.

³⁸¹ Cfr. KSA 5, 329-330 (*GM*, p. 116). Retornaremos sobre la culpa en unas páginas.

desesperación” análogo a la sumisión que un súbdito manifiesta hacia la autoridad de su príncipe³⁸².

A partir de estas observaciones, nuestro autor interpreta el cristianismo, una doctrina que niega el mundo y propone en cambio una instancia superior que constituye la fuente de la verdad y de nuestras veneraciones³⁸³. El piadoso está asociado a lo que en *La genealogía de la moral* se describe como la moral de los esclavos: hombres vencidos, sumisos y enfermos que niegan la vida³⁸⁴. Berkowitz comenta al respecto que, en el mencionado texto, los cristianos aparecen como personas débiles y escasamente dotadas para alcanzar la felicidad en este mundo; por esa razón, inventan una moral que busca reivindicar el sufrimiento³⁸⁵. Son espíritus de rebaño, que cargan con una vida arruinada. Experimentan hostilidad contra todo hombre de condición diferente y contra los impulsos de valentía e independencia.

El cristianismo se posiciona como una religión que ve en las pasiones una instancia horrenda que debe ser aniquilada, exterminada. “La fe cristiana es, desde el principio, sacrificio: sacrificio de toda libertad, de todo orgullo, de toda autocerteza del espíritu; a la vez, sometimiento y escarnio de sí mismo, mutilación de sí mismo”³⁸⁶, sentencia Nietzsche. El autor del *Crepúsculo de los ídolos* pone el ejemplo del Sermón de la Montaña (*Mateo*, 5: 29), donde a propósito de la sexualidad, Jesús pide al creyente que se arranque el ojo si este lo escandaliza y lo lleva a pecar³⁸⁷. Ideales promovidos por

³⁸² KSA 3, 89 (*A*, §97, p. 540).

³⁸³ Cfr. KSA 3, 580-581 (*GC*, § 346, p. 862).

³⁸⁴ Cfr. KSA 5, 257-283 (*GM*, I, §7-14). Volveremos sobre la moral de los esclavos más adelante.

³⁸⁵ Berkowitz, Peter, *op. cit.*, p. 111.

³⁸⁶ KSA 5, 66 (*MBM*, §46, p. 78).

³⁸⁷ KSA 6, 82 (*CI*, p. 59).

una moral así no incentivan la excelencia humana, sino que la obstruyen y distorsionan; son, pues, hostiles o *contranaturales*³⁸⁸, agrega.

La figura del asno, presente en “El despertar” de *Así habló Zaratustra*, ofrece un ejemplo para ilustrar la relación entre el cristiano y Dios. El asno se muestra como el objeto de alabanza de reyes, magos y demás hombres. Sin embargo, lo único que este animal se limita a hacer es rebuznar, excepto cuando alaba a su propio mundo³⁸⁹. Así, nada significativo ni valioso proviene del asno, quien solo parece capaz de prestar atención a su propio mensaje. En ese sentido, siguiendo a Deleuze, el asno del Zaratustra podría simbolizar la concepción nietzscheana del cristiano³⁹⁰. El cristianismo, insistimos, promueve una forma de vida poco fructífera en la medida en que se basa en la negación de la existencia en su dimensión más humana. Bajo esa perspectiva, el ‘sí’ del asno o del cristiano es solo “una caricatura de la afirmación”³⁹¹: es aparente e inauténtico porque se limita a soportar el peso de los deberes. Una doctrina de ese tipo es antinatural, pues reprime las expresiones humanas relativas a los deseos, instintos y apetitos³⁹².

Nietzsche nos insta a dejar de refugiarnos, a liberarnos del resguardo de las viejas estructuras morales y religiosas para asumir nuestra existencia de modo cabal. “Vivir –quiere decir: apartar de sí continuamente algo que quiere morir; vivir –quiere decir: ser cruel e implacable con todo lo que se vuelve débil y viejo en nosotros”³⁹³, dice en *La gaya ciencia*. Nos exhorta así a vencer el miedo, luchar contra la debilidad y la

³⁸⁸ KSA 6, 85 (*Ibid.*, p. 63).

³⁸⁹ KSA 4, 386-389 (*AHZ*, p. 419-422).

³⁹⁰ Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 254.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 259.

³⁹² Danto, Arthur, *op. cit.*, p. 146.

³⁹³ KSA 3, 400 (*GC*, § 26, p. 756).

pereza para afirmar la vida. Con miras a esa finalidad, considera necesario declarar: “¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!”³⁹⁴

La eliminación de los ideales, considerada una forma de nihilismo, implica entonces el final de las trascendencias. Conviene en este punto reproducir los dos sentidos de nihilismo empleados por Nietzsche³⁹⁵. Por un lado, el autor califica a la filosofía de su tradición como “nihilista” en tanto niega la vida y el devenir, genera un trasmundo y estatiza la realidad mediante conceptos. El dogmatismo moral encaja sin duda en esta categoría. Ese sentido de nihilismo es caracterizado por Nietzsche como “pasivo” y –ya hemos adelantado– es necesario enfrentarlo porque es contranatural. Vattimo repara en que dicho tipo de nihilismo también se considera “reactiva”: se vale de “disfraces” o “máscaras” de tipo religioso o moral en un intento por apaciguar la disolución de valores supremos y estables³⁹⁶. Una civilización nihilista es aquella que “hace pasar sus productos por verdades definitivas y valores indiscutibles”³⁹⁷, puntualiza Diego Sánchez Meca, y resulta ajena a toda forma de superación o elevación de la vida, agrega.

Es en este contexto donde emerge una figura interesante: la del último hombre. “Voy a hablarles de lo más despreciable: *el último hombre*”³⁹⁸, anuncia Zaratustra. Pero, ¿por qué es tan despreciable? El autor de *Ecce homo* especifica que los últimos hombres son quienes “imponen su existencia tanto a costa de la *verdad* como a costa del *futuro*”³⁹⁹. Se trata entonces de aquellos que viven incapaces de crear (son “el comienzo

³⁹⁴ KSA 3, 481 (*Ibid.*, §125, p. 802).

³⁹⁵ Cfr. Nietzsche, Friedrich, “Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre”, pp. 557-558.

³⁹⁶ Vattimo, Gianni, *Diálogo con Nietzsche*, Buenos Aires: Paidós, 2002, p. 208.

³⁹⁷ Sánchez Meca, Diego, *En torno al superhombre...*, p. 61.

³⁹⁸ KSA 4, 19 (*AHZ*, p. 40).

³⁹⁹ KSA 6, 369 (*EH*, p. 139).

del final”⁴⁰⁰) y prefieren refugiarse en ficciones o engaños. Pese a que Dios ha muerto, aún no pueden hacerse cargo de esa realidad. Por ello, son individuos “que honran los ideales para procurarse indirectamente, y a través de los mismos, una superioridad”⁴⁰¹, indica Karl Jaspers.

Sánchez Meca⁴⁰² precisa que dentro de la categoría de “último hombre” están incluidos dos grupos. El primero, conformado por quienes buscan ideales o principios pese a la muerte de Dios, es decir, individuos que de algún modo sustituyen dioses antiguos por nuevos. Sin embargo, la perspectiva desde la que realizan esa sustitución es reactiva, como acabamos de indicar. En esta categoría entran los “buenos”; ellos enseñan falsas seguridades y viven en un mundo de mentiras, de negación de la realidad y represión de los instintos⁴⁰³. El segundo grupo que responde al calificativo de “último hombre” está constituido por quienes se abandonan al absurdo y al sinsentido. Viven de una manera pasiva, lo cual revela su infértil aspiración a la nada. En cualquiera de ambos casos, se trata de individuos muy nocivos, cuya existencia ha sido funesta para la humanidad.

El segundo sentido de nihilismo es, más bien, el “activo” y el propiamente nietzscheano. Alude a la “muerte de Dios” y a la consecuente tarea humana frente a dicho acontecimiento. Adquiere así un carácter positivo y resulta necesario adoptarlo. En varios pasajes de la obra de Nietzsche, aparece la metáfora de la risa para ilustrar esta forma de nihilismo. La disposición humana hacia la risa es un elemento esencial que, a su juicio, ha sido relegado por muchos de los hombres más renombrados de la

⁴⁰⁰ KSA 4, 266 (*AHZ*, p. 298).

⁴⁰¹ Jaspers, Karl, *Nietzsche*, Buenos Aires: Sudamericana, 2003, p. 155.

⁴⁰² Sánchez Meca, Diego, *op. cit.*, p. 258.

⁴⁰³ Cfr. KSA 4, 267 (*AHZ*, p. 299); también KSA 6, 369 (*EH*, p. 139).

historia. Por eso Zaratustra manda a reírse de los maestros de virtud y de los más sabios⁴⁰⁴. En *La gaya ciencia*, caracteriza al maestro ético como aquel que no quiere que los demás hombres rían⁴⁰⁵. En efecto, quienes resguardan la tradición moral demandan una obediencia solemne de la norma.

“¿Cuál ha sido hasta ahora en la tierra el pecado más grande? ¿No lo ha sido la palabra de quien dijo: “¡Ay de aquellos que ríen aquí!”? [...] ¡Evitad a todos los incondicionales de esa especie! Tienen pies y corazones pesados: no saben bailar. ¡Cómo iba a ser ligera la tierra para ellos!⁴⁰⁶, expresa Zaratustra. Nietzsche asocia la risa al arte y a la libertad. Al reír, uno toma distancia de las convicciones absolutas y abre posibilidades para la creación. El espíritu risueño será entonces aquel que asuma la muerte de Dios, se libere de la carga de los ideales y reconozca que los juicios morales no se basan en verdades irrefutables. Con ello estará listo para reinventarse, como veremos más adelante.

Más allá de la metáfora de la risa, cabe preguntarse qué se necesita para cuestionar los ideales absolutos, es decir, qué actitudes son fundamentales para *matar* a ese Dios al que hace referencia Nietzsche. En primer lugar, creemos, resulta inevitable adoptar cierto espíritu escéptico. Veamos el siguiente pasaje de *El Anticristo*:

No nos dejemos inducir a un error: los grandes espíritus son escépticos. Zaratustra es un escéptico. La fortaleza, la *libertad* nacida del exceso de fuerza del espíritu se *prueba* mediante el escepticismo. A los hombres de convicción no se los ha de tener en cuenta en nada de lo fundamental referente al valor y al no-valor. Las convicciones son prisiones. [...] Un espíritu que quiere cosas grandes, que quiere también los medios para conseguirlas, es necesariamente un escéptico. El estar libre de toda especie de convicciones, el poder-mirar-libremente, *forma parte* de la fortaleza⁴⁰⁷.

⁴⁰⁴ Cfr. KSA 4, 247 (*AHZ*, p. 279).

⁴⁰⁵ KSA 3, 371-372 (*GC*, §1, p. 740).

⁴⁰⁶ KSA 4, 365 (*AHZ*, p. 398).

⁴⁰⁷ KSA 6, 236 (*AC*, §54, p. 103). Véase también §12, donde Nietzsche califica a los escépticos como “el tipo decente en la historia de la filosofía”, p. 41 (KSA 6, 178).

En el texto anterior, el filósofo alemán relaciona la fortaleza y la libertad con el escepticismo: los hombres fuertes son quienes se liberan de las convicciones. Es necesario reconocer, piensa Nietzsche, que en el campo de la moral “los resultados no se pueden abarcar con la mirada, o son imprecisos y están sujetos a interpretación”⁴⁰⁸. Al no haber exactitud ni verdades universales, parece prudente tomar cierta distancia de nuestras seguridades y no asumir como obvias nuestras certezas. El escéptico no puede perder la conciencia de que las cosas podrían ser diferentes a como las cree. Con esto volvemos nuevamente a los sofistas, pues ya hemos visto que Nietzsche relaciona el perspectivismo con la laxitud moral de dichos pensadores. En efecto, si los valores son meras interpretaciones, la actitud frente a estos no debe ser la de una defensa acérrima; por el contrario, su validez tiene que ser debatida o relativizada.

En segundo lugar, y de la mano con lo anterior, la muerte de los ideales supone el reconocimiento de la naturaleza finita y contingente del hombre y, en consecuencia, de los ideales contruidos por él. Para evidenciar estos rasgos, se requiere de una aproximación histórica o genealógica a la moral. Ciertamente, al revisar las circunstancias bajo las que surgen determinados ideales, se destruye la idea de que estos puedan tener un carácter absoluto e incuestionable. Esta importante tarea (la aproximación genealógica a la moral) es, no obstante, poco frecuente en la mayoría de filósofos de la época nietzscheana⁴⁰⁹. Ellos han procedido de un modo ciego frente a la historicidad de su objeto y no han sido lo suficientemente audaces como para realizar una crítica de los valores⁴¹⁰.

⁴⁰⁸ KSA 3, 35 (A, §24, p. 503).

⁴⁰⁹ KSA 2, 25 (HDH, §2, p. 76).

⁴¹⁰ Cfr. Saar, Martin, “Understanding Genealogy. History, Power, and the Self”, en: *Journal of the Philosophy of History*, 2, 2008, p. 299.

En la tradición moral a la que Nietzsche se enfrenta, puede encontrarse una tendencia a concebir al hombre como un objeto de estudio estático. Baste recordar nuevamente a Kant, quien entiende la naturaleza humana como una noción fija, general. Parfraseando a Sartre, la perspectiva kantiana asume la naturaleza humana como un concepto presente en todos los individuos, “lo que significa que cada hombre es un ejemplo particular de un concepto universal”⁴¹¹. En ese sentido, continúa el autor francés, todos los seres humanos “están sujetos a la misma definición y poseen las mismas cualidades básicas”⁴¹². Dentro de la propuesta kantiana, no se incorpora al ser humano en su entera dimensión, pues la razón se convierte en la única instancia desde la cual es posible la universalización. Dicha racionalidad se superpone a las inclinaciones e instintos, que terminan siendo restringidos; la particularidad del individuo pasa a un segundo plano. Y es justamente en ese concepto universal del ser humano donde radica la dignidad de las personas.

Pero regresemos al análisis genealógico realizado por Nietzsche. Ya en sus *Consideraciones intempestivas*, el autor estima necesario alejarse de su presente para contrastarlo con épocas anteriores. Desde su mirada a la Antigüedad griega, el filósofo evidencia los síntomas de mediocridad y enfermedad propias del mundo moderno. De hecho, al inicio de las segundas *Consideraciones intempestivas*, aclara lo siguiente: “solo en cuanto pupilo de tiempos más antiguos, en particular de la Antigüedad griega, he llegado a tener experiencias tan intempestivas en tanto que soy hijo de la época actual”⁴¹³. En contraste con el modelo de la Antigüedad griega –principalmente, con la

⁴¹¹ Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa, 1999, p. 30.

⁴¹² *Loc. cit.*

⁴¹³ KSA I, 247 (“De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida”, en: Nietzsche, Friedrich, *Obras completas*, I, Madrid: Tecnos, 2011, p. 696).

tradición presocrática—, el presente se revela como en decadencia, como una era de degeneración que desprecia lo inconsciente e instintivo frente al predominio de lo consciente y racional, herencia del socratismo⁴¹⁴. Es entonces el acercamiento hacia la tradición griega el que funciona como una herramienta de combate para que Nietzsche encare a su época. Le permite, por ejemplo, evidenciar las falencias de los filólogos contemporáneos para proponer en cambio una visión más vital y trágica de la existencia, que se aleje del cristianismo influyente en la filología de su tiempo⁴¹⁵.

“Las cuatro *Intempestivas* son íntegramente belicosas [*kriegerisch*]”⁴¹⁶, advierte el autor de *Ecce homo*, y agrega —un par de líneas después— que cada una de ellas constituye un “ataque” (*Angriff*) en contra de su tradición. Dichos ataques, sin embargo, no persiguen motivaciones subjetivas ni responden a envidias personales, como bien puntualiza Llinares⁴¹⁷. No son producto de un odio individual hacia algún personaje ni responden a un anhelo de venganza. Llinares analiza el título elegido por Nietzsche y comenta que el término “consideraciones” tiene que ver con el acto de “enfrentarse y confrontarse, sosteniendo la mirada en un atrevido tú a tú, cara a cara, para de ese modo poder mirar con cuidado, observar atentamente cada rasgo, sopesar, ponderar, analizar y diagnosticar lo percibido”⁴¹⁸. Si a eso le sumamos el carácter de “intempestivo”, entendido como “opuesto al presente”, tenemos entonces que las reflexiones de Nietzsche están motivadas por un espíritu agonal, de oposición entre el pasado y el presente.

⁴¹⁴ Cfr. Sánchez Meca, Diego, *op. cit.*, p. 53; también, p. 94.

⁴¹⁵ Cfr. Frey, Herbert, “La reinención nietzscheana de la Antigüedad griega. El periodo arcaico como contraimagen de la época clásica griega”, en: *Estudios Nietzsche*, 11, 2011, pp. 32-33.

⁴¹⁶ KSA 6, 316 (*EH*, p. 83).

⁴¹⁷ Llinares, Joan, “Prefacio a *Consideraciones intempestivas*”, en: Nietzsche, Friedrich, *Obras completas*, I, Madrid: Tecnos, 2011, p. 635.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 636.

Continuando con la aproximación histórica, en *La genealogía de la moral*, Nietzsche identifica en sí mismo una voluntad de conocer la génesis de los prejuicios morales. El filósofo está motivado por averiguar bajo qué condiciones el ser humano inventó los juicios de valor de “lo bueno” y “lo malvado”; busca indagar cómo estos se desarrollaron y modificaron a lo largo de la historia⁴¹⁹. Ahora bien, siguiendo a Sánchez Meca, además de examinar el contexto que propició la aparición de dichos ideales, Nietzsche se propone analizar sus implicancias y consecuencias para la vida⁴²⁰. Es preciso observar detenidamente qué efectos han generado en la concepción de la existencia humana.

Nuestro autor encuentra en la casta sacerdotal una tendencia metafísica que asocia lo bueno con lo puro (relacionado a su vez con hábitos de dieta y abstinencia). La enfermedad de esta casta radica en la hostilidad hacia los sentidos y la aspiración a la nada. El sacerdote es un falso médico, pues se presenta como un salvador cuando en realidad mantiene a los seres humanos en una forma de vida enferma, ascética, de renuncia a las pasiones y sentimientos. La consecuencia de propiciar dicha enfermedad en las personas es que ellas seguirán buscando una cura o redención en el mismo sacerdote. Es mediante este mecanismo que se produce el envenenamiento del espíritu: el sacerdote convence al ser humano de ser el culpable de su propia enfermedad y le receta más ideales ascéticos⁴²¹.

Nietzsche encuentra en Platón y Sócrates dos representantes más de esta casta, en tanto promulgan la supremacía racional frente a los instintos. A juicio de los

⁴¹⁹ KSA 5, 248 (*GM*, p. 22). En ese contexto, Nietzsche recuerda su aproximación genealógica ya presente en *Humano, demasiado humano*.

⁴²⁰ Sánchez Meca, Diego, *op. cit.*, p. 125.

⁴²¹ Cfr. Fink, Eugen, *op. cit.*, pp. 158-159.

dialécticos, manifiesta el profesor de Basilea, “hay que imitar a Sócrates e implantar de manera permanente, contra los apetitos oscuros, una luz *diurna* –la luz diurna de la razón. Hay que ser inteligentes, claros, lúcidos a cualquier precio”⁴²². La lógica se superpone al terreno más intuitivo: categoriza, fija y sistematiza conceptos. Simultáneamente, desde la dialéctica platónica se condena la exacerbación de las pasiones y se desdeña la corporalidad –entendida como una mera prisión que limita y entorpece al alma.

Otro ejemplo de pueblo sacerdotal es el de los judíos, con su espíritu de venganza. Ellos son vistos como impotentes y peligrosos, y son considerados los responsables de la llamada “rebelión de los esclavos”⁴²³. Los judíos invirtieron los valores de la casta aristocrática, según la cual lo bueno y lo malo tienen que ver con “*pathos* de la distancia” (o de la nobleza): bueno es el aristócrata, el noble que se aleja de lo vulgar y plebeyo, la especie dominadora y elevada. En Grecia, lo noble se asociaba a lo real o verdadero. La nobleza de ánimo se contraponía a la cobardía del plebeyo. Nietzsche hace referencia a la etimología del latín (“bueno” como “guerrero”) y a la del alemán (donde “bueno” tiene también un sentido de “divino”). El bueno, precisa en *Humano demasiado humano*, es el agradecido, alguien que sabe retribuir (en caso de recibir un bien) y vengar (en caso de recibir un mal). Por el contrario, los malos constituyen un grupo impotente y sometido. Lo malo se vincula con la especie inferior dominada, vulgar o plebeya⁴²⁴.

⁴²² KSA 6, 72, (CI §10, p. 49).

⁴²³ KSA 5, 267-268 (GM, p. 47).

⁴²⁴ KSA 5, 67 (HDH, §45, p. 100).

En este punto, cabe advertir, como lo hace adecuadamente Vanessa Lemm⁴²⁵, que las categorías de “noble” y “esclavo” no se corresponden literalmente con individuos que pertenezcan a dichos estratos dentro una sociedad específica. De hecho, no responden a una calificación racial o política; más bien, hacen alusión a una tipología moral y a ciertos poderes que coexisten y están mezclados prácticamente en todas las culturas. No solo eso: incluso pueden tener lugar en un mismo individuo, “dentro de *una sola alma*”⁴²⁶, precisa el autor de *Más allá del bien y del mal*. Esto significa que un ser humano podría, eventualmente, presentar rasgos propios del noble al lado de otros más bien típicos del esclavo.

La inversión de la moral aristocrática, a manos de los judíos, consiste en reemplazar la idea de lo bueno como noble por la consideración de lo bueno como lo digno de ser amado por Dios: “los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes, son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe la bienaventuranza”⁴²⁷, sostiene Nietzsche. Desde la perspectiva del judaísmo, el bueno se asocia con el débil, subyugado y carente de fortaleza.

La rebelión de los esclavos, hombres vencidos y sumisos, se caracteriza por estar motivada por el *resentimiento*. Es a partir de esa instancia de donde se postulan ideales. Debilitados e incapaces de una verdadera acción, a los esclavos solo les queda actuar desde la venganza. Veamos el siguiente pasaje:

⁴²⁵ Lemm, Vanessa, “Más allá de una política de la dominación: la cultura aristocrática en Nietzsche”, en: *Alfa (Osorno)*, 2010, 31, pp. 15-16.

⁴²⁶ KSA 5, 208 (*MBM*, §260, p. 236).

⁴²⁷ KSA 5, 267 (*GM*, p. 46).

...la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un “fuera”, a un “otro”, a un “no-yo”; y *ese* no es el que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores –este *necesario* dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí– forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, –su acción es de raíz reacción”. Lo contrario ocurre en la manera noble de valorar: esta actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto tan solo para decirse a sí a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo⁴²⁸.

El *decir no* de los esclavos consiste en oponerse de modo radical a otras formas de vida más potentes, las cuales quedan totalmente excluidas o desplazadas⁴²⁹. Se podría sostener que los esclavos mantienen una relación de “mala Eris” frente a otras maneras de vivir. Ciertamente, ellos buscan la anulación absoluta de los modos de vida elevados, su desaparición radical. El cristianismo, por ejemplo, “ha hecho una guerra a muerte a todo sentimiento de respeto y de distancia entre los hombres, es decir, al *presupuesto* de toda elevación”⁴³⁰, dice el autor de *El Anticristo*. En efecto, se trata de una doctrina que plantea la igualdad. El problema se agrava porque tanto el cristianismo como los demás mecanismos en que se canaliza la moral de esclavitud promueven el idealismo como una postura única y universal (lo plantean como si se tratara de una victoria absoluta e irrevocable).

Mientras la moral de los esclavos es reactiva, pues no brota voluntariamente de una mirada hacia el interior, sino que depende de estímulos externos, la de los nobles aflora de modo espontáneo; es más activa y afirmativa. Esta última es propia de individuos de gran salud, fuertes, guerreros; aquella, de débiles impotentes que rehúyen

⁴²⁸ KSA 5, 270-271 (*GM*, p. 50).

⁴²⁹ Cfr. Siemens, Herman, “*Umwertung*: Nietzsche’s “war praxis” in *Ecce homo*”, en: *Nietzsche Studien*, 38, 2009, pp. 189-190.

⁴³⁰ KSA 6, 218 (*AC*, §43, p. 83).

de la guerra⁴³¹. Justamente, en el §29 de *El Anticristo*, Nietzsche opone el redentor (como Jesús) al guerrero, pues el primero no quiere la pugna, la resistencia ni la oposición⁴³². La mentalidad cristiana anhela el reposo, la tranquilidad propia de los espíritus débiles. Las naturalezas que, en cambio, ven en la guerra y en la antítesis instancias estimulantes, dan lugar a las grandes personalidades, a “seres mágicamente inaprehensibles e inimaginables, aquellos hombres enigmáticos predestinados a vencer y a seducir”⁴³³; sobre ellos trataremos más adelante.

El filósofo alemán agrega que las concepciones de lo bueno y lo malo provenientes tanto de la moral de los esclavos como de la aristocrática “han sostenido en la tierra una lucha terrible, que ha durado milenios”⁴³⁴ y que continúa prolongándose. Nietzsche⁴³⁵ ve en el Renacimiento una resurrección del ideal de los nobles. No obstante, con la Reforma protestante, calificada como un movimiento plebeyo de resentimiento, se restableció nuevamente la moral de los esclavos. Pero una victoria más decisiva de los judíos sobre el ideal clásico fue la de la Revolución Francesa. El instinto de resentimiento se impuso, le dio el triunfo a los mediocres y produjo la instauración de los principales ideales de la Modernidad. Solamente destaca Nietzsche en este contexto la figura de Napoleón, “el hombre singular y más tardíamente nacido que haya existido nunca”⁴³⁶; un espíritu noble que le hace frente a la rebelión de los plebeyos.

⁴³¹ Cfr. KSA 5, pp. 266-267 (*GM*, pp. 45-46); también KSA 6, 170 (*AC*, §2, p. 32).

⁴³² KSA 6, 199-200.

⁴³³ KSA 5, 121 (*MBM*, §200, pp. 140-141).

⁴³⁴ KSA 5, 285 (*GM*, p. 67).

⁴³⁵ KSA 5, 287-288 (*Ibid.*, pp. 68-69). Véase sobre el tema Fink, Eugen, *op. cit.*, p. 157.

⁴³⁶ KSA 5, 288 (*Ibid.*, p. 69).

Cabe recordar también el análisis de la noción de culpa realizado por el autor en *La genealogía de la moral*. Allí se examina el sentido de la palabra alemana *Schuld*, que se puede traducir no solo por “culpa”, sino también por “deuda”. Nietzsche juega con ambas acepciones a lo largo del segundo tratado de dicha obra⁴³⁷. Es en la esfera de las obligaciones (o deudas) donde aparecen la culpa, la conciencia y el deber. El filósofo alemán identifica que la relación entre acreedor y deudor es tan antigua como la existencia de la noción de “sujeto de derechos”⁴³⁸. El deudor, para dar confianza a su compromiso de restitución de lo debido, empeña algo que posee (su cuerpo, su mujer, su libertad, hasta su vida). Por su parte, el acreedor experimenta un sentimiento de bienestar al saber que le está permitido descargar su poder sobre un impotente; tiene, así, derecho a la crueldad. “Por medio de la “pena” infligida al deudor, el acreedor participa de un derecho de señores: por fin llega también él una vez a experimentar el exaltador sentimiento de serle lícito despreciar y maltratar a un ser como a un “inferior””, se puede leer en *La genealogía de la moral*⁴³⁹.

La noción de culpa o deuda se aplica a diversos ámbitos, por ejemplo, a la relación entre la humanidad y nuestros antepasados⁴⁴⁰. Entre los seres humanos está presente, dice Nietzsche, la idea de que hemos subsistido gracias a los sacrificios de las épocas predecesoras y entonces nos corresponde realizar un pago. También hay un sentimiento de deuda con Dios⁴⁴¹, principalmente en el cristiano; de ahí que la noción de culpa en el cristianismo sea central. En efecto, basta recordar el pecado original que marca la naturaleza de la humanidad y determina tanto sus limitaciones como sus

⁴³⁷ Véase la nota 40 de Sánchez Pascual, Andrés, *GM*, p. 212.

⁴³⁸ KSA 5, 298 (*GM*, p. 83).

⁴³⁹ KSA 5, 300 (*Ibid.*, p. 85).

⁴⁴⁰ KSA 5, 327 (*Ibid.*, p. 114).

⁴⁴¹ KSA 5, 329 (*Ibid.*, p. 116).

deberes. En general, existe en el cristiano una necesidad de buscar al culpable de su sufrimiento⁴⁴².

En los griegos, por el contrario, no aparece ese sentimiento. Si alguien cometía una falta, esta era producto de la locura o la insensatez, pero no se consideraba pecado. Incluso se pensaba que un dios podía haber trastornado a esa persona. Recordemos el caso del legendario Heracles, sobre el que se tejen diversos relatos en torno a su locura; se creía, por ejemplo, que fue la diosa Hera quien lo hizo enloquecer a tal punto que atacó a su sobrino y asesinó a seis de sus propios hijos⁴⁴³. En general, concluye Nietzsche, se puede afirmar que los dioses griegos de algún modo justificaban la conducta de algunos seres humanos⁴⁴⁴.

También en *La genealogía de la moral* se aborda el tema de la “mala conciencia”. Esta es caracterizada como un producto de los hombres encajonados, oprimidos, inmersos de modo acrítico en sus costumbres y tradiciones. Se trata de un espíritu en el cual los viejos instintos se vuelcan sobre sí mismos. Llega a aprisionar al individuo porque todo se interioriza en él y no hay capacidad de creación ni espacio para la expresión de la vitalidad. Ese hombre encajonado se termina maltratando a sí mismo, piensa Nietzsche⁴⁴⁵.

Interpretaciones de los conceptos morales como las que acabamos de reproducir hacen de nuestro filósofo un buen genealogista, en tanto asume los cambios de significado y de propósito del objeto que está estudiando en términos de una lucha entre

⁴⁴² KSA 6, 132-133 (*CI*, §34, p. 114-115).

⁴⁴³ Cfr. Graves, Robert, *Los mitos griegos*, I, Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 133.

⁴⁴⁴ KSA 5, 334 (*GM*, p. 121).

⁴⁴⁵ Cfr. KSA 5, 322-323 (*GM*, pp. 108-109).

formas de vida contrarias, comenta al respecto Martin Saar⁴⁴⁶. En efecto, la genealogía, continúa el autor, es un mecanismo interpretativo y no tradicional de escribir la historia mediante el cual se vinculan eventos pasados con diversas dinámicas de fuerzas competitivas.

El análisis nietzscheano de los mencionados ideales constituye una estrategia para desacralizarlos. La batalla que libera Nietzsche en contra de la tradición moral revela un desprecio por las aspiraciones metafísicas, el empobrecimiento del espíritu y la negación del lado más vital del ser humano. El filósofo combate contra toda forma de “instinto degenerativo, que se vuelve contra la vida con subterránea avidez de venganza”⁴⁴⁷. A este instinto responden el platonismo, el cristianismo y en general todo tipo de idealismo. Nos concierne ahora indagar si la lucha en la que está inmerso Nietzsche tiene un carácter agonal. Veamos si los criterios con que hemos caracterizado al *agón* son compatibles con la crítica nietzscheana a su tradición.

Un rasgo central de toda contienda agonal reside en su carácter productivo. No es difícil darse cuenta de que el enfrentamiento entre Nietzsche y la moral participa de esa característica. En efecto, evidenciar los errores de dicha tradición y las consecuencias nefastas que esta acarrea en el espíritu humano resulta beneficioso para tentar otras aproximaciones a la vida. Nietzsche parece salir fortalecido de la batalla contra las viejas estructuras e ideales: su propuesta recobra una dimensión más genuina y cabal de la existencia humana, que será detallada en las páginas siguientes. Veamos, por el momento, este pasaje especialmente iluminador de las *Consideraciones intempestivas*:

⁴⁴⁶ Véase al respecto Saar, Martin, *op. cit.*, pp. 305-306.

⁴⁴⁷ KSA 6, 311 (*EH*, p. 77).

Si a todo ser humano grande se lo considera, incluso de manera preferente, precisamente como el hijo genuino de su época y, en todo caso, si sufre todos los defectos de esta de manera más intensa y más sensible que todos los humanos más pequeños, entonces la lucha de uno de los grandes de tales características *contra* su época no será, en apariencia, sino una lucha insensata y destructiva contra sí mismo. Pero eso es así, justamente, solo en apariencia; pues de su época él combate aquello que le impide ser grande, lo cual en su caso solo significa esto: ser libre y ser plenamente él mismo⁴⁴⁸.

Aquí el autor expresa la importancia de que las personas batallen contra su época, se enfrenten a su tradición y sus ideales. La grandeza se asocia justamente a la libertad, la autenticidad y la manifestación de la individualidad.

Menos evidente, sin embargo, resulta caracterizar a la lucha contra la moral como un combate en el que la victoria de los contendores sea solo transitoria. Una rápida aproximación a la crítica nietzscheana podría llevarnos a pensar que el autor simplemente refuta las tradicionales nociones morales y las descarta, es decir, se enfrenta a ellas motivado por la “mala Eris”. En ese sentido, podría considerarse un ganador absoluto de la contienda en contra de un pasado al que aniquila. No obstante, es necesario recurrir al perspectivismo, sobre el que hemos tratado en nuestro capítulo anterior a propósito de los sofistas, para indagar si dicho juicio es adecuado.

Si Nietzsche es consecuente con su visión perspectivista de la realidad, entonces es consciente de que la suya es solo una entre tantas interpretaciones sobre el mundo. Tendría, pues, que renunciar a la pretensión de que su postura revele una imagen fidedigna del mundo, tal y como este es. En consecuencia, no podría exigir que su punto de vista sea aceptado de modo incondicional y absoluto. ¿Estaría Nietzsche dispuesto a ello?

⁴⁴⁸ KSA 1, 362 (*Consideraciones intempestivas*, III, 3, p. 766).

Quizá la clave para responder se encuentre en la calificación del filósofo como pretendiente de la verdad: esta es caracterizada como una mujer a la que el pensador persigue⁴⁴⁹. Significa entonces que el filósofo tiene el deseo o la aspiración hacia la sabiduría, mas no la certeza de poseerla. “Elevado por ella [la fantasía], [el pensamiento filosófico] salta sucesivamente de posibilidad en posibilidad, las cuales serán tomadas provisionalmente por certidumbres [*Sicherheiten*]⁴⁵⁰, sostiene Nietzsche. Así, las seguridades a las que accede el pensamiento filosófico son solo probables o pasajeras, mas no absolutas. Tienen un carácter provisional, como la victoria de cada participante de una contienda agonal.

A propósito de este tema, Herman Siemens se pregunta cómo Nietzsche evita que su lucha contra el idealismo replique la lógica vengativa presente en este último⁴⁵¹. Dicho con otras palabras, hasta qué punto se puede afirmar que la batalla del filósofo alemán en contra de la metafísica, el cristianismo y la moral en general esté animada por una “buena Eris”. El autor responde, en línea con lo que estamos afirmando, que la praxis guerrera de Nietzsche no está orientada a establecer una hegemonía radical sobre sus oponentes; no tiene como finalidad simplemente destruir de modo absoluto todos los ideales contra los que lucha. Más bien, lo que intenta hacer el filósofo es resistir o limitar el alcance de esos ideales, que se han posicionado de modo tiránico, para abrir espacio a su superación. No se trata entonces de un *decir no* (eso es propio del nihilismo que Nietzsche no comparte), sino de comprometerse con el *sí* a la apertura de múltiples posibilidades y perspectivas⁴⁵².

⁴⁴⁹ KSA 5, 11 (*MBM*, p. 19).

⁴⁵⁰ KSA 1, 814. La traducción es nuestra.

⁴⁵¹ Siemens, Herman, “*Umwertung...*”, p. 188.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 197-200.

Ahora bien, asumir el perspectivismo implica que uno mismo pueda –o, quizá, deba– oponerse a sus propios puntos de vista en ciertos momentos. “¡Jamás reprimir o callar algo que pueda ser pensado en contra de tus ideas! ¡Promételo! Forma parte de la honestidad fundamental del pensar. Debes hacer todos los días campaña contra ti mismo⁴⁵³”, expresa el autor de *Aurora*. Efectivamente, aprender a luchar contra uno mismo es necesario, más aún para alguien que se dedica al quehacer filosófico. El propio Nietzsche reconoce haber llegado a su verdad por muchos caminos diferentes; admite, por ejemplo, tener algo de decadente y ser, a la vez, un nuevo comienzo⁴⁵⁴. Renovar nuestras propias creencias supone entonces adoptar nuevas miradas. Tal vez en eso pensaba el autor alemán cuando escribió lo siguiente:

[El verdadero filósofo] tiene que haber sido tal vez crítico y escéptico y dogmático e historiador y, además, poeta y coleccionista y viajero y adivinador de enigmas y moralista y vidente y “espíritu libre” y casi todas las cosas, a fin de recorrer el círculo entero de los valores y de los sentimientos valorativos del hombre y a fin de *poder* mirar con muchos ojos y conciencias, desde la altura hacia toda la lejanía, desde la profundidad hacia toda altura, desde el rincón hacia toda la amplitud⁴⁵⁵.

No deja de llamar la atención que los filósofos deban pasar también por el dogmatismo. Quizá Nietzsche considere que ellos, en ciertos momentos de su vida, suelen aferrarse con firmeza a alguna postura. Algunos probablemente no superen nunca su etapa dogmática, lo cual empobrece sus perspectivas. A diferencia de esos, Nietzsche tiene una visión diversificada de la realidad y no se toma muy en serio sus propios puntos de vista. De hecho, opina que el conocedor de su obra *Así habló Zaratustra*, por ejemplo, solo puede ser alguien a quien cada una de sus palabras le haya encantado algunas veces, y en otros momentos le haya herido profundamente⁴⁵⁶.

⁴⁵³ KSA 3, 244 (*A*, §370, p. 639).

⁴⁵⁴ Cfr. KSA 4, 245 (*AHZ*, p. 276), también KSA 6, 264 (*EH*, p. 25).

⁴⁵⁵ KSA 5, 144 (*MBM*, §211, p. 166). Véase también KSA 5, 360-361 (*GM*, pp.149-150).

⁴⁵⁶ KSA 5, 255 (*GM*, p. 30).

Se estima valiosa la multiplicidad de modos de vida pues esta se traduce en una manera más jovial de hacer filosofía. “De allí la posibilidad de las diversas máscaras que tiene el filósofo artista, lo que implica la posibilidad de adoptar diversas perspectivas para enfrentarse con los problemas y conflictos, sin quedarse en ninguna última o definitiva”⁴⁵⁷, precisa al respecto Mónica Cragolini. Nietzsche parece encontrar en la filosofía la posibilidad del disfraz. Sloterdijk dice que entre sus rostros están el filósofo, el psicólogo, el crítico del conocimiento; también Apolo y Dioniso, quienes le permiten expresar una existencia dual⁴⁵⁸. Por su parte, nuestro autor reconoce, en *Ecce homo*, que Wagner y Schopenhauer son figuras que le ayudan a expresar algo sobre sí mismo⁴⁵⁹. En general, emplea a otros personajes como máscaras y también construye a partir de ellos a los interlocutores con los que discute⁴⁶⁰. En ese sentido, lucha a veces contra caricaturas que él mismo crea.

Eugen Fink llega a sostener que Nietzsche no vence propiamente a la metafísica ni al cristianismo, sino solo se enfrenta a ficciones deformadas de estos, lo que convertiría en discutible su ataque hacia dichas posturas⁴⁶¹. Es verdad que Nietzsche, en repetidas ocasiones, recurre a la exageración o casi a la caricatura de determinadas doctrinas contra las que batalla. No obstante, creemos que sus ataques tanto a la metafísica como al cristianismo finalmente apuntan de modo certero hacia los principales fundamentos sobre los cuales se asientan ambos sistemas de creencias, como ya hemos podido observar.

⁴⁵⁷ Cragolini, Mónica, *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires: Biblos, 2003, pp. 226-227.

⁴⁵⁸ Sloterdijk, Peter, *El pensador en escena: el materialismo de Nietzsche*, Valencia: Pre-Textos, 2000, pp. 73-75.

⁴⁵⁹ KSA 6, 320 (*EH*, pp. 87-88).

⁴⁶⁰ Cfr. Colli, Giorgio, *Después de Nietzsche*, Barcelona: Anagrama, 2000, pp. 60-61.

⁴⁶¹ Fink, Eugen, *op. cit.*, pp. 142-143.

Emplear múltiples disfraces se revela como una estrategia útil para el filósofo alemán: le permite mantener la contienda siempre vigente y también reinventarse a sí mismo. En suma, Nietzsche lucha contra su tradición desde diversos frentes y recurre a una variedad de perspectivas. Su única certeza en este enfrentamiento parece radicar en la idea según la cual ninguna de dichas perspectivas debe ser tomada de manera incondicional. La victoria de alguna de ellas solo puede aspirar a ser pasajera; únicamente de ese modo, el combate puede continuar. Esto significa que Nietzsche, al parecer, respeta la regla básica inherente a toda lógica agonal: la transitoriedad del triunfo de los contendores.

Ahora bien, criticar los ideales no consiste exclusivamente en ser destructor de las estructuras anteriores. No se trata solo de decir *no* a los condicionamientos morales y a la tradición precedente para quedarse después en una suerte de quietismo, donde cualquier forma de vida es indistinta. Una existencia así, nihilista pasiva, es propia de quien permanece en un estado de indiferencia y mediocridad –algo muy lejano a lo que Nietzsche valora.

Por el contrario, la muerte de Dios demanda al ser humano una tarea importante. Su labor consiste ahora en asumir la vida bajo una nueva mirada: la del creador. Siguiendo esta línea, el nihilismo acarrea, en un segundo momento, un compromiso con la voluntad de creación. Sobre ese compromiso (y lo que implica) nos detendremos en la siguiente sección.

2.2. El compromiso creador: hacia una ética transitoria

En la sección precedente, mencionamos al asno y lo relacionamos con el cristianismo. Comentamos que dicha figura representaba un inauténtico o caricaturesco *decir sí* a la vida; en el fondo, una negación de esta. Para Nietzsche, la afirmación real de la vida consiste en actuar de modo contrario a lo que predica el asno. Se basa en hacer la existencia más liviana; “no cargar la vida con el peso de los valores superiores, sino *crear* valores nuevos que sean los de la vida, que hagan de la vida la ligera y la activa”⁴⁶², dice Deleuze. Como veremos a continuación, la propuesta ética nietzscheana involucra un compromiso con la creación, pero esta será concebida desde la ligereza y la transitoriedad.

Hemos señalado ya que el nihilismo activo supone asumir la tarea de hacerse cargo de la vida: “no se limita a desenmascarar la nada que está en la base de los significados, estructuras, valores; también produce y crea nuevos valores y nuevas estructuras de sentido, nuevas interpretaciones”⁴⁶³, precisa Vattimo. La muerte de Dios implica una conducta que es propia del espíritu libre (*freier Geist*)⁴⁶⁴. Este no depende ya de aquello que le impone la tradición moral. Al despojarse de los condicionamientos, el individuo se comporta como un hombre *inmoral* (*unsittlich*)⁴⁶⁵. Su actitud laxa frente a las nociones de lo bueno y lo malo resulta cercana a la de los sofistas, quienes eran calificados de la misma forma. Este espíritu libre está, pues, por encima de las normas de conducta impuestas de manera universal. Ahora se vale por sí mismo y se hace cargo de su capacidad creadora. De algún modo, se siente como si estuviera iluminado por

⁴⁶² Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 258.

⁴⁶³ Vattimo, Gianni, *op. cit.*, p. 208.

⁴⁶⁴ KSA 3, 574.

⁴⁶⁵ Cfr. KSA 3, 22 (A, §9, p. 493).

una nueva luz: surgen entonces el asombro, la expectativa sobre el futuro, el anhelo de crear⁴⁶⁶.

Habíamos adelantado asimismo que la creación requiere del reconocimiento de la transitoriedad de nuestra existencia. Aquí volvemos a Heráclito, para quien la permanencia, dice Nietzsche, constituye “un completo fraude resultado de nuestra inteligencia humana”⁴⁶⁷. En efecto, la preponderancia de la razón, como comentamos anteriormente, lleva a las personas a estatizar conceptos y sistematizarlos en categorías. Pero en el mundo predomina el devenir, del que nadie –ni nada– se escapa. “Oh hermanos míos, ¿no fluye todo ahora? ¿No han caído al agua todos los pretiles y puentecillos? ¿Quién se aferraría aún al «bien» y al «mal»?”⁴⁶⁸, sentencia Zaratustra. El profeta insta al ser humano a valorar la ligereza y el cambio constante, en vez de pretender fijar principios morales. En esa misma línea puede leerse la siguiente expresión: “La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso”⁴⁶⁹. El filósofo nos conmina así a apreciar nuestra transitoriedad y a no intentar huir de ella.

En el último pasaje citado, Nietzsche emplea el término *Untergang* (traducido como “ocaso”). Como bien explica Sánchez Pascual, esa palabra tiene otro sentido, también fundamental: significa caminar hacia abajo (proviene de *unter-gehen*), descender a la tierra y dejar a un lado las trascendencias⁴⁷⁰. Esta idea va en la misma línea del siguiente pasaje extraído del Prólogo de *Así habló Zaratustra*: “¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan

⁴⁶⁶ Cfr. KSA 3, 574 (GC §343, p. 859).

⁴⁶⁷ KGW, II, 4, 269 (*Los filósofos preplatónicos*, p. 78).

⁴⁶⁸ KSA 4, 252 (AHZ, p. 284).

⁴⁶⁹ KSA 4, 16-17 (AHZ, p. 38).

⁴⁷⁰ Sánchez Pascual, Andrés, AHZ, n.t. 5, p. 444.

de esperanzas sobreterrenales!”⁴⁷¹. Mediante ambas sentencias, Nietzsche parece pedirnos que dejemos de aferrarnos a ideales por encima de nosotros (que *matemos a los dioses*) y nos vinculemos más con lo terrenal. La fidelidad a la tierra alude así a una mirada hacia lo más básico del ser humano, el ámbito de sus instintos y emociones, tradicionalmente negado o subvalorado por propuestas filosóficas racionalistas e intelectualistas. Dicho con otras palabras, se trata de una suerte de “renacer de lo dionisiaco”, una apuesta por la jovialidad y el desborde de la vida⁴⁷². El terreno de Dioniso, marcado por el predominio del devenir, señalará la pauta para la creación humana, como veremos en lo sucesivo.

A propósito del aprecio por la transitoriedad, resulta interesante el comentario que realiza Nietzsche sobre Sexto Empírico: dice que el pensador griego entiende al mundo como un alma (o soplo) que nos equipara con los animales⁴⁷³. Proponemos interpretar esa idea en términos de la fidelidad a la tierra. Ciertamente, si nos volcamos hacia lo terrenal, es decir, recuperamos el valor de los instintos, nuestra separación con el resto de animales se matiza. Por otro lado, Nietzsche parece encontrar en la intuición de Sexto el reconocimiento de lo transitorio de la vida humana: el alma es solo un soplo que transcurre y se desvanece.

Motivado por el predominio del devenir, el filósofo alemán propone que la creación de valores, antes que dirigirse a realizar demostraciones o fijar verdades, se oriente a realizar interpretaciones transitorias y contingentes. Como apunta al respecto Kathia Hanza, renunciar a la metafísica “implica aceptar que el hombre es un ser cambiante, mudable, histórico, pero también que las formas que adopta no son

⁴⁷¹ KSA 4, 15 (*AHZ*, p. 36).

⁴⁷² Cfr. Sánchez Meca, Diego, *op. cit.*, pp. 57-58.

⁴⁷³ KGW, II, 4, 317 (*Los filósofos preplatónicos*, p. 130).

idénticas, que algunas son más deseables que otras y que está en nosotros escogerlas, elegir las, combinarlas o crearlas”⁴⁷⁴. Para llevar a cabo esa tarea, el individuo debe ser capaz de asumir la constante guerra entre sus propios instintos. He allí su fortaleza y su vigor. Un espíritu débil, por el contrario, es aquel que anhela el fin de esa tensión y la aparición del sosiego y las seguridades.

Se puede asumir entonces que existe un *agón* interno en el ser humano. Luchan, en nosotros, pasiones, instintos, valoraciones, emociones, anhelos, creencias. Christa Davis Acampora señala que la contienda interior es vista por Nietzsche como un mecanismo de producción de valores⁴⁷⁵. Los seres humanos son el producto de fuerzas opuestas de un modo análogo al que las creaciones artísticas son resultado del antagonismo entre Apolo y Dioniso, apunta la autora⁴⁷⁶. Entre los valores en pugna se mantiene una constante tensión, y si bien alguno puede predominar, su victoria es simplemente transitoria. “Los valores introducidos por la transvaloración no son valores que Nietzsche pretenda válidos para todos los hombres ni en todo momento o circunstancia”⁴⁷⁷, opina al respecto Germán Meléndez. En efecto, no pueden ser universales si responden a luchas internas de individuos particulares; tampoco, si se pretende que sean diferentes a los de la moral tradicional. Asimismo, si fueran inmóviles, la renovación no sería posible y, probablemente, terminarían sedimentándose como aquellos ideales que Nietzsche tanto critica.

⁴⁷⁴ Hanza, Kathia, “Distinciones en torno a la facultad de distinguir”, en: *Revista de filosofía. Homenaje a Friedrich Nietzsche*, Santiago de Chile, vols. LV-LVI, 2000, p. 89.

⁴⁷⁵ Acampora, Christa Davis, “Demos Agonistes Redux. Reflections on the *Streit* of Political Agonism”, en: *Nietzsche-Studien*. Berlin, vol. 32, 2003, p. 378.

⁴⁷⁶ Acampora, Christa Davis, *Contesting Nietzsche*, p. 132.

⁴⁷⁷ Meléndez, Germán, “La crítica de la moral como inversión de los valores en Friedrich Nietzsche”, en: Rujana Quintero, Miguel (comp.), *Nietzsche en el horizonte de la contemporaneidad: el diseño de una nueva sensibilidad hermenéutica*, Bogotá: Siglo del hombre editores, 2002, p. 37.

En suma, la contienda entre valores e instintos, apunta Antonia Birnbaum, debe ser pensada “a partir de la alteración de lo que constituía el equilibrio de la justa griega: es un modelo de devenir, y no un medio con miras a alcanzar la estabilidad”⁴⁷⁸. Cada una de las valoraciones ganará preponderancia solo en un momento determinado y dejará abierta la posibilidad de que aparezca una nueva. Proceder de una manera diferente, a saber, sustituyendo ideales antiguos por otros nuevos con las mismas características (universales, incondicionales, absolutos e inmóviles) equivaldría a reemplazar al Dios que teóricamente habíamos matado por uno nuevo. La tendencia metafísica, en ese caso, no desaparecería.

Nietzsche advierte que los pensadores metafísicos se caracterizan por rechazar las antítesis. No conciben la posibilidad de que una cosa valiosa pueda surgir de otra contraria. El lenguaje, con su torpeza habitual, habla de antítesis “allí donde únicamente existen grados y una compleja sutileza de gradaciones”⁴⁷⁹, sentencia en *Más allá del bien y del mal*. De algún modo, la moral ha negado la necesaria interdependencia entre los ideales opuestos. Sánchez Meca comenta al respecto que para Nietzsche no existe propiamente una dualidad de impulsos contrarios, como los egoístas y altruistas, por ejemplo⁴⁸⁰. Efectivamente, cabe la posibilidad de entender el altruismo como un camino para satisfacer el ego de quien procura el bien ajeno. Esto significaría que la separación entre ambas categorías morales sería una mera interpretación humana.

En línea con esta última idea, el autor de *Aurora* sostiene que “cualquier moralidad que se afirme en exclusiva elimina demasiadas fuerzas positivas y acaba

⁴⁷⁸ Birnbaum, Antonia, *Nietzsche, Las aventuras del heroísmo*, México D.F.: F.C.E., 2004, p. 149.

⁴⁷⁹ KSA 5, 41 (*MBM*, §24, p. 51).

⁴⁸⁰ Sánchez Meca, Diego, *La experiencia dionisiaca...*, p. 80.

resultándole demasiado cara a la humanidad”⁴⁸¹. Considera así que no es posible establecer una incompatibilidad radical entre valores contrarios. De hecho, las cosas buenas podrían serlo justamente en tanto estén vinculadas con aquellas que parecen opuestas.

Veamos un ejemplo extraído de *La gaya ciencia*⁴⁸². Nietzsche distingue en §370 el anhelo por el devenir (el cambio, la destrucción, el futuro) del anhelo por el ser (inmovilizar, eternizar). Sin embargo, cada uno de estos tipos de anhelo es ambiguo si se toma en cuenta su procedencia. El primero de ellos podría ser tanto una expresión de fuerza dionisiaca como también de un odio propio de quien carece de recursos y, dado que ha fracasado, no tiene otro remedio que destruir. Por su parte, el anhelo de eternizar podría derivarse del amor y del agradecimiento, aunque también sería posible que provenga de la voluntad tiránica de aquellos que padecen de tal sufrimiento que necesitan vengarse de todas las cosas.

El anterior ejemplo es solo una muestra de cómo los contrarios no son excluyentes. Antes bien, están emparentados entre sí pese a que lo usual sea desconocer dicho vínculo. El cristianismo, en tanto expresión metafísica, se rehúsa a admitir la relación entre ideales opuestos. Lo bueno excluye a lo malo; la caridad se plantea como antítesis del egoísmo; la admiración implica una negación de la envidia –por citar unos ejemplos. En esa misma línea, el cristianismo niega al Dios malvado, al enemigo, al que hace daño. En su lugar, superpone la figura de un Dios enteramente bueno, amigo y útil; no obstante, opina Nietzsche, la realidad es que ambos son necesarios⁴⁸³.

⁴⁸¹ KSA 3, 147 (*A*, §164, p. 576).

⁴⁸² KSA 3, 621-622 (*GC*, §370, p. 885).

⁴⁸³ Cfr. KSA 6, 182 (*AC*, §16, p. 46).

Frente a esta clase de posturas, el autor alemán espera la llegada de un nuevo tipo de filósofos, con gustos distintos a los de los metafísicos. Anhela la aparición de “filósofos del peligro” que admitan el vínculo entre los opuestos, la unidad en la tensión⁴⁸⁴. Nietzsche ansía el advenimiento de pensadores para quienes los juicios morales carezcan de un origen estable y sean únicamente expresiones de las diversas perspectivas humanas.

Heráclito podría ser considerado un pensador afín a este ideal filosófico, según el cual los contrarios no están divorciados. Antes bien, de la relación entre ellos, de ese intercambio incesante de victorias, surge el devenir. Y la importancia que confiere Heráclito al devenir lo aproxima, como ya hemos visto, al terreno de la intuición y de la acción, mientras lo aleja del ámbito del intelecto y la lógica. Orientada hacia el saber intuitivo, la propuesta heraclítica se revela cercana a la fidelidad a la tierra reclamada por Nietzsche, a la vez que se distancia de las pretensiones metafísicas y científicas tan presentes entre los contemporáneos del filósofo alemán.

Hemos afirmado que la elección de un determinado valor puede ser vista como una suerte de victoria transitoria entre otros que están continuamente en pugna por establecerse. Esta idea se refuerza en “De las alegrías y de las pasiones”, de *Así habló Zaratustra*. Allí Nietzsche resalta la necesidad de que exista un “campo de batalla” entre virtudes (*Schlachfeld von Tugenden*): si bien uno puede sentirse afortunado al requerir de sola virtud para ser ligero, la verdad es que tener varias virtudes es una distinción, y entre ellas es preciso que haya envidia y lucha⁴⁸⁵.

⁴⁸⁴ Cfr. KSA 5, 16-17 (*MBM*, §2, pp. 23-24).

⁴⁸⁵ KSA 4, 43 (*AHZ*, p. 68).

Los valores funcionan, de algún modo, como máscaras⁴⁸⁶ intercambiables al servicio de la vida humana. Ahora bien, la asunción de alguno de ellos, pese a no ser perenne, sí supone una cierta preferencia sobre lo que –por lo menos en un determinado momento de nuestras vidas– consideramos importante. A propósito de este tema, Nehamas realiza el siguiente comentario:

Para tener el estímulo de elaborar un nuevo pensamiento, una nueva interpretación, un nuevo cuadro, una nueva teoría, novela o moralidad, uno no debe pensar que es simplemente una más entre muchas alternativas posibles; uno debe pensar que es muy bueno, quizás el mejor pensamiento, la mejor interpretación, pintura, teoría, novela o moralidad⁴⁸⁷.

Se observa aquí que la afirmación de una alternativa o valor implica arriesgarse a crear y comprometerse con lo que uno ha propuesto. No obstante, insistimos, hay que tener conciencia de que el peso asignado a nuestras valoraciones e interpretaciones cambiará continuamente en función de nuestras experiencias y conforme a nuestras diversas necesidades.

Cabe preguntarse si esa batalla interna entre valoraciones tiene un carácter productivo, tal como sucede con las demás formas de contienda. Herman Siemens entiende que la transformación agonal es terapéutica⁴⁸⁸. No le falta razón, en la medida en que esa lucha constante responde a la dinámica inherente a la naturaleza humana, al devenir de nuestros instintos. La tensión interior le permite al ser humano canalizar sus impulsos contradictorios, abrirles espacio y no simplemente anularlos. Los griegos, como vimos en el capítulo anterior, se dieron cuenta de que la guerra era una necesidad. Nietzsche retoma esa idea y la lleva a la dimensión más profunda del ser humano. Sin lucha no hay devenir ni recreación ni posibilidad de superación o grandeza. El sentido terapéutico de la contienda la convierte, ciertamente, en beneficiosa para el ser humano.

⁴⁸⁶ Cfr. Cragolini, Mónica, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁸⁷ Nehamas, Alexander, *op. cit.*, p. 81.

⁴⁸⁸ Siemens, Herman, “Nietzsche’s Agon with Ressentiment: Towards a Therapeutic Reading...”, p.76.

Por su parte, Peter Berkowitz explica que, según el personaje de Zaratustra, el producto de la guerra entre las diversas virtudes que combaten por el dominio es el mayor conocimiento de uno mismo⁴⁸⁹. Efectivamente, si el individuo va intercambiando valores en función de sus propias experiencias y necesidades, se mantiene en un estado constante de autoconocimiento. No está volcado hacia el exterior, pendiente de lo que hagan otros. Carece, pues, de una actitud reactiva –esa que espera el estímulo proveniente desde afuera para actuar.

La mirada hacia uno mismo nos acerca al saber intuitivo, mencionado en nuestro capítulo anterior a propósito de los presocráticos. En efecto, la búsqueda interior de filósofos como Heráclito no remite al establecimiento de individualidades ni categorías fijas. Por el contrario, apunta a que reconozcamos el trasfondo de inevitable lucha y tensión. Así pues, dicha mirada profunda hacia la naturaleza humana supone una confrontación con su constante devenir y un encuentro con la transitoriedad que le es inherente.

También se revela la productividad de esta ética agonal si nos detenemos a analizar qué factor determina la renovación de valores; dicho con otras palabras, cuando nos preguntamos si hay algún criterio desde el cual se elige uno por encima de los otros. Quizá la pista para responder a esta interrogante radique en su utilidad para la vida. Esto significaría que elección de valores depende justamente del hecho de que estos estén al servicio de aquella. No obstante, merece la pena explicar qué significa, de forma más precisa, que los valores sirvan a la vida.

⁴⁸⁹ Berkowitz, Peter, *op. cit.*, p. 208.

Diego Sánchez Meca aclara que, para Nietzsche, vivir es evaluar incesantemente; sin embargo, la vida no se evalúa a ella misma. Al contrario, constituye la base que determina la importancia de los valores, aunque siempre de modo espontáneo y sin acudir a algún criterio que pretenda instaurarse como “objetivo”⁴⁹⁰. Ciertamente, si la vida es evaluación constante, los valores al servicio de ella deberán ser compatibles con esa permanente transformación; es decir, no podrán responder a criterios que se planteen como universales o absolutos.

Afirmar que la vida es la instancia desde la que se definen los valores no puede llevarnos a pensar que Nietzsche considere el sentido de la vida como la simple voluntad de autoconservación. “Querer conservarse es la expresión de una situación de necesidad, una limitación del auténtico impulso fundamental de la vida que se dirige al *acrecentamiento del poder*”⁴⁹¹, manifiesta el filósofo alemán. Ese mero ímpetu de sobrevivencia –o lo que Schopenhauer llama “voluntad de existir”, dice el autor de *Así habló Zaratustra*,– no existe⁴⁹². No se trata entonces de mantener una vida mediocre, o de conservarla simplemente como si fuera un deber (en el sentido kantiano), sino de elegir valores que fomenten la superación, que incentiven el desarrollo y no la mera permanencia estable⁴⁹³. De otro modo, el *agón* entre ellos no sería realmente productivo. En línea con esto y siguiendo a Carlos Vásquez, cada una de las valoraciones elegidas puede ser vista como una respuesta momentánea a preguntas

⁴⁹⁰ Cfr. Sánchez Meca, Diego, *En torno al superhombre...*, p. 125.

⁴⁹¹ KSA 3, 585, (GC, §349, p. 865).

⁴⁹² Cfr. KSA 4, 148-149 (AHZ, p. 177). Véase la nota 201 de Sánchez Pascual en esta misma edición (p. 463). También se puede revisar sobre el tema Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 74.

⁴⁹³ Cfr. Sánchez Meca, Diego, *op. cit.*, p. 198-199.

como “quién soy” o “cómo quiero vivir”⁴⁹⁴. Así, cada valor dice algo de mí mismo, de la manera en que me concibo y de la forma como deseo plantear mi vida –al menos circunstancialmente.

En oposición a la mera “voluntad de existir”, Nietzsche defiende la “voluntad de poder”. Esta exige del ser humano el reconocimiento de su propia capacidad de colocar nuevos ideales. Así, el fin de las trascendencias, el enfrentamiento a la moral y la lucha contra los ideales religiosos no conducen al hombre a la inacción, sino que devienen en voluntad de poder. “Negamos y tenemos que negar porque algo en nosotros quiere vivir y afirmarse”⁴⁹⁵, sentencia el autor alemán. La afirmación o creación de nuevos valores al servicio de la vida humana permite al individuo hacerse cargo del mundo. Siguiendo esta línea, la voluntad de poder, señala Nehamas, “se contempla a sí misma en tanto que visión del mundo por la que su autor, y acaso también otras personas, pueden vivir sus vidas”⁴⁹⁶.

La voluntad de poder no puede entenderse sin la fuerza. “Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza –la vida misma es voluntad de poder”⁴⁹⁷, expresa Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*. Nos recuerda así que el despliegue de la fuerza supone libertad. Sobre esta relación entre la voluntad de poder y la fuerza, Mónica Cragolini comenta lo siguiente:

En la medida en que hay creación de valores existe algo que es “lo bueno para mí” (para mi superación) y algo que es malo, con la característica de que lo que es bueno en este momento puede transformarse en malo en el momento siguiente y viceversa. En ese devenir de la voluntad de poder, los valores representan ciertas cantidades de fuerza con carácter de perspectivas, ciertas

⁴⁹⁴ Cfr. Vásquez, Carlos, “El espejo de Dionisos. Anotaciones sobre lo trágico”, en: Meléndez, Germán, *Nietzsche en perspectiva*, p. 160.

⁴⁹⁵ KSA 3, 545 (GC, §307, p. 842).

⁴⁹⁶ Nehamas, Alexander, *op. cit.*, p. 56.

⁴⁹⁷ KSA 5, 27 (MBM, §13, p. 36).

“interpretaciones” necesarias para seguir viviendo, pero no unidades permanentes últimas⁴⁹⁸.

En el citado pasaje se mencionan varias cuestiones importantes. En primer lugar, aparece el ya comentado principio según el cual los valores se van renovando permanentemente y ninguno pretende instaurarse como respuesta final a la pregunta sobre cómo vivir. Destaca, así, la transitoriedad de la victoria como un rasgo fundamental. Asimismo, se sostiene que esa renovación es, además de necesaria, beneficiosa para el ser humano en tanto se pone al servicio de una vida que siempre busca superarse. No responde a un instinto de venganza ni a un intento por anular lo pasional o irracional en el ser humano. Por último, en la cita está presente la noción de fuerza relacionada con la voluntad de poder, lo que permite articular al mismo tiempo las ideas que acabamos de mencionar: la expresión de la fuerza, traducida en interpretaciones o valores que se modifican de modo incesante, resulta productiva para el ser humano porque contribuye con su desarrollo.

“La vida misma es instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, *de poder*: donde falta la voluntad de poder hay decadencia”⁴⁹⁹, resume Nietzsche en *El Anticristo*. La decadencia marca un retroceso en la humanidad pues representa un desprecio a lo más vital e instintivo del ser humano. El más famoso de los decadentes (y quizá el primero) fue Sócrates. “Con Sócrates el gusto griego da un vuelco a favor de la dialéctica: ¿qué es lo que ocurre aquí propiamente? Ante todo, con esto queda vencido un gusto *aristocrático*; con la dialéctica, la plebe se sitúa arriba”⁵⁰⁰. Sócrates es un decadente básicamente porque su dialéctica anula a los instintos e

⁴⁹⁸ Cragolini, Mónica, *op. cit.*, p. 143.

⁴⁹⁹ KSA 6, 172 (*AC*, §6, p. 35); véase también KSA 6, 183 (*Ibid*, §17, p. 47).

⁵⁰⁰ KSA 6, 67- 69 (*CI*, pp. 44-46).

impone la frialdad del entendimiento y de la lógica⁵⁰¹, como mostramos en nuestro capítulo anterior. Los valores decadentes que la sociedad ensalza niegan la vitalidad: son nihilistas en sentido pasivo. Para Nietzsche, la verdadera corrupción de la humanidad es esa pérdida de los instintos, que ocasiona un grave perjuicio y anula la voluntad de poder.

Diego Sánchez Meca define la voluntad de poder como “una voluntad de ejercer una fuerza y de defenderse de fuerzas que actúan sobre ella”⁵⁰². Se trata de fuerzas no unitarias, sino en constante lucha; pero siempre, cabe insistir, al servicio de la superación. La voluntad de poder está entonces en permanente movimiento. Incorpora un carácter eminentemente agonal que asume a cabalidad. En ese sentido, abstenerse de la lucha se considera un acto de debilidad y de negación de la vida: “la vida misma es *esencialmente* apropiación, 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”⁵⁰³, manifiesta Nietzsche. El espíritu fuerte y el amor por la confrontación son entonces indicios de la voluntad de poder. “Pues yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de todas las finalidades”⁵⁰⁴, expresa Zarathustra sobre su propia voluntad de poder. Por el contrario, quien huye del conflicto y, por ejemplo, cierra los oídos incluso a un argumento mejor que el propio –aunque opuesto– puede revelar un carácter enérgico, sin duda; no obstante, también evidencia una ocasional voluntad de estupidez, opina Nietzsche⁵⁰⁵.

⁵⁰¹ Cfr. KSA 6, 265 (EH, p. 26).

⁵⁰² Sánchez Meca, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca...*, p. 122 y ss. Cfr. Nachlass, Frühjahr, 1888, 14 (82) / (KSA 13, 261-262).

⁵⁰³ KSA 5, 207 (MBM §259, p. 235).

⁵⁰⁴ KSA 4, 148 (AHZ, p. 176).

⁵⁰⁵ Cfr. KSA 5, 92 (MBM, §107, p. 107).

Ahora bien, ¿cómo se impone un valor sobre su opuesto? Es en el ejercicio de la interpretación, continúa Sánchez Meca⁵⁰⁶, donde una fuerza predomina por encima de las demás: se elige una de las fuerzas en pugna, se asimila y de ese modo se establece su dominio frente al resto. El concepto de fuerza, agrega al respecto Deleuze, es “*victorioso por naturaleza*”, pues supone relaciones de dominación de una fuerza frente a la otra⁵⁰⁷. No obstante, cabe insistir en que dicha victoria es meramente parcial y transitoria. Scarlett Marton apunta en esa misma dirección y resume esta idea con las siguientes palabras:

Queriendo llegar a ser más fuerte, cada fuerza choca con otras que se resisten, pero el obstáculo constituye un estímulo. La lucha es inevitable [...]. Venciendo resistencias, ella [la voluntad de poder] se autosupera, y en esta superación de sí misma hace surgir nuevas formas. En tanto fuerza eficiente, es por tanto fuerza plástica, creadora⁵⁰⁸.

Leonardo Polo explica en términos de Apolo y Dioniso la relación entre las fuerzas que están en tensión y la elección de un determinado valor. “La voluntad de poder es la encrucijada entre lo dionisiaco y lo apolíneo, el paso de la fuerza a la forma; ese paso comporta transformación, inestabilidad y contrastes”⁵⁰⁹, dice el autor. Ciertamente, en el fondo dionisiaco, instintivo, corporal, predominan el éxtasis, la indeterminación, la lucha permanente. Se trata también del ámbito de la sobreabundancia de vida, punto de partida para la creación. La voluntad de poder, en ese sentido, exige fidelidad a la tierra. Toda nuestra vida instintiva o terrenal es, precisa Nietzsche, una “ampliación y ramificación de *una única* forma básica de voluntad, –a saber, de la voluntad de poder”⁵¹⁰. Esa esfera dionisiaca se manifiesta de diversas

⁵⁰⁶ Sánchez Meca, Diego, *loc. cit.*

⁵⁰⁷ Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 75.

⁵⁰⁸ Marton, Scarlett, “Nietzsche y Hegel, lectores de Heráclito...”, p. 49.

⁵⁰⁹ Cfr. Polo, Leonardo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona: EUNSA, 2005, p. 279. También Danto había notado en la relación entre nihilismo y voluntad de poder una tensión similar a la que existe entre Apolo y Dioniso. Danto, Arthur, *op. cit.*, p. 228.

⁵¹⁰ KSA 5, 55 (*MBM*, §36, p. 66).

maneras; se presenta mediante valores siempre renovados. Dicho con otras palabras, cada uno de los valores aparece como la *forma* (o la “máscara”, para emplear una figura ya usada anteriormente) en que se expresa la afirmación de la experiencia vital humana. En relación con este tema, Zaratustra recuerda cómo en tiempos pasados uno tenía pasiones y las llamaba malvadas; ahora, en cambio, las pasiones se convierten en virtudes: “no tienes más que tus virtudes: han surgido de tus pasiones”⁵¹¹, manifiesta. La relación entre las esferas dionisiaca y apolínea resulta, pues, central en el terreno de la voluntad de poder.

Cabe advertir que referirnos a la relación entre Dioniso y Apolo a propósito de la voluntad de poder no debe llevarnos a pensar que la concepción nietzscheana de la voluntad de poder es exactamente la misma que la noción de “voluntad” propuesta por Schopenhauer. Recordemos que lo dionisiaco se asocia, en *El nacimiento de la tragedia*, con el mencionado concepto schopenhaueriano. La voluntad, para el autor de *El mundo como voluntad y representación*, es el ámbito de la realidad que subyace a los fenómenos, que es siempre unitaria. Deleuze también identifica en la propuesta de Nietzsche esa perspectiva unitaria: plantea el terreno de la voluntad de poder en términos de una síntesis de fuerzas⁵¹². No obstante, creemos que cuando Nietzsche concibe la voluntad de poder, el énfasis en dicho rasgo unitario, que era patente en sus primeros escritos sobre lo dionisiaco, se diluye. En cambio, el pensador alemán enfatiza la tensión de fuerzas, la diversidad, el devenir. Sí mantiene y resalta sobremanera el componente instintivo, desbordante y extático propio de lo dionisiaco. Destaca, en suma, el conflicto interno producto del cual solo es posible una preponderancia esporádica a determinados valores.

⁵¹¹ KSA 4, 43 (AHZ, p. 68).

⁵¹² Deleuze, Gilles, *op. cit.*, pp. 74-76.

La prácticamente ausente voluntad de poder en los contemporáneos de Nietzsche resulta evidente para el autor. Por ejemplo, el ideal de igualdad, tan propio de la época, a partir del cual se equiparan deberes, se plantea como ajeno al espíritu aristocrático y elevado que atiende a la lucha interna y que no rehúye del conflicto entre sus propias fuerzas⁵¹³. Y las instituciones liberales, basadas en ese ideal de pretensiones niveladoras, socavan la voluntad de poder. Nietzsche precisa que el liberalismo en general, cuando aún no había sido instaurado, generaba un efecto contrario: fomentaba la libertad y la lucha para conquistar dichas instituciones. Esto se explica en la medida en que nuestro autor considera que “la guerra educa para la libertad”⁵¹⁴. Sin embargo, una vez asentadas, las mencionadas instituciones promueven la “*animalización gregaria*”⁵¹⁵; buscan anular la distancia y las diferencias entre las personas. De esta manera, proponer la igualdad de deberes no contribuye con el despliegue de las fuerzas que permiten la superación de un individuo.

David Dombowsky comenta al respecto que cuando Nietzsche formula sus reflexiones sobre el *agón* lo hace generalmente en oposición a una propuesta política que privilegia el principio de igualdad⁵¹⁶. El autor alude al §11 del segundo tratado de *La genealogía de la moral*⁵¹⁷. Ciertamente, allí Nietzsche ataca los valores de igualdad, que tienen origen en sentimientos reactivos, en el resentimiento y la venganza. Hay que hacerles la guerra a esas propuestas, piensa el filósofo alemán. Es necesario poner freno a ese *pathos* que es hostil a la vida, destructor. Dombowsky también se basa en el ya

⁵¹³ Cfr. KSA 5, 227 (*MBM*, §272, p. 256); también, KSA 5, 37 (*MBM*, §22, p. 47). Véase sobre el tema Lemm, Vanessa, *op. cit.*, p. 18.

⁵¹⁴ KSA 6, 139 (*CI*, p. 121).

⁵¹⁵ *Loc. cit.*

⁵¹⁶ Dombowsky, Don, “A Response to Alan D. Schrift’s “Nietzsche for Democracy?””, p. 286.

⁵¹⁷ KSA 5, 309-313 (*GM*, pp. 95-99).

mencionado discurso “De las tarántulas”, de *Así habló Zaratustra*⁵¹⁸, donde Nietzsche ataca a los predicadores de la igualdad, a quienes considera impotentes y vengativos. Tienen una envidia reprimida y quieren hacer daño. Nietzsche cuestiona entonces la igualdad y promueve la lucha, la desigualdad y la superación de la igualdad, “pues los hombres *no* son iguales: así habla la justicia”⁵¹⁹, insiste el pensador alemán.

Dombowsky señala que Nietzsche, al atacar la igualdad y plantear que hay un rango entre las personas, se acerca al fundamentalismo y el fascismo⁵²⁰. No obstante, esta conclusión del autor parece ser muy radical: tanto el fascismo como el fundamentalismo están inspirados por un espíritu totalitario y de verdad única. De este modo, constituyen un grave peligro contra el que debe lucharse y distan sobremanera del perspectivismo que Nietzsche tanto valora. Más bien, van de la mano del dogmatismo y, en ese sentido, en opinión de nuestro filósofo, responden a un origen platónico. En el prólogo de *Más allá del bien y del mal*, precisa que “el peor, el más duradero y peligroso de todos los errores ha sido hasta ahora un error de los dogmáticos, a saber, la invención por Platón del espíritu puro y del bien en sí”⁵²¹. Ni el fundamentalista ni el fascista cuestionan la validez de sus ideales. En cambio, el perspectivismo nietzscheano está comprometido con el espíritu autocrítico y la autonomía de pensamiento⁵²².

Ahora bien, que la conclusión de Dombowsky parezca inexacta o radical no significa que su punto de partida (el rechazo de Nietzsche hacia el principio de igualdad) sea también erróneo. En efecto, el mencionado principio resulta contrario al

⁵¹⁸ KSA 4, 128-131 (*AHZ*, pp. 155-158).

⁵¹⁹ KSA 4, 162 (*Ibid.*, p. 192).

⁵²⁰ Dombowsky, Don, *op. cit.*, p. 287.

⁵²¹ KSA 5, 12 (*MBM*, p. 20).

⁵²² Cfr. Schrift, Alan, “Response to Don Dombowsky”, en: *Nietzsche Studien*, 31, 2002, pp. 294-295.

despliegue de la voluntad de poder, propuesto por nuestro autor. Esta se asocia, más bien, al ya mencionado “*pathos* de la distancia”, la mirada lejana de la moral aristocrática, que genera diferencias y permite la elevación y autosuperación⁵²³.

Retornemos al análisis de la voluntad de poder. Una de las maneras de concebir la voluntad a las que se enfrenta Nietzsche es la Kant. Para el filósofo de Königsberg, la voluntad es buena cuando no está sujeta a condicionamientos emocionales o instintivos. Cuando hay “buena voluntad”, es la razón la que se convierte en la encargada de encaminar al individuo hacia el respeto por la ley moral. Dicha ley, no hay que olvidar, tiene un carácter universal e incondicionado: se dirige a todas las personas por igual y no atiende a circunstancias particulares, sino que se aplica en todos los casos. De esta forma, se trata de una voluntad que se sobrepone al ámbito dionisiaco; lo invisibiliza. En ese sentido, resulta contraria al espíritu que, buscando sobresalir, despliega sus fuerzas y las canaliza en valores siempre cambiantes y transitorios. Es, en suma, una voluntad débil⁵²⁴.

Pero la anulación de la voluntad de poder no solo es un rasgo propio de la propuesta kantiana. En general, comenta Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*⁵²⁵, las morales orientadas a procurar la felicidad de las personas se presentan como contrarias a la voluntad de poder en tanto promueven recetas contra sus pasiones e instintos. Dichas recetas, además, generalizan y se asumen incondicionalmente (como si fuera lícito universalizar en un terreno de esa naturaleza, reclama el autor). Ahí está, por ejemplo, la frialdad contra las pasiones prescrita por los estoicos. También se incluye la destrucción de los afectos, mediante el análisis de estos, promovida por Spinoza. Incluso entra en

⁵²³ Cfr. KSA 5, 205 (*Ibid.*, §257, pp. 232-233). Véase también KSA 6, 138 (*CI*, p. 120).

⁵²⁴ KSA 5, 36 (*MBM*, §21, p. 46).

⁵²⁵ KSA 5, 118 (*Ibid.*, §198, pp. 137-138).

este grupo la propuesta aristotélica, pues incentiva la búsqueda de felicidad a partir del desarrollo de virtudes –y estas, cabe recordar, suponen que la razón mantenga un adecuado equilibrio entre nuestras pasiones. En el caso de la religión, pese a que no todos los afectos se anulan, sí son atenuados y espiritualizados bajo la figura del amor a Dios. El cristianismo, específicamente, es denominado “metafísica del verdugo” en la medida en que castiga la inocencia del devenir: al buscar culpas para imponer sanciones, postula la existencia de una voluntad libre (situada en la conciencia del creyente), despojada de lo dionisiaco⁵²⁶.

Como contraparte, entre los griegos (de la época presocrática, básicamente) sí es posible encontrar indicios de voluntad de poder. Sobre ellos, nuestro autor señala lo siguiente:

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. La enorme tensión en el interior se descargaba luego en una enemistad terrible y brutal hacia el exterior⁵²⁷.

En la cultura helénica, en efecto, se despliega una fuerza arrolladora y esa tensión constante que, como ya mostramos, se concretiza en diversas formas de contienda dentro de la polis. La grandeza del espíritu helénico radica, en parte, en su notable espíritu agonal.

Cabe volver a los presocráticos, a quienes Nietzsche describe casi como héroes que han salido victoriosos de las batallas contra sus antecesores. La fuerza vital y la confrontación no constituyen los únicos rasgos que revelan en ellos la existencia de la voluntad de poder. Heráclito, Anaximandro y Empédocles (entre otros) son presentados

⁵²⁶ KSA 6, 95-96 (*CI*, pp. 74-75).

⁵²⁷ KSA 6, 157 (*Ibid.*, p. 140).

por Nietzsche como pensadores cuyas propuestas no solo acogen el devenir, sino que le asignan un rol central. Heráclito, como se recordó hace algunos párrafos, manifiesta el predominio de la lucha como principio de la multiplicidad y del cambio. Para Anaximandro, el origen de la naturaleza, gobernada por contrarios que tienen dominios meramente transitorios, está libre de toda determinación. Ese principio es fuente inagotable de creación. Empédocles, por su parte, establece impulsos opuestos que coexisten luchando en la naturaleza; al mismo tiempo, hace manifiestos los límites del intelecto humano en sus pretensiones por acceder a la totalidad de las cosas. En todos los presocráticos mencionados parece encontrar Nietzsche ejemplos de espíritus intuitivos que incorporaron la tensión u oposición en sus propuestas y aprendieron a amar lo dionisiaco y efímero. Es en ese sentido, entonces, que es posible identificar en ellos un indicio de voluntad de poder.

Algo interesante sucede con el análisis nietzscheano de la voluntad en el contexto de los ideales ascéticos⁵²⁸. Hemos visto en la sección anterior que el ascetismo es calificado como una forma de existencia enfermiza, que atenta contra lo humano, lo animal, lo material, lo sensorial. El ideal ascético busca darle un significado al sufrimiento humano, pero a su vez plantea como bálsamo un nuevo sufrimiento: el de la culpa. Mediante esta, se logra la salvación. Ya no hay lugar para el nihilismo suicida; ahora aparece un sentido en la vida. Nietzsche lo llama “voluntad de la nada” (“una aversión contra la vida”). La voluntad de la nada es la voluntad de instintos más profundos, aunque en cierto modo autodestructivos porque envenenan y debilitan el espíritu⁵²⁹. Dicha voluntad no se plantea como el peor de los males; más bien, es

⁵²⁸ Cfr. KSA 5, 46-47 (*MBM*, §28, pp. 203-205).

⁵²⁹ Cfr. Nietzsche, Friedrich, “Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre...”, p. 855.

calificada como un mal menor, pues al menos involucra un “*querer algo*” (que es mejor a un *no querer en absoluto*). A fin de cuentas, no deja de ser “voluntad”.

Sin embargo, no solo está presente la voluntad (a secas) en el análisis nietzscheano sobre el ascetismo. También hace su aparición la voluntad de poder. En el tercer tratado de *La genealogía de la moral*, §15, el autor sostiene que el sacerdote ascético, para poder llevar a cabo su tarea, “tiene que ser fuerte, ser más señor de sí que de los demás, es decir, mantener intacta su voluntad de poder, para tener la confianza y el miedo de los enfermos, para poder ser para ellos sostén, resistencia, apoyo, exigencia, azote, tirano, dios”⁵³⁰. A primera vista puede sorprender esta afirmación de Nietzsche. ¿En qué sentido un sacerdote enfermo, que receta a su rebaño curas contrarias a la vida, mantiene intacta su voluntad de poder? ¿No hay acaso una contradicción en la propuesta nietzscheana al atribuir voluntad de poder al ascetismo y, al mismo tiempo, voluntad de la nada?

Creemos que la contradicción es solo aparente. Para disiparla, merece la pena distinguir entre la voluntad de la nada que, como ya explicamos, se encuentra en el ascetismo, y la voluntad de poder que deben mantener los sacerdotes. La existencia de la voluntad de poder en los sacerdotes ascetas podría estar referida, suponemos, a la necesidad de tomar distancia frente a su rebaño para conseguir gozar de su respeto; también puede aludir a una imperiosa disposición del sacerdote para defender a sus seguidores⁵³¹. Sobre lo primero, hay que recordar que la voluntad de poder involucra fuerza y demanda una capacidad del individuo para hacerse cargo del mundo. Estas características tienen que aparecer en el sacerdote que guía y ofrece remedios a su

⁵³⁰ KSA 5, 372 (*GM*, p. 162).

⁵³¹ Cfr. KSA 5, 372-373 (*GM*, pp. 162-163).

rebaño. La fuerza y la iniciativa (el *poder*, cabe decir) lo convierten en merecedor de la admiración y del temor de sus discípulos. “A servir al más fuerte, a eso persuádele al más débil su voluntad”⁵³², expresa Zaratustra. Con respecto a lo segundo (la aptitud para defender al rebaño), Nietzsche califica al sacerdote asceta como un antagonista, un combatiente de otras formas de vida más saludables, un guerrero que lucha contra el dolor, un espíritu que incluye dentro de sí a animales de lo más diversos: oso, leopardo, zorro⁵³³. Aquí es inevitable remitirse a un rasgo central de la voluntad de poder: su carácter agonal. De esta manera, el guía de los ascetas mantiene su voluntad de poder en tanto está dispuesto a guerrear. Para llevar a cabo su tarea, se vale de recursos propios e internos muy diversos entre sí (y representados por los animales que menciona Nietzsche). Que su animalidad contribuya con su poder nos hace creer que no está del todo peleado con sus instintos –aunque estos se manifiesten acompañados de cierta seriedad, inteligencia y frialdad. Su naturaleza enérgica y luchadora parece justificar, así, que Nietzsche encuentren en dicho sacerdote indicios de la presencia de la voluntad de poder.

En este momento resulta relevante ahondar en el proceso de elección de valores, propio de la voluntad de poder. Cabe formular la pregunta sobre qué define que un valor resulte más útil o importante para una persona en determinado momento de su vida. Nietzsche describe la valoración como la capacidad para medir las cosas en función al placer o al displacer que estas nos ocasionan⁵³⁴. Ciertamente, el ser humano tiende a elegir considerando el agrado o el desagrado que le producen determinadas formas de vida. Leonardo Polo comenta sobre este tema lo siguiente: “es propio del espíritu libre el vivir de acuerdo con una infinidad de posibilidades abiertas [...] La característica

⁵³² KSA 4, 148 (*AHZ*, p. 176).

⁵³³ KSA 5, 372-373 (*GM*, pp. 162-163).

⁵³⁴ Cfr. KSA 3, 92 (*A*, §104, p. 542).

central de la vida es la apreciación o valoración y, por tanto, el placer y el displacer, así como la superación: querer ser más”⁵³⁵.

No obstante, es necesario realizar una aclaración. ¿Se está señalando acaso que Nietzsche cree que el ser humano *debe* elegir siempre lo que le hace sentir bien? En absoluto: afirmar eso sería atribuirle al filósofo un criterio fijo y general (el placer) desde el cual pretende que los seres humanos guíen su vida. Como bien apunta Sánchez Meca, Nietzsche critica las explicaciones que encuentran en el hedonismo o en la búsqueda de la felicidad el sentido de la vida humana; el placer y el dolor son solo consecuencias de las acciones⁵³⁶. Efectivamente, tanto el hedonismo como el pesimismo calzan en la categoría de aquellas maneras pensar o existir que evalúan las cosas a partir del placer o displacer que estas generan; sin embargo, el placer y el sufrimiento son meramente accesorios, dice Nietzsche, “ingenuidades y modos superficiales de pensar”⁵³⁷.

Por otro lado, considera a Epicuro como un *décadent* en tanto su hedonismo está basado en el miedo al dolor⁵³⁸. Nietzsche opina que en todo lugar en que prevalece la perspectiva hedonista, se puede inferir sufrimiento⁵³⁹. Aquí se observa que sufrimiento y placer, tradicionalmente concebidos como opuestos, se encuentran íntimamente ligados desde la perspectiva nietzscheana (son opuestos que se reclaman entre sí). Y como la voluntad de poder se entiende en términos de una lucha, inevitablemente los momentos de displacer estarán presentes en la medida en que el ser humano tenga que

⁵³⁵ Polo, Leonardo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona: EUNSA, 2005, p. 189.

⁵³⁶ Sánchez Meca, Diego, *En torno al superhombre...*, p. 200.

⁵³⁷ KSA 5, 160 (*MBM*, §225, p. 182).

⁵³⁸ KSA 6, 201 (*AC*, §30, p. 66).

⁵³⁹ Cfr. Nietzsche, Friedrich, “Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre...”, ed. cit., p. 589.

vencer ciertas resistencias⁵⁴⁰. En palabras de Nietzsche, “todo devenir y crecer, todo lo que es un garantía del futuro, *implica dolor*”⁵⁴¹. No hay, en suma, pautas universales para elegir ni ideales permanentes que obedecer.

Sin embargo, ¿se puede afirmar que Nietzsche elegiría ciertos valores antes que otros? ¿El coraje, la rebeldía, el anhelo de superación no serían, por ejemplo, preferibles a la sumisión, el conformismo, la mediocridad? Si vivir supone evaluar, preferir y querer diferenciarse⁵⁴², es esperable que el propio Nietzsche muestre aprecio por ciertas valoraciones antes que por otras.

Creemos los valores que prefiere el filósofo alemán son justamente aquellos que estén asociados con el constante cuestionamiento, que se puedan armonizar con el afán por la contienda, que no anulen la libertad, que estimulen la superación; valores, en suma, compatibles con la voluntad de poder. Ahí podrían ubicarse, por ejemplo, los de la moral de los señores. Esta es preferible a la de los esclavos no solo porque no está basada en el resentimiento y la venganza, sino principalmente porque no teme al conflicto ni desprecia la distancia. Se trata de “presentar una visión del mundo y una concepción de los valores que posibilitan la existencia de un determinado tipo de persona al que permiten florecer y desarrollarse”, sintetiza Alexander Nehamas⁵⁴³. Herman Siemens agrega al respecto que el “discurso agonal presenta la más alta forma de vida para Nietzsche (crecimiento, conflicto, exceso)”⁵⁴⁴. Efectivamente, el conflicto interno, al hacer posible renovar la vida, encamina al ser humano hacia la grandeza. Esta se mide, dice el filósofo, por aquello que uno sacrifica: “la humanidad en cuanto

⁵⁴⁰ Cfr. Sánchez Meca, Diego, *op. cit.*, pp. 200-201.

⁵⁴¹ KSA 6, 159 (*CI*, p. 143).

⁵⁴² Cfr. KSA 5, 22 (*MBM*, §9, p. 30).

⁵⁴³ Nehamas, Alexander, *op. cit.*, p. 159.

⁵⁴⁴ Siemens, Herman, “Nietzsche’s Agon with Ressentiment... p. 81”. La traducción es nuestra.

masa, sacrificada al florecimiento de una única y *más fuerte* especie hombre –eso *sería* un progreso”⁵⁴⁵. La alusión a dicho tipo de ser humano nos lleva al tema que abordaremos en el acápite que sigue a continuación: la figura del superhombre.

2.3. El superhombre como héroe del conflicto ético

La muerte de Dios anuncia el advenimiento del superhombre. “*Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre*”⁵⁴⁶, sentencia Zaratustra. La muerte de Dios, ya hemos visto, implica el fin de las trascendencias y el alejamiento de esa tendencia metafísica propia de quienes tienden a divinizar los ideales y someterse a ellos. Pero, además, la muerte de Dios acarrea un compromiso con la creación, un ejercicio de la voluntad de poder. En el pasaje que acabamos de citar, se anuncia el advenimiento de un nuevo personaje: el superhombre. Entonces, como explicaremos en lo que sigue, el superhombre será quien se configure como el artífice del proceso creador.

El término superhombre (*Übermensch*), señala Nietzsche en *Ecce homo*, “designa un tipo de óptima constitución, en contraste con los hombres modernos, con los cristianos y demás nihilistas”⁵⁴⁷. En estos últimos predominan la debilidad, la negación de la vida y la obediencia absoluta a ideales. Son individuos generalmente incapaces de *matar* a sus dioses. El superhombre, por el contrario, aparecerá como alguien elevado, con un alma verdaderamente filosófica capaz de cuestionar las viejas

⁵⁴⁵ KSA 5, 315 (*GM*, p. 101).

⁵⁴⁶ KSA 4, 102 (*AHZ*, p. 127).

⁵⁴⁷ KSA 6, 300 (*EH*, p. 65).

estructuras y proponer nuevos valores. Será un individuo que logre trascender la mera voluntad de autoconservación⁵⁴⁸ –sobre la que hemos tratado hace algunos párrafos– y despliegue al máximo su voluntad de poder. Pero vayamos por partes.

La noción de superhombre, advierte Walter Kaufmann, no fue acuñada por Nietzsche por primera vez. Se puede encontrar anteriormente en los escritos de Luciano (siglo II d. C) y luego, en autores alemanes como Heinrich Müller (s. XVII) o Goethe (específicamente, en *Fausto*, en la escena inicial de la primera parte). Es altamente probable que Nietzsche estuviera familiarizado con estas referencias, pero al emplear el término le dio un nuevo significado⁵⁴⁹.

La palabra alemana *Übermensch* alude claramente a una superación del ser humano. Sin embargo, es necesario precisar a qué tipo de superación se refiere. No consiste en una trascendencia hacia fuera de sí mismo; más bien, se trata de una búsqueda en el interior de uno. Heidegger la califica como un salto originario (*Ursprung*) hacia la subjetividad primordial, hacia su esencia, la cual estaría relacionada con el sentido de la tierra y la voluntad⁵⁵⁰. Así lo expresa Zaratustra en el prólogo del texto que lleva su nombre: “El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: sea el superhombre el sentido de la tierra”⁵⁵¹.

Corresponde, sin embargo, realizar una aclaración. Que Heidegger haga referencia a una “esencia” del hombre puede constituir una imprecisión problemática, pues supondría que Nietzsche cae en uno de los grandes errores que denuncia, a saber,

⁵⁴⁸ Cfr. Vattimo, Gianni, *Diálogo con Nietzsche*, Buenos Aires: Paidós, 2002, p. 214.

⁵⁴⁹ Kaufmann, Walter, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974, pp. 307-308.

⁵⁵⁰ Heidegger, Martin, *Nietzsche*, tomo II, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961, pp. 293-294.

⁵⁵¹ KSA 4, 14 (*AHZ*, p. 36).

el esencialismo: la consideración del ser humano desde una perspectiva estática y permanente. Diego Sánchez Meca repara en lo inexacto que resulta hablar de una esencia humana y emite al respecto el siguiente comentario:

Pero el superhombre no es, como dice Heidegger, el consumidor de la esencia del hombre ni el que completa esta esencia estableciendo al hombre en ella. El superhombre es el hombre afirmativo por oposición al hombre nihilista y, por tanto, un hombre que contrasta con el tipo actualmente extendido, el animal de rebaño⁵⁵².

Así, antes que definir al hombre desde una naturaleza única e invariable, suponemos que la intención de Nietzsche es otra. El filósofo está tratando de proponer una superación del nihilismo para abrir nuevas posibilidades de vida.

En ese sentido, tampoco resulta del todo adecuada la interpretación que realiza Richard Rorty sobre el superhombre como divorciado del perspectivismo nietzscheano. En su opinión, el pensador alemán suele concebir al yo no como una sustancia, sino como marcado por diversas perspectivas; sin embargo, continúa Rorty, cuando imagina al superhombre, Nietzsche plantea al ego como un “receptáculo” de la voluntad de poder y deja de lado el perspectivismo⁵⁵³. No estamos de acuerdo con esta interpretación de Rorty, insistimos, porque el superhombre está comprometido necesariamente con el perspectivismo –como intentamos mostrar a lo largo del presente capítulo. Así, cuando Nietzsche relaciona al superhombre con el sentido de la tierra, lo que parece sugerir es que este retorna siempre sobre sí mismo: pero no sobre una sustancia *a priori* que permanece inalterable, sino sobre sus propias contradicciones y tensiones internas para, desde ahí, generar espacios que posibiliten la creación de nuevos y cambiantes valores.

⁵⁵² Sánchez Meca, Diego, *En torno al superhombre...*, pp. 313-314.

⁵⁵³ Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1991, p. 125.

En relación con este punto, Silvia Pimenta Velloso⁵⁵⁴ realiza una distinción que merece la pena reproducir: una cosa es transformación; otra, formación. Tradicionalmente la educación se tiende a asociar con lo segundo y adquiere entonces un matiz metafísico: implica un *telos* hacia el que apunta el modelo ideal del hombre; supone un sujeto o sustrato que es susceptible de formación. Esto se entiende mejor a partir de las nociones aristotélicas de acto y potencia. Así, la formación es actualización de potencialidades: un sujeto *a priori* y una causa final. Se plantea una meta que se busca alcanzar, y cuyo cumplimiento constituye la realización plena de la naturaleza humana.

Sin embargo, Nietzsche está lejos de comprender al hombre desde una perspectiva esencialista. No busca establecer una finalidad para el ser humano; no pretende implantar nuevos ídolos. De hecho, denuncia que se haya entendido al superhombre bajo una óptica idealista o desde la perspectiva evolucionista de Darwin, por ejemplo⁵⁵⁵.

En contraste con la idea de formación, aparece la de transformación. Esta reside ya en el subtítulo de *Ecce homo*: ser lo que tornamos ser, es decir, no una esencia. Hay una identificación de ser y devenir, un proceso sin sujeto; o quizá, vale aclarar, se plantea una concepción del sujeto como mero accidente, puro acontecimiento, constante cambio. Daniel Conway apunta en esa línea cuando señala que el proyecto moral nietzscheano no puede presuponer una concepción estática y metafísica del yo⁵⁵⁶. El ser humano no está marcado por una naturaleza fija ni por un objetivo unívoco y absoluto.

⁵⁵⁴ Velloso Rocha, Silva Pimenta, “Tornar-se quem se é: educação como formação, educação como transformação”, en Feitosa, Charles, et al. (orgs), *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação. Assim falou Nietzsche V*, Río de Janeiro: D & A (etc), 2006, pp. 267-278.

⁵⁵⁵ Cfr. KSA 6, 300 (*EH*, p. 65); también, KSA 6, 258 (*EH*, p. 18).

⁵⁵⁶ Conway, Daniel, *Nietzsche and the political*, London, New York: Routledge, 1997, p. 60.

La transformación se caracteriza entonces por su carácter contingente y efímero. Quizá por todo esto Nietzsche no sea tan claro en precisar o definir, propiamente, quién es el superhombre; en cambio, como nota de forma certera Schrift, solo podemos encontrar una serie de pautas o un esbozo del proceso para convertirse en este⁵⁵⁷.

Sobre este punto, también Eva Cybulska⁵⁵⁸ indaga por qué Nietzsche no define al superhombre. Considera que la definición sería indispensable si es que, como parece, se trata de un concepto filosófico que acarrea un discurso o un método por seguir. En ese sentido, se pregunta qué pasaría si el superhombre fuera una suerte de héroe de ficción, una especie de máscara dramática del propio Nietzsche que le permitiría ocultar su propia vulnerabilidad; así, el dolor y la angustia serían la contraparte del orgullo o la grandeza del superhombre.

Si bien la propuesta de la autora resulta sugerente, se podrían realizar al menos dos comentarios críticos al respecto. Primeramente, es verdad que es muy probable que Nietzsche haya sido un individuo vulnerable y, al mismo tiempo, orgulloso; no obstante, si el superhombre es una máscara para ocultar su dolor y angustia, pues también podría decirse lo mismo de otros personajes que emplea el filósofo. Ya hemos mencionado en nuestra primera sección cómo Nietzsche suele hacer uso de diversos disfraces o máscaras para ocultarse: Dioniso, el psicólogo, el propio Zarathustra, etc. Es decir, ese mecanismo de ocultamiento, en Nietzsche, no parece ser exclusivo para la figura del superhombre. En segundo lugar –y quizá esto sea aún más importante–, no creemos indispensable que Nietzsche defina al superhombre, pues hacerlo llevaría a

⁵⁵⁷ Schrift, Alan, “Nietzschean Agonism and the Subject of Radical Democracy”, en: *Philosophy Today*, 45, 2001, p. 154.

⁵⁵⁸ Cybulska, Eva, “Nietzsche’s Übermensch: A glance behind the mask of hardness”, en: *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, vol. 15, ed. 1, 2015, pp. 5-6.

limitarlo a una esencia o naturaleza fija y, por lo tanto, se restringirían las posibilidades de recreación. Como ya hemos visto, al esbozar solo ciertos rasgos del superhombre y sugerir el proceso de transformación, Nietzsche deja abiertas más opciones para que su propuesta no sea definitiva.

En suma, antes que postular un ideal de subjetividad, Nietzsche parece hablarnos principalmente de la conversión en superhombre como un proceso de despliegue de fuerzas, de mejora y superación del hombre⁵⁵⁹. El salto hacia el interior, propio del superhombre, no debiera entenderse entonces como una remisión a su esencia. Más bien, puede concebirse como una alusión a la voluntad de poder, al devenir y la tensión constante que ella involucra; se trata, en suma, de un ejercicio de autoconocimiento. Bajo esa perspectiva, Nietzsche critica el olvido de sí que, por ejemplo, se produce en situaciones como el trabajo: este puede resultar sin duda aliviador, pero es sobre todo una forma de olvidarse de uno mismo⁵⁶⁰. Ese tipo de escape se presenta como contrario al autoconocimiento, propio del superhombre.

Mirarse a sí mismo supone que uno reconozca su dimensión temporal y el carácter contingente de sus propias valoraciones y creencias. Una vez despojado de aquello que lo ata y coacciona, el superhombre estará en la capacidad de hacerse cargo de la creación. Podrá ahora postular sus propios valores, es decir, autolegislar. “Su «conocer» es *crear*, su crear es legislar, su voluntad de verdad es – *voluntad de poder*. – ¿Existen hoy tales filósofos? ¿Han existido ya tales filósofos? ¿No *tienen que existir* tales filósofos?”⁵⁶¹, se pregunta Nietzsche.

⁵⁵⁹ Cfr. Schrift, Alan, “Nietzsche for Democracy?”, en: *Nietzsche Studien*, 29, 2000, p. 226.

⁵⁶⁰ KSA 5, 382-383 (*GM*, p. 173).

⁵⁶¹ KSA 5, 145 (*MBM*, §211, p. 167).

Antes de detenernos en la acción legisladora del superhombre, vale la pena discutir si su anhelo de libertad sigue, acaso, la ruta de la autonomía kantiana. Ya hemos adelantado algunas diferencias sobre estos autores a inicios del capítulo, pero es necesario volver sobre este tema desde otra perspectiva. A propósito de la posible cercanía entre Kant y Nietzsche, Peter Berkowitz realiza el siguiente comentario:

[La nueva ética de Nietzsche] “ha de verse como una radicalización de la doctrina característicamente moderna según la cual el bien se equipara a la libertad y la libertad se entiende en términos de vivir sometidos a leyes que uno hace para sí o se da a sí mismo”⁵⁶².

En esta misma línea, Richard Rorty cree que hay un elemento común entre Nietzsche y Kant: cierto “deseo de pureza” que consiste en ser autónomo, dueño de sí y autosuficiente. Pero esto solo es posible, continúa, “si uno es capaz de desprenderse de todo lo pegajoso, meloso, tibio, sentimental y feminoide”⁵⁶³. Si a esto sumamos la idea según la cual la autonomía kantiana exige del ser humano un alejamiento de la pereza y la cobardía, tendríamos que afirmar, en línea con Rorty, que tanto en la propuesta de Nietzsche como en la de Kant estarían presentes un anhelo de independencia y un rechazo de los síntomas de debilidad humana.

Creemos, sin embargo, que dicha interpretación es inexacta. Es cierto que para Nietzsche el espíritu fuerte es aquel que actúa con coraje: no como parte de un rebaño, sino cuestionando las normas y dejando de lado sus prejuicios. No obstante, hay que insistir en que la autonomía kantiana supone que el hombre se desprenda de lo instintivo y emocional para que actúe motivado solo por su razón; esta, por su parte, lo debe llevar a respetar y obedecer la ley moral. En ese sentido, no es muy preciso el comentario de Berkowitz, pues si bien para Kant la libertad se entiende en términos de una vida

⁵⁶² Berkowitz, Peter, *op. cit.*, p. 191.

⁵⁶³ Rorty, Richard, “Derechos Humanos, racionalidad y sentimentalismo”, en: *Verdad y progreso*, Barcelona: Paidós, 2000, p. 239.

sometida a leyes que uno hace para sí mismo, estas leyes tienen un carácter incondicional y universal. Por el contrario, la voluntad de poder del superhombre nietzscheano implica, como ya adelantamos, asumir el conflicto interno de sus pasiones e instintos y, desde esa instancia, colocar valores que no tengan pretensión de universalidad ni de permanencia. En suma, mientras la autonomía kantiana conlleva a actuar por deberes absolutos que la propia razón humana ha postulado, la del superhombre nietzscheano, que no está reñida con el terreno emocional, se concretiza en una labor de carácter lúdico, como veremos en las páginas siguientes.

Para exponer cómo un hombre cualquiera se convierte en superhombre, Nietzsche emplea la alegoría de las tres transformaciones del espíritu⁵⁶⁴. Allí narra cómo el camello se convierte en león y finalmente en niño. El camello representa el espíritu pesado, que carga con los ideales. Es el hombre común (el cristiano, por ejemplo) que se arrodilla ante Dios y lo obedece ciegamente. El individuo débil, con instinto de rebaño, busca resguardo en los ideales y acepta asumir el peso de los deberes que ello conlleva. Vive, pues, en un estado de perpetuo sometimiento. Espíritus así acatan leyes morales aleccionadoras y cumplen con los roles determinados por estas⁵⁶⁵. Ahora bien, además de arrodillarse ante cosas ajenas a sí mismos (normas y valores impuestos), el espíritu del camello también venera otras que, aunque propias, resultan despreciables o “nauseabundas” (*ekel*, dice Nietzsche⁵⁶⁶). Es, en suma, el típico nihilista reactivo.

Pero en medio del desierto ocurre la transformación del camello en león. Este simboliza al espíritu que reacciona ante el sometimiento y se despoja de la carga que

⁵⁶⁴ KSA 4, 29-31 (*AHZ*, pp. 53-55).

⁵⁶⁵ Cfr. KSA 3, 474-475 (*GC*, §116, pp. 798-799).

⁵⁶⁶ KSA 4, 243 (*AHZ*, p. 274).

lleva. Así, el león reconoce que Dios ha muerto y lucha por abrir un espacio para su libertad. No obstante, es incapaz de llevar a cabo una creación. “Crear valores nuevos – tampoco el león es aún capaz de hacerlo”⁵⁶⁷, manifiesta Zaratustra. El león representa entonces al individuo que no logra hacerse cargo plenamente del compromiso que involucra asumir la muerte de Dios. Su espíritu es aún reactivo, no activo. Por eso es necesaria una última transformación para que el hombre pueda elevarse, como bien señala Jaspers:

Nietzsche no quiere, en modo alguno, reducir la libertad sin trascendencia a la mera vida, sino sobrepasarla, hasta llegar a la verdadera vida creadora. Así como la negación de la moral no significa la anulación de toda moralidad, sino la captación de algo que es *más que moral*, así también la vida creadora constituye el único sentido posible para el hombre que aspire a elevarse⁵⁶⁸.

Recién con el advenimiento del niño se despliega la fuerza creadora de ser humano y, entonces, el espíritu se eleva. ¿Por qué elige Nietzsche la figura del niño para esta última transformación? “Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí”⁵⁶⁹, sentencia Zaratustra. Relaciona al niño con la inocencia u olvido de lo anterior porque en él no hay culpas ni cargas del pasado. Sin capacidad para olvidar, dice Nietzsche, no hay esperanza ni felicidad posibles⁵⁷⁰. Un comienzo nuevo, con vistas al futuro, es un probar, atreverse, explorar, lanzarse a lo desconocido; para ello, parece necesario realizar un ejercicio de olvido y de negación de todo lo destructivo para el hombre. Hay que redimir todo lo pasado para transformar, mediante el proceso de creación, todo “fue” en un “así lo querré”, sostiene Nietzsche⁵⁷¹.

⁵⁶⁷ KSA 4, 30 (*Ibid.*, p. 54).

⁵⁶⁸ Jaspers, Karl, *Nietzsche*, Buenos Aires: Sudamericana, 2003, p. 176.

⁵⁶⁹ KSA 4, 31 (*Ibid.*, p. 55).

⁵⁷⁰ Cfr. KSA 5, 291-292 (*GM*, p. 76).

⁵⁷¹ KSA 4, 249 (*AHZ*, p. 281).

El niño creador representa, entonces, la figura del superhombre que se trasciende a sí mismo y hace uso de su voluntad de poder para proponer nuevos valores. Este niño, además de relacionarse con el olvido, también se asocia con el juego. En efecto, en su última fase de transformación, el espíritu “juega con todo lo que hasta ahora ha sido llamado santo, bueno, intangible, divino⁵⁷². Su labor creativa no tiene aspiraciones serias, es decir, no se orienta a determinar reglas universales de conducta ni ideales absolutos bajo los cuales todas las personas deban regir sus vidas. Por el contrario, se trata de una creación lúdica, sin finalidad (no con miras al cumplimiento de una meta fija o a la realización de una naturaleza), sin utilidad ni solemnidad, donde predominan la inocencia y la levedad, resume De Santiago Guervós⁵⁷³.

El juego creador aparece como una actividad más cercana al arte que a las pretensiones racionalistas de los modernos.

[El juego] es, podríamos decir, una forma de reducir la moral a la estética, de explicar toda la vida desde la perspectiva artística y en nombre de la libertad individual, con el fin de desenmascarar todos los modelos universales, abstractos y absolutistas que constituyen los principales obstáculos en la potenciación de la fuerza vital⁵⁷⁴.

De Santiago Guervós menciona, en la cita anterior, la perspectiva estética del juego como una respuesta nietzscheana ante los ideales que empobrecen el espíritu, como una forma de superación del nihilismo. Mediante el juego, el superhombre no solo rompe con la moral tradicional; también despliega su voluntad de poder. Propone valores que no impone a los demás y que tampoco toma muy en serio.

⁵⁷² KSA 3, 637 (GC, §382, p. 894).

⁵⁷³ De Santiago Guervós, Luis Enrique, “La dimensión del juego en la filosofía de Fiedrich Nietzsche”, p. 214.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 204.

Su tarea es, pues, “determinar la *jerarquía de los valores*”⁵⁷⁵. Pero proponer esta jerarquía es similar a mover, sobreponer y recrearse con piezas que no tienen un orden fijo, sino que pueden dar lugar a muchas figuras diferentes. Así, la labor del superhombre es más afín a la de un bailarín o un hombre aligerado por el arte que a la de un científico: “y no sabría qué podría desear ser el espíritu del filósofo más que un buen bailarín”⁵⁷⁶. Ciertamente, la tarea del científico suele estar guiada por objetivos claros y métodos precisos, además de ser considerada útil o beneficiosa en la medida en que resuelve un problema o explica algún fenómeno. En cambio, en el trabajo del artista la utilidad no es un criterio relevante; predominan más bien la apertura, la movilidad, la transformación, la creatividad, la diversidad de formas, la combinación de métodos. En *Ecce homo*, Nietzsche califica al propio Zarathustra como un personaje danzarín⁵⁷⁷. El superhombre hace bailar a los valores; los reformula y recrea constantemente sin pretender su universalización. Debe tener pues, alma de artista; como Anaxágoras, para quien, según Nietzsche, “el devenir es un fenómeno artístico, no moral”⁵⁷⁸. En efecto, el filósofo presocrático no interpreta el cambio en términos de leyes absolutas y necesarias; más aún, lo asemeja a la creación espontánea de un artista.

En el juego se rompe con lo que uno mismo ha creado para recrear y transformar: “Sea cual sea lo que yo crea, y el modo como lo ame, – pronto tengo que ser adversario de ello y de mi amor: así lo quiere mi voluntad”⁵⁷⁹, anuncia Zarathustra. En ese sentido, la voluntad de poder debe entenderse como una fuerza que, si bien

⁵⁷⁵ KSA 5, 289 (*GM*, p. 71).

⁵⁷⁶ KSA 3, 635 (*GC*, §381, p. 893). Cfr. KSA 2, 317 (*HDH*, §486, p. 243); también, KSA 3, 465 (*GC*, §107, p. 793).

⁵⁷⁷ KSA 5, 345 (*EH*, p. 113).

⁵⁷⁸ KSA 1, 869 (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, Madrid: Valdemar, 2003, pp. 120-121).

⁵⁷⁹ En KSA 4, 148, (*AHZ*, p. 176).

desarrolla una labor legisladora, es eminentemente plástica y está en continua metamorfosis⁵⁸⁰.

Pero la voluntad de poder, como ya vimos, remite a un terreno de constante lucha. Así, “la esencia del juego es *polemos*, confrontación de fuerzas que, por su sobreabundancia, se enfrentan libremente, sin violencia, por el placer de competir y el deseo de la victoria”, recuerda Sánchez Meca⁵⁸¹. Si bien la voluntad de poder se expresa en valores que el superhombre propone, no tiene una finalidad seria o estable. El superhombre solo legisla para sí mismo, elige cómo quiere vivir y se pronuncia sobre lo que le resulta valioso en un determinado momento de su existencia; sin embargo, se remite siempre a la lucha que opera en su interior y no pierde la conciencia de que sus valores son transitorios e intercambiables.

El superhombre, dice Fink, alude al jugador que está siempre abierto a lo dionisiaco⁵⁸². Nietzsche considera que la voluntad de lo trágico no teme a lo problemático de la existencia; más bien, lo busca. “Tras esa voluntad está el valor, el orgullo, el deseo de un *gran enemigo*”⁵⁸³, expresa el filósofo al final del prólogo del segundo volumen de *Humano demasiado humano*. El superhombre se arroja a ese terreno instintivo, marcado por las tensiones y el cambio. Y en ese camino, deja de lado la pesadez de los ideales y conquista su ligereza. “Ahora soy ligero, ahora vuelo, ahora me veo a mí mismo por debajo de mí, ahora un dios baila por medio de mí”⁵⁸⁴, manifiesta Zarathustra. Esta ligereza propia de lo dionisiaco, asociada al devenir, solo es posible gracias a la voluntad creadora del superhombre, acota José Jara, porque en ella

⁵⁸⁰ Cfr. Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 74.

⁵⁸¹ Sánchez Meca, Diego, *En torno al superhombre...*, p. 79.

⁵⁸² Fink, Eugen, *op. cit.*, p. 225.

⁵⁸³ KSA 2, 377 (*HDH*, II, p. 279).

⁵⁸⁴ KSA 4, 50 (*AHZ*, p. 240).

reside una pluralidad de fuerzas que permite la renovación constante de la vida y que hace posible que esta no se torne pesada⁵⁸⁵. Pero la sentencia de Zaratustra también hace referencia a la superación del ser humano a la que ya hemos aludido: sobre el hombre únicamente está él mismo, quien no pretende reemplazar antiguos dioses por otros nuevos (aunque, quizá, más adecuado sería decir que *debajo* del hombre está solo él mismo).

Lo último nos permite volver a la idea del autoconocimiento asociado al superhombre. Hemos dicho que este se vuelca siempre sobre sí mismo, no busca trascendencias más allá ni espera un estímulo exterior para reaccionar –como sí sucedía con la moral de esclavos. Su permanente contacto con el terreno de la lucha y el devenir lo acerca a los saberes intuitivos de los presocráticos. Ya en Heráclito aparecía la metáfora del niño que juega, es decir, se revelaba su perspectiva más estética para entender la existencia⁵⁸⁶. Nietzsche va en la misma línea. La creación, precisa José Jara, es producto de una voluntad victoriosa. El hombre vive en una constante lucha para llegar a ser el que es. Esa victoria es como la perfección de una obra de arte, pero que remite solo al presente (el goce de la obra terminada, que además no marca el fin de la actividad): la lucha y el devenir continúan⁵⁸⁷.

Cabe observar, como acertadamente lo hace Gadamer, que si bien la obra de arte es irrepetible (un fenómeno único producto de la creación), el arte “comienza justamente allí donde se puede hacer algo también de un modo diferente”⁵⁸⁸. Es decir, siempre están las posibilidades abiertas y estas son innumerables. Siguiendo esa línea,

⁵⁸⁵ Cfr. Jara, José, “Vida, filosofía y arte: un triángulo sin fin”, en: Feitosa, Charles, et al., *Nietzsche e os gregos*, ed. cit., p. 147.

⁵⁸⁶ Cfr. Wilkerson, Dale, *op. cit.*, p. 138.

⁵⁸⁷ Jara, José, “Vida, filosofía y arte: un triángulo sin fin”, ed. cit., p. 156.

⁵⁸⁸ Gadamer, Hans-Georg, “El juego de arte”, en: *Estética y hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 2006, p. 131.

Nietzsche no da un modelo universal de cómo es el superhombre, como ya mencionamos. El personaje de Zaratustra precisa, más bien, que se trata de su propia visión, su propio caminar⁵⁸⁹. Con ello, resalta el proceso individual de transvaloración y superación en un territorio marcado por un sinfín de caminos. Como bien nota Schrift, es como pensar en una obra siempre en curso y nunca completada⁵⁹⁰.

En un fragmento de inicios de 1887, Nietzsche se refiere al arte como “voluntad de superar el devenir, como “eternizar”, pero corto de vista, en cada caso, según la perspectiva: de cierto modo repitiendo en pequeño la tendencia del todo”⁵⁹¹. Podría pensarse que esa “superación del devenir” es contraria a lo que hemos estado afirmando y que Nietzsche plantea una huida del cambio. No obstante, si nos aproximamos a la cita con cuidado, notaremos que el filósofo se refiere solo a una superación miope, parcial, es decir, limitada en el sentido de que es propia de una perspectiva específica. Siguiendo esta línea, la obra podría ser concebida como una mera victoria pasajera (el presente de la labor terminada, al que aludimos en párrafos anteriores), mas no definitiva: una opción entre muchas otras posibilidades que pueden seguir asomándose y *compitiendo* entre sí.

El superhombre, en tanto artista, se lanza a un terreno de tensión y ambivalencias, sin definiciones ni límites. Se remite, repetimos, a lo terrenal y dionisiaco. Ciertamente, una condición para que haya arte, parafraseando a Nietzsche, es la embriaguez en distintos sentidos: fisiológica, sexual; embriaguez de fiesta, de rivalidad, de destrucción y de victoria; embriaguez asociada a una voluntad cargada de

⁵⁸⁹ KSA 4, 245 (AHZ, pp. 276-277).

⁵⁹⁰ Schrift, Alan, “Nietzschean Agonism...”, pp. 154-155.

⁵⁹¹ Nachlass 1887, 7 (54) / KSA 12, 313 (Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos*, IV, Diego Sánchez Meca (ed.), Madrid: Tecnos, 2016, p. 221).

fuerzas potentes, a una intensificación de los afectos y la facilidad de metamorfosis constante⁵⁹². A partir de esa instancia, el superhombre artista propone o legisla de una manera individual, particular, única. En eso radica la victoria de su voluntad, que no deja de enfrentarse continuamente a sí misma.

De lo anterior, cabe destacar que en el proceso de volcarse sobre sí mismo para crear sus propios valores, el ser humano no solo se juega la vida, sino también perfila su individualidad⁵⁹³. Se trata de un espíritu fuerte, libre y sorpresivo, un ser grandioso que sobresale y que se muestra siempre dispuesto a interpretarse y modelarse a sí mismo de una forma que le resulte propicia y satisfactoria⁵⁹⁴. Así, tal como vimos en secciones anteriores, la lucha en esta dimensión ética es sin duda productiva. Y al mencionar estos rasgos, resulta inevitable volver a los héroes de las batallas sobre los que hemos tratado en nuestro primer capítulo.

Cabe entonces responder la siguiente interrogante: ¿se podría ver al superhombre como un héroe en el terreno lúdico de la ética nietzscheana? Recordemos que la figura del héroe está inserta en un contexto agonal. El superhombre no es distinto: por un lado, combate contra la tradición moral; por otra parte, se remite a la pugna o tensión interna para perfilar desde ahí su individualidad. El superhombre escoge, decide y propone cada valor como si se tratara de una nueva conquista en la guerra.

⁵⁹² KSA 6, 116 (*CI*, pp. 96-97); también KSA 6, 117-118 (*CI*, pp. 98-99).

⁵⁹³ Algunas décadas más tarde, Jean-Paul Sartre definirá al existencialismo desde una perspectiva similar: el hombre es un proyecto que se ubica frente a una multiplicidad de posibilidades sin definir. Ahora bien, este proyecto, pese a que se viva subjetivamente, involucra una real responsabilidad frente a los demás sobre las elecciones y acciones realizadas. Cfr. Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa, 1999.

⁵⁹⁴ Cfr. KSA 3, 530-531 (*GC*, §290, pp. 834-835).

En un terreno de lucha, el héroe es quien sobresale y se distingue de los demás. Hemos mostrado ya que los héroes suelen estar rodeados por esa luminosidad que los hace destacar frente al resto. Al respecto, resulta interesante que el protagonista de *Así habló Zaratustra* mantenga inicialmente un diálogo con el Sol que lo acompaña⁵⁹⁵. Es cierto que más adelante, en el relato, el personaje desciende a hablar con la muchedumbre, pero ya es un espíritu iluminado que tiene un mensaje nuevo que ofrecer. Zaratustra pasa por diversas situaciones, conoce gente muy distinta y recorre múltiples caminos para encontrar su propia verdad. De algún modo, su proceder concuerda con la sugerencia nietzscheana de “organizar el caos que lleva en sí, recapacitando sobre sus auténticas necesidades. Su honestidad, su carácter competente y veraz tiene que rebelarse tarde o temprano contra el imitar, el copiar y el reproducir como comportamiento exclusivo”⁵⁹⁶. Destaca, así, su propia individualidad.

En *El Anticristo*, Nietzsche caracteriza a Jesús como la antítesis del héroe. La razón de ello radica en que, a su juicio, este rechaza la lucha y es incapaz de oponer algún tipo de resistencia; fomenta la paz y, además, se plantea como un redentor⁵⁹⁷. En efecto, recordemos que el cristianismo promueve ideales absolutos que, desde la perspectiva nietzscheana, implican un repudio a los instintos y pasiones del ser humano. Esos ideales suelen ser tranquilizadores: anhelan el reposo y aspiran a la finalización de la guerra⁵⁹⁸. Son, pues, destructores de la fortaleza y la energía, es decir, contrarios a las raíces de la vida; en consecuencia, resultan totalmente antiheroicos⁵⁹⁹.

⁵⁹⁵ KSA 4, 11 (*AHZ*, p. 33).

⁵⁹⁶ KSA 1, 333 (“De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida”, p. 748).

⁵⁹⁷ Cfr. KSA 6, 199-200 (*AC*, §29, pp. 64-65).

⁵⁹⁸ KSA 5, 121 (*MBM*, §200, p. 141).

⁵⁹⁹ Cfr. KSA 6, 83 (*CI*, p. 60).

Por el contrario, el héroe del conflicto es un amante de la vida, que actúa siempre en función a ella. Birnbaum explica que “se vuelven heroicos los que no viven rechazando la muerte, sino quienes se afirman como presentes en el mundo en todo lo que acontece”⁶⁰⁰. La afirmación de la vida es la afirmación del devenir y del *pólemos* que motiva los cambios y transformaciones⁶⁰¹. Los héroes, por lo tanto, están abiertos a lo desconocido: miran hacia el futuro con la inocencia del niño.

Ahora bien, en el primer capítulo señalamos que los héroes, cuando vencen en una contienda, lo hacen respetando las reglas que la rigen. ¿Es posible encontrar este rasgo en la conducta del superhombre? Ya hemos mostrado que la lógica del juego nietzscheano supone la aceptación del devenir. Tal vez en ello radique la “seriedad del juego” a la que se refiere Gadamer⁶⁰²: en aceptar la regla básica según la cual es necesario asumir el devenir y no romper con la transitoriedad. Dicho con otras palabras, tomarse en serio el juego supone comprometerse con la ligereza y la jovialidad de esa actividad. Insistimos entonces en que la lógica misma de la contienda implica respetar las reglas del juego a las que los participantes se entregan.

De lo anterior se desprende que el superhombre no pretenda legislar de una manera absoluta y universal. Por el contrario, está siempre abierto a la reformulación de sus propios valores. El superhombre atiende a su conflicto interno y no rehúye de él. Así, la competencia está siempre abierta; el juego no tiene un ganador definitivo. “Debéis amar la paz como medio para nuevas guerras [...] ¡Sea vuestro trabajo una lucha, sea vuestra paz una victoria!”⁶⁰³, dice Zaratustra.

⁶⁰⁰ Birnbaum, Antonia, *op. cit.*, p. 67.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 97.

⁶⁰² Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.*, pp. 130-131.

⁶⁰³ KSA 4, 58-59 (*AHZ*, p. 84).

Ahora bien, los héroes de la ética nietzscheana no solo se hacen cargo de su propia contienda: también se enfrentan a otros contrincantes. Veamos el siguiente pasaje de *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*:

...todo ser viviente solo dentro de un horizonte puede alcanzar salud, fuerza y fecundidad; si es incapaz de encerrarse dentro de un horizonte y, por otra parte, demasiado egoísta como para integrar la perspectiva en otra ajena, decae, lánguido y afiebrado, y sucumbe prematuramente⁶⁰⁴.

Aquí se muestra la presencia del horizonte dentro del cual aparecen las personalidades fuertes. Estas deben ser capaces de incorporar ideas diferentes a las propias. De otro modo, ¿cómo podrían renovarse?

En el capítulo anterior mostramos que los héroes solo pueden perfilarse en relación con otras personas. Los adversarios se necesitan mutuamente; los contendores se estimulan entre sí: Apolo reclama a Dioniso, pero también Platón requiere de Aristófanes⁶⁰⁵. El héroe en el terreno de la ética no parece ser ajeno a esa condición. “El impulso ético por la afirmación de la propia vida no es posible sin el contacto con otros; vale decir, con otros criterios, preferencias, valoraciones, con otras preferencias del gusto”⁶⁰⁶, precisa al respecto Kathia Hanza. El superhombre está entonces siempre inmerso en un contexto que supone medirse frente a otros para intentar destacar.

Ahora bien, si el superhombre requiere de opositores para perfilarse, ¿no estaría respondiendo entonces a un espíritu reactivo, como el de la moral de esclavos, que precisa de incentivos externos para actuar? Para disipar esa inquietud, valdría la pena recordar, por un lado, que los enemigos no son necesariamente otras personas, sino todo

⁶⁰⁴ KSA 1, 251 (“De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida”, p. 699).

⁶⁰⁵ Cfr. KSA 5, 47 (*MBM*, §28, p. 57).

⁶⁰⁶ Hanza, Kathia, “Distinciones en torno a la facultad de distinguir”, pp. 91-92.

aquello que reta al héroe: tradiciones, creencias, formas de vivir. En ese sentido, no se trata únicamente de estímulos exteriores; el superhombre también confronta sus propios pensamientos e intuiciones. Como adecuadamente señala Marinus Schoeman⁶⁰⁷, la vida virtuosa es caracterizada, según Nietzsche, tanto por una tensión permanente entre un individuo y los “otros” (perspectivas, interpretaciones, contextos) como por la lucha interna (entre rasgos de carácter, pasiones, etc.) a la que nos hemos referido a lo largo de este capítulo. Así, el héroe se levanta contra cualquier valor que considera “enemigo” de la vida, despliega su voluntad de poder y su individualidad. Esta idea no resulta ajena a la afirmación de Schiller, según la cual “la continuada tensión de algunas potencias espirituales producirá, sin duda, hombres extraordinarios”⁶⁰⁸.

Por otra parte, no hay que perder de vista el asunto de la individualidad del superhombre si se quiere refutar la aparente asociación entre el héroe del conflicto ético y la moral reactiva de los esclavos. En efecto, si bien el superhombre se perfila en relación con otros, lo cierto que su motivación central no reside ni en el ataque ni en la búsqueda de partidarios que lo sigan incondicionalmente. Lo que parece estimular al héroe es básicamente el despliegue de su propia voluntad de poder. “Hay que apartar de nosotros el mal gusto de querer coincidir con muchos”⁶⁰⁹. Con esta frase, suponemos que Nietzsche alude justamente a esa actitud heroica de un superhombre que busca distinguirse, sobresalir, ser original.

La idea anterior se refuerza con el segundo de los principios de la práctica bélica anunciados en *Ecce homo*: “yo solo ataco causas [Sachen] donde no voy a encontrar

⁶⁰⁷ Schoeman, Marinus, “Overcoming Resentment”, en: Siemens, Herman; Roodt, Vasti (ed.), *Nietzsche, Power and Politics...* (ed. cit.), p. 434.

⁶⁰⁸ Schiller, Friedrich, *La educación estética del hombre*, p. 38.

⁶⁰⁹ KSA 5, 60 (*Ibid.*, §43, p. 71).

aliados, cuando estoy solo, cuando me comprometo exclusivamente a mí mismo”⁶¹⁰. Si bien Andrés Sánchez Pascual traduce *Sachen* por “causas”, la palabra alemana alude a “cosas” en general. Nietzsche enfatiza entonces la importancia de medirse frente a sus contrincantes. “Otro triunfo es nuestra espiritualización de la *enemistad*. Consiste en comprender profundamente el valor que posee el tener enemigos”⁶¹¹.

La victoria del superhombre debe ser grandiosa, imponente. “No se debe querer vencer cuando se tiene la perspectiva de superar al enemigo *por un pelo*. La buena victoria tiene que alegrar al vencido, tiene que poseer algo de divino que ahorre la *vergüenza*”⁶¹², expresa Nietzsche. Ese pasaje parece aludir justamente a la grandeza del héroe, al ejercicio máximo de su ingenio, fuerza y capacidad. No es quien muestra lo mínimo necesario para ganarle al otro: el superhombre despliega su voluntad de poder al máximo, sin restricciones, y en ese sentido su victoria puede ser grandiosa. Acaso sea este uno de los motivos por los que Fink considera que el superhombre está más cercano a la moral de los nobles –solo que esta ahora adquiere un nuevo significado: ama la muerte de Dios⁶¹³. Y tiene razón en que, a diferencia de la de esclavos, se muestra más espontánea y afirmativa, no elude el *pathos* de la distancia ni escatima esfuerzos, no rehúye del conflicto ni se basa en el resentimiento.

Así, cuando Nietzsche vincula el honor individual con la ausencia de aliados, se refiere a la fortaleza de un espíritu que se hace cargo de su propia creación. El superhombre sabe distanciarse y mantener esa actitud de extrañeza propia de la

⁶¹⁰ KSA 6, 274 (*EH*, p. 36).

⁶¹¹ KSA 6, 84 (*CI*, p. 61). Sobre este pasaje (y las líneas siguientes), Hatab comenta cómo Nietzsche resalta el valor de los oponentes y extiende las relaciones agonales al terreno político. Hatab, Lawrence, “Breaking the Contract Theory”, en: Siemens, Herman; Roodt, Vasti (ed.), *op. cit.*, p. 184.

⁶¹² KSA 2, 700 (*HDH*, II, §344, p. 464).

⁶¹³ Fink, Eugen, *op. cit.*, p. 153.

filosofía, descrita por Nietzsche como la “vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas”⁶¹⁴. Se trata de un espíritu que se compromete con su tarea sin requerir un cortejo que lo siga ni un refugio que lo cobije. Antes bien, tiene la fortaleza suficiente como para asumir la transitoriedad, el caos y las contradicciones inherentes a la existencia y crear desde esa instancia. Dicha fuerza es la misma que lo anima a guerrear y conquistar su libertad. Así se revela en §38 de las “Incuriones de un intempestivo”, donde, como adecuadamente nota Llinares, se entiende la guerra como una forma de concebir la vida a partir del cultivo del espíritu, con constancia, valentía, independencia⁶¹⁵.

El mencionado principio de la práctica bélica nietzscheana se vincula con otro, que es en realidad el primero anunciado por el autor en *Ecce homo*: “yo solo ataco causas que triunfan”⁶¹⁶. Creemos que esta regla se relaciona con el respeto por el contrincante, actitud propia de los héroes venerables. Recordemos que no hay gran mérito en un héroe cuando este solo le gana a alguien que está muy por debajo de su nivel. Para que la victoria sea importante, tiene que haberse originado luego del enfrentamiento contra un adversario retador. En consecuencia, si queremos considerar al superhombre como héroe, este tendría que medirse con otros a quienes reconozca como contendores válidos. Así, a diferencia de los pensadores serios que no admiten oponentes, el héroe nietzscheano no solo los busca, sino que también los respeta. En ese sentido, el enemigo no es un individuo al que haya que considerar malo pues está en condiciones de reaccionar⁶¹⁷; no se encuentra en una situación de total desventaja. De esta manera, el *agón* tiene lugar entre participantes cuyas fuerzas no son claramente

⁶¹⁴ KSA 6, 258 (*EH*, p. 18).

⁶¹⁵ KSA 6, 139-140 (*CI*, pp. 121-122). Véase el mencionado comentario de Joan Llinares en su “Prefacio a *Consideraciones intempestivas*”, ed. cit., p. 46.

⁶¹⁶ KSA 6, 274 (*EH*, p. 36).

⁶¹⁷ Cfr. KSA 2, 67 (*HDH*, §45, p. 100).

desiguales, apunta Alan Schrift⁶¹⁸. El superhombre combate, en suma, contra rivales a quienes considera importantes; si no fuera así, estos no merecerían su atención.

Podría decirse entonces que los enemigos son también, de algún modo, amigos: “¡Así, con igual seguridad y belleza, seamos también nosotros enemigos, amigos míos! ¡Divinamente queremos *oponernos* unos a otros en nuestras aspiraciones!”⁶¹⁹, manifiesta Zarathustra. Herman Siemens apoya la idea según la cual Nietzsche no propone la destrucción de los oponentes; por el contrario, busca empoderar al antagonista para engrandecerlo y prolongar la lucha⁶²⁰.

En uno de sus fragmentos póstumos, el pensador alemán manifiesta que le ha declarado la guerra al ideal cristiano

...no con la intención de aniquilarlo, sino solo para poner fin a su *tiranía* y conseguir un espacio libre para nuevos ideales, para ideales más *robustos*... La subsistencia del ideal cristiano es una de las cosas más deseables que hay: y ya a causa de los ideales que se quieren hacer valer junto a él y quizá por encima de él – estos tienen que ser adversarios, adversarios *fuertes* para volverse *fuertes*. – Así, nosotros immoralistas necesitamos *el poder de la moral*: nuestro impulso de autoconservación quiere que nuestros adversarios sigan siendo fuertes – solo quiere convertirse en su señor⁶²¹.

En el pasaje se puede observar claramente cómo el sentido de la lucha en el terreno ético no radica en la mera destrucción de todos los ideales. Se busca, más bien, poner fin a su reinado absoluto. Para ello, empoderarlos constituye una buena estrategia que convierte a la contienda frente a estos en una tarea más complicada ya que demanda del superhombre un mayor despliegue de fuerza, recursos y habilidades. En efecto, ganar un combate contra un ideal pobre e insignificante no implica un gran mérito ni desafío para el héroe.

⁶¹⁸ Schrift, Alan, “Response to Don Dombowsky...”, p. 296.

⁶¹⁹ KSA 4, 131 (AHZ, p. 158).

⁶²⁰ Siemens, Herman, “Nietzsche’s Agon with Ressentiment: Towards a Therapeutic Reading...”, p. 79.

⁶²¹ Nachlass 1887, 10 (117) / KSA 12, 523 (Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos*, IV, Diego Sánchez Meca (ed.), Madrid: Tecnos, 2016, p. 336).

Ya hemos mostrado desde el primer capítulo que la anulación y el desprecio absolutos hacia el contendor son rasgos propios de la mala Eris. La buena Eris, en cambio, está regida por la estimulación y el reconocimiento mutuos entre los contrincantes. En ese sentido, el superhombre debería ver en el otro a un interlocutor válido e incluso asumir la posibilidad de encontrar en el enemigo algo rescatable. De esta manera, terminaría rodeándose de *semejantes*: “toda compañía es mala, excepto la de nuestros iguales”⁶²², señala Nietzsche. En el segundo tratado de *La genealogía de la moral*, hace referencia al hombre con real capacidad de olvido, a quien le es lícito hacer promesas. Este, que remite al niño de las transformaciones del relato de Zaratustra, se vislumbra como un espíritu que además de autónomo y soberano, “honra a los iguales a él, a los fuertes y fiable”⁶²³.

Resulta interesante en este momento retomar la figura de Cristo. Una rápida revisión de los comentarios que realiza sobre él –y sobre el cristianismo en general– nos podría hacer pensar que el filósofo ve en Jesús únicamente a la antítesis de un héroe y que encuentra personificados en él diversos ideales que simplemente hay que descartar si uno quiere llevar una vida elevada. Así, su relación con Jesús parecería no revelar ningún tipo de respeto o admiración, pues se trataría de un rival al que solo queda eliminar.

No obstante, creemos que la mirada de Nietzsche hacia Cristo no es de total asimetría. Por un lado, el primero necesita del segundo para diferenciarse y perfilarse como un personaje opuesto (como un punto de referencia que lo lleva a definirse como

⁶²² KSA 5, 44 (*MBM*, §26, p. 54).

⁶²³ KSA 5, 293 (*GM*, p. 78).

“anti” Cristo). Pero, adicionalmente, es posible encontrar pasajes en la obra nietzscheana que revelan cierta elevación de su adversario. En primer lugar, el filósofo lo considera el único cristiano y lo contrapone a los Evangelios⁶²⁴. Estos últimos, precisa, enfatizan la fe y las creencias, y en ese sentido son responsables de iniciar un “proceso de decadencia”⁶²⁵. Por el contrario, Cristo era pura praxis. En el centro de su vida estaban las acciones, que lo llevaban a ser distinto. Desde esa perspectiva, reducir la cristiandad a un mero estado de la conciencia significa negarla. De algún modo, parafraseando a William Connolly, Jesús intentaba superar el resentimiento existencial y conformista; de ahí que Nietzsche lo respetara pese a no compartir su visión del mundo⁶²⁶.

Por otra parte, Nietzsche se refiere a Cristo como un “gran simbolista” que “tomó por realidades, por «verdades», únicamente realidades *interiores* – que concibió el resto, todo lo natural, temporal, espacial, histórico, únicamente como signo, como ocasión de parábolas”⁶²⁷. Aquí, en primer lugar, resalta el hecho de que Nietzsche reconozca en Jesús una actitud de mirada introspectiva. Esa actitud no es ajena a la propuesta nietzscheana de un superhombre que vuelca hacia sí mismo. Ciertamente, hay diferencias en la manera de concebir dicha búsqueda interior. En el caso cristiano, el autoconocimiento implica el encuentro y la aceptación de una verdad revelada que se traduce en una forma de vida. En el superhombre, en cambio, el movimiento de volcarse a sí mismo remite al devenir y a la contradicción (terreno que para Jesús aparece solo como ocasión de parábolas). Por otra parte, en nuestro parecer, que Nietzsche vea a Cristo como un simbolista creador de parábolas acerca –irónicamente– a ambos

⁶²⁴ KSA 6, 211 (*AC*, §39, p. 77).

⁶²⁵ KSA 6, 218 (*Ibid.*, §44, p. 84).

⁶²⁶ Connolly, William, “Nietzsche, Democracy, Time”, en: Siemens, Herman; Roodt, Vasti (ed.), *op. cit.*, pp. 136-137.

⁶²⁷ KSA 6, 206 (*AC*, §34, p. 71).

personajes. En efecto, la obra del autor alemán está plagada de figuras, metáforas y alegorías. Basta pensar en el protagonista de *Así habló Zaratustra* y sus mensajes con tono bíblico y profético, los cuales además constituyen vías para comunicar una verdad a sus discípulos (ciertamente, una verdad que es solo suya y no universal, como la pretendida por los Evangelios).

Pongamos otro ejemplo de oponente del superhombre nietzscheano. Ya hemos aludido a Kant repetidas veces a lo largo de esta investigación. Hemos mencionado las duras críticas que lanza Nietzsche al filósofo de Königsberg y a su propuesta moral. Sin embargo, también hemos reparado en que entre ambos pensadores se puede encontrar un denominador común: el anhelo de independencia y el rechazo de los síntomas de debilidad humana. Descubrir coincidencias permite sospechar que el superhombre nietzscheano no desestima radicalmente a su rival; más bien, lo usa para darle un giro a ese anhelo de libertad y esa necesidad de coraje que ambos filósofos valoran. Nietzsche ciertamente le va a conferir un sentido distinto a esas aspiraciones y, en vez de asociarlas con el predominio de la razón y el respeto por la ley moral incondicional y universal, las vinculará, como ya vimos, con lo instintivo, pasional, subjetivo y terrenal de la existencia humana.

El hecho de que en Nietzsche haya ciertos signos de respeto hacia su contendor se hace patente, de modo más explícito, en algunos pocos pasajes de su obra. En *El nacimiento de la tragedia*, Kant es calificado como un filósofo valiente y sabio⁶²⁸. Además, en una carta a Wilhelm Vischer de enero de 1871, el maestro de Basilea revela el especial entusiasmo con que ha estudiado tanto la obra kantiana como la de

⁶²⁸ KSA 1, 118 (NT, p. 157).

Schopenhauer⁶²⁹. Incluso en épocas posteriores de su vida, Nietzsche incluye a Kant en la categoría de los “grandes filósofos”⁶³⁰ y reconoce en él a “un gran crítico”⁶³¹. Repara, por ejemplo, en cómo el filósofo de Königsberg, pese a admitir cierta influencia de Hume, logra distanciarse de él. “*Contra Hume se levantó y alzó Kant*”⁶³², sentencia nuestro autor. Es decir, Kant fue una suerte de ganador en la batalla contra Hume. No obstante, ahora es el turno del superhombre nietzscheano. Este, para combatir contra la tradición moral de Kant, debe conocer bien a su adversario, medirse con él y no desestimarlos.

Que el superhombre, en tanto héroe, necesite de rivales y además mantenga hacia ellos una actitud de cierto respeto puede llevarnos a pensar que dicha figura no está comprometida con un atomismo psíquico. Este último concibe al alma “como algo indestructible, eterno, indivisible, como una mónada, como un *átomo*”⁶³³. Nietzsche estima necesario que nos despojemos de tal creencia. Se trata de una noción esencialista del alma humana, que ya habíamos descartado a propósito de la figura del superhombre. El filósofo alemán refuta expresamente el planteamiento cartesiano de la claridad sobre uno mismo al considerar a la conciencia como un mero estado –quizá enfermizo– de nuestro mundo anímico y espiritual⁶³⁴. La supuesta certeza inmediata del *cogito* constituye un error, agrega, pues implica que puedo diferenciar el “yo pienso” de otros estados ya experimentados por mí. Nietzsche cuestiona incluso el derecho a hablar de un “yo” como la causa del pensar⁶³⁵. Recordemos que el ego cartesiano es concebido como puro pensamiento: “soy solo una cosa pensante, esto es, una mente, o alma, o

⁶²⁹ Nietzsche, Friedrich, *Werke in drei Bänden* (ed. Karl Schlechta), vol. III, p. 1039.

⁶³⁰ KSA 5, 350 (*GM*, p. 139).

⁶³¹ KSA 5, 144 (*MBM*, §210, p. 165).

⁶³² KSA 5, 195 (*Ibid.*, §252, p. 221).

⁶³³ KSA 5, 27 (*Ibid.*, §12, p. 36).

⁶³⁴ Cfr. KSA 3, 598 (*GC*, §357, p. 872).

⁶³⁵ KSA 5, 29-30 (*MBM*, §16, pp. 39-40).

entendimiento, o razón”⁶³⁶, explica el autor de las *Meditaciones metafísicas*. Esa noción de un “espíritu puro”, retraído de los sentidos (y demás “cosas terrenales”) y despojado de su animalidad, dice Nietzsche, “es una pura estupidez”⁶³⁷. El pensador alemán entiende al individuo en una constante tensión y apertura, con una identidad siempre en proceso⁶³⁸.

Pero, además, pensar en el alma como un átomo va de la mano con entender al individuo como desvinculado de su entorno. Habría aquí una suerte de solipsismo de herencia cartesiana, a partir del cual la mente es una entidad aislada que no depende del mundo ni de los otros. Nietzsche piensa al hombre, por el contrario, como “una estructura social de muchas almas”⁶³⁹, como un conjunto de resistencias que luchan entre sí. Al plantear el fuerte vínculo entre el héroe del conflicto ético y sus oponentes, nuestro filósofo parecería acercarse a lo que más adelante Sartre esbozará como un *cogito* ampliado. Esto significa que la subjetividad no es individual, en sentido riguroso; antes bien, uno se concibe y se descubre siempre en relación con los otros, frente a los otros. Uno se da cuenta de que no es nada, decía Sartre, “salvo si los otros lo reconocen como tal”⁶⁴⁰.

En ese sentido, el superhombre, como héroe del conflicto ético, no es un sujeto aislado de su entorno ni encerrado en sus propias creencias. Pensemos en los genios artísticos griegos, quienes se sentían orgullosos al obtener la aprobación del público. El propio Zaratustra se rodea también de la muchedumbre e interactúa con diversos personajes con los que se encuentra. Ahora bien, cabe indagar si esta idea se contradice

⁶³⁶ Descartes, René, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Madrid: Gredos, 1997, p. 24.

⁶³⁷ KSA 6, 180-181 (*AC*, §14, p. 44).

⁶³⁸ Schrift, Alan, “Nietzsche for Democracy?”, pp. 227-228.

⁶³⁹ KSA 5, 33 (*MBM*, §19, p. 43).

⁶⁴⁰ Sartre, Jean-Paul, *op. cit.*, p. 65.

con la consideración expuesta hace unos párrafos, según la cual Nietzsche expresa no necesitar aliados y tener la fortaleza para vivir “en el hielo y en las altas montañas”. La interrogante surge porque esta consideración aparentemente alude a la soledad y al aislamiento que justo acabamos de negar.

Creemos que la contradicción es solo ilusoria. Que Nietzsche diga que superhombre no necesita de aliados o de un cortejo parece hacer alusión a que no requiere de refugios ni de la aprobación del resto para esbozar sus propios valores y determinar su modo de vivir. En otras palabras, el superhombre se compromete con sus elecciones y es responsable frente a ellas, independientemente de la aceptación de quienes lo rodean. Puede no estar de acuerdo con nadie; puede ser el único que se atreva a vivir de una determinada manera, mas justamente en ello reside parte de su fortaleza y coraje. De lo anterior no se sigue, necesariamente, que el superhombre no interactúe con los otros (de hecho, el opositor le sirve también para diferenciarse y definirse); tampoco, que no guarde cierto respeto por sus principales rivales. No se deduce, por último, que el superhombre sienta desprecio por el reconocimiento o la aprobación que otros puedan manifestar hacia él. Suponemos que el superhombre es un individuo preparado para distanciarse de sus oponentes y enfrentar lo que juzga reprochable, pero también es un espíritu que ha aprendido a lidiar con ellos y a reconocer lo que en otros le parezca rescatable.

Además de los dos principios bélicos mencionados, Nietzsche formula un par más, muy estrechamente vinculados entre sí. El tercero es enunciado de la siguiente forma: “yo no ataco jamás a personas, – me sirvo de la persona tan solo como de una poderosa lente de aumento con la cual puede hacerse visible una situación de peligro

general, pero que se escapa, que resulta poco aprehensible”⁶⁴¹. El último dice así: “yo solo ataco causas cuando está excluida cualquier disputa personal, cuando está ausente todo trasfondo de experiencias penosas”⁶⁴². ¿Cómo entender esas normas de combate? ¿En qué sentido el héroe superhombre las respeta?

Ambos principios parecen sugerir que no se ataca a un adversario por motivos personales; más bien, se lucha contra los ideales que este representa o las posturas que defiende. Recordemos a propósito los ataques nietzscheanos en sus *Consideraciones intempestivas*: sus motivaciones no eran un encono personal ni el odio particular hacia alguno de los personajes confrontados; tampoco, una sed de venganza contra individuos considerados enemigos.

Probablemente es desde esa perspectiva que podría interpretarse el siguiente pasaje: “El heroísmo consiste en hacer una cosa grande (o en *no hacer*, de manera grande, algo) sin sentirse en competencia *con* los otros, *ante* los otros. El héroe siempre lleva siempre consigo el desierto y la sagrada y vedada zona de frontera, dondequiera que vaya”⁶⁴³. A primera impresión, puede desconcertar que Nietzsche sostenga que hacer algo grande supone no competir con otros. Parece contradecir todo lo que hemos expuesto hasta ahora. Sin embargo, podríamos leer esa cita desde una óptica diferente. Tal vez Nietzsche esté pensando que la grandeza del héroe no tiene que estar supeditada a lo que hagan otros. Esto significaría que el héroe se perfila individualmente, por sus propios méritos y sin necesidad de aliados, como ya mencionamos (de ahí el sentido del desierto). Y aunque el superhombre emerja siempre en un contexto agonal, la competencia no se desarrolla directamente contra esos “otros”, sino contra aquello que

⁶⁴¹ KSA 6, 274 (*EH*, p. 36).

⁶⁴² *Loc. cit.*

⁶⁴³ KSA 2, 699 (*HDH*, II, §337, p. 463).

representan: puntos de vista que merecen ser rebatidos. Eso lo hemos podido ilustrar con los ejemplos de la lucha contra Cristo o Kant: los ataques que lanza hacia ellos se dirigen, en última instancia, a los ideales que estos postulan y las tradiciones que encarnan.

Así, los enemigos del superhombre no son propiamente las personas. O, quizá, son *personas* solo en el sentido etimológico de la palabra: máscaras detrás de las cuales se esconden propuestas que merecen ser refutadas. Yunus Tuncel⁶⁴⁴ comenta, sobre el tema, que Nietzsche parece interesado en atacar el “aspecto público” del individuo en cuestión; en otras palabras, apunta al fenómeno cultural para el cual dicho individuo funciona como una “lente de aumento”. Tuncel llega incluso a señalar que, antes que venganza, hay más bien cierta gratitud de Nietzsche hacia sus contendores. Para ello, alude a Zarathustra y su “virtud que hace regalos”, que es la más elevada⁶⁴⁵. Dicha virtud supone un egoísmo sano, opina Nietzsche, en el sentido de que roba para dar (el otro egoísmo, enfermo, es codicioso y solo busca hurtar)⁶⁴⁶. Es un egoísmo poderoso, de un alma victoriosa, valiente y bailarina. “El que la solitaria altura no quiera permanecer eternamente solitaria y eternamente autosuficiente; el que la montaña descienda al valle y los vientos de la altura a las hondonadas”⁶⁴⁷: en eso, afirma Nietzsche, consiste la virtud que hace regalos. Se podría decir entonces que el superhombre tiene un alma generosa, fértil, que no atesora mezquindad ni miseria en relación con sus contendores. Si siente envidia por ellos, será la envidia propia de la buena Eris, que no es un estímulo para anular de modo definitivo al otro, sino solo para superarse a sí mismo.

⁶⁴⁴ Tuncel, Yunus, *op. cit.*, pp. 101-105.

⁶⁴⁵ KSA 4, 97 (*AHZ*, pp. 122-123).

⁶⁴⁶ Profundizaremos en estas formas diferentes de entender el egoísmo en nuestro siguiente capítulo, así como en la “virtud que hace regalos”.

⁶⁴⁷ KSA 4, 238 (*Ibid.*, p. 269).

Sobre este punto, resulta particularmente interesante el siguiente pasaje de *Humano, demasiado humano* sobre la abnegación:

...cuando el hombre llega a una tensión excepcional puede decidirse tanto por una terrible venganza, como por una terrible ruptura de su necesidad de venganza. Bajo el efecto de una potente emoción, en cualquier caso quiere lo grande, lo violento, lo inmenso, y si por casualidad nota que el sacrificio de sí lo satisface tanto, o incluso más, que el sacrificio del otro, elige el primero. Por tanto, solo le urge descargar su emoción: para aliviar su tensión, puede llegar a agarrar las lanzas de sus enemigos y hundirlas en su pecho⁶⁴⁸.

Siguiendo la cita, ante la tensión o la emoción intensa, se plantean dos alternativas de acción. Una es la vengativa, asociada con el sacrificio de otros. Esta forma de actuar parece cercana a la que caracteriza a la moral de esclavos, hostil y cargada de resentimiento. La otra alternativa es la abnegación o el autosacrificio: un acto grandioso, sostiene Nietzsche, que implica que el hombre no vuelque la tensión hacia otros, a modo de una venganza, sino que permanezca en su interior. De algún modo, se puede decir que está presente en ese acto la fortaleza de quien no convierte el conflicto en resentimiento, sino que aprende a descargar las emociones en sí mismo.

Estamos, en suma, ante un héroe poderoso, que destaca individualmente luego de una batalla contra otros. Estos otros, insistimos, más que individuos particulares, son ideales que han tenido acogida entre los seres humanos y contra los que merece la pena combatir. El superhombre no deja de estar, entonces, en un constante diálogo con su tradición y su entorno, pero no convierte estos elementos en un peso con el que debe cargar, sino en un estímulo para perfilar su propia individualidad. El superhombre, en ese sentido, se hace cargo de la muerte de Dios en toda su dimensión, pues asume su compromiso creador. El espíritu del héroe en ese contexto ético es lúdico, jovial: se reinventa permanentemente y no busca imponer ideales absolutos o instaurar nuevos dioses. Su mirada no es reactiva ni obedece al resentimiento; por el contrario, se remite

⁶⁴⁸ KSA 2, 132 (*HDH*, §138, p. 136).

constantemente hacia sí mismo. Y su interior, ya hemos visto, está gobernado por un terreno de lucha, de contradicción de instintos y pasiones en constante devenir. Ese ámbito agonal es que le abre siempre nuevas posibilidades de transformación. En consecuencia, la lucha que libera el héroe es productiva: le permite renovarse y desplegar al máximo su voluntad de poder, que es pura fuerza y vitalidad.

Al presentar al superhombre nietzscheano como un individuo que asume la vida desde una perspectiva estética, intuitiva, que no está reñido con sus emociones e instintos, sino que, por el contrario, recurre a ellos para su creación y transformación, ¿estamos afirmando también que se trata de un héroe empático, capaz de compasión? ¿Valora el superhombre la gratitud, la amistad, la benevolencia y otras cualidades que la tradición empirista consideraba, en general, como “virtudes sociales”? En el siguiente capítulo, intentaremos responder esas interrogantes.

Capítulo 3. La tradición moral empirista y el superhombre nietzscheano

En el capítulo anterior mostramos que el espíritu del superhombre enfrenta la vida a partir de una actitud lúdica. Su voluntad de poder implica no solo una confrontación con su tradición; también lo remite a un terreno interno de lucha permanente entre sus valoraciones, instintos y emociones. A partir de ello, se transforma y renueva de manera constante, mas siempre al servicio de la vida y no aniquilando su naturaleza. Pero este juego del superhombre no constituye una instancia caótica ni conduce al relativismo absoluto. De hecho, hemos observado que Nietzsche revela su preferencia por valores que estimulen la superación, que no obstruyan el despliegue de la voluntad de poder. Este juego, al igual que otras contiendas agonales, sigue ciertas reglas. Entre ellas destacan el respeto por el adversario y la ausencia de resentimiento o venganza en sus motivaciones para enfrentarse a este último. ¿Significa esto que podemos encontrar en el superhombre a un héroe empático, que estima cualidades sociales como la gratitud, la generosidad o la amistad?

Valores de este tipo son altamente apreciados por la tradición moral empirista, la cual rechaza el presupuesto de que todas las motivaciones detrás de las acciones

humanas se resuman únicamente la búsqueda del bienestar personal. En ese sentido, nos proponemos ahora profundizar en la noción del superhombre nietzscheano a partir de la comparación con la propuesta moral de dos filósofos empiristas clásicos: David Hume y Adam Smith. Para ello, sintetizaremos primero las propuestas centrales de estos dos autores; seguidamente, nos preguntaremos hasta qué punto el análisis moral de los empiristas es compatible con una concepción de la ética al servicio de la vida, tal como Nietzsche la plantea; por último, examinaremos ciertos rasgos puntuales de la figura del superhombre para determinar si su espíritu heroico podría acoger algunas de las virtudes sociales estimadas por los empiristas.

3.1. La tradición moral empirista

Empezaremos exponiendo algunas ideas básicas sobre las que se asienta la tradición moral empirista. Como ya adelantamos, realizaremos un resumen de dos de sus representantes paradigmáticos: David Hume y Adam Smith. Este último, pese a ser reconocido principalmente como economista, tiene una aproximación filosófica muy interesante a los principios de la moralidad. Es verdad que existen algunas diferencias entre los puntos de vista de ambos; no obstante, las propuestas de estos autores escoceses, quienes además eran amigos, se complementan de un modo bastante enriquecedor. De hecho, en *La teoría de los sentimientos morales*, Smith considera que Hume, al tratar sobre estos temas, “une la máxima profundidad intelectual con la más consumada elegancia expresiva, y que posee el feliz y singular talento de tratar las cuestiones más abstrusas no solo con perfecta perspicacia sino también con la más viva

elocuencia”⁶⁴⁹. Cabe advertir que escapa de los objetivos de este trabajo realizar una investigación exhaustiva sobre la moral empirista, mas sí creemos necesario explicar los principios centrales en que esta se apoya enfatizando sobre todo la coincidencia entre los dos filósofos mencionados –y no tanto sus diferencias.

Para la presente sección de este escrito, nos hemos basado principalmente en la *Investigación sobre los principios de la moral*⁶⁵⁰, de David Hume, y en la obra de Smith que acabamos de mencionar: *La teoría de los sentimientos morales*. Los dos textos fueron publicados en años muy cercanos. El primero es una versión reformulada (con omisiones, cambios y adiciones) del *Tratado de la naturaleza humana*⁶⁵¹. Salió a la luz en 1751, es decir, tres años después de su célebre *Investigación sobre el conocimiento humano*. David Hume consideraba que la *Investigación sobre los principios de la moral* era por lejos su mejor libro, aunque no tuviese el éxito esperado⁶⁵². La obra de Adam Smith, por su parte, apareció en 1759, más de una década antes de su más famoso escrito: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. No obstante, a diferencia de lo que sucedió con la recepción del texto de Hume, *La teoría de los sentimientos morales* le otorgó a su autor una mayor popularidad⁶⁵³. Pasemos entonces a exponer las ideas centrales de estos dos importantes textos.

En la *Investigación sobre los principios de la moral*, David Hume se pregunta por el fundamento de la moralidad. Al inicio del mencionado texto, establece una disyuntiva: o los cimientos de la moral radican en la razón o reposan en la experiencia.

⁶⁴⁹ Smith, Adam, *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 325-326. En adelante, emplearemos la abreviatura *TSM* para referirnos a esta obra.

⁶⁵⁰ Hume, David, *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid: Alianza Editorial, 1993. En adelante, emplearemos la abreviatura *IPM* para referirnos a este texto.

⁶⁵¹ Mellizo, Carlos, “Prólogo” a la *Investigación sobre los principios de la moral*, ed. cit., p. 8.

⁶⁵² Hume, David, *Mi vida / Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*, Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 18.

⁶⁵³ Cfr. Rodríguez Braun, Carlos, “Estudio preliminar”, en: Smith, Adam, *TSM*, pp. 8-9.

Como buen empirista, su punto de partida para resolver dicha interrogante se sitúa en el terreno de los hábitos y costumbres, en el análisis de las prácticas sociales y del lenguaje. De manera más específica, el filósofo se propone analizar el llamado “mérito personal”⁶⁵⁴: qué hace que una persona sea merecedora de respeto o estima. Intenta, entonces, identificar las cualidades que se valoran o alaban en un ser humano, así como las que se censuran o desprecian. Una vez identificados todos esos rasgos, será posible determinar los fundamentos de la moralidad y precisar los principios que la rigen. Partiendo de la comparación de casos particulares, el filósofo empirista busca encontrar rasgos o principios comunes que den cuenta de nuestras actitudes de censura o aprobación de las acciones humanas. Se trata, pues, de un método inductivo, experimental, que va de acuerdo con su objeto de estudio, a saber, la inexacta e imperfecta naturaleza humana.

Esta manera de proceder del filósofo se opone radicalmente a la de otros autores de sistemas morales que rechazan la experiencia como un punto de partida válido. Podríamos mencionar a Kant, por ejemplo, cuya propuesta moral, como ya adelantamos, le otorga un rol preponderante a la razón, en desmedro de la sensibilidad. Veamos al respecto el siguiente pasaje de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*:

Así pues, las leyes morales y sus principios, no solo se diferencian esencialmente de cualquier otro conocimiento práctico que albergue algún elemento empírico, sino que toda la filosofía moral descansa enteramente sobre su parte pura⁶⁵⁵.

El texto citado revela que, desde el punto de vista kantiano, la moralidad no puede cimentarse en la experiencia, sino que debe hacerlo en la razón. Esta determina *a priori* las leyes universales que deben guiar la acción humana. En efecto, en tanto las

⁶⁵⁴ Hume, David, *IPM*, pp. 36-37.

⁶⁵⁵ Cfr. Kant, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, p. 56.

obligaciones morales acarrear una necesidad absoluta, parece indispensable que se fundamenten en el ámbito de la razón, que es universal. No pueden, de ninguna manera, sentar sus bases en la experiencia humana, la cual es siempre cambiante.

David Hume toma distancia de toda moralidad basada en la razón. Coincide con Kant en que, si los fundamentos de la moralidad fueran racionales, deberían ser iguales para todos. Pero entonces se pregunta si un sistema moral puede tener dichas pretensiones. De inmediato responde que esto no es posible. Agrega asimismo que los principios de carácter racional se caracterizan por ser demostrables, como las leyes matemáticas. Las proposiciones propias de esta ciencia, dice el empirista,

...pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo. Aunque jamás hubiera habido un círculo o un triángulo en la naturaleza, las verdades demostradas por Euclides conservarían siempre su certeza y evidencia⁶⁵⁶.

Nuevamente cabe interrogarse si la moral funciona de esa manera. Hume se da cuenta de que eso no sucede. No hay exactitud, universalidad ni evidencias absolutas en el terreno de la moralidad.

Por el contrario, el filósofo anglosajón repara en que un rasgo central de las cualidades morales a las que llamamos virtudes es que despiertan en nosotros admiración; los vicios, en cambio, generan repulsión. ¿Puede la razón, de antemano, decidir si una cosa es odiosa o produce amor?, se cuestiona Hume. El autor estima que eso no es factible. En efecto, no se puede desarrollar una demostración científica para probar que la deshonestidad sea repulsiva o la impuntualidad, odiosa, por poner solo un par ejemplos.

⁶⁵⁶ Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid: Mestas, 2003, p. 39.

El mero análisis de las relaciones involucradas en una acción no es suficiente para que esta sea calificada de moral o inmoral. El filósofo escocés realiza una comparación entre dos sucesos para ilustrar esta última afirmación. Un árbol que crece y mata a su árbol “madre” no es considerado inmoral; por el contrario, cuando Nerón asesinó Agripina, entonces sí hablamos claramente de una inmoralidad. Las relaciones involucradas en ambos sucesos son las mismas (hay un hijo que mata a quien le dio la vida); sin embargo, solo Nerón es visto un criminal⁶⁵⁷.

Otro ejemplo mencionado por Hume para mostrar que la razón no se encuentra en el fundamento de la moralidad es el de la ingratitud⁶⁵⁸. Si esta se analiza solo de modo racional, no se encontrará una causa de censura. ¿Existe, acaso, una necesidad imperiosa que nos obligue a ser gratos con los demás? Únicamente apelando al sentimiento de rechazo presente en el espectador de una acción ingrata (o en quien se sintió ofendido por concebirse merecedor de alguna demostración de gratitud por parte de otra persona, la cual actúa de modo más bien indiferente) se puede reconocer en ella un hecho reprobable, piensa el filósofo.

Así, pues, se descarta la razón como fundamento de la moralidad. ¿Qué pasaría entonces si las bases de la moral radicaran en el terreno de las emociones?, se pregunta. En este caso, no podrían ser demostrables de modo científico. Ciertamente, lo justo, lo probo, lo honorable y otras cuestiones relativas a la moral se caracterizan por despertar nuestras emociones de agrado o admiración; y la razón, insistimos, no puede determinar de antemano si un acto nos produce ese tipo de reacciones. Concluye entonces el filósofo que los principios de la moralidad radican en los sentimientos: las acciones

⁶⁵⁷ Hume, David, *IPM*, p. 181.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, pp. 173-174.

virtuosas generalmente producen en nosotros emociones gratas, mientras que los vicios despiertan nuestro rechazo y desagrado.

David Hume estima que el objetivo de toda especulación moral es generar en nosotros hábitos que nos lleven a rechazar los vicios y abrazar las virtudes⁶⁵⁹. En ese sentido, continúa el autor, la razón es insuficiente; más bien, necesitamos involucrar nuestras disposiciones afectivas. En efecto, ¿cómo lograr que las personas desarrollen un aprecio por la virtud y una predisposición hacia ella apelando únicamente a la razón? ¿Tiene sentido imaginar que, sirviéndose de principios meramente racionales, el ser humano llegará a experimentar desagrado por los vicios y querrá alejarse de ellos? La respuesta a ambas interrogantes es, por supuesto, negativa a juicio del pensador anglosajón.

Pero retomemos la noción de “mérito personal”, a partir cuyo análisis desarrolla Hume su propuesta moral. Al examinar los adjetivos vinculados con el mérito que se le atribuye a una persona, el filósofo encuentra un denominador común: las virtudes sociales son siempre consideradas buenas y venerables. Estas “tienen una belleza y un atractivo naturales que desde un principio, con anterioridad a toda exhortación o instrucción las hace recomendables en la estimación de la humanidad”⁶⁶⁰. Dichas virtudes constituyen una fuente de aprobación y estima universal. Así, las cualidades que más se reconocen y valoran en los seres humanos son el humanitarismo, la beneficencia, la amistad, la gratitud; en general, “cualquier virtud que proceda de una tierna inclinación hacia los demás, y de una generosa preocupación por los de nuestra

⁶⁵⁹ *Ibid.*, pp. 34-35.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 84.

especie”⁶⁶¹, señala. Análogamente, añadiríamos, se tienden a considerar como muy desagradables los actos que atentan contra el bienestar social. Por poner algunos ejemplos, el extremadamente mezquino, el terrorista y el que dedica su vida a estafar a las personas suelen generar mayor rechazo entre nosotros que un ser humano flojo, impaciente o aburrido. Estos últimos, en efecto, poseen “vicios” de carácter más bien individual, cuyas consecuencias no parecen tener mayores repercusiones negativas en la sociedad.

Si es verdad que las virtudes sociales son siempre meritorias, entonces vale la pena indagar la razón de ello. ¿Por qué generan agrado en los seres humanos las acciones solidarias, benevolentes, generosas? La respuesta, según Hume, radica en su utilidad: las virtudes sociales, ciertamente, sirven para contribuir con el bienestar de la humanidad.

En síntesis, parece, pues, innegable *que* nada puede añadir más mérito a una criatura humana, que el sentimiento de benevolencia en un grado eminente; y *que*, por lo menos, una *parte* de su mérito surge de su tendencia a promover los intereses de nuestra especie y a procurar felicidad a la sociedad humana⁶⁶².

Como se puede observar, el pensador anglosajón encuentra en los hombres una disposición a valorar especialmente aquellas acciones que promueven la felicidad y el bienestar social. Por ello, los seres humanos que revelan una buena voluntad hacia los demás son vistos con beneplácito por las personas que los rodean y son objeto de su más alta estima.

Ahora bien, si el nivel de agrado y aprobación de una cualidad moral depende de qué tan útil sea esta, entonces parece necesario que la razón intervenga, pues al

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 46.

sentimiento no le corresponde analizar la utilidad de un acto. Así, es necesario un juicio preciso que permita discernir adecuadamente qué tan provechosa resulta una acción. Hume propone dos ejemplos interesantes sobre el tema: el de la limosna y el del tiranicidio⁶⁶³. Con respecto a la limosna, un ser humano la halaga por considerarla una muestra de ayuda a los necesitados; sin embargo, si se revela que al dar limosna se fomenta la vagancia, esa conducta ya no es vista con buenos ojos. Es decir, cuando ya no es útil, el acto se desestima. En el caso del tiranicidio, hubo una época en que estaba bien considerado matar al gobernante opresor, pues se estimaba necesario para liberar al pueblo de una figura perniciosa. No obstante, cuando la humanidad se convenció de que el asesinato del tirano aumentaba la crueldad de los gobernantes, entonces el acto empezó a parecer inapropiado. Así, en ambos ejemplos, al reconocer la utilidad de las acciones mencionadas, estas se convierten en admirables; por el contrario, cuando la utilidad está ausente y dichas acciones se muestran perniciosas para la humanidad, entonces generan rechazo en las personas y pasan a integrar el grupo de conductas a las que denominamos ‘vicios’.

Lo anterior implica que la razón no queda totalmente fuera de la propuesta moral de Hume: debe hacerse presente para ayudar a identificar el sentido en que un acto puede ser o no beneficioso para el bienestar de la sociedad. Algo análogo sucede en las artes, donde “un gusto equivocado puede corregirse frecuentemente mediante argumentos y reflexiones”⁶⁶⁴. Para el filósofo empirista, reconocer la belleza moral requiere sin duda la ayuda del intelecto. Quizá no le falte razón. No es extraño que una explicación sobre el contexto en que fue originada una obra de arte o la finalidad para la

⁶⁶³ *Ibid.*, pp. 44-45.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 36.

cual se creó modifique nuestra percepción inicial sobre ella o las emociones que nos suscita.

Ahora bien, Hume nota que la utilidad implica una tendencia hacia un fin, y si el fin nos es indiferente, los medios también lo serán. Por ejemplo, si el objetivo de una acción es ayudar a un grupo de gente muy necesitada a salir de su estado miseria, pero resulta que a una persona esa condición de vida le causa indiferencia, entonces tampoco va a valorar como especialmente atractivos los actos caritativos orientados a dicha finalidad. Esto significa que el fin al que apuntan las virtudes sociales, a saber, el bienestar de la humanidad, debería generarnos cierto regocijo o siquiera interés –y eso daría cuenta del agrado que nos suscitan las mencionadas virtudes.

Es en este punto donde aparece la necesidad de que haya un sentimiento involucrado: se trata del sentimiento humanitario, el cual considera la felicidad del género humano. Dicho sentimiento es el motor que nos inclina hacia las acciones útiles; es el causante de que las virtudes sociales nos sean atractivas naturalmente, de manera anterior a cualquier instrucción. Hume concluye, en suma, que tanto la razón como el sentimiento confluyen en las determinaciones morales, pero es en el sentimiento donde radica el fundamento último. El siguiente pasaje resume muy bien lo que acabamos de explicar:

La razón, al ser fría y desapasionada, no motiva la acción y solo dirige el impulso recibido del apetito o la inclinación, mostrándonos los medios de alcanzar la felicidad o de evitar el sufrimiento. El gusto, en cuanto que da placer y dolor, y por ende constituye felicidad o sufrimiento, se convierte en un motivo de acción y es el primer resorte o impulso del deseo y la volición⁶⁶⁵.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 182.

Creemos necesario precisar mejor la idea de que existe un sentimiento humanitario universal, es decir, que está presente en todas las personas y que se encuentra en la base de nuestros juicios sobre las acciones morales. Los seres humanos están predispuestos, de modo natural, a identificar lo bueno con lo que promueve la felicidad y a asociar lo malo con aquello que produce sufrimiento, piensa el autor escocés. Argumenta que “es imposible que a una criatura como el hombre le sea totalmente indiferente el bienestar o el malestar de sus prójimos”⁶⁶⁶. Con esta propuesta está negando que el egoísmo sea la base de la moral. Se manifiesta en contra de quienes señalan que es la conveniencia o la necesidad lo que hace que los seres humanos valoren cualidades como la justicia o el humanitarismo⁶⁶⁷. Es falso afirmar, pues, que el hombre se incline por los hábitos que promueven el orden social únicamente porque no está en la capacidad de vivir solo y entonces requiere de los otros —como si estos fueran una suerte de “mal necesario”.

Hume cree con firmeza en la existencia de actos desinteresados, los cuales demuestran que el ser humano no actúa exclusivamente por amor a sí mismo. La ternura de los padres hacia los hijos y el amor de pareja son solo un par de ejemplos de ello. Pero el autor va más allá: juzga que los hombres ricos y poderosos solo logran disfrutar de las ventajas de la condición en que viven mediante el ejercicio de buenas obras⁶⁶⁸. Otra muestra de que el interés por uno mismo y la mera conveniencia no son los factores determinantes en el terreno moral radica en el hecho de que alabemos actos virtuosos sucedidos en épocas o lugares alejados, en los cuales no nos vemos involucrados. Incluso admiramos acciones generosas y nobles de quienes consideramos nuestros adversarios, pese a que sus consecuencias podrían resultar contrarias a nuestros

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 102.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, pp. 84-85.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 41.

propios intereses⁶⁶⁹. De esta manera, continúa el filósofo, elogiamos la utilidad de las virtudes sociales guiados un sentimiento más fuerte que el mero interés en nosotros mismos.

Pero no solo eso: las personas que realizan actos egoístas están expuestas a recibir la indignación de los demás, y nadie vive totalmente indiferente de las críticas de quienes lo rodean. El ser humano requiere del aliento o la aprobación por parte de su entorno, dice Hume. “Mediante nuestro constante y firme afán de adquirir un prestigio, un nombre, una reputación en el mundo, con frecuencia revisamos nuestro comportamiento y conducta, y consideramos cómo serán vistos por aquellos que están cerca de nosotros y nos observan”⁶⁷⁰. Así pues, existe en el hombre un deseo de mantener su fama o reputación frente a quienes lo rodean.

En suma, sentencia el pensador anglosajón, todo lo que contribuye a la felicidad de la sociedad genera en nosotros aprobación y agrado; por el contrario, el dolor y el sufrimiento del otro nos entristecen. Hume parafrasea a Horacio y señala que “el rostro humano [...] toma prestadas sonrisas o lágrimas del rostro humano”⁶⁷¹. Nuestra aprobación de la conducta ajena se basa entonces en un sentimiento de complacencia por aquello que produce bienestar en las demás personas. Los sentimientos que surgen a partir de la contemplación de un acto de benevolencia son deliciosos y contagiosos, dice el autor. Por el contrario, actitudes como la negligencia o la indolencia nos generan molestia y desagrado⁶⁷². También rechazamos las “virtudes monacales” como la penitencia, el celibato, la humildad y el silencio en tanto endurecen el corazón, no

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 85.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 160.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 91.

⁶⁷² *Ibid.*, pp. 135-136.

promueven el goce ni convierten a las personas que las practican en mejores seres humanos⁶⁷³.

Se podría generalizar afirmando que, de algún modo, las cualidades morales pueden ser vistas como un conjunto de “objetivaciones⁶⁷⁴” de nuestros sentimientos. La objetividad de las emociones radica justamente en la mencionada universalidad del sentimiento humanitario. No hay, pues, absoluta arbitrariedad en el terreno de las emociones de los seres humanos cuando está involucrado el bienestar general. Por ello, Hume considera que los términos de ‘virtud’ y ‘vicio’ designan sentimientos universales de aprobación y censura, respectivamente, a partir del agrado o desagrado que generan en el espectador.

Adam Smith, en *La teoría de los sentimientos morales*, compara esta situación con lo que ocurre cuando vemos una obra de teatro y nos identificamos con los personajes representados.

En una tragedia o una novela el villano es objetivo de nuestra indignación tanto como el héroe lo es de nuestra simpatía y afecto. Detestamos a Yago tanto como estimamos a Otelo, y disfrutamos tanto con el castigo del primero como nos afligimos con la desdicha del segundo⁶⁷⁵.

Según el autor, es común odiar al villano y sentir atracción por el héroe, y en general consideraremos virtuosos los actos de este último, mientras que llamaremos ‘vicios’ a la mayoría de acciones del primero. Smith nota que cuando hacemos de espectadores en una obra de teatro o leemos una novela, llegamos a compartir, en diversos grados, las emociones de sus personajes. Pero para que sea más sencillo generar compasión en el espectador, una obra de arte recurre a ciertos sentimientos comunes a todas las personas.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 153-154.

⁶⁷⁴ Véase Tasset, José Luis, “Sobre la teoría de la evaluación moral de David Hume”, en: *Ágora*, vol. 8, 1989, pp. 53-66.

⁶⁷⁵ Smith, Adam, *TSM*, p. 95.

En este sentido, coincide con Hume en identificar una suerte de universalismo en determinadas emociones hacia los demás, las cuales aparecen de manera casi instintiva en las relaciones que establecemos con quienes nos rodean. Desarrollaremos a continuación la propuesta moral del autor de la célebre *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*.

En *La teoría de los sentimientos morales*, Adam Smith presenta al “espectador imparcial”. Este, al igual que el asistente a una obra de teatro, tiene la capacidad de ponerse en el lugar de otra persona y experimentar alegría o tristeza por las situaciones que ella está viviendo. A la correspondencia entre los sentimientos del espectador y los de la persona en cuyo lugar se pone, Smith la llama ‘simpatía’ (*sympathy*) y la define como “nuestra compañía en el sentimiento ante cualquier pasión”⁶⁷⁶. Hoy en día quizá podríamos traducir ‘*sympathy*’ más bien por ‘empatía’, en tanto la noción de ‘simpatía’ suele asociarse principalmente con cierto encanto o gracia en una persona; sin embargo, a lo largo de esta investigación emplearemos ambos términos indistintamente.

¿Cómo ocurre el fenómeno descrito por Adam Smith? Al observar una acción, en el ser humano se despierta una disposición para conocer las circunstancias del padecimiento o la alegría del otro. Lo que sucede en el espectador de dicho acto es una “pasión simpatizadora”, la cual puede ser placentera o desagradable. De hecho, uno tiende a sentir simpatía con la alegría y regocijarse con el bienestar ajeno, aunque también es posible empatizar con la pena y sufrir con el infortunio del otro. No resulta extraño que nos lamentemos ante las desgracias de nuestros héroes favoritos y

⁶⁷⁶ Smith, Adam, *TSM*, p. 52.

compartamos su alegría cuando estos están contentos. Pero no todas las emociones generan simpatía, precisa el empirista. Con la ira injustificada y desmedida o con la violencia gratuita hacia a un indefenso, por ejemplo, no nos podemos identificar; quizá tampoco, con el regocijo de alguien frente al sufrimiento de un inocente. Ahora bien, en cualquier caso nos molesta cuando, por alguna razón, nos es difícil ponernos en el lugar de los afligidos, considera el filósofo anglosajón. Acaso el ser humano percibe como natural empatizar con el otro, y entonces no hacerlo con facilidad le resulta por lo menos extraño.

Las pasiones simpatizadoras van acompañadas de una sensación de agrado al comprobarse su coincidencia con el sentimiento de quien es objeto de nuestra simpatía. Complace compartir el entusiasmo de los demás, y la simpatía ante la desgracia de los infortunados les genera cierto alivio a estos últimos. En cambio, la ausencia de consonancia entre el espectador y el otro genera desaprobación en el primero⁶⁷⁷. A las acciones que causan bienestar tanto en la persona involucrada como en el espectador se les considera virtudes⁶⁷⁸. Así, por ejemplo, un acto de desprendimiento que place a la vez a quien comparte algo suyo y a quien observa la acción es considerado virtuoso. Los vicios, por el contrario, no son objeto de simpatía para el espectador y generalmente le suscitan desagrado. Por ejemplo, un estafador que se regocija con sus fechorías suscita malestar tanto en la víctima como en la persona que observa dichos actos, hacia los cuales siente un rotundo rechazo.

El principio de la simpatía también se aplica para juzgar nuestras propias acciones. Nos ponemos en el lugar de un posible espectador de nosotros mismos y, a

⁶⁷⁷ *Ibid.*, pp. 62-63.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, pp. 116-117, n2.

partir de ello, aprobamos o desaprobamos nuestros actos. Tratamos, en suma, de examinarnos como lo haría un espectador imparcial, pese a las dificultades que ese análisis implica. De esta manera, se produce una suerte de desdoblamiento del sujeto, quien se convierte a la vez juez espectador y agente juzgado⁶⁷⁹.

Smith agrega que la simpatía compartida es mayor que la que se experimenta en soledad⁶⁸⁰. Esto significa que el saber que otros comparten nuestras mismas emociones como espectadores aviva nuestras pasiones. El pensador anglosajón pone el ejemplo de un libro que nos gusta mucho y que quizá, luego de un tiempo, ya no nos entenece tanto como la primera vez que lo leímos; sin embargo, cuando comprobamos que a otros lectores les emociona sobremanera, inevitablemente sentiremos cierto placer. Así pues, existe en general un deseo por comunicar nuestras pasiones con los otros, y más aún, con nuestros amigos.

Parece inevitable en este punto recurrir a la noción aristotélica de “compasión” (ἐλεεινὸν). El filósofo griego, recordemos, ya había reparado en esa disposición a la identificación con el otro que está presente entre las personas. En la *Retórica* sostenía que para lograr la catarsis en una obra, los actos escenificados debían suscitar la compasión de los espectadores. Veamos cómo describe este fenómeno el pensador de Estagira.

Sea, pues, la compasión un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados, y ello además cuando se muestra próximo; porque es claro que el que está a punto de sentir compasión necesariamente ha de estar en la situación de creer que él mismo o alguno de sus allegados van a sufrir un mal⁶⁸¹.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, pp. 227-231.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, pp. 57-58.

⁶⁸¹ Aristóteles, *Retórica*, 1385b12-18.

Como se muestra en el texto citado, para que el espectador de una tragedia llegue a compadecerse de la desdicha de un personaje, es necesario que se dé cierto tipo de identificación con este último, de tal manera que su desgracia no le resulte ajena al primero. Si en una tragedia, por ejemplo, el hijo del protagonista sufre algún mal o su madre cae en desgracia, el espectador siente compasión por este porque se identifica con él: se imagina en su situación y comparte su pesar. Esto sucede ya sea porque el espectador piensa en sus propios hijos o porque vislumbra la posibilidad de que dicha pérdida le ocurra a alguien cercano a él.

Ahora bien, esta capacidad del espectador para identificarse con el personaje –y, consecuentemente, compadecerse de él– es posible en parte porque la tragedia intenta reproducir los vínculos humanos que el individuo desarrolla con quienes lo rodean en la polis. Aristóteles denominó ‘amistad’ (*φιλία*) a esas relaciones que suponen el interés de una persona por el bienestar de otra, a pesar de que dicho bienestar no signifique ningún beneficio claro para la primera⁶⁸². La amistad, agrega el filósofo de Estagira, es un componente necesario de la felicidad. Sin amigos difícilmente tendríamos una vida plena.

Y si el ser feliz radica en vivir y actuar, y la actividad del hombre bueno es por sí misma buena y agradable (como hemos dicho al principio) y lo que es nuestro es también agradable, y somos capaces de percibir a nuestros prójimos más que a nosotros mismos, y sus acciones más que las nuestras, entonces las acciones de los virtuosos, que, además, sean amigos suyos, serán agradables a los buenos [...] De ahí que el hombre dichoso necesitará de tales amigos, si es verdad que quiere contemplar acciones buenas y hacerlas propias, y tales son las acciones de un amigo que es bueno⁶⁸³.

Como se muestra en el pasaje, además de puntualizar que el dichoso requiere de amigos, Aristóteles considera que el hombre bueno no solo anhela percibir las acciones

⁶⁸² Cfr. Aristóteles, *Retórica*, 1380ab36-1381a4; también *Ética Nicomáquea*, 1155b30-1156a1.

⁶⁸³ *Ibid.*, *Ética Nicomáquea*, 1169b30-1170a.

buenas de los otros, sino también “hacerlas propias”. Esto podría significar que el dichoso identifica tales acciones y siente agrado por el hecho de que estas hayan sido realizadas por una persona que es objeto de su amistad.

Ya adelantamos que los vínculos de amistad a los que alude el filósofo griego son imitados en el escenario y, de esta manera, permiten que el espectador se vea reflejado en el personaje afligido por una desgracia. Así, por ejemplo, cuando un protagonista sufre por los males que aquejan a un compañero, el espectador se lamenta porque se pone en su lugar e imagina lo que sentiría si a alguien cercano le pasara lo mismo. La compasión implica entonces, repetimos, una identificación con el otro, y esta solo ocurre en tanto existan situaciones, emociones o rasgos compartidos entre dos personas.

La concepción aristotélica del espectáculo trágico como un espacio en el que se imitan las relaciones que se establecen entre los miembros de la polis es bastante cercana, creemos, a la manera en que Adam Smith describe lo que ocurre en el teatro y en la mayoría de las artes imitativas en general.

En las artes imitativas, aunque no es en absoluto necesario que el objeto imitador se parezca al imitado tan exactamente que se confunda con este, es sin embargo necesario que ambos se asemejen al menos de modo que uno sugiera rápidamente al otro⁶⁸⁴.

El autor anglosajón coincide con Aristóteles en que es necesario que el objeto artístico guarde cierta similitud con la situación en que se encuentra el espectador para que la obra de arte sea exitosa. Y si las circunstancias de este último no son las mismas que las que envuelven al protagonista del objeto artístico, al menos deberían estar planteadas de

⁶⁸⁴ Smith, Adam, *Ensayos filosóficos*, Madrid: Pirámide, 1998, p. 193.

tal manera que para el espectador no sea difícil sentir *como si* estuviera en el lugar del personaje al que observa.

Ahora bien, afirmamos que en el teatro se imitan, según Aristóteles, los vínculos de amistad entre los miembros de la polis. En la propuesta de Smith, lo que se tiende a reproducir en escena es la capacidad de un hombre para simpatizar con quienes lo rodean. El espectador, al identificarse con un personaje, se pone en su lugar, sufre con sus desdichas (se compadece) o se entusiasma con sus alegrías. Y si un espectador, casi naturalmente, se imagina en el rol del personaje es porque en su vida cotidiana tiene esa disposición para ponerse en el lugar del otro.

Veamos el siguiente pasaje de Smith en relación con este tema, a propósito de una reflexión sobre la música.

Los sentimientos y pasiones que la música puede imitar mejor son los que vinculan y enlazan a las personas conjuntamente en la sociedad; las pasiones sociales, decentes, virtuosas, atractivas y afectuosas, amigables y agradables, nobles, elevadas e imponentes. La pena y la desgracia nos interesan y afectan; el humanitarismo y la compasión, el gozo y la admiración, son afables y gratos; la devoción es majestuosa y respetable; el menosprecio generoso del peligro, la indignación honorable ante la injusticia, son nobles, eminentes e imponentes. Pero estas pasiones y otras similares son las que mejor puede imitar la música, y las que de hecho imita con frecuencia⁶⁸⁵.

No es esta la ocasión para discutir si las ideas que el pensador británico expresa sobre la música son pertinentes o adecuadas. Nos interesa más bien resaltar cómo un arte imitativo (en este caso la música), según el autor, reproduce los sentimientos que unen a las personas. Esas pasiones que enlazan a los seres humanos –a las que Hume identificó con las “virtudes sociales”– son las que, en opinión de Adam Smith, generan en nosotros mayor satisfacción.

⁶⁸⁵ Smith, Adam, *Ensayos filosóficos*, pp. 189-190.

Vale la pena notar que la simpatía, en el contexto artístico, no solo se desarrolla en relación con los personajes de una obra; también se puede extender a los demás espectadores de la misma. De estos últimos podemos esperar que experimenten sentimientos análogos a los nuestros. Si una escena desgarradora del teatro nos remueve hasta las lágrimas, no nos parecerá extraño que quien esté sentado a nuestro costado rompa en un llanto desconsolado. Sí nos podría descolocar, más bien, que ría a carcajadas en ese momento. Incluso puede suceder que a nosotros mismos dicha escena no nos conmueva sobremanera; no obstante, tenemos la capacidad de imaginarnos que para otros sí resulte muy triste y, en consecuencia, comprendemos su reacción. De este modo, nuestra simpatía se llega a extender a quienes asisten con nosotros a un espectáculo⁶⁸⁶.

A partir de todo lo anterior, es posible observar que tanto Smith como Hume ubican la base de la moral en el terreno emocional. Asimismo, ninguno de los dos descarta la presencia de la razón. De hecho, desde el punto de vista de Adam Smith, la virtud supone cierta conformidad con la razón, pues esta permite realizar juicios de aprobación o desaprobación sobre lo bueno y lo malo⁶⁸⁷. Gracias a la razón disponemos de criterios generales sobre lo justo, lo prudente, lo noble. Partiendo de la experiencia y mediante un método inductivo –análogo al que propone Hume–, la razón realiza generalizaciones de las máximas que rigen nuestra conducta.

Cabe enfatizar que Smith no pretende, como lo hace Kant, que la razón determine *a priori* leyes morales universales; por el contrario, quizá esté más cerca de la racionalidad práctica aristotélica. Recordemos que el pensador griego, en la *Ética*

⁶⁸⁶ Véase sobre el tema Carrión Úrsula, “Adam Smith y el universalismo de los sentimientos morales”, en: *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo*, Buenos Aires, Año VII, N°21, 2009, pp. 200-207.

⁶⁸⁷ Smith, Adam, *TSM*, pp. 557-558.

Nicomáquea, establece como punto de partida el *ethos*, es decir, el terreno de las costumbres, la experiencia y la tradición humanas. Desde ahí plantea pautas generales para orientar y persuadir al hombre en la búsqueda de la felicidad y en el despliegue de sus virtudes, pero sin postular leyes absolutas ni emplear la demostración como método. Esta última corresponde al terreno de las matemáticas: “tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones”⁶⁸⁸, dice el filósofo de Estagira. Adam Smith parece apuntar en esa misma línea y, en ese sentido, coincidiría con David Hume en sostener que la razón, en el terreno moral, no interviene para realizar operaciones que aspiren a una exactitud categórica y universal (las “relaciones de ideas”, como las llama Hume, no tienen cabida en la moralidad).

En resumen, Adam Smith considera que la razón participa en el ámbito de la moral en la medida en que nos permite realizar una inducción de máximas de conducta y regular nuestros juicios morales. Estos, dice el autor, serían “extremadamente inciertos y precarios si dependiesen por entero de lo que es susceptible de tantas variaciones como las emociones y sensaciones inmediatas”⁶⁸⁹.

No obstante, pese a que la razón constituye el principio de aprobación y desaprobación en el terreno de la moralidad, “es totalmente absurdo e ininteligible suponer que las primeras percepciones del bien y del mal pueden ser derivadas de la razón”, subraya Smith⁶⁹⁰. Antes bien, las mencionadas percepciones son objeto de la emoción y el sentimiento inmediatos. La razón, en concordancia con lo que dice Hume, no puede pronunciarse de antemano sobre el agrado o desagrado que nos genere una acción. Y si las virtudes y los vicios tienen que ver con el agrado y el desagrado,

⁶⁸⁸ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1094b.

⁶⁸⁹ Smith, Adam, *TSM*, p. 558.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 558.

entonces son los sentimientos los que nos inclinan hacia las primeras y nos hacen rechazar los segundos⁶⁹¹.

También en la misma línea del pensamiento de Hume, Smith considera que en todos los seres humanos existe una tendencia natural a experimentar agrado por la felicidad de los demás. Los “afectos sociales” complacen siempre al espectador, así las personas involucradas en ellos no estén relacionadas con nosotros y a pesar de que su dicha no nos genere ningún beneficio. La gratitud entre dos extraños, por ejemplo, suscita en nosotros un sentimiento inmediato y directo de agrado y aprobación. La justicia constituye otra virtud fundamental: siempre es exigida, y su violación o ausencia se considera un mal que genera nuestra desaprobación⁶⁹². Por el contrario, la propensión al odio y al resentimiento “hace que la persona sea objeto de pavor y aborrecimiento universales, y que pensemos que como una bestia salvaje debería ser expulsada de toda sociedad civil”⁶⁹³.

En concordancia con Hume, Smith cree que el ser humano es perfectamente capaz de realizar actos desinteresados. Veamos este fragmento:

Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de estos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla⁶⁹⁴.

Así, no es la búsqueda del propio provecho lo que principalmente mueve a las personas a actuar. El autor refuta a quienes entienden la simpatía como un principio egoísta. Para ellos, cuando yo asumo el lugar del otro y me identifico con este, mi emoción está basada en un mero amor por mí mismo (soy *yo* el que se imagina en esa circunstancia, y

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 559.

⁶⁹² *Ibid.*, p. 151; también, p. 175.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 105.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 49.

si me apeno es porque así me sentiría yo en esa situación). No obstante, el filósofo aclara que carece de sentido calificar de egoísta “una pasión que ni siquiera en la imaginación brota de nada que me haya sucedido a mí mismo o que tenga que ver conmigo, con mi persona o carácter”⁶⁹⁵. En efecto, a veces el otro con quien empatizo está pasando por una situación totalmente ajena a mí, pero eso no constituye un impedimento para que comparta su aflicción. Otra muestra de que no actuamos motivados solo por egoísmo radica en que, por más intenso que sea nuestro esfuerzo para ponernos en la piel del otro, se trata a fin de cuentas de una situación que solo le atañe a este y cuyas consecuencias no nos afectan de modo directo. Y si, pese a esa distancia, nos afligimos con su dolor, entonces parece cierto que nuestras motivaciones no son puramente egoístas.

Al sostener que los afectos sociales o sentimientos benévolos se presentan siempre agradables a todos los seres humanos⁶⁹⁶, es posible explicar también cierta coincidencia en nuestros gustos. Ya hemos citado el pasaje en que el autor sugiere que hay opiniones compartidas en torno a personajes como Yago y Otelo. En otro momento, señala también que “nos aburre el amor sincero, pedante y de largos discursos de Cowley y Petrarca, que nunca dejan de exagerar la violencia de sus relaciones; pero la alegría de Ovidio y la galantería de Horacio son siempre agradables”⁶⁹⁷. En efecto, si experimentamos complacencia hacia las acciones virtuosas y desagrado hacia las contrarias, no resulta extraño que coincidamos alegremente en nuestros juicios artísticos cuando estos tienen por objeto rasgos, situaciones o actos que identificamos como virtuosos. En este punto, Smith concuerda nuevamente con Hume, quien manifestaba que en los juicios sobre el arte, a pesar de diversas diferencias particulares, se puede

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 554.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, pp. 102-103.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 90.

encontrar cierta unanimidad⁶⁹⁸. Veamos el siguiente pasaje de uno de los ensayos sobre el gusto que escribió Hume:

Es evidente que los escritores de todas las naciones y de todas las épocas concuerdan en el aplauso a la justicia, la humanidad, la magnanimidad, la prudencia, la veracidad y en el rechazo de las cualidades opuestas. Hasta los poetas y otros autores cuyas composiciones están especialmente calculadas para dar placer a la imaginación, desde Homero a Fénelon, inculcan los mismos preceptos morales y dan su elogio y su reprobación a las mismas virtudes y a los mismos vicios⁶⁹⁹.

Así, en opinión del filósofo, los escritores que placen de modo unánime se basan en ensalzar virtudes que suscitan agrado de manera general en las personas. Al mismo tiempo, revelan un rechazo hacia vicios que mayoritariamente son objeto de la reprobación de los seres humanos.

Cabe observar que Adam Smith reconoce que nuestra labor de espectadores no es siempre sencilla. De hecho, es posible que el placer del espectador no sea inmediato; no obstante, logramos comprender al otro apelando a nuestra propia experiencia. La imaginación juega también aquí un rol central. Al saber que no es factible percibir la misma desgracia del otro ni tener certeza absoluta sobre la dimensión de su sufrimiento, los espectadores somos capaces de “concebir que padecemos los mismos tormentos, entrar por así decirlo en su cuerpo y llegar a ser en alguna medida la misma persona con él y formarnos así alguna idea de sus sensaciones, e incluso sentir algo parecido, aunque con una intensidad menor”⁷⁰⁰. Para simpatizar con una persona es necesario, pues, realizar un esfuerzo por ponernos en su lugar –en los casos en que esto no suceda de modo inmediato o espontáneo, evidentemente. En ese proceso, resulta primordial tener

⁶⁹⁸ Hume, David, “Del criterio del gusto”, en: *De la tragedia y otros ensayos sobre el gusto*, Buenos Aires: Biblos, 2003, p. 48.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 54.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 50.

en cuenta la mayor cantidad de pormenores involucrados en la situación que ella está viviendo.

Pero también el ser humano que es objeto de nuestra simpatía realiza un esfuerzo, en la medida en que puede llegar a atenuar sus emociones para facilitar nuestra compasión como espectadores. De esta capacidad aparecen virtudes como la abnegación o la continencia; en cambio, el esfuerzo del espectador por padecer con el otro está asociado con otra clase de virtudes, consideradas “afables”, como el humanitarismo y la benevolencia⁷⁰¹. Esta última, dice Smith, “requiere una sensibilidad muy superior a la que posee el ser humano vulgar y rudo”⁷⁰². De hecho, continúa el autor, es la mejor forma excelencia que puede alcanzar un ser humano.

El filósofo escocés sostiene entonces que no solo el espectador se imagina en el lugar del otro; también este último intenta ponerse en la piel del primero para identificar cómo se sentiría en el lugar de espectador de sí mismo. Ese movimiento nos permite a los seres humanos tener una idea clara sobre la manera en que nos perciben las personas que nos rodean. No es extraño, por ejemplo, que evitemos confesar a un amigo cercano alguna torpeza cometida porque *ya sabemos* que vamos a recibir un reproche por parte de este. En la misma línea que Hume, Smith cree que no somos indiferentes a lo que piensen de nosotros quienes nos rodean. El economista menciona el ejemplo de la riqueza: la perseguimos no tanto por comodidad como por vanidad, y esta se produce al saber que somos objeto de atención de los otros, para los cuales queremos parecer agradables⁷⁰³.

⁷⁰¹ Smith, Adam, *TSM*, p. 74.

⁷⁰² *Ibid.*, p. 76.

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 124.

Esta necesidad de ser agradables para los demás se explica principalmente porque la sociedad es, para nosotros, una suerte de “espejo”: los demás nos interpelan, rechazan nuestros sentimientos o los aprueban, comparten nuestras pasiones o nos censuran; es, pues, a partir de los otros que podemos juzgarnos a nosotros mismos⁷⁰⁴. Carlos Rodríguez Braun precisa de manera pertinente que el ser humano, según Smith, persigue tener una buena conducta así no lo aplaudan efectivamente. En ese sentido, al hacer referencia a la sociedad como espejo no se piensa en lo que los hombres *en realidad* opinan, es decir, en “lo aprobado” (*de facto*), sino en aquello que *pensaría* el espectador imparcial, esto es, “lo aprobable”⁷⁰⁵.

Sin duda la pérdida de la buena reputación es, según Smith, “la más grave de todas las desgracias externas que puedan caer sobre una persona inocente”⁷⁰⁶. Pero esto tampoco puede llevarnos a caer en lo que hacen aquellos a quienes el pensador llama “moralistas quejumbrosos y melancólicos”⁷⁰⁷: ellos censuran que seamos capaces de regocijarnos sabiendo que en el mundo existen tantas personas cuya vida está marcada por la desdicha. Exigen de nosotros, continúa el autor, un nivel de simpatía extremo con situaciones de desventura que desconocemos. En esa misma línea, tampoco habría que llevar al límite el principio de los estoicos y vivir todo el tiempo dispuestos a sacrificar nuestros intereses.

Más allá de importancia de ser agradables para los otros, prima también cultivar la autoadmiraación. De hecho, Smith comenta que sería mejor pasarse de orgulloso que

⁷⁰⁴ *Ibid.*, pp. 228-230.

⁷⁰⁵ Rodríguez Braun, Carlos, *op. cit.*, p. 19.

⁷⁰⁶ Smith, Adam, *TSM*, p. 269.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 263.

de humilde⁷⁰⁸. El filósofo se da cuenta de que las más espléndidas personalidades, los mejores guerreros y estadistas, los principales líderes y, en general, las personas capaces de grandes hazañas y admiradas por los demás “se han distinguido en muchos casos no tanto por sus muchos méritos como por grado de presunción y autoadmiraación completamente desproporcionado incluso para sus abundantes méritos”⁷⁰⁹. Hay en todos ellos una arrogancia sumamente necesaria para llevar a cabo grandes empresas, que reciben la admiración firme de cualquier espectador.

Quien es orgulloso demuestra que es sincero, dice Smith, pues está convencido de su superioridad. No sucede lo mismo con el vanidoso, el cual no se siente seguro de la superioridad que otros le confieren⁷¹⁰. Algo similar plantea también Hume: el deseo de mantener la reputación es sensato, mas cuando asoma el afán por exhibir de manera poco moderada nuestros logros o ventajas buscando la admiración de una forma impertinente o ansiosa, entonces aparece la vanidad, que no es bien vista y que revela, en el fondo, “una falta de verdadera dignidad y elevación de espíritu”⁷¹¹. Por otro lado, agrega Adam Smith, mientras el orgulloso puede incomodarse eventualmente al lado de sus pares y suele tener mayor reparo en estar con sus superiores, el vanidoso busca (y necesita, de algún modo) la compañía de estos⁷¹². Como espectadores, no obstante, tendemos a rechazar tanto al vanidoso como al orgulloso, aunque ciertamente el primero de estos nos parece peor⁷¹³.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 462.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 446.

⁷¹⁰ *Ibid.*, pp. 452-453.

⁷¹¹ Hume, David, *IPM*, p. 147.

⁷¹² Smith, Adam, *op. cit.*, pp. 454-455.

⁷¹³ *Ibid.*, pp. 456-457.

Parece necesario en este momento resaltar que, si bien Adam Smith coincide con Hume en que la causa de los juicios morales está en los sentimientos, discrepa de él cuando establece a la utilidad como criterio principal de aceptación universal de dichos juicios. Aprobamos muchas veces cualidades virtuosas que no son necesariamente útiles, sino que se nos manifiestan como adecuadas: los buenos modales y la modestia, por ejemplo. Por otro lado, existen situaciones en las que sentimos desagrado por algo que es considerado “útil” o “justo” (hay que pensar en la justicia en términos de la utilidad que ciertas normas tienen en una sociedad determinada): la condena de cárcel otorgada a una persona que ha robado podría eventualmente generar lástima si se descubre que se trataba de un joven de escasos recursos económicos que sustrajo una medicina de una farmacia motivado por la necesidad de curar su madre enferma. En suma, para Adam Smith, la utilidad no es el factor determinante que dé cuenta de toda la conducta humana ni de nuestra preocupación por los demás. Lo que fundamenta nuestra aprobación moral es, en última instancia, el sentimiento de simpatía que experimenta el espectador imparcial hacia las motivaciones y conductas de los involucrados en una acción observada y evaluada.

Tenemos, en conclusión, dos propuestas morales basadas en la experiencia y que otorgan un rol preponderante a los sentimientos. La capacidad de ponernos en el lugar de la otra persona y de sentir alegría con su dicha –o pena con su dolor– está presente en toda la humanidad, según David Hume y Adam Smith. Ambos encuentran en los seres humanos cierta disposición a actuar más allá de su mero interés personal o su propio beneficio. Los sentimientos de benevolencia o humanitarismo y el agrado por las virtudes sociales siempre aparecen naturalmente, aunque después la razón los encamine o corrija. Pero las emociones, insisten los autores, se caracterizan por ser espontáneas;

surgen de manera casi instintiva y no dependen de una razón que juzgue o determine deberes *a priori*.

3.2. ¿Una moral al servicio de la vida?

En este punto nos toca desarrollar una comparación entre el sistema moral de los empiristas y la propuesta ética nietzscheana tomando como eje la valoración que ambos le confieren al ámbito de las emociones por encima del de la razón. Hemos decidido plantear el título de este acápite a modo de una pregunta, pues dicha interrogante servirá como hilo conductor. Así, analizaremos hasta qué punto puede concebirse que la moralidad, tal como la plantean Hume y Smith, es compatible con una ética “al servicio de la vida”, en el sentido nietzscheano. Esto supondría principalmente que la propuesta de los empiristas no encaje en los sistemas morales que aniquilan o niegan la vitalidad del ser humano, sino que sea afín, más bien, a aquellos que incorporan el terreno de las pasiones y emociones humanas.

Empecemos por el rechazo a la razón como fundamento de la moral. Ya explicamos que la razón, para Hume y Smith, no puede constituir la base de la moralidad. Es cierto, no obstante, que ambos filósofos admiten la participación de dicha facultad en sus propuestas. Pero hemos precisado también que, al intervenir en los juicios morales, la razón no tiene pretensiones de exactitud o universalidad. Asimismo, hemos subrayado que la intervención solitaria de la razón es insuficiente, en opinión de los dos empiristas, para motivar conductas virtuosas en las personas. Por el contrario,

las emociones son consideradas un motor más poderoso y efectivo para la acción humana.

En el caso de Nietzsche, el repudio hacia los sistemas morales basados en la razón obedece principalmente a su artificialidad: son, como ya adelantamos, contrarios a la vida. También se revelan como sistemas ingenuos en tanto asumen que es posible aislar a la razón de sus ingredientes afectivos o emocionales: “descontaminarla” –por así decirlo– de la influencia que las pasiones, instintos y sentimientos ejercen en ella. Cabe preguntarse si esto es, acaso, posible. ¿Puede la razón desligarse de todo componente emocional? ¿No dependen nuestras emociones, en gran medida, de nuestras creencias? ¿Y estas últimas, a su vez, no configuran nuestra conciencia y nuestros pensamientos?

A propósito de la relación entre el terreno emocional y el racional, quizá valga la pena remitirnos a John Dewey, quien caracterizaba a la razón como “una armonía del funcionamiento entre los deseos”⁷¹⁴; es decir, la entendía como el resultado de las relaciones entre nuestros sentimientos. Bajo una perspectiva similar a la de Dewey, Richard Wollheim⁷¹⁵ precisa que las emociones no carecen de racionalidad. Estas involucran una historia (nacen en una persona, se desarrollan y desaparecen). Normalmente, continúa el autor, las emociones emergen cuando nos anticipamos a la satisfacción o frustración de un deseo; en otras palabras, dependen de nuestras expectativas, y es esto lo que las convierte en placenteras o desagradables. Adicionalmente, las emociones cumplen el rol de orientarnos frente al mundo y configurar nuestra posición, nuestra conducta y nuestras actitudes respecto a este. En

⁷¹⁴ Dewey, John, *Naturaleza humana y conducta. Introducción a la psicología social*, México D.F.: F.C.E., 1964, p. 184.

⁷¹⁵ Cfr. Wollheim, Richard, *On the emotions*, London: Yale University Press, 1999.

suma, siguiendo a ambos autores, la frontera entre lo racional y lo emocional no parece de ningún modo clara ni evidente.

Creemos que Nietzsche no está muy alejado de estas consideraciones. Los sentimientos morales, como bien señala Michael Forster en relación con el filósofo alemán, no pueden ser claramente diferenciados de ciertos presupuestos cognitivos⁷¹⁶. Para ilustrar esta idea, el mencionado autor recurre al §59 de *Humano, demasiado humano*, que Nietzsche titula “Intelecto y moral” y que reproducimos a continuación:

Hace falta una buena memoria para mantener las promesas hechas.
Hace falta una fuerte imaginación para sentir compasión. Así de estrecho es el vínculo de la moral con la calidad del entendimiento
[*die Gute des Intellekts*]⁷¹⁷.

El pasaje muestra la presencia de la razón en la moral. Forster considera que esta inclusión del intelecto en los sentimientos relacionados con la moralidad distancia a Nietzsche del sentimentalismo de autores como Hume⁷¹⁸. Sin embargo, no parece tomar en cuenta el rol de la razón en la propuesta moral del filósofo anglosajón. Ya hemos explicado que el intelecto debe intervenir con miras a identificar qué tan provechosa resulta una acción para el bienestar de la sociedad. Así, al no descartar a la razón, el fragmento citado revela una cercanía entre Nietzsche y Hume –y no una divergencia, como sugiere Forster.

Para profundizar en el cuestionamiento nietzscheano de la separación radical entre emociones y razón, consideramos relevante aludir al inicio del primer tratado de *Humano, demasiado humano*⁷¹⁹, donde el autor emplea la metáfora de la “química de conceptos y sensaciones”. Cuando denuncia los errores de la razón, como el intento de

⁷¹⁶ Forster, Michael N., “Nietzsche on morality as a “sign language of the affects””, en: *Inquiry*, 2017, vol. n°1-2, pp. 172-173.

⁷¹⁷ KSA 2, 77 (*HDH*, §59, p. 105).

⁷¹⁸ Forster, Michael N., *op. cit.*, p. 173.

⁷¹⁹ KSA 2, 23-24 (*HDH*, §1, p. 75).

buscar un principio metafísico a las cosas, enfatiza que el mundo de los conceptos y sensaciones es humano y, en consecuencia, también lo es su origen. La metáfora de la química es sugerente porque implica encontrar un proceso fluido entre sensaciones y conceptos, el cual está animado por motivos históricos, fisiológicos. Como bien señala Kathia Hanza⁷²⁰, Nietzsche se propone superar la dicotomía entre sensibilidad y concepto; no existen conceptos puros ni sensaciones puras. Ya habíamos tocado tangencialmente este tema en nuestro primer capítulo a propósito de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, donde el autor se distancia de la perspectiva científicista del mundo. Dicha perspectiva pretende encontrar objetividad (relaciones causales, por ejemplo) en los vínculos entre sujeto y objeto. En cambio, desde el punto de vista nietzscheano, la relación del hombre con el mundo es más bien estética, lo que significa que está marcada por una continua creación de metáforas.

De lo anterior se deriva que las propuestas morales que pretendan basarse exclusivamente en la razón son, como ya adelantamos, tanto ingenuas como poco vitales. Siguiendo el comentario de Michael Forster sobre el tema, Nietzsche considera que el intelecto no es neutral y, en concordancia con Hume, advierte que resulta insuficiente para motivar las acciones⁷²¹. Entre los sistemas a los que se opone el filósofo alemán se encuentran posturas como la kantiana, la cual impone obligaciones al hombre sin tener en cuenta sus emociones e instintos; más aún, busca suprimir estos últimos en aras de regular la conducta humana de manera universal. Recordemos asimismo a la moral sacerdotal, cuya enfermedad radica, en parte, en la hostilidad hacia los sentidos. Efectivamente, dicha moral relaciona lo bueno con lo “puro” y vincula a su vez esa pureza con hábitos de abstinencia, de renuncia a los instintos y emociones. La

⁷²⁰ Hanza, Kathia, “La ‘química de los conceptos y sensaciones’. Una hipótesis de Nietzsche contra el reduccionismo moral”, en: *Estudios de filosofía*, 2003, n°5, Lima: PUCP Instituto Riva-Agüero, p. 39.

⁷²¹ Forster, Michael N., *op. cit.*, p. 172.

moral sacerdotal promueve ideales ascéticos, que son autodestructivos y enfermizos. Cercana a esta se ubica también la posición de los estoicos, caracterizada por prescribir una severa frialdad contra nuestras pasiones. “*Aniquilar* las pasiones y apetitos meramente para prevenir su estupidez y las consecuencias desagradables de esta es algo que hoy se nos aparece meramente como una forma aguda de estupidez”⁷²², enfatiza Nietzsche. A juicio de nuestro autor, un sistema moral así resulta, además de estúpido, masoquista.

La propuesta nietzscheana está asociada con valores radicalmente diferentes. Como ya observamos, su concepción del superhombre plantea a un individuo que asume la vida desde una perspectiva intuitiva y lúdica, es decir, que no niega sus pasiones e instintos. Por el contrario, se trata de un espíritu que se apoya en ese terreno para su constante creación y transformación: “la naturaleza superior es *más irracional* – porque el noble, el generoso, el que se sacrifica sucumbe de hecho a sus impulsos, y en sus mejores momentos su razón *hace una pausa*”⁷²³, dice en *La gaya ciencia*. Como en los animales que poniendo su vida en peligro protegen a su cachorros, también en el hombre noble los sentimientos predominan por sobre el intelecto. Sin embargo, en el ser superior, los impulsos, gustos, pasiones y emociones no se orientan hacia cualquier finalidad de modo indistinto; antes bien, tienden a dirigirse hacia cosas excepcionales. Él está lleno de fervor por aquello que habitualmente no llama la atención de la mayoría. Su criterio de valor es, ciertamente, excepcional, precisa Nietzsche en el mencionado texto.

⁷²² KSA 6, 82 (CI, p. 59).

⁷²³ KSA 3, 375 (GC, §3, p. 742).

Nos interesa en este punto traer a colación el rechazo que muestra Hume por “virtudes monacales” como la penitencia y el celibato. El filósofo las reprueba justamente debido a que atentan contra el goce de las personas. Parece ser consciente, al igual que Nietzsche, de lo perjudicial e innecesario que resulta asociar la buena conducta con la necesidad del sufrimiento en vez de darle un espacio al goce. Si bien el ser humano es capaz de actos desinteresados, tampoco se trata de concebir la vida como un permanente e inevitable padecimiento.

No muy lejos de la crítica nietzscheana a la moral contraria a las pasiones se ubica el cuestionamiento que dirige Adam Smith hacia los sacrificios que exigen los estoicos, así como la distancia que toma este autor por aquellos moralistas que censuran la alegría de uno cuando alrededor hay gente que sufre. El pensador anglosajón, pese a conferirle un lugar preponderante a la simpatía, estima exagerado exigir que tengamos que afligirnos en absolutamente todos los casos en que otro esté padeciendo. Si fuera así, nunca podríamos disfrutar: siempre habrá alguien que se encuentre pasando por un mal momento.

De esta manera, los tres filósofos aludidos coinciden en criticar la moralidad basada solo en la razón y preocupada por postular deberes antes que por el bienestar de las personas. Consecuentemente, los tres pensadores concuerdan también en rescatar el valor de las emociones y sentimientos en cuestiones relativas a la conducta humana.

El anhelo por recuperar la dimensión instintiva de la existencia lleva a Nietzsche a inspirarse en los griegos, como ya hemos visto. En los presocráticos particularmente encuentra el filósofo una fuerza vital que, a su pesar, decaerá años más adelante por

culpa de la tradición platónica. A ellos los considera espíritus intuitivos que incorporan la oposición en sus propuestas y valoran la transitoriedad y el devenir. De la tragedia griega (anterior a la aparición de Eurípides), por su parte, también rescata el núcleo dionisiaco, oscuro, marcado por la tensión, el movimiento, el éxtasis, los impulsos, lo terrenal y lo desbordante. Sócrates y Platón, por el contrario, ponen fin al espíritu trágico. Se alejan del terreno de la intuición y circunscriben al conocimiento racional el camino hacia la virtud: es imposible actuar mal si uno conoce el bien, afirman los filósofos griegos. Como ya observamos en nuestro primer capítulo, esta suerte de visión optimista de la existencia es duramente criticada por Nietzsche.

Ahora bien, pese a que Adam Smith y David Hume podrían coincidir con Nietzsche en afirmar que el conocimiento racional del bien no determina una acción virtuosa, estos empiristas le asignan al intelecto un rol importante, aparentemente mayor al que le confiere Nietzsche, para quien la razón no cumple una función “correctiva”. Ciertamente, la razón, según Hume y Smith, puede ayudar a encaminar adecuadamente los sentimientos involucrados en los juicios morales. En consecuencia, no se puede afirmar que los empiristas sean filósofos que promuevan un modo de vida meramente emocional e intuitivo ni que planteen la existencia desde una perspectiva trágica, pero sí parece que su propuesta moral está más cerca de concebirse como “al servicio de la vida” que la planteada en los sistemas a los que Nietzsche cuestiona de modo radical y reiterativo.

Por otro lado, es preciso recordar que la referencia nietzscheana a los valores que están al servicio de la vida no solo alude a la recuperación del terreno pasional, instintivo y emocional del ser humano; también, como consecuencia de esto último,

exige admitir el carácter efímero de dichas valoraciones. Hemos visto que la transitoriedad de estas responde a una lógica agonal, básicamente en dos sentidos: externo e interno, por calificarlos de alguna manera. Así, por un lado, el superhombre se enfrenta a su tradición constantemente. Lucha contra las estructuras morales y religiosas que se intentan imponer en la sociedad para regular la conducta humana. Pero además, este héroe está involucrado en otra pugna: el conflicto incesante de fuerzas que operan en su interior y que constituyen la fuente de su voluntad de poder. Toca entonces analizar si en el sistema de los empiristas se puede encontrar este carácter transitorio de los valores.

Que en las propuestas de Hume y Smith se haga alusión al universalismo de ciertas emociones nos lleva a dudar de la posibilidad de calificar como cambiantes a los valores morales. En efecto, ya hemos explicado que a ambos pensadores les parece que la benevolencia es siempre admirable, así como la gratitud, la amistad y, en general, las llamadas “virtudes sociales”, las cuales contribuyen con el bienestar de las personas. El sufrimiento del inocente, piensan los empiristas, nos concierne; y la dicha de quien merece ser feliz nos es grata. Estamos dispuestos a ponernos en el lugar de los demás y padecer con ellos pese a que sus desgracias o alegrías no nos afecten directamente. Así pues, la capacidad de realizar actos desinteresados constituye una constante en todos los seres humanos.

Sin embargo, admitir la presencia de ciertos sentimientos morales universales no implica que la transitoriedad quede del todo fuera de la propuesta empirista. Recordemos el análisis que realiza Hume del tiranicidio: según la perspectiva desde la cual se examine –es decir, poniendo en consideración su utilidad–, este acto puede ser

considerado virtuoso o no. Esto significaría que lo bueno y lo malo no son siempre ni necesariamente categorías fijas. Si retomamos el ejemplo de Hume, la consigna de “no matar” no constituiría entonces un imperativo categórico cuyo incumplimiento deba ser calificado en cualquier circunstancia como una acción inmoral. De esta manera, el planteamiento del empirista abre la posibilidad de que los juicios morales no se presenten como absolutos, sino que sean modificables en el tiempo, de acuerdo al contexto o, en todo caso, en función de su utilidad.

Para realizar un análisis análogo de la propuesta de Adam Smith, valdría la pena aludir a la dificultad que, como advierte el autor, debemos sortear en nuestro rol de espectadores. Ciertamente, a veces es necesario realizar un esfuerzo para imaginarnos en el lugar del otro y padecer con él. El hecho de que tengamos que llevar a cabo esta labor nos conduce a plantear la posibilidad de que nuestros juicios sobre un mismo acto se modifiquen. En efecto, si la capacidad que tiene cada espectador para imaginarse en el lugar de la otra persona no es la misma que la del resto de espectadores, la evaluación del suceso en que ella esté involucrada también será diversa entre los demás. Incluso un mismo espectador puede modificar (a lo largo del tiempo, en función de su experiencia o a partir de cualquier otra variable) sus propias posibilidades de imaginarse en el lugar de los otros, de modo que dos actos similares podrían despertarle distintos niveles de simpatía. En consecuencia, sus juicios sobre la conducta de las demás personas se verían también modificados.

Ahora bien, es necesario enfatizar que ni en la propuesta nietzscheana ni en la de los empiristas se llega propiamente a una afirmación del relativismo. Los empiristas, repetimos, consideran que existe concordancia en los sentimientos de aprobación o

desaprobación de determinadas acciones humanas: básicamente, las acciones que contribuyen con el bienestar de la humanidad generan agrado; las que atentan contra él suscitan rechazo. Esos sentimientos se manifiestan casi natural o instintivamente. De ahí se sigue que entre nosotros, en tanto espectadores, sea posible hallar cierta coincidencia en nuestros gustos artísticos cuando están involucrados actos que perjudican o benefician a quienes nos rodean.

En el caso de Nietzsche, hemos expuesto anteriormente que también existe una preferencia por ciertas valoraciones. No obstante, esa preferencia no se plantea, como en el caso de los empiristas, a modo de una disposición natural o inmediata hacia determinadas formas de vida, sino más bien como el resultado de una elección detrás de la cual ha habido un proceso marcado por la lucha y las tensiones. El superhombre que asume algunos valores por encima de otros se compromete con esa elección. En “De las mil metas y de la «única» meta”⁷²⁴, el autor alemán precisa que ningún pueblo puede vivir sin valorar. Para él, resulta primordial que nos involucremos con nuestras elecciones. Y entre los valores y metas, los más elevados son aquellos que hacen que alguien “venza y brille, para horror y envidia de su vecino”⁷²⁵ –actitudes compatibles con el *agón*, evidentemente. Nietzsche manifiesta, pues, su predilección por unos valores y su aversión hacia otros. En el primer grupo están aquellos que promueven un estilo de vida fuerte, de superación constante; en el segundo se ubican ideales asociados con la sumisión y la negación de la vida, aquellos que empobrecen o debilitan la existencia de los seres humanos.

⁷²⁴ KSA 4, 74-75 (AHZ, pp. 99-101).

⁷²⁵ KSA 4, 74 (*Ibid.*, p. 100).

Por otro lado, hemos explicado que el superhombre posee un espíritu lúdico que lo lleva a reinventarse constantemente. En su interior se libera una lucha, una contradicción incesante entre instintos y pasiones a la cual hemos calificado como ‘productiva’ en la medida en que le permite renovarse y desplegar al máximo su voluntad de poder. Es momento de preguntarse ahora si la propuesta moral de los empiristas puede ser calificada de un modo análogo.

Ya hemos advertido que postular el universalismo de ciertas emociones morales y la común capacidad humana de simpatizar con los otros no parece ser precisamente compatible con la renovación constante de valores propia de un superhombre. Resulta bastante inexacto, creemos, atribuirles un enfoque lúdico a los sistemas morales de Hume y Smith, donde no hay un lugar claro para la transformación incesante de todas las valoraciones. Sin embargo, al acoger el lado emocional de las personas, la propuesta empirista se convertiría –desde la perspectiva nietzscheana– en más fructífera que aquella propia de los sistemas que, basándose enteramente en la razón, “aniquilan” la dimensión más humana de la existencia. Dichos sistemas, además, están orientados a postular deberes.

Sobre esto último, cabe notar una similitud entre Nietzsche y los dos autores anglosajones. El pensador alemán se muestra claramente contrario a postular normas que dicten de qué manera debe vivir el ser humano, pese a que no esconde sus preferencias por ciertos modos de vida frente a otros. Nietzsche explica cómo, desde su particular perspectiva, actuaría un superhombre; no reclama que todas las personas se adhieran a su propuesta y la acepten sin más (eso sería como buscar aliados incondicionales, cuando él expresamente rechaza ese tipo de seguidores). Por otro lado,

recordemos que su interés por la moralidad es también genealógico: intenta averiguar bajo qué condiciones el ser humano inventó los juicios de valor de “lo bueno” y “lo malvado” y cómo estos se modificaron a lo largo de la historia. En el caso de Hume, así como en el de Smith, tampoco es posible encontrar una pretensión por establecer leyes que regulen el accionar humano. Su análisis moral apunta más bien a explicar cómo, *de facto*, aparecen los sentimientos y juicios morales. En todo caso, su mayor pretensión, como señala Hume, radica en generar hábitos en las personas que las conduzcan a preferir las virtudes antes que los vicios. Quizá sea posible también encontrar cierta coincidencia entre esta intención de autor anglosajón y el anhelo nietzscheano por estimular a los espíritus fuertes, compatibles con formas de vida más elevadas y por las que Nietzsche no esconde su preferencia.

Para ello, resulta muy útil recurrir a las reflexiones de Daniel W. Conway a propósito de este tema. El autor considera que hay en Nietzsche una suerte de pedagogía moral, diseñada no para curar a los enfermos y débiles, sino para inspirar a los espíritus libres y a los amigos⁷²⁶ (a los “semejantes”). Revisemos el siguiente fragmento del *Crepúsculo de los ídolos*:

No puede descontarse, en efecto, de la *educación aristocrática* el *bailar* en todas sus formas, el saber bailar con los pies, con los conceptos, con las palabras; ¿he de decir todavía que también hay que saber bailar con la *pluma*, –que hay que aprender a *escribir*?⁷²⁷

La educación aristocrática a la que hace alusión el filósofo alemán supone incentivar en los espíritus fuertes el afán de lucha; el amor por la tensión, la transitoriedad y la contradicción; el baile de las creencias y conceptos. Hawhee señala, a propósito, que Nietzsche rescata el sentido pedagógico del *agón* para los griegos⁷²⁸.

⁷²⁶ Conway, Daniel, *Nietzsche and the political*, p. 56.

⁷²⁷ KSA 6, 110 (*CI*, p. 90).

⁷²⁸ Hawhee, Debra, *op. cit.*, p. 186.

Benedetta Zavatta⁷²⁹, por su parte, recuerda que Nietzsche hace mención a una “escuela de educadores” (*Schule der Erzieher*) en una carta de 1876⁷³⁰. Se trataría de un espacio en que los semejantes se estimulan mutuamente con miras a un estilo de vida superior. La propuesta de una educación aristocrática se condice con la crítica nietzscheana a las instituciones educativas de su época. Estas incurren en dos graves errores, contrarios a la naturaleza: por un lado, la “ampliación”, que consiste en una suerte de masificación de la educación; por otra parte, el “debilitamiento” de la educación, ocurrido al concebir que esta debe estar subordinada a la forma de vida del Estado⁷³¹. La propuesta nietzscheana reclama la necesidad de elevación humana, que ciertamente solo será posible para un número restringido de individuos:

Por ello, nuestra meta no puede ser la educación de la masa, sino la educación de los hombres particulares, elegidos, armados para obras grandes y duraderas. Sabemos que una posteridad justa juzgará el nivel general de la educación de un pueblo única y exclusivamente por esos grandes héroes solitarios, y que expresan su opinión según el modo en que estos hayan sido reconocidos, favorecidos y honrados, o apartados, maltratados y aniquilados⁷³².

Con miras a ese propósito, aparece como fundamental el retorno a los griegos de la Antigüedad, quienes constituyen una fuente inagotable de inspiración⁷³³. Algo que habría que imitar de ellos es la concepción de la vida (y de su educación) como indesligable del arte y de la filosofía⁷³⁴. Ahora bien, cabe advertir que Nietzsche confiesa que no es un experto en temas educativo; por ello, no pretende ofrecer planes de estudio ni tablas de formación para las escuelas⁷³⁵.

⁷²⁹ Zavatta, Benedetta, “Nietzsche and Emerson on Friendship and Ethical-Political Implications”, en: Siemens, Herman; Roodt, Vasti (ed.), *Nietzsche, Power and Politics*, p. 526.

⁷³⁰ KSB, 5, 189.

⁷³¹ Véase, al respecto, la introducción a las conferencias reunidas bajo el título “Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas”, en: *Obras completas...*, vol. I, p. 486 (KSA 1, 647).

⁷³² KSA 1, 698-699 (*Ibid.*, 514).

⁷³³ Cfr. KSA 1, 685-686 (*Ibid.*, 507).

⁷³⁴ Cfr. KSA 1, 744 (*Ibid.*, 537).

⁷³⁵ Cfr. KSA 1, 644 y 648 (*Ibid.*, pp. 484-486).

Si retomamos la idea de Silvia P. Velloso expuesta en nuestro capítulo anterior, la educación aristocrática propuesta por Nietzsche tendría más un sentido de “transformación” que de “formación”. En efecto, Nietzsche no está asumiendo un sujeto *a priori* y una serie de pasos que lo lleven a la realización de un modelo ideal. Más bien, la mencionada propuesta educativa consistiría en un proyecto que no pierde de vista al sujeto como puro acontecimiento, que no olvida su carácter contingente y efímero. En consecuencia, esa transformación solo podría aspirar a otorgar una serie de pautas o mero un esbozo del proceso para convertirse en superhombre.

Lo anterior contribuye a reforzar la idea de que Nietzsche, pese a no albergar la pretensión de estipular cómo los seres humanos deberían actuar, no se muestra indiferente ante cualquier forma de vida. Por el contrario, dado que valora la existencia estimulante y enriquecedora, propone un modo de favorecerla. Es en ese mismo sentido en que se acercaría a la propuesta de los empiristas, quienes anhelan promover las acciones orientadas a generar una mayor tendencia hacia las virtudes que hacia los vicios.

Ahora bien, hemos venido sosteniendo que la tensión entre los valores del superhombre es productiva. La razón de ello no solo radica en que hace posible una transformación al servicio de la vida; también, en que le permite al héroe la superación y el autoconocimiento. Examinemos si esto sucede del mismo modo en la propuesta de los empiristas.

Comencemos por la superación. ¿Es compatible el sistema moral de los empiristas con un modo de vida que fomente en el ser humano el anhelo por elevarse?

Quizá una pista interesante para abordar este asunto radique en el rol que asigna Hume a la utilidad de las virtudes sociales. El autor anglosajón considera que estas son valiosas en la medida en que contribuyen con el bienestar humano, es decir, en tanto nos encaminan hacia una sociedad más feliz. Su propuesta incorpora así una preocupación por la satisfacción de las personas. No obstante, hay que notar que aquello que Hume resalta como algo deseable y agradable es básicamente el bienestar colectivo, no tanto el individual. También Adam Smith, a pesar de no incluir la noción de “utilidad”, apunta en esa línea: enfatiza el placer y la aprobación que generan en nosotros los llamados ‘afectos sociales’. Por eso, para ninguno de dos filósofos, las acciones completamente egoístas son bien percibidas.

No sucede lo mismo en el caso de Nietzsche. El filósofo alemán, al postular la superación del ser humano, no parece tener como objetivo una “mejor sociedad”; el centro de su propuesta radica, más bien, en el individuo y su superación, esto es, en el despliegue de su voluntad de poder. El espíritu del superhombre busca ser original, perfilar su individualidad, destacar en medio de los demás. En ese sentido, Nietzsche no ve con malos ojos el egoísmo. De hecho, ya hemos señalado que parte de su crítica a los sistemas morales de la época en que vive se basa en que estos consideran a la acción virtuosa como indesligable del sacrificio y de la renuncia de uno por los otros. El filósofo califica como supersticiosa la asociación entre la moral y las acciones de desinterés, negación de uno mismo y autosacrificio⁷³⁶.

Ahora bien, también merece la pena advertir que Nietzsche repara en que las categorías “egoísta” y “altruista” aluden a impulsos que no son irreconciliables, sino

⁷³⁶ KSA 3, 578 (GC, §345, p. 861).

que pueden estar emparentados. “Si solo son morales, tal como se ha venido a definir, las acciones que se realizan por mor de los demás y solo por mor de los demás, entonces ¡no hay ninguna acción que sea moral!”⁷³⁷, precisa el autor de *Aurora*. Nietzsche duda de la existencia de actos absolutamente desinteresados; de hecho, una acción altruista podría incluir un componente egoísta.

Quizá en esa línea sería factible interpretar, desde la óptica nietzscheana, al empirismo anglosajón. Ello implicaría asumir que nuestra aprobación de un acto benévolo no es enteramente altruista en tanto dicha acción nos resulta agradable, es decir, genera un sentimiento de bienestar en nosotros; análogamente, las acciones mezquinas serían rechazadas justamente porque nos desagradan. En síntesis, que sean nuestros sentimientos los que determinan el juicio moral nos podría hacer pensar, en línea con Nietzsche, que las valoraciones que realizamos sobre la conducta humana no son ajenas a forma como nos sentimos –esto es, incorporan cierto componente de egoísmo.

En este punto puede ser útil recurrir a una interesante distinción que realiza Nietzsche entre dos tipos de egoísmo⁷³⁸. Por un lado está el sano, propio de un alma poderosa y de un cuerpo victorioso y bailarín y asociado con el “amor que hace regalos”, es decir, con tomar valores para dar. Se trata del egoísmo de un espíritu generoso, no mezquino: es el egoísmo de *querer* dar. “¡Tú gran astro! ¡Qué sería de tu felicidad si no tuvieras a aquellos a quienes iluminas!”⁷³⁹, manifiesta Zaratustra. Con esta sentencia revela que alma generosa, superior, no es completamente independiente

⁷³⁷ KSA 3, 139 (*A*, §148, p. 571).

⁷³⁸ KSA 4, 98 (*AHZ*, p. 123). Cfr. también KSA 4, 239-240 (*Ibid.*, pp. 270-271).

⁷³⁹ KSA 4, 11 (*Ibid.*, p. 33).

de aquellos a quienes da⁷⁴⁰. En el otro lado se ubica el egoísmo enfermo, hambriento, el cual mira con recelo y codicia todo aquello que sobresale.

Parece factible asociar ambos tipos de egoísmo con las dos Eris de Hesíodo. El bueno, al igual que la Eris positiva, induce a las personas a reconocer aquello que sobresale para tomarlo o buscar superarlo. De algún modo, dirigirse al otro es también una forma de volver hacia uno mismo para afirmarse, piensa Nietzsche⁷⁴¹. Podríamos recoger, a propósito, la sugerencia de Christa D. Acampora y remitirnos a Homero, considerado por Nietzsche un modelo de valoración productiva: mediante el *agón*, el poeta afirma la vida y proporciona a los demás un mecanismo para generar nuevos valores; así, Homero inspira a otros a transformarse a sí mismos⁷⁴². Por el contrario, el egoísmo malo, análogo a la Eris negativa, está motivado por una envidia insana hacia el otro. En consecuencia, no soporta la existencia de este último e intenta anularlo. De esta manera, cuando el pensador alemán se refiere de modo peyorativo al egoísmo, podría estar haciendo alusión al segundo sentido.

En lo que sigue volveremos sobre el egoísmo. Por lo pronto, vale la pena retomar el tema de la productividad de la ética agonal del superhombre. En el capítulo anterior explicamos uno de los sentidos en que dicha ética puede ser calificada como fructífera: esta lo es en la medida en que hace posible el autoconocimiento. En efecto, no olvidemos que el espíritu del superhombre se remite constantemente a sí mismo y atiende a su lucha interna de instintos y pasiones, sin huir de dicha tensión. En el héroe

⁷⁴⁰ Cfr. White, Richard, "Nietzsche on Generosity and the Gift-Giving Virtue", en: *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 24, n. 2, 2016, pp. 349-350. Profundizaremos en la "virtud que hace regalos" en la sección 3.3.

⁷⁴¹ KSA 6, 293-294 (*EH*, p. 57).

⁷⁴² Acampora, Christa Davis, *Contesting Nietzsche*, p. 51.

se despliega una mirada profunda hacia la naturaleza humana y, en consecuencia, se produce una inevitable confrontación con el devenir y la transitoriedad.

En el caso de la propuesta empirista, podría existir un sentido en que sea posible hablar de autoconocimiento. Si son los sentimientos los que determinan la aprobación o desaprobación de la conducta humana, será necesario que las personas estén volcadas hacia ellos, que logren identificarlos y que, en caso sea necesario, intenten corregirlos. Esta idea cobra fuerza cuando tenemos en cuenta que Smith nos exhorta a ponernos en el lugar de espectadores de nosotros mismos, lo que implica mirarnos y revisarnos tratando de asumir una perspectiva diferente sobre nuestras emociones, actitudes y proceder.

Vale la pena ahondar en el autoconocimiento a partir del punto de vista nietzscheano. Para ello, resulta útil acudir al parágrafo 491 de *Humano, demasiado humano*. Allí Nietzsche repara en las dificultades de la autoexploración, pero advierte que la intervención de los amigos y enemigos puede contribuir con el conocimiento de uno mismo⁷⁴³. Ciertamente, el superhombre se vuelca hacia su interior, aunque eso no significa que sea capaz de tener una comprensión cabal de sí mismo. Desarrollaremos a continuación ambas ideas: las dificultades del ser humano para examinarse y la ayuda que proveen los amigos y enemigos en este proceso.

Empecemos revisando el siguiente texto extraído de *Aurora*:

Por muy lejos que alguien pueda llegar en el conocimiento de sí mismo, nada será, sin embargo, más incompleto que la imagen que se haga del conjunto de las *pulsiones* [*Triebe*] que constituyen su ser. Apenas será capaz de poner nombre a las más rudas de ellas: su número y su fuerza, su flujo y su reflujo, el juego y el contrajuego

⁷⁴³ KSA 2, 318-319 (*HDH*, §491, p. 244).

entre ellas y, sobre todo, las leyes de su *alimentación* seguirán siendo para él del todo desconocidas⁷⁴⁴.

Como se muestra en el pasaje, Nietzsche no cree posible tener una imagen completa y acabada de nosotros mismos ni un conocimiento exhaustivo de nuestras motivaciones más profundas. Con miras a explicar esta idea, parece pertinente recurrir a Paul Katsafanas⁷⁴⁵, quien hace uso de la noción de ‘instinto’ para ilustrar lo que aparentemente sugiere Nietzsche. Los animales, recuerda el autor, a partir de sus instintos realizan acciones que pueden ser tanto mecánicas como conscientes. En cualquiera de los dos casos, se trata de acciones en torno a las cuales no hay un conocimiento cabal; en otras palabras, no es posible saber las motivaciones u orígenes que están detrás de ellas. Algo análogo sucede, continúa Katsafanas, con los impulsos o pulsiones que guían los actos del ser humano y sobre los cuales difícilmente tendremos plena conciencia.

Este sería el sentido en que Nietzsche sostiene que “nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos”⁷⁴⁶. El terreno de los impulsos es de constante lucha e indeterminación; es un fondo dionisiaco del cual no podemos esperar claridad, precisión ni estabilidad. Para Nietzsche, un alma elevada, que se ama a sí misma, “se sumerge en el devenir”; es un alma “en la que todas las cosas tienen su corriente y contracorriente, su flujo y su reflujo”⁷⁴⁷. Inevitable en este punto es recordar a Heráclito, en primer lugar, por la presencia del devenir en el alma; en segundo lugar, por lo abismal que esta se presenta. “No llegarías a encontrar, en tu camino, los límites del alma, ni aun recorriendo todos los caminos: tan profunda dimensión tiene”⁷⁴⁸,

⁷⁴⁴ KSA 3, 111 (*A*, §119, p. 554).

⁷⁴⁵ Paul Katsafanas, Paul, “Nietzsche’s Philosophical Psychology”, en: Richardson, John y Ken Gemes (eds.), *Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 736-739.

⁷⁴⁶ KSA 5, 247 (*GM*, p. 21).

⁷⁴⁷ KSA 4, 261 (*AHZ*, p. 293).

⁷⁴⁸ Fragmento B 45 citado por Kirk, G.S., J.E. Raven y M. Schofield, *op. cit.*, p. 297.

sentencia el pensador de Éfeso. Análogamente, Nietzsche considera que el espíritu humano es de una inmensa hondura. La razón es incapaz de aprehenderlo pues esta categoriza, fija, limita. Así, intentar determinar el origen o la motivación de un instinto –o de la lucha constante entre fuerzas y pulsiones– es circunscribirlo a los confines de la razón, restringirlo.

Parece pues que el autoconocimiento, desde la perspectiva nietzscheana, no es una tarea sencilla ni que pueda llevarse a cabo de modo completo o exhaustivo. Esta idea no resulta incompatible con la exigencia de medida implícita en la famosa máxima del Oráculo de Delfos. Ciertamente, el “Conócete a ti mismo” no solo es un llamado a mirar en nuestro interior; también supone el reconocimiento de nuestras limitaciones en tanto seres humanos. En el caso de la propuesta de Nietzsche, la misma labor de autoconocimiento incorpora obstáculos y supone barreras.

Ahora bien, pese a la dificultad que acarrea el autoconocimiento, constituye un proceso enriquecedor, que sería recomendable no abandonar sin más. En ese viaje hacia el interior de uno mismo, los amigos y enemigos, retomando lo que señalaba el autor alemán, representan una gran ayuda. El otro, el adversario del superhombre, lo interpela, lo reta, lo estimula a ser mejor. Frente a este, el héroe se mide y se confronta consigo mismo, pues en su afán de superación retorna hacia su propia naturaleza y remueve las fuerzas que se despliegan en su voluntad de poder. El rival es entonces, en cierto sentido, el mejor amigo: plantea un gran desafío y confiere simultáneamente un alto beneficio, como precisa Berkowitz⁷⁴⁹. Pero no hay aquí una conducta reactiva: el

⁷⁴⁹ Berkowitz, Peter, *op. cit.*, p. 217.

superhombre no *espera* que el otro lo provoque; simplemente, se trata de un estímulo adicional –aunque por cierto muy valioso– para elevarse.

Aquí radicaría, como ya adelantamos, la similitud con la propuesta de Smith. El espectador, contemplando a los personajes de una obra o atendiendo a la conducta de alguna persona, se examina a sí mismo y presta atención a los sentimientos que las acciones de estos otros le generan. Adicionalmente, se pone como su propio espectador y en ese sentido amplía la visión que tiene sobre sí mismo: intenta identificar –y de algún modo explicar– sus sentimientos. Siguiendo esa línea, es probable que Smith, a diferencia de Nietzsche, no crea que la labor de autoconocimiento sea principalmente intuitiva ni que el intelecto la obstaculice o limite. Más bien, ya hemos mostrado que la razón, tanto para Smith como Hume, está al servicio de las emociones: no solo interviene para dar cuenta de su utilidad, sino que también tiene la tarea colaborar con encaminarlas adecuadamente. De ese modo, será más factible alcanzar la meta de Hume, a saber, que se generen en nosotros los hábitos que nos lleven a rechazar los vicios y abrazar las virtudes.

Consideramos, en suma, que el planteamiento moral de los empiristas podría ser juzgado como “al servicio de la vida” básicamente en la medida en que le da mayor importancia al terreno emocional: de hecho, allí radica su fundamento. Esta recuperación del terreno afectivo o emocional no convierte a la mencionada propuesta, sin embargo, en una ética transitoria en la manera en que sí lo es la nietzscheana. En efecto, el sentimiento humanitario de benevolencia y la capacidad de ponerse en el lugar de los otros hace que llamadas “virtudes sociales” sean, para Smith y Hume, siempre –y naturalmente– agradables.

Por otro lado, hemos señalado que una ética al servicio de la vida es, desde la perspectiva nietzscheana, aquella que promueve la superación y el autoconocimiento. Tomando esto en cuenta, hemos visto que en la propuesta de los empiristas cabe la posibilidad de encontrar, de cierto modo, esas características. El autoconocimiento es factible en la medida en que apelar a los sentimientos de agrado o desagrado exige del ser humano una actitud introspectiva y crítica: no solo se trata de identificar lo que uno siente, sino también de “corregir”, en caso sea necesario, las pasiones y emociones que se suscitan en un espectador cuando es testigo de las acciones que realizan las personas que lo rodean.

Con respecto a la superación del ser humano, propia de las propuestas éticas que están al servicio de la vida, cabe resaltar que ninguno de los filósofos analizados se plantea como objetivo postular deberes que rijan la conducta de las personas. Todos ellos, además, al conferirle un papel preponderante al terreno emocional de las personas –relegado por aquellas propuestas a las que Nietzsche considera dogmáticas–, acogen al ser humano en su total dimensión. En ese sentido, hacen posible una vida más plena y de mayor bienestar.

Adicionalmente –y de modo más específico–, Adam Smith estima necesaria la autoadmiraación en las personalidades que destacan; por ello, no ve con tan malos ojos al hombre orgulloso. Así, ser consciente de sus logros parece un rasgo fundamental de quien está en capacidad de las más loables hazañas. Esta conducta va en consonancia con el modo de vida del superhombre, quien sobresale entre el resto de personas

comprometiéndose con sus propias valoraciones y afirmando orgullosamente su voluntad de poder.

3.3. El superhombre y las “virtudes sociales” de los empiristas

En este momento toca responder a la pregunta central que guía el presente capítulo: ¿es el superhombre nietzscheano compatible con el hombre modelo de la ética de los empiristas? En otras palabras, ¿se trata de un héroe capaz de empatizar, que valora las virtudes sociales? El primer paso que debemos dar para responder esa interrogante consiste en recordar cómo el héroe, según Nietzsche, necesita del otro. Pero, nuevamente, no es que necesite a los demás en el sentido de que los busque como aliados incondicionales, sino de una manera muy diferente. La presencia de los otros resulta fundamental para que uno pueda medirse en la lucha y superarse. Como ya hemos mostrado en repetidas ocasiones, un buen adversario confronta al ser humano consigo mismo, lo interpela y lo incita a desplegar sus habilidades y perfilar su individualidad.

En la propuesta de Smith, requerimos del otro básicamente por dos motivos: por un lado, para ponernos en su lugar; por otra parte, el otro es necesario como espectador de nuestras acciones. En relación con lo primero, nuestros juicios sobre los demás están directamente asociados con nuestra capacidad para experimentar los sentimientos de aprobación y censura que, finalmente, determinan qué características o modos de conducta denominamos virtudes o defectos. Dichos sentimientos propician, ya adelantamos, un conocimiento más profundo sobre nosotros mismos. Sobre lo segundo,

vale la pena recordar que, así como nosotros lo hacemos con los otros, los demás nos rechazan o aprueban nuestras acciones, comparten o censuran nuestras pasiones o sentimientos; en ese sentido, la presencia del otro es fundamental para juzgarnos a nosotros mismos. A continuación vamos a centrarnos en este último aspecto.

Tanto para Hume como para Smith, lo que los demás piensen de nosotros nos concierne. Ninguna persona es totalmente indiferente a las críticas de sus semejantes; nadie vive con absoluto desinterés sobre lo que los demás crean de sí mismo. Los seres humanos, dicen ambos autores, requerimos la aprobación de quienes nos rodean y deseamos mantener una buena reputación frente a ellos.

En este punto debemos retornar a la filosofía de Nietzsche. ¿Le interesa al superhombre la reputación que tiene? Una respuesta rápida sería que no: el superhombre, al ser un espíritu fuerte e independiente, afirma su autenticidad sin requerir de cortejos que lo alaben. Lejos de actuar como los pensadores serios que esperan la aprobación del resto –pues estiman que sus posturas son verdades absolutas–, el superhombre perfila su individualidad desde una perspectiva lúdica, sin perseguir ser alabado por las personas a su alrededor.

No obstante, una respuesta más meditada nos conduce a resaltar que para ser héroe, hay que ser primero –y necesariamente– un competidor. Eso implica que el superhombre está siempre en relación con oponentes a los que respeta. Recordemos el primer principio de la práctica bélica, el cual conmina al héroe a enfrentarse únicamente a contrincantes a quienes valora y no a opositores a los que considera muy por debajo de su nivel. Por lo tanto, si el héroe respeta o admira a sus contendores, cabría esperar

que él también confíe en ser valorado por ellos. De lo anterior se puede seguir que al superhombre tampoco le sea del todo indiferente su reputación frente a las personas que concibe como dignas y respetables, aunque propiamente no actúe motivado por la búsqueda de la aprobación ni la alabanza del resto.

En este punto cabe realizar una observación. Al señalar que el otro nos es necesario, podríamos estar nos acercando a una concepción de la subjetividad bastante diferente a como se planteó, a partir del cartesianismo, en la Modernidad. Ciertamente, una noción de conciencia desvinculada de su entorno, independiente de sus relaciones con los otros y con el mundo no parece tener aquí cabida. Ya habíamos adelantado, con respecto a Nietzsche, que la figura del superhombre resulta incompatible con el atomismo psíquico, esto es, con la noción de un yo retraído del mundo. Por el contrario, el sujeto nietzscheano es siempre tensión, lucha. Christa D. Acampora precisa que el alma es “un complejo de fuerzas”⁷⁵⁰ que supone una apertura hacia los otros; de ahí que Nietzsche la defina como una “estructura social” (*Gesellschaftsbau*)⁷⁵¹. A partir de las jerarquías y relaciones entre los impulsos (los que dominan frente a los otros), se construyen los diversos tipos de hombres, continúa la mencionada autora⁷⁵². Claro está que, en el caso del superhombre, los impulsos dominantes son aquellos más compatibles con la fortaleza y la transformación constante antes que con la sumisión y la debilidad. La identidad de este héroe está, pues, en permanente construcción y no es independiente de sus relaciones con los otros y con el mundo. No olvidemos, al respecto, la comparación que hicimos en el capítulo anterior entre el espíritu del superhombre –y el despliegue de su voluntad de poder– y la obra de arte ante la cual se abre un sinfín de

⁷⁵⁰ Acampora, Christa Davis, *op. cit.*, p. 139.

⁷⁵¹ KSA 5, 27 (*MBM*, §12, p. 36).

⁷⁵² Acampora, Christa Davis, *op. cit.*, p. 160.

posibilidades de creación y modificación. Se trata, en ambos casos, de una labor siempre en curso y nunca plenamente acabada.

¿Qué podríamos decir, por su parte, de la noción de sujeto para Smith y Hume? Creemos que la afirmación de la existencia de sentimientos humanitarios universales y el planteamiento de una común capacidad de simpatía alejan también a los empiristas de una concepción solipsista de la subjetividad, de una conciencia independiente de sus relaciones con los otros. Es verdad que ninguno de los dos autores, en los textos analizados, hace explícita esta concepción de sujeto que aparentemente se desprende de sus propuestas. No obstante, manifestar –como lo hace David Hume– que el ser humano no es indiferente ante las desgracias ni alegrías de los demás parece ser compatible con la idea de un yo vinculado casi naturalmente con su entorno. Asimismo, descartar que la búsqueda del beneficio propio sea el móvil de todas nuestras acciones y de nuestros juicios sobre la conducta de los demás permite aproximarnos a esta concepción del sujeto. Por su parte, la noción de simpatía acuñada por Adam Smith también se presenta como cercana a la idea de un ser humano que depende de sus relaciones con los otros⁷⁵³. Dos razones podrían apoyar esta afirmación. Por un lado, el autor concibe a un individuo que se interesa por el bienestar de los demás pese a no estar vinculado necesariamente con ellos, lo cual se explica por su capacidad de ponerse en el lugar de las otras personas y padecer con ellas sus desgracias o compartir sus alegrías. Adicionalmente –y en línea con Hume–, la propuesta de Smith plantea que el ser humano no se muestra indiferente a la aprobación de quienes lo rodean.

⁷⁵³ Cfr. Carrión, Úrsula, *op. cit.*, p. 204.

Pero profundicemos ahora en la relación de respeto que mantiene el superhombre con sus adversarios; de este modo, podremos analizar hasta qué punto es compatible con las virtudes sociales destacadas por la propuesta empirista. Para seguir aproximándonos a responder esa interrogante, resulta útil recurrir al comentario que realiza Nietzsche sobre la denigración. En *Humano, demasiado humano* presenta esta actitud como el recurso que poseen algunas personas para mantener su orgullo⁷⁵⁴. Sin embargo, un mecanismo así no tiene cabida cuando se establece una relación entre semejantes. El autor pone el ejemplo de Jerjes⁷⁵⁵, alguien muy poderoso, con conciencia de superioridad, de un actuar frío y sin escrúpulos. Jerjes se siente frente a los demás de una manera similar a como nos sentimos nosotros cuando, sin remordimiento, nos deshacemos de un insecto que nos molesta. Es decir, si se percibe al otro como demasiado inferior, la maldad no tiene límites; no hay impedimento alguno para actuar brutalmente.

Una valoración análoga del semejante está presente, a juicio de Nietzsche, en Homero. Para el poeta, desde la perspectiva nietzscheana, tanto el troyano como el griego son buenos. Esa reflexión homérica se puede resumir, de algún modo, en la siguiente expresión: “No a quien nos hace daño sino a quien es despreciable, se le considera malo”⁷⁵⁶. Y frente a una persona despreciable o mala no existe, como ya señalamos, reparo alguno para que aparezca la crueldad. Lo anterior contribuye a reforzar la idea de que, si nos valoramos como semejantes, las acciones despiadadas ya no tienen cabida. De hecho, el odio y la alegría por el mal ajeno son vistos por Nietzsche como insensatos⁷⁵⁷.

⁷⁵⁴ KSA 2, 79 (*HDH*, §63, p. 106).

⁷⁵⁵ KSA 2, 85-86 (*Ibid.*, §81, p. 110).

⁷⁵⁶ KSA 2, 67 (*Ibid.*, §45, p. 100).

⁷⁵⁷ KSA 3, 369 (*GC*, §1, p. 739).

En ese sentido, el espíritu agonal del superhombre nos llevaría a rechazar la desconsideración o la injusticia contra nuestros semejantes. En §29 de *El paseante y su sombra*, Nietzsche manifiesta que es un sentimiento noble indignarse cuando a alguien le va “por debajo de su dignidad” o cuando otro la pasa mejor que lo que merece⁷⁵⁸. Quizá en esa línea podría interpretarse la visión negativa que tiene Nietzsche sobre los criminales y delincuentes. A estos últimos hay que mirarlos como dementes o tontos para los que no hay redención alguna⁷⁵⁹. También el criminal es calificado como enfermo, casi como el producto de una “degeneración fisiológica”: pese a que posee instintos fuertes, estos se mezclan con afectos depresivos como el miedo o el deshonor⁷⁶⁰. Como bien comenta Mattia Ricardi, Nietzsche ilustra con este tipo de apreciaciones la manera en que los afectos pueden potenciar o inhibir ciertos instintos⁷⁶¹. Así, un impulso enérgico, presente en espíritus como el del superhombre, se degenera, por decirlo de algún modo, cuando se asocia a un afecto enfermizo.

El rechazo nietzscheano hacia el criminal, el delincuente o el pérfido podría asociarse con la siguiente sentencia de Zaratustra: “a nadie, excepto al amigo, debe amar tu alma celosa”⁷⁶². En efecto, el alma celosa, aquella que anima a la buena Eris, solo puede valorar (y respetar) a un semejante (a un “amigo”); no se permite ser cruel ni despiadada contra este. Como cabe esperar también, es un alma que rechaza amar a quien considera inferior.

⁷⁵⁸ KSA 2, 562 (*El paseante y su sombra*, §29, p. 31).

⁷⁵⁹ Cfr. KSA 4, 45 (*AHZ*, pp. 71-72).

⁷⁶⁰ Cfr. KSA 6, 146-147 (*CI*, p. 128).

⁷⁶¹ Ricardi, Mattia, “Virtuous homunculi: Nietzsche on the order of drives”, en: *Inquiry*, vol. 61, n°1, 2018, pp. 36-37.

⁷⁶² KSA 4, 75 (*AHZ*, p. 100).

El adversario no puede ser entonces alguien deshonroso al que se mire muy por encima. “Un hombre noble respeta a sus enemigos; reclama para sí un enemigo como una distinción suya, no soporta, en efecto, ningún otro enemigo que aquel en el que no hay nada que despreciar y sí *muchísimo* que honrar”⁷⁶³, precisa Nietzsche en la *Genealogía de la moral*. Zarathustra subraya, siguiendo esa línea, la importancia estar orgullosos de nuestros enemigos; cree que cada uno de ellos debe ser valorado por nosotros como un ser “digno” (*würdig*)⁷⁶⁴.

Lo anterior se condice con el ya anunciado tercer principio de la práctica bélica de Nietzsche. A partir de este, se entiende que el superhombre no libra una batalla personal contra su adversario, sino contra aquello que este representa, esto es, contra sus ideas. Se vale de la persona como una máscara detrás de la cual se esconden posiciones a las que decide enfrentarse. No hay, pues, en el superhombre, odio ni sed de venganza; por el contrario, su alma es generosa y no alberga mezquindades. Respeto a sus contrincantes y combate contra ellos motivado por el afán de superarlos y no por resentimiento. Marinus Schoeman señala al respecto que la generosidad juega un rol vital en la ética nietzscheana, en la medida en que está asociada a la magnanimidad y grandeza de espíritu (ambas, cualidades opuestas al resentimiento y sobre las que volveremos más adelante)⁷⁶⁵.

Ahora bien, alguien podría argumentar que una cosa es atribuirle al superhombre una actitud de respeto por quienes considera sus semejantes y otra, sostener que este mira con buenos ojos el cultivo de virtudes sociales como la generosidad, la amistad, la gratitud o la empatía. Todas ellas van más allá del respeto: suponen una mayor cercanía

⁷⁶³ KSA 5, 273 (*GM*, p. 53).

⁷⁶⁴ KSA 4, 262 (*AHZ*, p. 294).

⁷⁶⁵ Schoeman, Marinus, “Overcoming Resentment”, p. 438.

entre las personas involucradas. No obstante, Nietzsche ve en el respeto un camino hacia ese tipo de vínculos más profundos: “¡Cuánto respeto por sus enemigos tiene un hombre noble! – y ese respeto es ya un puente hacia el amor”⁷⁶⁶, manifiesta en *La genealogía de la moral*. Profundicemos entonces en la posible capacidad del superhombre para desarrollar relaciones humanas cordiales o amicales (en un sentido similar al de la *φιλία* aristotélica) con sus semejantes.

Veamos el §98 de *Humano, demasiado humano*:

El sentimiento de placer que surge de las relaciones humanas vuelve en general al hombre mejor; la alegría compartida, el placer disfrutado en común son mayores y le dan seguridad al individuo, lo hacen más bueno, disuelven la desconfianza y la envidia: porque uno se siente bien y percibe que el otro se siente bien igualmente. *Las manifestaciones iguales de placer* despiertan la fantasía de la simpatía, el sentimiento de ser iguales⁷⁶⁷.

En el fragmento anterior, Nietzsche no parece estar muy alejado de las consideraciones morales de los empiristas cuando resalta lo placentero que resulta entablar relaciones humanas y cuando expresa que tanto la dicha compartida como la simpatía mutua (entre iguales, cabe subrayar) ahuyentan sentimientos negativos, por ejemplo, la envidia. Aquí ciertamente es muy probable que esté refiriéndose a la envidia negativa: aquella asociada con la Eris perjudicial que, desde la lectura nietzscheana, era mal vista por los griegos pues no estaba motivada por el anhelo de superación, sino por el odio o el rencor.

Bajo una perspectiva similar podría leerse el párrafo 49 de *Humano, demasiado humano*, donde se analiza la benevolencia. El filósofo juzga eficaz dicha cualidad, definida como una “disposición cordial en el trato”. La razón de ello radica en que tanto esta como la amabilidad, el cariño y la delicadeza “son flujos inagotables del

⁷⁶⁶ KSA 5, 273 (*GM*, p. 53).

⁷⁶⁷ KSA 2, 95 (*HDH*, §98, p. 115).

instinto altruista y han edificado la cultura de manera mucho más efectiva que las manifestaciones más famosas de él, que se llaman compasión, caridad y sacrificio”⁷⁶⁸. Un alma egoísta –en el mal sentido– es mezquina y, por tanto, incapaz ser amable y delicada; más bien, tiende a ser ruin. Por el contrario, el alma benévola es generosa, cordial y delicada.

Resulta interesante que Nietzsche resalte de algún modo la utilidad de cualidades como la benevolencia, la amabilidad y la delicadeza. De hecho, todas ellas son calificadas como “efectivas” en la edificación de la cultura. En este punto, el pensador alemán no parece estar muy lejos de Hume y de su análisis sobre qué tan provechosas son, para la sociedad, algunas de las cualidades que tanto agrado suscitan en los seres humanos. Ciertamente, Nietzsche destaca el efecto positivo de ciertas actitudes vinculadas con lo que los empiristas llaman “virtudes sociales”. Así, mientras el último pasaje citado de *Humano, demasiado humano* aborda sobre todo la benevolencia, en el ya comentado §98 se precisa que el efecto de las relaciones humanas es positivo en tanto permite hacer mejores a los hombres: los vuelve más confiados, más seguros. Esto último nos lleva a pensar que, al promover la superación del ser humano, la virtud de la benevolencia no sería objeto de aversión para el superhombre. Por el contrario, se trata de un valor que aparentemente se condice con el espíritu de este gran héroe. Dicho con otras palabras, es un valor compatible con el tipo de impulsos que suelen predominar en un superhombre: impulsos desbordantes, cargados de vitalidad y fortaleza, y contrapuestos a los mezquinos, vengativos y recelosos.

⁷⁶⁸ KSA 2, 69 (*Ibid.*, §49, p. 101).

En este punto merece la pena retornar a la cuarta regla de la práctica bélica nietzscheana, la cual señala la necesidad de combatir sin disputas personales. El pensador alemán manifiesta que “atacar representa una prueba de benevolencia y, en ocasiones, de gratitud”⁷⁶⁹. De nuevo aquí aparece la benevolencia desde una perspectiva positiva y se asocia con el *agón*. Ciertamente, combatir es una forma de ser benevolente en la medida en que supone, por lo pronto, el reconocimiento del otro como un ser semejante, digno de nuestra atención y hasta de nuestra gratitud. De hecho, cuando dos personas se comprometen a luchar, se ofrecen mutuamente la posibilidad de superarse; al mismo tiempo, cada uno de los contendores se siente agradecido por recibir del rival una oportunidad para desplegar lo mejor de sí mismo. De lo anterior se desprende que el superhombre, en tanto se define por su espíritu combativo, puede cultivar la benevolencia y la gratitud. Pero, adicionalmente, es capaz de mantener con sus contendores una relación amical y de generosidad.

Sobre este último punto, vale la pena aludir a la siguiente sentencia de Zarathustra presente en el texto “De los compasivos”: “Pero yo soy uno que regala: me gusta regalar, como amigo a los amigos”⁷⁷⁰. Se ofrecen regalos a quienes juzgamos dignos adversarios, a los semejantes y no a aquellos que despreciamos. Benedetta Zavatta⁷⁷¹ comenta dicho pasaje siguiendo esta misma línea interpretativa. Considera que, para Nietzsche, dar o regalar solo es aceptable cuando existe una relación de igualdad de nivel; entonces, el otro se encuentra en la posibilidad de devolver el favor. En ese sentido, es un regalo que no humilla ni subordina.

⁷⁶⁹ KSA 6, 275 (*EH*, p. 36).

⁷⁷⁰ KSA 4, 114 (*AHZ*, p. 140).

⁷⁷¹ Zavatta, Benedetta, *op. cit.*, p. 516.

Habría que enfatizar aquí que no se trata de que uno otorgue dádivas, haga favores o realice alguna otra acción similar motivado por lo que espera recibir a cambio. Actuar así significaría vivir de modo reactivo. Por el contrario, lo que acontece cuando ofrecemos un regalo es una muestra de amistad y de relación recíproca con el destinatario de nuestra generosidad.

Zavatta hace referencia, a propósito, a la tradición aristotélica de la *φιλία*, sobre la que ya hemos tratado anteriormente en relación con nuestro análisis de la propuesta de Adam Smith. Dicha tradición, nos recuerda la autora, fue recogida por Montaigne, a quien Nietzsche valoraba⁷⁷². De hecho, el pensador alemán se refiere al autor de los *Ensayos* como un extraordinario escritor que encuentra una especial belleza, generosidad y autenticidad en las relaciones amicales. “Que un ser humano así haya escrito es algo gracias a lo cual se ha multiplicado de veras el placer de vivir en esta tierra”⁷⁷³, manifiesta en sus *Consideraciones intempestivas*. Montaigne, por su parte, alude a Aristóteles en sus reflexiones sobre la amistad. “Parece que no hay nada hacia lo que la naturaleza nos empuje más que hacia el trato social. Y dice Aristóteles que los buenos legisladores cuidáronse más de la amistad que de la justicia”⁷⁷⁴, expresa en sus *Ensayos*.

Por su parte, Daniel W. Conway⁷⁷⁵ también se remite a la tradición aristotélica en sus reflexiones sobre Nietzsche. El autor coincide en que la ética nietzscheana incluye solo a quienes uno considera amigos o, en términos del pensador de Estagira, a

⁷⁷² *Loc. cit.*

⁷⁷³ KSA 1, 348 (*Consideraciones Intempestivas*, “Schopenhauer educador”, p. 756). Véase también KSA 2, 646-647 (*HDH*, II, pp. 432-433), donde se evidencia la valoración positiva que hace Nietzsche de Montaigne.

⁷⁷⁴ Montaigne, Michel de, *Ensayos*, tomo I, XXVIII, Madrid: Cátedra, 1992, p. 242.

⁷⁷⁵ Conway, Daniel, *op. cit.*, pp. 56-57.

los que son como “otros yo”. Para el filósofo griego, el amigo es el semejante, aquel para quien quiero las mismas cosas que deseo para mí⁷⁷⁶. Pero, además, la amistad más importante es aquella que se da entre “hombres buenos e iguales en virtud”⁷⁷⁷, pues en una relación así cada uno no solo busca ser mejor, sino que además persigue el bien del otro. Esta visión aristotélica es retomada por Conway al definir la amistad como un “*agón* de empoderamiento mutuo”. Con esta caracterización, subraya que se trata de una relación entre personas que se consideran al mismo nivel, quienes se perciben a la vez como contendores que se retan entre sí.

La amistad está vinculada, en ese sentido, con la enemistad: “Si se quiere tener un amigo hay que querer también hacer la guerra por él: y para hacer la guerra hay que *poder* ser enemigo”⁷⁷⁸, sentencia Zaratustra. Es necesario que uno pueda, al mismo tiempo, ser enemigo del amigo y honrar al enemigo. Al igual que Aristóteles, Nietzsche plantea aquí una relación entre semejantes. Por ello, ni un esclavo ni un tirano pueden tener amigos, advierte Nietzsche⁷⁷⁹. Ya lo decía pensador de Estagira: “en la tiranía no hay ninguna o poca amistad”⁷⁸⁰. En efecto, mientras el esclavo es considerado radicalmente inferior, el tirano, por su parte, se estima a sí mismo muy por encima de los demás; por ello, no tiene reparos en actuar como lo hacía Jerjes y oprimir a sus súbditos.

Si solo con los contendores es posible la amistad, entonces Conway tiene razón al sostener que únicamente habría un compromiso ético con aquellos que contribuyen al perfeccionamiento del ser humano. De esta manera, continúa el mencionado autor,

⁷⁷⁶ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1169b4.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, 1156b5-15

⁷⁷⁸ KSA 4, 71 (*AHZ*, p. 96).

⁷⁷⁹ KSA 4, 72 (*Ibid.*, p. 97).

⁷⁸⁰ Aristóteles, *op. cit.*, 1161a30. Véase también Platón, *República*, 576a.

Nietzsche estaría comprometido con una visión de “egoísmo ético”. Efectivamente, el superhombre solo se involucra con quienes lo retan y, por tanto, lo estimulan a ser mejor.

Para Zavatta⁷⁸¹, la amistad es un fundamento clave en la ética nietzscheana. La autora repara en que el filósofo comprende la amistad como opuesta a la compasión. La razón de ello radica en que se trata de un sentimiento libre, pues no busca recibir nada a cambio; exclusivo, ya que se dirige a una persona; y fortificante, porque promueve la ayuda y la colaboración de un modo verdaderamente útil. La compasión, en cambio, anula las individualidades en la medida en se dirige de modo indistinto hacia cualquier persona, siempre que esta sea “cercana”. En efecto, la compasión es entendida como el amor al prójimo, al vecino; es propia de seres mediocres que se relacionan entre sí. Por el contrario, la amistad supone una preocupación por un tipo de hombre superior⁷⁸², por alguien a quien admiro y que me representa un desafío.

Sobre la compasión volveremos más adelante; por lo pronto, tiene sentido sostener que la amistad es más compatible con el *pathos* de la distancia, asociado a la visión aristocrática y elevada del superhombre. Esta es una mirada de respeto, opuesta a aquellos intentos, como el cristiano, por igualar a todas las personas, borrar las diferencias e impedir la elevación humana: “El cristianismo es una rebelión de todo lo que se-arrastra-por-el-suelo contra lo que tiene altura: el evangelio de los «viles» envilece”⁷⁸³, expresa el autor del *Anticristo*. En su opinión, los fieles, ovejas de rebaño,

⁷⁸¹ Zavatta opina que la lectura nietzscheana de Emerson fue central en esto porque Emerson también trata la amistad como opuesta a la compasión (Zavatta, Benedetta, *op. cit.*, p. 521).

⁷⁸² Cfr. *Ibid.*, pp. 516-518.

⁷⁸³ KSA 6, 218 (AC, §43, p. 83).

no pueden soportar a los espíritus superiores. Su envidia corrosiva los vuelve incapaces, por tanto, de establecer verdaderas relaciones amicales.

Para justificar su interpretación de la amistad nietzscheana, Zavatta recurre a “Del amor al prójimo”. Allí Zaratustra distingue el amor al prójimo del “amor al lejano”. En el primero encuentra Nietzsche un amor insuficiente hacia uno mismo, una huida de sí, una incapacidad de soportarse: “vuestro amor al prójimo es vuestro mal amor a vosotros mismos”⁷⁸⁴, sentencia Zaratustra. Al haber un amor deficiente hacia uno mismo, el ser humano escapa de sí y recurre al prójimo. Como resultado de ese movimiento, se santifica el tú y se relega el yo. Nietzsche, por el contrario, expresa una mayor estima por el amor al lejano. Este se dirige hacia alguien que no somos nosotros, pero que podríamos serlo en el futuro a través de nuestro perfeccionamiento, explica Zavatta⁷⁸⁵. En otras palabras, está orientado hacia un potencial contendor, un semejante, un amigo.

“Yo no os enseñe el prójimo, sino el amigo. Sea el amigo para vosotros la fiesta de la de la tierra y un presentimiento del superhombre”⁷⁸⁶, manifiesta Zaratustra. El amigo se asocia, en este pasaje, tanto con la tierra como con el superhombre. Ya hemos visto que ambos conceptos están estrechamente vinculados. Pues bien, el superhombre se remite siempre a lo más básico e instintivo, es decir, a lo terrenal, a sus propias contradicciones y tensiones internas para, desde esa instancia, vivir y proponer valores. Que el amigo sea la fiesta de la tierra y un presentimiento del superhombre podría significar entonces que, en la medida en que nos confronta, nos permite dirigirnos hacia

⁷⁸⁴ KSA 4, 77 (*AHZ*, p. 102).

⁷⁸⁵ Zavatta, Benedetta, *op. cit.*, p. 518.

⁷⁸⁶ KSA 4, 78 (*Ibid.*, p. 103).

ese terreno de tensiones y devenir con vistas a sacar lo mejor de nosotros mismos, fortalecernos, superarnos.

Zavatta añade que la amistad requiere distancia recíproca⁷⁸⁷. En efecto, supone una consideración por el otro, la cual incluye un respeto por el espacio que necesita ese otro para afirmarse. Esta condición posibilita que uno no abandone su propia identidad para parecerse al amigo. En ese sentido, la autora también vincula la amistad con el modelo del *agón*. Ciertamente, en la base de la amistad está la admiración o esa forma de envidia que nos dirige hacia personalidades fuertes, espíritus que afirman su individualidad y que, en esa afirmación, indudablemente pueden ser muy distintos a nosotros en gustos o creencias. A propósito de esto último. Benedetta Zavatta pone el ejemplo de Wagner, quien era un gran amigo de Nietzsche en tanto al mismo tiempo constituía un gran adversario para él⁷⁸⁸. Es claro para Nietzsche que no necesariamente coincidimos con nuestros amigos, mas su presencia nos motiva a superarnos y por ello es tan valiosa. Resulta difícil, en suma, entender a un superhombre sin el desarrollo de vínculos de amistad.

En este momento vale la pena hacer una advertencia. Zavatta⁷⁸⁹ sostiene que Nietzsche sospecha de la vida en sociedad. Alude, por ejemplo, al párrafo 284 de *Más allá del bien y del mal*, donde el pensador alemán resalta la soledad y califica como vulgar la vida en comunidad⁷⁹⁰. El sentido de esta crítica, dice la autora con razón, radica en que cuando se vive en comunidad uno sacrifica su libertad para adherirse a una moral general y obtener aprobación social. Contrariamente, Nietzsche enfatiza la

⁷⁸⁷ Zavatta, Benedetta, *op. cit.*, p. 519.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 520, n. 16.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, pp. 524-525.

⁷⁹⁰ KSA 5, 231-232 (*MBM*, §284, p. 261).

independencia, la afirmación de una ética individual. Recordemos que ya habíamos aludido de algún modo a estas consideraciones sobre la vida en comunidad cuando, en la sección anterior, contrastamos el ideal empirista del bienestar colectivo con el concepto nietzscheano de superación, el cual está asociado básicamente al desarrollo de la voluntad de poder, a la búsqueda de ser original y al intento de destacar entre los demás.

Cabe subrayar, no obstante, que la crítica nietzscheana a la vida en comunidad no invalida lo que acabamos de exponer sobre las relaciones humanas, a saber, que el filósofo las califique como placenteras. Lo que Nietzsche parece estar criticando propiamente de la vida en comunidad es el hecho de que ella esté asociada con la conducta en masas, la homogeneización y, sobre todo, el sometimiento a un conjunto de normas o ideales que anulan al superhombre la posibilidad de sobresalir y desplegar su voluntad de poder. Por el contrario, si se concibe la vida en comunidad desde un enfoque agonial, esto es, fomentando la contienda, entonces la actitud nietzscheana frente a ella ya no es propiamente de rechazo.

Para profundizar en lo último, vale la pena retomar lo explicado en el primer capítulo sobre la vida comunitaria desde la perspectiva del *agón* griego. En las fiestas agonales, sostenía Nietzsche, el sentimiento de pertenencia a la comunidad solía reafirmarse. Ellas permitían mantener el espíritu de unidad de la polis sin anular la particularidad de los individuos; hacían posible consolidar los vínculos de amistad mientras estimulaban la superación de las personas. Christa Davis Acampora precisa que el *agón* producía comunidades en la medida en que generaba relaciones

significativas entre los individuos y los jueces o testigos de las acciones desarrolladas en las contiendas⁷⁹¹.

Esta idea podría ser trasladada al terreno del superhombre en el marco de la comparación con la tradición empirista. Ciertamente, el superhombre no solo es un contendor que se enfrenta a otras personas y tradiciones; tampoco es únicamente quien lucha consigo mismo y atiende a sus tensiones internas; el superhombre es, además, juez y espectador de otros seres humanos. Al ponerse en el lugar de los demás (de un modo similar al que, ya hemos visto, describe Adam Smith), despliega su capacidad de valorar la belleza de determinadas acciones –por ejemplo, las de otros superhombres. No es, pues, ese “espectador ideal” criticado por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*⁷⁹², el cual actúa como un mero observador situado frente a la escena sin participar de ella. Por el contrario, se comporta más bien como un espectador trágico que se identifica con lo que sucede en el escenario y llega a experimentar un sentimiento de unidad tanto con la escena misma como también con el público⁷⁹³. Pero ese público, no está de más advertir, lo conforman ciudadanos semejantes. En el caso específico del superhombre, tenemos que este, en tanto espectador de espíritus fuertes, no solo admiraría las acciones destacables de ellos; también podría ser capaz de empatizar e incluso generar vínculos afectivos con aquellos que revelen la fortaleza de su espíritu (es decir, únicamente con quienes es capaz de respetar y de ningún modo con las personas a las que considera inferiores).

La propuesta del superhombre recoge entonces, en cierto sentido, ese espíritu de la tragedia que Nietzsche tanto valoraba. En *Ecce homo*, el autor alemán señala lo

⁷⁹¹ Acampora, Christa Davis, *Contesting Nietzsche*, p. 25.

⁷⁹² Cfr. KSA 1, 59 (*Ibid.*, p. 84).

⁷⁹³ Hanza, Kathia, “Arte como drama. Nietzsche sobre la tragedia”, p. 74.

siguiente: “Yo prometo una edad *trágica*: el arte supremo en el decir sí a la vida, la tragedia, volverá a nacer cuando la humanidad tenga detrás de sí la consciencia de las guerras más duras, pero más necesarias, *sin sufrir por ello...*”⁷⁹⁴. Podría interpretarse este pasaje a partir de lo que acabamos de explicar. Eso significaría que la promesa del superhombre acoge el espíritu trágico de unidad y afirmación de la vida, y para ello es fundamental la contienda. Esta interpretación se condice con el anteriormente citado fragmento extraído de §172 de *Aurora*, donde Nietzsche precisa que la tragedia se dirige “a almas duras y guerreras que difícilmente se dejan vencer por el miedo o por la compasión, a las que, sin embargo, les viene bien *ablandarse* de vez en cuando”⁷⁹⁵. Aquí el autor resalta la compatibilidad entre el superhombre y la tragedia: el héroe no sucumbe al miedo o la compasión, es decir, no se deja dominar por el terror y la piedad⁷⁹⁶. No obstante, tiene la capacidad de *ablandarse*; en otras palabras, no está reñido con todas sus emociones afables.

Zavatta precisa, con razón, que la autosuperación implica, por un lado, huir de las masas; por otra parte, supone también desarrollar relaciones con los semejantes⁷⁹⁷, es decir, tener amigos. Es en ese sentido que la autora sostiene que, de algún modo, el interés personal coincide con el social⁷⁹⁸. Refuerza esta idea recurriendo al §95 de *Humano, demasiado humano*, donde Nietzsche señala lo siguiente: “Hacer uno de sí mismo una *persona* completa y, en todo lo que se hace, tener presente el *máximo bien* para ella –esto hace avanzar mucho más que las inclinaciones y acciones compasivas

⁷⁹⁴ KSA 6, 313 (*EH*, p. 79).

⁷⁹⁵ KSA 3, 153 (*A*, §172, p. 580).

⁷⁹⁶ Como adecuadamente se precisa en la nota 494 de la edición citada de *Aurora* (p. 580), Nietzsche emplea los términos ‘miedo’ (*Furcht*) y ‘compasión’ (*Mitleid*) en alusión a Aristóteles, quien considera que la tragedia busca expurgar estas pasiones (Cfr. *Poética*, I, VI). Ahora bien, ya hemos señalado que Nietzsche, a diferencia de Aristóteles, no otorga a la tragedia un rol purificador de emociones, aunque tampoco pretende que estas sean reprimidas; de ahí que el espíritu fuerte tenga la capacidad de “ablandarse” eventualmente.

⁷⁹⁷ Zavatta, Benedetta, *op. cit.*, p. 525.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 527.

hacia los demás”⁷⁹⁹. La cita muestra que, desde la perspectiva nietzscheana, el hombre que se fortalece y se supera promueve en cierta forma una sociedad de mejores individuos –algo contrapuesto a los efectos nocivos de la compasión. En esta misma línea se puede leer el §300 de la referida obra. Allí, el filósofo distingue dos tipos de igualdad: una negativa, motivada por empequeñecer a las demás personas y bajarlas al mismo nivel; y otra positiva, que apunta a elevarse uno mismo y a los demás a través de la ayuda y la dicha del éxito compartido⁸⁰⁰. Esta segunda es la que, sugerimos, se vincula con el anhelo de una mejor comunidad.

Nietzsche saluda la posibilidad del anuncio de una época guerrera, de espíritus valientes, heroicos,

...hombres a los que la alegría, la paciencia, la sencillez y el desprecio de las grandes vanidades les sean tan propios como la generosidad en la victoria y la indulgencia con las pequeñas vanidades de todos los vencidos; hombres con un juicio agudo y libre sobre todos los vencedores y sobre la parte de azar en toda victoria y fama⁸⁰¹.

Como se puede observar en el pasaje, se trata de luchadores que respetan las normas de las batallas: saben reconocer los logros de otros héroes y no se jactan en exceso de sus propias victorias (las grandes vanidades, tanto para Nietzsche como para los empiristas, merecen ser reprobadas). Desde la perspectiva del filósofo alemán, entre guerreros contendores se puede aspirar a una suerte de comunidad desbordante de vitalidad, ajena a toda forma de homogeneización y a todo intento de sometimiento.

Continuando con el análisis de la amistad, resulta interesante el §46 de *Humano, demasiado humano*⁸⁰², donde el autor pone un ejemplo que grafica la profundidad del sentimiento de amistad. Comenta que si un amigo comete un acto terrible, podríamos

⁷⁹⁹ KSA 2, 92 (*HDH*, §95, p. 114).

⁸⁰⁰ KSA 2, 240 (*Ibid.*, §300, p. 199).

⁸⁰¹ KSA 3, 526 (*GC*, §283, p. 832).

⁸⁰² KSA 2, 68 (*HDH*, §46, p. 67).

sentirnos peor que si lo cometiéramos nosotros mismos, pues creemos más en la pureza de su espíritu que lo que él cree en sí mismo. Nuestro amor hacia el amigo, piensa Nietzsche, es más fuerte que el amor que uno siente por sí mismo. El pasaje revela cómo el filósofo alemán valora positivamente la conexión que se establece entre los amigos. La profundidad de dicho vínculo lo lleva asimismo a entender como fundamental la compañía ante el sufrimiento del amigo: “Si tú tienes, sin embargo, un amigo que sufre, sé para su sufrimiento un lugar de descanso, mas, por así decirlo, un lecho duro, un lecho de campaña: así es como más útil le serás”⁸⁰³, manifiesta Zarathustra en “De los compasivos”. Esa compañía, dice la cita, no implica complacer al amigo en todo ni mucho menos; antes bien, incorpora un componente de contienda, de crítica, de provocación.

Ciertamente, Nietzsche reconoce, como ya adelantamos, la divergencia de opiniones entre los amigos y la gran posibilidad de que existan malentendidos. Pero agrega que si uno se conoce a sí mismo y es consciente del devenir de sus propios estados de ánimo y puntos de vista, entonces la relación con sus semejantes se equilibra⁸⁰⁴. En efecto, al admitir nuestras tensiones internas y la modificación de nuestros puntos de vista, podemos aceptar más fácilmente las discrepancias entre nosotros y nuestros amigos.

No sucede lo mismo con la compasión, radicalmente distinta a la amistad: la segunda constituye sin duda un vínculo más elevado y profundo que la primera, cuyos efectos pueden ser perjudiciales. Para Nietzsche, la amistad es propia de quienes son capaces de compartir alegrías. En la compasión, por el contrario, lo que se comparte es

⁸⁰³ KSA 4, 115 (*AHZ*, p. 141).

⁸⁰⁴ KSA 2, 262-263 (*HDH*, §376, p. 212).

el sufrimiento⁸⁰⁵. Adicionalmente el compasivo no piensa en lo necesario que puede ser para alguien hacerse cargo de sus propias carencias o desventuras: sin ellas, la existencia se torna limitada, incompleta, artificial. Acaso esa ceguera del compasivo se explique porque él mismo se siente incapaz de sostener cualquier forma de sufrimiento. Entonces, necesita alejarse de su propio yo para lograr soportar de algún modo su existencia⁸⁰⁶; en ese contexto, su religión lo manda a “ayudar” a los demás a vivir de la misma manera⁸⁰⁷. Al final, piensa Nietzsche, el compasivo termina haciendo daño a los otros. De hecho, en el anteriormente aludido texto “De los compasivos”, el autor manifiesta, por ejemplo, que los grandes favores vuelven vengativas a las personas, y agrega que “todo gran amor está por encima incluso de toda su compasión”⁸⁰⁸.

En *Ecce homo* aparecen expresiones más severas sobre la compasión, a la que el autor califica como una virtud para los decadentes, una debilidad asociada con el resentimiento. La compasión, contraria a toda elevación de la existencia, conserva y hasta multiplica la miseria⁸⁰⁹. Como ya hemos adelantado, Nietzsche cree que la compasión se contrapone a la distancia propia del *pathos* aristócrata. En *La gaya ciencia*, agrega que entre seres orgullosos se desprecia la presa fácil, mientras que hay bienestar ante quien pudiera considerarse su enemigo –contra el que es posible combatir honorablemente. Existe un mayor compromiso ante los seres humanos a los que uno reconoce como sus iguales. Eso genera una cortesía mutua entre todos. Lo opuesto es la compasión, que surge entre quienes son poco orgullosos y se muestran conformistas, incapaces de grandes conquistas⁸¹⁰. Los compasivos, al carecer del sentido de la

⁸⁰⁵ Cfr. Nachlass, 1876, 19 (9) / KSA 8, 333.

⁸⁰⁶ KSA 3, 129 (A, §136, p. 565).

⁸⁰⁷ Cfr. KSA 3, 566-567 (GC, §338, p. 855).

⁸⁰⁸ KSA 4, 116 (AHZ, p. 142).

⁸⁰⁹ Cfr. KSA 6, 173 (AC, §7, p. 36).

⁸¹⁰ Cfr. KSA 3, 385 (GC, §13, p. 748).

distancia, no solo son antiaristocráticos, sino también cercanos a la plebe y sus malos modales⁸¹¹, sentencia el autor de *Ecce homo*. El párrafo 135 de *Aurora* apunta en esa misma dirección: el mayor placer no está en compadecer a un despreciable; al contrario, “consiste en ver sufrir a un enemigo a quien se reconoce como igualmente orgulloso y que en medio de las torturas no abandona su orgullo, pues lo consideraría la más vergonzosa y grave de las humillaciones”⁸¹².

Pero la compasión termina siendo perniciosa también por una razón adicional: genera sufrimiento al que da. En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche pone el ejemplo de los niños que lloran o las personas enfermas que claman por compasión; todos ellos, pese a su debilidad, conservan un poder: el de suscitar pesar en el espectador y regodearse con ello. El filósofo opina que “la sed de compasión es una sed de autogoce y en verdad a expensas del prójimo; muestra todo lo despiadado que es su querido yo”⁸¹³.

Resulta interesante cómo Nietzsche condena el disfrute de alguien por el sufrimiento del otro. Esto implica, en primer lugar, que el pensador alemán presupone cierta capacidad del espectador para identificarse con los demás (de un modo similar a la forma en que lo plantea Adam Smith). Ahora bien, dicha capacidad, a diferencia de la propuesta del empirista, no tiene un origen enteramente desinteresado, piensa Nietzsche: siempre supone que en última instancia estamos pensando en nosotros mismos. El accidente que pueda sufrir una persona, por ejemplo, nos ofende si no acudimos en su ayuda; también es factible que nos duela el padecimiento del otro en la medida en que veamos posible que nos pase a nosotros algo similar, sostiene el

⁸¹¹ KSA 6, 270 (*EH*, pp. 31-32). Véase al respecto Zavatta, Benedetta, *op.cit.*, p. 515.

⁸¹² KSA 3, 129 (*A*, §135, p. 565).

⁸¹³ KSA 2, 71 (*HDH*, §50, p. 102).

pensador alemán en *Aurora*⁸¹⁴. Por otro lado, al recriminar la crudeza del sufriente (aquel que busca la compasión) que se aprovecha de la disposición de otra persona para ponerse en su lugar, Nietzsche parece estar sugiriendo que ese ser humano no logra imaginarse en el rol de espectador de sí mismo (pues si lo hiciera, buscaría evitar el dolor de esa persona que se compadece de lo que a él le pasa). Como dicha incapacidad le resulta bastante reprochable al filósofo alemán, su proximidad con la propuesta de los empiristas se hace aún mayor.

Según Nietzsche, la mejor manera de “duplicar” nuestro yo no consiste en observar a los otros y asimilar su dolor como si su vida fuera la nuestra. Más bien, de lo que se trata es de mirar nuestra existencia de la misma manera en que observamos las situaciones donde están involucradas las demás personas. La diferencia radica en que en ese último caso es factible adquirir mayor objetividad o distancia para analizar las situaciones. Por el contrario, la primera de las formas está asociada a la “filosofía de la compasión”, es decir, a una serie de principios que recogen el sentido de la máxima siguiente: “sufre <con el mal de los demás como ellos mismos> sufren”⁸¹⁵. Por lo tanto, genera un mayor padecimiento que termina por abrumarnos: nos afligimos tanto por nosotros como por el otro.

Desde ese enfoque pueden leerse los cuestionamientos que dirige Nietzsche hacia la simpatía y la moderación promovidas por la moral cristiana. En el *Crepúsculo de los ídolos*, manifiesta que ser indiferentes es también una forma de fortaleza, de vitalidad. “Las épocas fuertes, las culturas *aristocráticas* ven algo despreciable en la compasión, en el amor al prójimo, en la falta de un sí-mismo y de un sentimiento de

⁸¹⁴ KSA 3, 125 (*A*, §133, p. 563).

⁸¹⁵ KSA 3, 130 (*Ibid.*, §137, p. 566).

sí”⁸¹⁶. La moral de la compasión, a juicio de nuestro autor, ha sido sobreestimada en su época y constituye un peligro para la humanidad⁸¹⁷. La crítica nietzscheana a la compasión parece estar dirigida al sentido de renuncia que se vincula con ella, y dicha renuncia supone el olvido o la postergación de uno mismo. El compasivo, piensa el filósofo, está motivado por el autosacrificio y el desprendimiento obligado. Algo análogo sucede con el “amor al prójimo”, asociado al espíritu de la pesadez⁸¹⁸, o el altruismo, relacionado con la abnegación y el olvido de sí mismo⁸¹⁹. Nietzsche se muestra en desacuerdo con que se perciba como una virtud la obligación de renunciar a algo para uno en favor de los otros.

Es posible que Marinus Schoeman apunte en esa misma dirección cuando menciona que Nietzsche desapruueba severamente la compasión y la piedad. Ninguna de ellas puede ser considerada una virtud porque ambas están muy vinculadas al *ethos* moralista; este, ciertamente, fuerza la hermandad basándose en la compasión y el amor al vecino⁸²⁰. Al parecer, Schoeman estima que Nietzsche encuentra perjudicial el intento por forzar la compasión y la piedad, en el sentido de convertir a ambas en ideales en sí mismos e incuestionables.

Ahora bien, no solo hay expresiones negativas contra la compasión. En *Humano, demasiado humano*, el autor manifiesta que son los impotentes quienes miran con recelo cualquier muestra de bondad o compasión. Una valoración positiva de la compasión también se percibe en el §45 de la mencionada obra, como es posible evidenciar a continuación:

⁸¹⁶ KSA 6, 138 (*CI*, pp. 119-120)

⁸¹⁷ KSA 5, 252 (*GM*, p. 27).

⁸¹⁸ KSA 4, 242 (*AHZ*, p. 273).

⁸¹⁹ Cfr. KSA 3, 393 (*GC*, §21, 752).

⁸²⁰ Schoeman, Marinus, *op. cit.*, p. 435.

Quando el estado de ánimo del individuo es de esta naturaleza, difícilmente puede surgir una comunidad, en todo caso la forma más primitiva de ella: de modo que en todas partes donde predomina esta concepción del bien y del mal, está cerca el ocaso de los individuos, de sus estirpes y razas⁸²¹.

¿Por qué aparece aquí un juicio sobre la compasión contrario a los reproches que suele dirigirle Nietzsche? ¿Cómo entender este doble sentido?

Creemos que esa ambigüedad respecto de la compasión puede corresponder a los dos tipos del egoísmo ya explicados. Eso significaría que a veces –en la mayoría de casos, quizá– Nietzsche la relaciona con el egoísmo despreciable. Un espíritu que alberga dicha forma de egoísmo es mezquino, carente de orgullo y opuesto a toda elevación; de ahí que considere necesaria la compasión, vista como un intento de igualar y anular las distancias. Con ello, el egoísta oculta de algún modo la pobreza de su espíritu, su incapacidad de sobresalir. Ese sentido de la compasión, objeto de los duros ataques nietzscheanos, es compartido por los cristianos. Se trata de una compasión para con los enfermos, arruinados y miserables; una compasión propia de almas débiles.

Opuesta a ella está una forma de “compasión más elevada”⁸²², destacada por Nietzsche. Esta supone asumir el sufrimiento y la tensión de alma; en consecuencia, solo está presente en seres valientes y con capacidad de crear sin huir del caos interno⁸²³. Esta forma de compasión se puede asociar entonces con el egoísmo positivo, el del espíritu de la abundancia y la generosidad, y en ese sentido es percibida por el filósofo como útil para el desarrollo de la comunidad, como dice en el ya citado párrafo 49 de *Humano, demasiado humano*.

⁸²¹ KSA 2, 68 (*HDH*, §45, p. 100).

⁸²² KSA 5, 160, 161 (*MBM*, §225, p. 183).

⁸²³ *Loc. cit.*

Probablemente este último tipo de compasión sea el más cercano al aristotélico y, por tanto, también al de Adam Smith. En efecto, la compasión, desde la perspectiva de ambos, es entendida como un “padecer con” el otro. Y como acompañar a una persona en su sentir solo es posible si uno puede identificarse con ella, entonces es necesario que esta sea considerada una persona semejante. Cabe resaltar que esta forma de compasión resulta beneficiosa para todos: no solo estimula; también genera bienestar. Es, pues, la compasión propia de un espíritu generoso.

Marinus Schoeman relaciona la generosidad nietzscheana con la magnanimidad aristotélica. Precisa que el magnánimo, desde la perspectiva de Aristóteles, es percibido como generoso tanto por el propio filósofo de Estagira como por otros importantes pensadores, por ejemplo, Descartes y Hume⁸²⁴. En efecto, para Aristóteles, el magnánimo es definido como quien “siendo digno de grandes cosas, se considera merecedor de ello”⁸²⁵; es decir, no es ni vanidoso (que cree que merece más de lo que le corresponde por sus actos) ni pusilánime (que se estima digno de menos de lo que realmente merece). Pero, además, el magnánimo es aquel que necesita de poco o nada y, más bien, se muestra listo para ayudar a los otros con prontitud; adicionalmente, es alguien capaz de establecer amistades y enemistades claras, precisa Aristóteles⁸²⁶. Por su parte, Hume asocia al magnánimo, en primer lugar, con una persona consciente de su propia valía (con un individuo que no es ni vanidoso ni pusilánime, podríamos decir);

⁸²⁴ Schoeman, Marinus, “Generosity as a central virtue in Nietzsche's ethics”, en: *South African Journal of Philosophy*, vol. 26, n°1, 2007”, pp. 23-24.

⁸²⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1123b 1-2. Véase también 1169a10-15, donde el filósofo advierte la necesidad de que el hombre bueno sea amante de sí mismo.

⁸²⁶ *Ibid.*, 1124b 17-30.

y, en segundo lugar, con la ausencia de algunos vicios opuestos a la generosidad, como la ingratitud y la mezquindad⁸²⁷.

Según Schoeman, tanto para Aristóteles como para Nietzsche, la generosidad es una virtud suprema. En el caso del filósofo alemán, esto se explica porque, al asociarse con la magnanimidad, la generosidad se ubica en el extremo opuesto al resentimiento y la moral de los esclavos⁸²⁸. “A las naturalezas vulgares todos los sentimientos nobles, generosos, les parecen inadecuados y por eso ante todo no dignos de ser creídos”⁸²⁹, señala Nietzsche en *La gaya ciencia*. El magnánimo, pese a ser generoso, no se jacta en exceso de todo aquello que da⁸³⁰. En este punto, Nietzsche vuelve a coincidir con el desprecio por la vanidad que muestran Smith y Hume. De hecho, el filósofo alemán caracteriza a los espíritus grandiosos como seres modestos que no ofenden a sus semejantes ni los tratan de modo autoritario⁸³¹. Recordemos además, al respecto, la crítica nietzscheana a la falsa modestia de Platón. Como vimos en nuestro capítulo inicial, el filósofo alemán ve en el fundador de la Academia a un monstruo soberbio, de espíritu serio y dogmático.

El magnánimo se presenta, en suma, como un ser que no actúa motivado por la vanidad. Posee un espíritu ciertamente orgulloso, pero a la vez agradecido; no tiene problemas con honrar a su enemigo. Ya habíamos señalado en el capítulo anterior que el bueno, en *Humano demasiado humano*, es el agradecido, quien sabe tanto retribuir (cuando recibe un bien) como vengar (si recibe un mal)⁸³². Sin embargo, habría que

⁸²⁷ Hume, *IPM*, pp. 131-132, n. 59.

⁸²⁸ Schoeman, Marinus, *op. cit.*, pp. 24-25.

⁸²⁹ KSA 3, 374 (*CJ*, §3, p. 741).

⁸³⁰ Cfr. KSA 3, 279 (*A*, §464).

⁸³¹ Cfr. KSA 2, 338 (*HDH*, §588, p. 256).

⁸³² KSA 5, 66-67 (*Ibid.*, §45, pp. 99-100).

precisar que esta forma de venganza no es la del espíritu reactivo, el cual actúa desde el rencor y el odio. Se trata, más bien, de un tipo de conducta del que tiene la capacidad de identificar qué corresponde darle a cada persona. En *La gaya ciencia*, el autor alemán sostiene lo siguiente: “En la magnanimidad hay el mismo grado de egoísmo que en la venganza, pero de otra calidad”⁸³³. Con ello, reafirma la existencia de un egoísmo positivo, elevado y compatible con la generosidad y los valores agonales propios de un superhombre.

Creemos que Schoeman no se equivoca al subrayar la importancia de la generosidad para Nietzsche. Para ilustrar mejor nuestro acuerdo con la interpretación de mencionado autor, veamos la siguiente sentencia de Zaratustra: “Rara es la virtud más alta, e inútil, y resplandeciente, y suave en su brillo: una virtud que hace regalos es la virtud más alta”⁸³⁴. Que sea rara no debería sorprendernos, pues es propia de un ser superior, un magnánimo, un superhombre; no es una virtud que corresponda al vulgo. Adicionalmente, Nietzsche la caracteriza como resplandeciente, pero suave en su brillo. Quizá esto último se relacione con lo que acabamos de afirmar sobre la ausencia de vanidad del magnánimo: resplandece y sobresale, mas sin jactarse en exceso de sus logros. Por último, que “la virtud que hace regalos” se presente como inútil se podría explicar en el sentido de que no está dirigida hacia un objetivo específico (no persigue, por ejemplo, conseguir algo a cambio). No hay ningún propósito ulterior que busque; tampoco existe otra virtud detrás de ella. Hartmann la caracteriza como una flor que, incluso sin fruto, existe por sí misma sin ningún otro motivo⁸³⁵.

⁸³³ KSA 3, 415 (*GC*, §49, p. 765).

⁸³⁴ KSA 4, 97 (*AHZ*, p. 122).

⁸³⁵ Hartmann, Nicolai, *Ethics*, vol. 2, London, New York: G. Allen MacMillan, 1932, p. 337.

Se trataría entonces de una virtud lúdica, orientada sobre todo a la prolongación del juego mismo del crear, afirmarse y *dar*. En ese juego del superhombre, como ya hemos mencionado repetidas veces, la remisión a la tierra resulta fundamental. Esto se evidencia en la segunda sección de “De la virtud que hace regalos”, donde Zaratustra recuerda la importancia de permanecer fieles a la tierra⁸³⁶. Allí se describe a la mencionada virtud en términos de una celebración de la vida, como bien nota Richard White⁸³⁷. Pero también esa remisión a la tierra, agrega John Coker⁸³⁸, supone una gran generosidad e incluso prodigalidad, puesto que uno no espera de la tierra nada de retorno; uno da sin estar motivado por lo que anhela recibir.

La relación entre la generosidad y el egoísmo saludable se revela también en la segunda sección de “De los tres males”. Allí Zaratustra alude expresamente al egoísmo sano, el cual “brota de un alma poderosa”⁸³⁹, que es aquella asociada con la “ambición de dominio” (*Herrschaft*)⁸⁴⁰. White interpreta esta última expresión de la siguiente manera: la “virtud que hace regalos” implica la imposición de la voluntad de uno sobre los otros; en otras palabras, es una expresión de la acción legisladora de la voluntad de poder⁸⁴¹. Habría que recordar, no obstante, que ese “imponer” no debería entenderse como someter a otros para que vivan de la manera en que el superhombre vive. Más bien, se trataría –y creemos que a ello tendría que referirse White– de un espíritu capaz de comprometerse con sus elecciones y afirmar su valor.

⁸³⁶ KSA 4, 99-101 (*Ibid.*, pp. 124-126).

⁸³⁷ White, Richard, *op. cit.*, p. 350.

⁸³⁸ Coker, John C., “On the Bestowing Virtue (von der Schenkenden Tugend) A Reading”, en: *Journal of Nietzsche Studies*, 8, 1994, p. 11.

⁸³⁹ KSA 4, 238 (*Ibid.*, p. 270).

⁸⁴⁰ *Loc. cit.* (*Ibid.*, p. 269).

⁸⁴¹ White, Richard, *op. cit.*, p. 351.

En ese sentido, es posible que el superhombre inspire a los otros con su existencia poderosa, pero a la vez lúdica, en permanente transformación y siempre fiel a la tierra. De ahí que Zaratustra les pida a sus discípulos que vayan a buscarse a sí mismos y que tomen control de sus propias vidas: “Ahora os ordeno que me perdáis a mí y que os encontréis a vosotros; y solo cuando todos hayáis renegado de mí volveré entre vosotros”⁸⁴². El personaje exhorta así a las personas a emprender una labor de autoconocimiento, afirmar su propia individualidad, abrazar la existencia en toda su dimensión y no seguir mandatos incondicionales, como bien acota White⁸⁴³.

¿Por qué entonces se considera a la virtud que hace regalos como “egoísta”? White arguye que la razón radica justamente en que dicha virtud expresa una total exuberancia de vida (como la del propio Zaratustra o la que se le atribuye al superhombre): es un yo que se desborda a sí mismo y, en ese desborde, anima a las otras personas y las incentiva a afirmarse, ser soberanas de sus propias vidas y desplegar su creatividad⁸⁴⁴. Coker, por su parte, plantea que se trata de una virtud característica de un espíritu “sediento”, el cual se opone al “hambriento”⁸⁴⁵. Dicha oposición se corresponde con los dos sentidos de egoísmo que hemos explicado anteriormente. Así, el hambriento es un egoísta nocivo y está asociado con la pobreza, la codicia, las carencias de un sobreviviente que vive en función de las necesidades que debe satisfacer. Por el contrario, el “sediento” alberga en su alma un egoísmo sano: se relaciona con la riqueza, el amor, la abundancia de vida. Es aquel que requiere realizar acciones que lo enriquezcan y que lo conviertan en capaz de dar más; experimenta un amor a sí mismo que lo lleva a asumir que tiene algo para ofrecer al mundo. Como bien señala

⁸⁴² KSA 4, 102 (AHZ, p. 127).

⁸⁴³ White, Richard, *op. cit.*, 352.

⁸⁴⁴ *Ibid.*, p. 356.

⁸⁴⁵ Coker, John, *op. cit.*, pp. 19-21. Cfr. KSA 4, 98.

Hartmann⁸⁴⁶, es inherente al espíritu de la sobreabundancia de vida el hecho de poder irradiar hacia otros. En suma, el egoísmo de estos magnánimos constituye un rasgo beneficioso tanto para ellos como para sus contendores o semejantes, a quienes inspiran o motivan.

Ahora bien, ¿en qué sentido es posible inspirar a los otros a ser soberanos?, se pregunta White⁸⁴⁷. En primer lugar, hay que dejarlos ser, es decir, no imponer a los demás la voluntad de uno, como ya hemos advertido. El superhombre solo puede inspirar al otro a ser soberano si se toma en serio el carácter lúdico de su creación, el cual resulta contrario al intento de obligar a otros a vivir como uno.

En segundo lugar, este “dejar ser al otro” implica también una capacidad de estar disponible para él. Pero dicha disponibilidad no debe entenderse tanto en el sentido de estar a merced a sus necesidades, sino sobre todo como una disposición para saber anticiparse a los problemas antes de que estos aparezcan. White alude a la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*, donde el protagonista se dirige en persona a los hombres más elevados y le da a cada uno el mensaje que necesita escuchar. Adicionalmente, White recurre al §295 de *Más allá del bien y del mal*. En ese párrafo, Nietzsche se refiere al “genio del corazón”,

...cuya voz sabe descender hasta el inframundo de toda alma, que no dice una palabra, no lanza una mirada en las que no haya un propósito y un guiño de seducción [...] —el genio del corazón, que a todo lo que es ruidoso y se complace en sí mismo lo hace enmudecer y le enseña a escuchar, que pule las almas rudas y les da a gustar un nuevo deseo⁸⁴⁸.

⁸⁴⁶ Hartmann, Nicolai, *op. cit.*, p. 334.

⁸⁴⁷ White, Richard, *op. cit.*, pp. 360-361.

⁸⁴⁸ KSA 5, 237 (*MBM*, §295).

En el pasaje citado, como bien nota White, Nietzsche está procediendo de un modo análogo al de Sócrates, quien, antes que imponer ideas en los demás, buscaba inspirarlos a examinarse a sí mismos⁸⁴⁹. Para ello, el filósofo griego estimaba fundamental “conocer a fondo la naturaleza del alma”⁸⁵⁰ y lograr diferenciar cada una de ellas. En ese sentido, consideraba un buen dialéctico a quien fuera “capaz de decir quién es persuadido y por qué clase de discursos, y esté en condiciones de darse cuenta de que tiene delante a alguien así”⁸⁵¹.

Lo anterior implica que la “virtud que hace regalos” está presente en quien sabe mirar a las otras personas. El superhombre no regala por regalar, cualquier cosa, indistintamente. Es generoso cuando sabe dar aquello que les hace bien a aquellos a quienes se dirige. “Los grandes favores no vuelven agradecidos a los hombres, sino vengativos”⁸⁵², advierte Zaratustra. Esta sentencia puede leerse en los siguientes términos: si una persona otorga más de lo que otro ser humano está en capacidad de recibir, no le hace a este un bien. Con dicha acción muestra, por un lado, que no conoce adecuadamente a su interlocutor. Por otra parte, revela que se considera por encima de este; en consecuencia, lo hace sentir tan inferior que termina generándole un daño: por lo pronto, despierta en él una sed de venganza.

Como es evidente, el hecho de dar supone la existencia de alguien que sea capaz de recibir. El receptor del regalo, acota con razón White, debe poder acogerlo adecuadamente⁸⁵³. Hartmann precisa que esa virtud generosa se dirige hacia quien sabe cómo tomarla, se encuentra a la altura del regalo recibido y se muestra apto para

⁸⁴⁹ White, Richard, *op. cit.*, p. 361.

⁸⁵⁰ Platón, *Fedro*, 277b.

⁸⁵¹ *Ibid.*, 272a.

⁸⁵² KSA 4, 114 (*AHZ*, p. 140).

⁸⁵³ White, Richard, *op. cit.*, 353.

apreciar su valor⁸⁵⁴. John Coker, por su parte, menciona la existencia de una tensión entre el dar y el recibir. Al final de su artículo, deja como sugerencia (sin desarrollar) que se aborde el tema de dicha tensión a partir de la noción de respeto: tanto por las normas como entre las personas⁸⁵⁵. Nos parece que vale la pena retomar esta sugerencia de Coker porque va en consonancia con nuestra línea de investigación. Ciertamente, los actos de generosidad del superhombre se enmarcan en un contexto agonal, el cual supone reglas que hay que respetar e involucra rivales contra quienes es necesario combatir. Así, los espíritus superiores dan y reciben en la medida en que les resulte valioso aquello que está en juego. Y actúan siempre respetando al semejante a quien enfrentan; no buscan anularlo definitivamente ni persiguen su desgracia; no viven motivados por el odio o el rencor hacia el otro; no despliegan sus cualidades y virtudes en función de las posibles recompensas que puedan obtener. Respetan, en suma, los principios de la práctica bélica.

En relación con el recibir de quien da, White alude a la parte final de “De la virtud que hace regalos”, donde Zaratustra expresa lo siguiente: “Se recompensa mal a un maestro si se permanece siempre discípulo”⁸⁵⁶. Ciertamente, quien recibe debe estar a la altura del que da; es decir, tiene que disponer de la voluntad y la fuerza para superarlo. Esto nos lleva nuevamente a la relación agonal, de semejanza entre contendores.

Según White, Zaratustra muestra su generosidad al bajar de la montaña y dar el mensaje del superhombre, aunque luego toma conciencia de que la gente necesita recibir otra cosa: la posibilidad de su propia soberanía, es decir, de recobrar la

⁸⁵⁴ Cfr. Hartmann, Nicolai, *op. cit.*, p. 334.

⁸⁵⁵ Coker, John C., *op. cit.*, p. 23.

⁸⁵⁶ KSA 4, 101 (*AHZ*, p. 126).

conciencia de ser seres únicos⁸⁵⁷. El autor subraya la relación entre la virtud que hace regalos y la aptitud para incentivar en los demás la afirmación de su soberanía. En ese sentido, se muestra en desacuerdo con la explicación de Coker, quien a su juicio reduce la mencionada virtud al anhelo del espíritu dominante por comunicar su visión a los demás (lo que presupone la necesidad de otros que reciban ese mensaje)⁸⁵⁸.

La apreciación que realiza White sobre el texto de Coker nos parece inexacta. En realidad, lo que plantea este último autor es que el discurso sobre la “virtud que hace regalos” debe entenderse en dos niveles: en primer lugar, como un discurso sobre una virtud específica (la de hacer regalos, asociada a la generosidad y la magnanimidad); en segundo lugar, como un meta discurso, es decir, como un discurso sobre el discurso en torno a las virtudes y los valores. Ambos niveles están implicados mutuamente. Una virtud, precisa Coker, se genera gracias a la aptitud del cuerpo para metaforizar sus poderes. Así, la voluntad, cuando es poderosa, se expresa mediante diversas virtudes. Aquellos con meta-virtudes (como la de “hacer regalos”), además de inventar virtudes, son capaces de apreciarlas tanto en sí mismos como en otras personas y en diversos ámbitos: la literatura, la filosofía, la cultura, etc.⁸⁵⁹ De este modo, Coker le da un significado amplio a la virtud que hace regalos y nos insta a entenderla más allá de la simple generosidad o magnanimidad, a saber, como una forma de vida orientada a la producción y la apreciación de valores de distinta índole.

Pero regresemos al texto de White y al tercer (y último) aspecto que el autor relaciona con la idea de inspirar a los demás a ser soberanos: la compasión. Ser generoso, ciertamente, presupone una capacidad de mirar la vida de otra persona y

⁸⁵⁷ White, Richard, *op. cit.*, p. 353.

⁸⁵⁸ *Ibid.*, 359.

⁸⁵⁹ Coker, John C., *op. cit.*, pp. 5-31.

comprender su procedencia y todas las dificultades por las que pudo haber pasado para llegar a ser quien es. Sin embargo, no hay que entender la compasión en el sentido de la piedad o la condescendencia; tampoco, como el acto de perderse en la angustia de los demás. Antes bien, la compasión se asocia aquí con la preocupación por el otro⁸⁶⁰. Esta precisión sobre el significado de la compasión nos lleva a volver sobre la ausencia de univocidad de sentidos de dicho término para Nietzsche.

A propósito del tema, Eva Cybulska repara en la ambigüedad de la voz alemana ‘*Mitleid*’, que puede ser traducida como ‘compasión’, ‘piedad’ o incluso ‘simpatía’. Todas esas palabras, ciertamente, aluden a conceptos distintos. Mientras la piedad incorpora un sentimiento de superioridad hacia el otro, la compasión se refiere en principio a la empatía entre iguales. No obstante, agrega la autora, para Nietzsche toda ‘compasión’, es ‘piedad’⁸⁶¹. Eso explicaría la visión negativa que tiene el filósofo de dicho rasgo. La piedad, dice acertadamente Cybulska, involucra un sentimiento de superioridad; supone una relación entre personas que no se sienten semejantes. Ya hemos mostrado repetidas veces que Nietzsche entiende la amistad y el respeto únicamente entre quienes están considerados en el mismo nivel. Como la piedad no tiene lugar en una relación entre iguales, es comprensible que Nietzsche no la perciba con buenos ojos.

Creemos que Cybulska tiene razón al señalar que Nietzsche desprecia la compasión asociada a la piedad; sin embargo, es necesario advertir que el filósofo no siempre realiza esa asociación, como acabamos de exponer. Las motivaciones detrás de la compasión son múltiples, aunque en cualquier caso esté presente en ellas el egoísmo.

⁸⁶⁰ White, Richard, *op. cit.*, p. 361.

⁸⁶¹ Cybulska, Eva, *op. cit.*, p. 6.

No obstante, el egoísmo adquiere también, como ya hemos indicado, distintas acepciones. Y su presencia –consciente o inconsciente– es ineludible. Compasivos y no compasivos son, en definitiva, egoístas en algún sentido: a veces, positivo; otras, negativo. De ello se sigue que no sea adecuado calificar sin más a unos o a otros como buenos o malos⁸⁶².

Hemos insistido en que la generosidad, en la medida en que se encuentra vinculada con el egoísmo saludable y positivo, presupone una relación entre semejantes, una suerte de respeto entre contendores. En relación con esto último, nos parece pertinente mencionar el cuestionamiento que formula Herman Siemens a la interpretación propuesta por William Connolly y Lawrence Hatab sobre el respeto agonal⁸⁶³. El *pathos* de la distancia es concebido, por estos dos autores, en términos de empatía, es decir, como una suerte de adhesión o acoplamiento que se expresa a modo de tolerancia en la contienda y generosidad en la interdependencia entre los involucrados. Dicha interpretación está basada en un pasaje de “La moral como contranaturalidad”, del *Crepúsculo de los ídolos*, que hemos citado en el capítulo anterior y que reproducimos a continuación: “Otro triunfo es nuestra espiritualización de la *enemistad*. Consiste en comprender profundamente el valor que posee el tener enemigos”⁸⁶⁴. Siemens opina que valorar la enemistad no significa lo mismo que respetar al enemigo. Efectivamente, del pasaje nietzscheano no se puede inferir que Nietzsche aliente el respeto por el enemigo en particular; lo que hace el filósofo alemán es, más bien, limitarse a resaltar la importancia de competir, de tener contendores. No

⁸⁶² Cfr. KSA 3, 128 (A, §133, p. 564).

⁸⁶³ Siemens, Herman, “Nietzsche’s political philosophy: a review of recent literature”, en: *Nietzsche Studien*, 30, 2001, p. 518 y p. 522. Dos de los textos principales a los que hace referencia Herman Siemens para desarrollar su crítica son los siguientes: Hatab, Lawrence, *A Nietzschean Defense of Democracy*, Chicago: Open Court, 1995; y Connolly, William, *Political Theory and Modernity*, Ithaca: Cornell University Press, 1993.

⁸⁶⁴ KSA 6, 84 (CI, p. 61).

obstante, también es cierto que en otros momentos de su obra, como ya se ha evidenciado, el valor que le confiere Nietzsche al respeto por el enemigo en particular resulta más evidente.

En ese sentido, nos parece razonable que Alan Schrift⁸⁶⁵ recoja la interpretación realizada por Connolly de la dinámica agonal y se muestre de acuerdo con esta. El *agón*, según Connolly, se despliega tanto en el nivel intrapersonal (en términos de una contienda entre fuerzas internas) como en el interpersonal (entre los individuos que se retan mutuamente). Este autor argumenta que justamente en la medida en que dentro de uno mismo se desarrolla una lucha y la identidad incorpora diferencias, es factible sentir empatía por otras personas. La empatía tiene lugar entonces a partir de que el ser humano es capaz de afirmar el carácter ambiguo y relacional de su propia identidad. Como se puede evidenciar por lo que hemos venido exponiendo hasta ahora, resulta imposible no estar de acuerdo con la propuesta de Connolly. Estimamos particularmente interesante además que él establezca un vínculo entre la empatía de uno hacia otros y el *agón* interno. No le falta razón: una identidad en permanente conflicto y que se reinventa constantemente está más propensa a ponerse en el lugar de las otras personas. Sin embargo, no está de más insistir en que, cuando trasladamos este mecanismo al terreno del superhombre, ese otro con quien puede empatizar es en cualquier caso alguien al que considera en el mismo nivel y por el cual puede experimentar un sentimiento de respeto.

La empatía es solo posible, en suma, si se está frente a una persona a la que se quiere emular. Cuando, por el contrario, hay una envidia destructiva (asociada con la

⁸⁶⁵ Connolly, William, *op. cit.*, p. 195, citado por Schrift, Alan, “Nietzsche for Democracy?”, p. 230.

mala Eris y motivada, en gran parte, porque el competidor no se siente capaz de grandezas como las de su rival), entonces los logros de su oponente le molestan tanto a uno que se genera en él un afán de destruir a su adversario⁸⁶⁶. Tampoco es factible empatizar, como ya señalamos, con quien es considerado inferior o despreciable. Frente al “populacho”, manifiesta el autor en *Ecce homo*, solo se puede experimentar náusea y anhelar la soledad⁸⁶⁷.

Ahora bien, Nietzsche precisa que un semejante no solo nos inspira respeto; también podemos sentir admiración por él. Cuando sufre, nuestro sentimiento hacia esa persona se transforma: se vuelve más tierno, de mayor cercanía. Aparece entonces en nosotros una posibilidad de darle algo para calmar su dolor (palabras de consuelo, atenciones, favores, etc.), lo cual nos llena de dicha. Esto último se puede relacionar con la ya mencionada “virtud que hace regalos”; más específicamente, con la idea según la cual inspirar a otras personas supone que estemos disponibles para ellas. Se despliega con ello una compañía que se percibe como placentera o motivadora.

Según Nietzsche, “en el sufrimiento hay algo humillante y en la compasión, algo que enaltece y procura superioridad”⁸⁶⁸. El filósofo alemán parece recoger aquí el efecto purgativo de la compasión aristotélica: apelando a dicha capacidad del espectador, la tragedia permite purgar afectos enfermizos presentes en él⁸⁶⁹. Esta reflexión nos lleva a enfatizar la revalorización de lo trágico para Nietzsche: uno se pone en el lugar de quien respeta o admira y padece con él; juntos purgan, de algún modo, afecciones que los limitan o restringen.

⁸⁶⁶ Cfr. Shapiro, Gary, “Nietzsche’s Story of the Eye: Hyphenating the Augen-Blick”, en: *Journal of Nietzsche Studies*, 22, 2001, p. 23.

⁸⁶⁷ KSA 6, 275-276 (*EH*, pp. 37-38).

⁸⁶⁸ KSA 3, 131 (*A*, §138, p. 566).

⁸⁶⁹ Cfr. KSA 6, 173 (*AC*, §7, p. 36). Véase Aristóteles, *Poética*, 1449b 24-28.

Pero solo un ser elevado y grandioso es capaz de tal acto de generosidad. Únicamente en el superhombre es posible encontrar una disposición a vincularse de esa manera con los demás (con aquellos a los que respeta, habría que precisar). Por el contrario, un espíritu con instinto de rebaño es indigente, receloso, vengativo y mezquino. Como bien nota Coker, Nietzsche nos anima a convertir nuestros dones y dotes en regalos “para otorgarles el sentido afirmativo de que son *nuestros* regalos, *nuestras* virtudes”⁸⁷⁰; hacer esto –continúa el autor– es dar valor y significado a la tierra, al cuerpo, a la vida. El superhombre, desde esta perspectiva, afirma la fertilidad de su espíritu y la fortaleza de su voluntad, que está en constante tensión, proyectando justamente esa fertilidad y esa fuerza hacia los demás, lo cual genera que se despierte en ellos el deseo de superarse.

En suma, la figura del superhombre nietzscheano no resulta ajena a la generosidad, la empatía ni la amistad; tampoco, a cierto tipo de compasión. Todas ellas, consideradas virtudes sociales por los empiristas, son compatibles con el espíritu agonal de este héroe magnánimo que no puede concebirse desvinculado de los otros: los semejantes que lo rodean. Retomando el “Heraclitismo” nietzscheano de *La gaya ciencia*⁸⁷¹, en tres aspectos los amigos son uno: “hermanos”, ante las penurias (los amigos se acompañan, se identifican mutuamente); “iguales”, frente a los enemigos (la relación entre ellos es, en efecto, de semejanza); “libres”, como héroes valientes y autónomos, ante la muerte.

⁸⁷⁰ Coker, John, *op. cit.*, p. 18 (la traducción es nuestra).

⁸⁷¹ KSA 3, 362 (*GC*, p. 732).

CONCLUSIONES

La presente investigación ha tomado como punto de partida la interpretación nietzscheana del *agón* griego. Hemos mostrado cómo dicho concepto, que hace referencia a una serie de contiendas que se desarrollaban en diversos ámbitos de la sociedad griega (el deportivo, el artístico, el político y el militar, por ejemplo), resulta particularmente atractivo para Nietzsche. El filósofo relaciona la lógica de las competencias agonales con la buena Eris de Hesíodo, es decir, con un modo de luchar cuya motivación reposa en una forma sana de envidia. Esta manera de combatir es considerada especialmente productiva por Nietzsche en la medida en que estimula la superación y la excelencia de las individualidades; asimismo, permite que las sociedades se dinamicen. Ahora bien, para que ello sea posible, la contienda ha de estar guiada por un conjunto de reglas y la victoria del competidor debe ser solo transitoria, de modo que no se anule la posibilidad de prolongar la batalla.

En el contexto agonal, la figura más resaltante es la del héroe, quien emerge como un ser superior que destaca por diversas cualidades, como la fortaleza y la valentía. Además, se enfrenta a rivales relevantes a los que respeta (enemigos a quienes considera en el mismo nivel) y no a aquellos que desprecia; en efecto, no hay mayor

mérito en un héroe cuando solo le gana a alguien que está muy por debajo de su nivel. Los héroes luchan obedeciendo los principios básicos que regulan la contienda y que permiten mantener el espíritu de unidad propio de la polis. Cabe advertir que, pese a la presencia de reglas en el combate, Nietzsche parece enfatizar el carácter lúdico del mismo, es decir, el hecho de que no esté subordinado a una meta específica. Aun cuando es cierto que los participantes de un certamen quieren ganar y disfrutan de ello, un héroe no compete pensando en la recompensa; antes bien, disfruta del propio enfrentamiento.

A lo largo del primer capítulo de nuestra investigación, hemos propuesto que la noción de *agón* puede emplearse como una clave de lectura para interpretar el acercamiento de Nietzsche a diversos ámbitos de la cultura griega. Primeramente, el *agón* aparece en la tradición presocrática. Está en la filosofía de Heráclito, para quien el alcance de la lucha es universal: ella toma la forma de un *pólemos* que rige la totalidad de lo que existe y que se muestra como responsable de la multiplicidad y del devenir. Además de Heráclito, también Empédocles ve en la guerra un elemento fundamental que le permite explicar la generación y la destrucción. Desde la perspectiva nietzscheana, la importancia que confieren estos filósofos griegos a la contienda y al devenir los acerca al terreno de la intuición, a la vez que los aleja del ámbito de la lógica y la razón. Ciertamente, esta última tiende a separar, categorizar, fijar e individualizar; en ese sentido, es enemiga del devenir, el cambio y la tensión. El saber intuitivo, en cambio, supone una relación estética y lúdica con el mundo; además, se relaciona con la capacidad de autoconocimiento, es decir, con una mirada profunda hacia la naturaleza y sus contradicciones.

En segundo lugar, hemos estudiado la presencia del *agón* en la tragedia griega. Nietzsche percibe que entre Apolo y Dioniso se despliega una lucha agonal. Cada uno de ellos es un adversario para el otro: lo reta y estimula constantemente. Apolo, divinidad onírica y de las artes figurativas, se asocia con el principio de individuación, esto es, con la división y la multiplicidad. Dioniso, dios del éxtasis desbordante y de la música, simboliza la vida de la naturaleza y la fusión con el Uno primordial. La tensión entre los dos instintos es, como toda relación agonal, fructífera. Específicamente, se traduce en el producto de dicho enfrentamiento: la tragedia (con su coro dionisiaco, que juega con un escenario apolíneo). En ese contexto emerge el héroe trágico, una figura apolínea que carga, como contraparte, con un trasfondo dionisiaco, de sufrimiento y de horror.

Por desgracia, la tragedia muere a manos de Sócrates, piensa Nietzsche. La razón de ello radica en que el filósofo ateniense somete todos los fenómenos al análisis racional, al terreno de la conciencia; a su vez, niega el lado desgarrador y doloroso de la existencia. Ahora bien, pese a que Sócrates mata a la tragedia (y Platón concreta del todo esa muerte), Nietzsche parece encontrar ciertos elementos agonales en la dialéctica socrático platónica, los cuales son estudiados en la tercera sección de nuestro trabajo. En primer lugar, resaltamos que Platón suele elaborar sus diálogos como combates de opiniones en los que tiende a presentar a su maestro como un héroe triunfador (muchas veces, frente a los sofistas). Adicionalmente, mostramos que el diálogo, al igual que el *agón*, tiene un carácter productivo en la medida en que resulta eficaz para el objetivo que se plantea: la búsqueda de la verdad y la virtud. La lucha, desde la perspectiva socrática, queda al servicio de la filosofía; lo racional se impone frente lo intuitivo. No obstante, tanto el predominio de la racionalidad como el hecho de estar encaminado a

una meta concreta le restan al diálogo, ciertamente, ese carácter lúdico que Nietzsche atribuye a otras formas de *agón*.

Dicho carácter lúdico sí se manifiesta, a nuestro juicio, en la lectura nietzscheana de la tradición sofista, a la que dedicamos la última sección del capítulo con que inicia esta tesis. Cabe advertir que, a diferencia de lo que sucede con los presocráticos o con Sócrates y Platón, la cantidad de estudios sobre la aproximación del filósofo a los sofistas es significativamente menor –acaso porque no abundan las referencias a ellos en la obra nietzscheana. En ese sentido, el presente trabajo constituye un aporte sobre el tema. Así, mostramos de qué manera los rasgos que Nietzsche atribuye al *agón* aparecen en su interpretación de la relación y el quehacer de los oradores, quienes despliegan sus discursos de un modo combativo y motivados por la búsqueda de honores, fama y poder. No obstante, se distancian de Platón en la medida en que no relacionan el poder con el conocimiento de una verdad absoluta. Su cercanía con el perspectivismo y el escepticismo los lleva a adoptar nuevas y múltiples miradas de la realidad en general, lo que ocasiona que la contienda entre ellos parezca estar guiada por un espíritu placentero. Adicionalmente, profundizamos en la intuición nietzscheana según la cual es posible identificar en la retórica sofista una actitud de querer buscarle algo rescatable a la persona que a uno le desagrada en vez de desdeñarla. Dicha actitud resulta compatible con el respeto por el contendor propio de los certámenes agonales.

Como exponemos en esa mencionada sección de nuestro trabajo, los contendores principales de Sócrates y Platón son justamente los sofistas. La contienda que libran no es ajena al acatamiento de las reglas de combate que caracteriza al *agón*. Pese a las discrepancias entre ambos bandos, se mantienen el respeto y la obediencia

por las leyes de la polis. Ahora bien, el combate incesante entre sofistas y socráticos llegó a su fin principalmente por culpa de Platón, a través de la supremacía de la Academia. Con la tradición socrático platónica se pierde entonces el aspecto lúdico del *agón*, que era central para otros griegos. La hegemonía del socratismo y el platonismo, además de poner fin al *agón* y, con ello, ocasionar lo que Nietzsche califica como el decaimiento de la cultura griega, instauro un modo de pensar que se prolonga hasta la época Moderna, en la cual predominan la ciencia, la razón y la lógica por sobre la música, el mito, la intuición y, en general, el sentido más estético de la existencia.

La batalla que libra Nietzsche contra la mencionada época, cuyas consecuencias juzga nefastas para la humanidad, es objeto de investigación de nuestro segundo capítulo, sobre todo, de la primera sección. Así, presentamos el sistema kantiano y la doctrina cristiana como ejemplos de aquello a lo que el ser humano, según el autor alemán, debe enfrentarse. Son propuestas que mutilan al hombre: le exigen obediencia, en desmedro de la espontaneidad; no incentivan la excelencia, sino la mediocridad; le otorgan demasiada primacía a la razón y no afirman la vida, antes bien, la niegan mediante ideales absolutos y universales que son divinizados. Para combatir contra dicha moral es indispensable desacralizar a los ideales (“matar a Dios”) –tarea para la cual resulta sumamente útil el análisis genealógico de sus principales principios.

Nuestro trabajo muestra que el enfrentamiento contra la moral es agonal por diversas razones. Por un lado, requiere de un espíritu fuerte, heroico, inspirado en la tradición griega, la cual se convierte en una herramienta de combate para que Nietzsche encare a su presente. Por otra parte, esta batalla contra la moral se torna productiva, pues su resultado es un espíritu que sale fortalecido. Adicionalmente, se puede afirmar

que el enfrentamiento contra la moral sigue la lógica del *agón* porque implica el cumplimiento de ciertas reglas. Nietzsche las plantea como los “principios” de práctica su bélica: i) solo atacar lo que triunfa (es decir, a adversarios respetables, como hacían los héroes helénicos); ii) luchar sin buscar aliados, esto es, solo comprometiéndose consigo mismo (en efecto, si bien el superhombre se perfila en relación con otros, su móvil central no reside en la búsqueda de partidarios: radica en su propia superación); iii y iv) no atacar a los individuos, sino a lo que ellos representan, sin responder a motivaciones personales. Sobre esto último, cabe resaltar que en su batalla contra la moral, el filósofo muestra que no está guiado por la venganza ni el odio hacia Kant, Platón o Cristo (de hecho, revela cierto respeto y los considera oponentes de nivel); más bien, lucha contra las tradiciones que ellos personifican y las ideas que defienden.

El héroe que combate contra la tradición es el superhombre, sobre quien tratamos también en nuestro segundo capítulo. Indagamos cómo este personaje, luego de enfrentarse a los ideales (o hacerse cargo de la “muerte de Dios), no se aleja del combate, sino que asume una tarea fundamental: colocar nuevos valores siguiendo una lógica agonal. Esto significa que los valores han de ser transitorios y no pueden pretender universalidad. Aquí entra el perspectivismo, la diversidad formas para mirar el mundo. Mediante este, el héroe pelea contra su tradición desde diversos frentes y asume que puede oponerse incluso a sus propios puntos de vista en ciertos momentos. Así, el espíritu del superhombre tiene algo de escéptico: sabe, como los sofistas, que las cosas podrían ser diferentes a como las cree. Es también muy lúdico: juega con los valores sin tomarse a sí mismo muy en serio. Nietzsche relaciona por eso al superhombre con el niño, el cual puede jugar con ligereza porque está libre de culpas y de cargas del pasado.

Para jugar con sus valoraciones, el superhombre debe remitirse constantemente a sí mismo (ser “fiel a la tierra”). Nietzsche considera que existe un *agón* interno en el ser humano. Se confrontan, en el individuo, pasiones, instintos, valoraciones, emociones, anhelos, creencias. La elección de un determinado valor puede ser vista como una suerte de victoria pasajera entre otros que están continuamente en pugna por establecerse. En nuestro segundo capítulo evidenciamos que esa renovación es, como otras formas de lucha, productiva: primero, porque no responde a un instinto de venganza o de resentimiento; segundo, porque es terapéutica (es un modo de liberar fuerzas y, además, de autoconocimiento); tercero, porque permite la superación. Hacerse cargo del *agón* interno constituye una forma de desplegar la voluntad de poder; implica una expresión de las fuerzas interiores, las cuales se traducen en interpretaciones o valores que se modifican incesantemente. Estos rasgos convierten a la propuesta nietzscheana en una ética “al servicio de la vida”. Lamentablemente, a juicio del filósofo, la voluntad de poder se ve limitada o anulada en la mayoría de modernos. En cambio, en los presocráticos sí encuentra Nietzsche indicios de ella, pues se trata de espíritus intuitivos que supieron incorporar la tensión u oposición en sus propuestas y aprendieron a valorar lo efímero.

La renovación y el juego asociados a la voluntad de poder no conducen, sin embargo, al relativismo. Es necesario que el superhombre se comprometa con sus elecciones. De hecho, Nietzsche muestra su preferencia justamente por los valores que son más compatibles con la voluntad de poder, que están al servicio de la vida y no la empobrecen; aquellos que se asocian al constante cuestionamiento, que no anulan la libertad; valores relacionados con la fortaleza, que estimulan la superación. De esta

manera, el hombre vive en una constante lucha para llegar a ser el que es. Esa victoria es como la perfección de una obra de arte, pero que remite solo al presente (el goce de la obra finalizada) y no marca el fin de la actividad ya que la tensión y el devenir continúan. En ese sentido, Nietzsche está lejos de plantear un modelo ideal al que se deba ajustar el ser humano; por el contrario, la transformación hacia el superhombre constituye un proceso lúdico de renovación permanente y despliegue de fuerzas que lo llevan a perfilar su individualidad.

El último capítulo de esta tesis conduce las reflexiones precedentes al terreno de la moral de empiristas como David Hume y Adam Smith para establecer una comparación entre esta y la ética nietzscheana. Cabe resaltar que no hemos encontrado, durante nuestro estudio, escritos orientados a cotejar ambas tradiciones, de modo que este trabajo puede ser considerado un aporte novedoso en ese terreno.

La primera similitud que salta a la vista entre la propuesta nietzscheana y la de los mencionados empiristas consiste en el desinterés por postular leyes universales que rijan la conducta humana. Las investigaciones de Hume y Smith tienen un carácter inductivo: partiendo de examinar el actuar humano, intentan determinar los principios detrás de la moralidad. A través de su análisis, identifican que las virtudes y los vicios tienen que ver con los sentimientos de agrado y desagrado que nos generan las acciones humanas. La razón, pese a que debe estar presente para corregir o encaminar los sentimientos en determinadas circunstancias, es limitada y no motiva a actuar. Esa primacía de los sentimientos y emociones por encima de la razón también los acerca a Nietzsche. Así, nuestra investigación evidencia que los tres filósofos aludidos coinciden en criticar la moralidad basada solo en la razón y preocupada por postular deberes antes

que por el bienestar del individuo. Al conferirle un rol preponderante al terreno emocional de las personas, las propuestas de los mencionados pensadores acogen al ser humano en su total dimensión y están, de algún modo, más “al servicio de la vida” que los sistemas que pretenden asentarse en principios enteramente racionales mientras desdeñan el terreno afectivo, instintivo y emocional de la existencia.

Nuestro trabajo también da cuenta de la distancia frente al relativismo que, al igual que Nietzsche, toman Smith y Hume. Los tres autores muestran que no son indiferentes ante cualquier modo de vivir. Ahora bien, los empiristas van más allá y sostienen que en todos los seres humanos existe una tendencia natural a experimentar agrado por la felicidad de los demás: los afectos o virtudes sociales, como la benevolencia o el humanitarismo, complacen siempre al espectador. Según Hume y Smith, la capacidad de ponernos en el lugar de la otra persona y sentir alegría con su dicha (o pena con su dolor), así como la disposición a actuar más allá de nuestro mero interés personal están siempre presentes en toda la humanidad (afirmación que Nietzsche difícilmente aceptaría sin cuestionar).

De lo anterior se sigue que Hume y Smith manifiesten su predilección por ciertas formas de vida y anhelan promover las acciones orientadas a generar una mayor tendencia hacia las virtudes que hacia los vicios. En ese punto, como hemos mostrado, se acercan nuevamente a Nietzsche, quien al revelar su preferencia por una existencia estimulante y enriquecedora, propone un modo de favorecerla. Desde la perspectiva del filósofo alemán, parece valioso generar espacios que posibiliten la transformación del espíritu, el despliegue de su voluntad de poder y la expresión de su fortaleza, en suma, que permitan perfilar la individualidad del superhombre. Ciertamente, se trata de un

objetivo menos colectivo que el de los empiristas, pues para ellos la educación humana tiene como finalidad una mejor sociedad. No obstante, en los tres casos se busca la superación del individuo, que es un rasgo asociado con lo que Nietzsche entiende como una ética “al servicio de la vida”.

La importancia de lo colectivo, en la propuesta de Hume y Smith, se revela adicionalmente en el valor que le conferimos a la opinión de los demás sobre nosotros. Según ambos filósofos, ningún individuo es indiferente a lo que piensen los demás sobre él. Sin embargo, esto tampoco puede llevarnos a vivir sufriendo todo el tiempo por el resto. Para los autores, es importante cultivar la autoadmiraación y el orgullo, así como rechazar aquellas formas de vida orientadas a eliminar el goce de las personas. De hecho, ser consciente de sus logros parece un rasgo fundamental de quien se muestra idóneo para las más loables hazañas. Aquí, como evidenciamos en la última parte de nuestro capítulo final, es posible hallar nuevamente una similitud con el superhombre nietzscheano, quien es aquel que sabe autoafirmarse, comprometerse con sus elecciones y acoger sus pasiones. La reputación, para el superhombre, no parece ser algo desestimable. Al enfrentar a contendores que respeta, el héroe también esperará de ellos cierta valoración positiva. Ahora bien, tanto para Nietzsche como para Hume y Smith, el interés por la opinión de los otros sobre nosotros no puede conducir a la vanidad; de hecho, esta actitud les resulta despreciable.

Que el superhombre esté volcado hacia su interior le lleva a Nietzsche a pensar que el egoísmo es inevitable. De hecho, su lectura de los empiristas podría ser la siguiente: en la medida en que son *mis* sentimientos los que determinan el juicio moral, la preocupación por mí mismo está siempre presente. No obstante, hemos explicado

cómo el pensador alemán distingue un egoísmo pernicioso, asociado a la mala Eris y a los individuos mezquinos que buscan anular al otro, del egoísmo bueno. Este último, al igual que la Eris positiva, conduce a las personas a reconocer aquello que sobresale para asimilarlo o intentar superarlo. En ese sentido, dirigirse al otro es también una forma de volver hacia uno mismo para afirmarse.

Esto último nos conduce al autoconocimiento, que es uno de los rasgos que hemos asociado en esta tesis con la ética “al servicio de la vida”, tal como Nietzsche la entiende. Se podría decir que las propuestas de Hume y Smith posibilitan el autoconocimiento dado que, si son los sentimientos los que determinan la aprobación de las acciones humanas, resulta fundamental que las personas estén volcadas hacia estos (no solo para identificarlos, sino también para corregirlos). El espectador de una acción se examina a sí mismo y presta atención a las pasiones y emociones que esta le genera. Adicionalmente, se pone como su propio espectador y así amplía la visión que tiene sobre sí mismo. En el caso de Nietzsche, el autoconocimiento es una tarea compleja y nunca terminada; es un viaje interno hacia uno mismo que requiere de la presencia de amigos y enemigos. El otro, el adversario del superhombre, lo interpela y lo estimula a ser mejor. Frente a este, el héroe se mide y se confronta consigo, pues en su afán de superación retorna hacia su propia naturaleza y remueve las fuerzas que se despliegan en su voluntad de poder.

De esta manera, nuestra investigación evidencia que la afirmación de la individualidad del héroe no supone una anulación o desestimación del otro. La necesidad del otro es también manifiesta (y en mayor grado) en el planteamiento de los empiristas. En el caso de Smith, requerimos del otro tanto para ponernos en su lugar (y

experimentar los sentimientos de agrado o desagrado asociados con las virtudes y los vicios, respectivamente) como para que él se imagine en el nuestro y sea un espectador de nuestras acciones.

Lo anterior nos acerca, creemos, a una concepción del sujeto muy lejana a la propuesta por el cartesianismo. Oponiéndose a muchos pensadores modernos, Nietzsche entiende al individuo en una constante tensión y apertura, con una identidad siempre en construcción e indeliblemente vinculada de los otros. Por su parte, nos parece que la afirmación de la existencia de sentimientos humanitarios universales, la negación de la búsqueda del beneficio individual como único móvil para la acción humana, la ausencia de indiferencia ante el dolor ajeno y el planteamiento de una común capacidad de simpatía alejan también a los empiristas de una concepción solipsista de la subjetividad, de una conciencia independiente de sus relaciones con los otros (aunque este tema, sin duda, requiere de un mayor desarrollo).

La importancia del otro, en el caso de Nietzsche, se revela de modo más claro en el valor de la contienda para el surgimiento del héroe. Específicamente, el superhombre rechaza cualquier acto de desconsideración hacia sus semejantes; por ello, ve con malos ojos a los criminales y condena cuando alguien goza con el sufrimiento del otro. Pero Nietzsche va más allá y no solo le atribuye al superhombre una actitud de respeto por sus pares. Nuestra tesis da cuenta de cómo el filósofo resalta lo placentero que resulta desarrollar relaciones humanas y valora la dicha compartida o la simpatía mutua. En esa línea, aprecia la benevolencia, asociada con el trato cordial y la generosidad. Considera noble indignarse cuando a alguien le va mejor o peor de lo que merece: de algún modo, como a Hume, le agrada lo justo y le suscita malestar lo injusto. Nietzsche destaca el

efecto positivo de las mencionadas cualidades, cercanas a las virtudes sociales de los empiristas. No obstante, para el autor alemán, tanto la benevolencia como la gratitud y la generosidad son solo posibles, como hemos resaltado en nuestro trabajo, entre semejantes o amigos (que son, a la vez, rivales a los que el héroe se enfrenta).

La amistad, según lo afirmado, requiere distancia recíproca; por lo tanto, es contraria a la compasión. Nietzsche ve en el compasivo a un individuo débil, sufriente, resentido, conformista y poco orgulloso. Lo motiva el desprendimiento obligado y la renuncia, por lo cual se posterga a sí mismo. Por esa razón, se asocia con el egoísmo negativo, carente de orgullo y opuesto a toda elevación, el cual, para anular las distancias, ve como necesaria la compasión. Ahora bien, el pensador alemán hace referencia a una forma de compasión elevada, vinculada con el egoísmo positivo y beneficiosa para la humanidad. Esta implica una aptitud para asumir el sufrimiento y la tensión de alma; en consecuencia, está presente en el superhombre. Dicha forma de compasión, como proponemos en este trabajo, sería la cercana a Adam Smith y a la aristotélica.

Con sus amigos, el superhombre actúa generosamente; no se encuentra motivado por el resentimiento, la mezquindad ni la venganza. En la sección final de nuestra tesis, mostramos que la generosidad está asociada con la magnanimidad (no solo para Nietzsche, sino también para Hume) y con el egoísmo positivo: corresponde a un individuo que se desborda a sí mismo e irradia a los demás. Siguiendo la sugerencia de estudiosos como Coker⁸⁷², explicamos que el generoso sabe mirar al otro y darle aquello que le hace bien. La generosidad, relacionada por este autor con la “virtud que hace

⁸⁷² Coker, John C., *op. cit.*, pp. 5-31.

regalos”, supone una forma de vida orientada a la producción de valores. El espíritu que la posee irradia e inspira a sus semejantes con su existencia poderosa, pero a la vez lúdica. Proyecta su fertilidad y fuerza hacia los demás, lo cual genera que se despierte en ellos el deseo de superarse. De esta manera, llegamos a la conclusión de que se trata de una virtud fructífera.

Por otro lado, mostramos que un espíritu en permanente lucha y que se reinventa constantemente, como el del superhombre, está más propenso a ponerse en el lugar de los otros a quienes considera en su mismo nivel. El *pathos* de la distancia puede ser interpretado justamente en términos de empatía, como una suerte de generosidad en la interdependencia entre los involucrados. Así, la empatía es solo posible si se está frente a una persona a la que se quiere emular. Creemos que al ponerse en el lugar de los demás, el superhombre está en la capacidad de valorar la belleza de determinadas acciones de una manera similar a como lo proponen los empiristas. Pero también se comporta, de algún modo, como un espectador trágico que se identifica con lo que sucede en el escenario y llega a experimentar un sentimiento de unidad con la escena y el público. El superhombre, en tanto espectador de espíritus fuertes, parece capaz de empatizar con aquellos que revelan fortaleza de espíritu.

Quisiéramos aprovechar este punto para dejar abierta la interrogante sobre las posibilidades que tiene el arte en general, y no solo el trágico, para movilizar principalmente el lado instintivo y emocional del ser humano, permitir una expansión de nuestra sensibilidad⁸⁷³ y, en consecuencia, ampliar nuestros vínculos y nuestras capacidades de experimentar simpatía con los demás. Una mayor exploración sobre este

⁸⁷³ Cfr. Grimsley, Ronald, *La filosofía de Rousseau*, Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 156.

tema –que escapa, ciertamente, de los objetivos del presente trabajo– iría en consonancia con la tarea que el propio Nietzsche se plantea en sus escritos póstumos, a saber: “mostrar cómo vida, filosofía y arte pueden entablar una relación más profunda y afín entre sí”⁸⁷⁴.

La mencionada capacidad de empatía del superhombre parece ser compatible con el espíritu trágico de unidad y afirmación de la vida. Pese a que no sucumbe al miedo ni se deja dominar por la piedad, el superhombre no está reñido con todas sus emociones afables y muestra una aptitud para ablandarse (se pone en el lugar de quien respeta, padece con él y juntos purgan afecciones que los limitan). Se podría pensar que Nietzsche ve la posibilidad de aspirar a una suerte de comunidad, ajena a todo intento de sometimiento y desbordante de vitalidad, entre guerreros contendores. Ella, como sugerimos hacia el final de nuestra tesis, estaría guiada por un sentido positivo de igualdad (la igualdad negativa es, por el contrario, la que pretende bajar a todos a un idéntico nivel), que apunta a elevarse uno mismo y los demás. Esta comunidad agonal recogería de algún modo el espíritu de unidad de la polis que, sin anular la particularidad de los individuos, animaba las fiestas agonales y permitía consolidar los vínculos de amistad entre las personas.

En conclusión, el presente trabajo ofrece un conjunto de argumentos que dan cuenta la compatibilidad entre la figura del superhombre nietzscheano y cualidades como la generosidad, la magnanimidad, la empatía, la amistad y una cierta forma de compasión. Identificar estos rasgos en ese espíritu heroico que no puede concebirse desvinculado de los otros (sus semejantes y contendores), así como evidenciar la

⁸⁷⁴ Nachlass, 1875, 6 (17) / KSA 8, 104 (*Fragmentos póstumos*, tomo II, p. 110).

coincidencia entre dichas cualidades y las virtudes sociales destacadas en la propuesta moral de los empiristas, constituye, en nuestro parecer, el principal aporte de esta investigación.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes:

---- *Samtliche Briefe: Kritische Studienausgabe (KSB)*, 8 vols. (eds. Giorgio Colli und Mazzino Montinari), München, Berlin, New York: DTV, W. de Gruyter, 1986.

---- *Sämtliche Werke: Kritische studienausgabe (KSA)*, 15 vols. (eds. Giorgio Colli und Mazzino Montinari), München, Berlin, New York: DTV, W. de Gruyter, 1988.

---- *Werke in drei Bänden* (ed. Karl Schlechta), 3 vols., München: Carl Hanser Verlag, 1966.

---- *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, (KGW) II, 4 y II, 5 (eds. Giorgio Colli y Mazzino Montinari), München, Berlin, New York: DTV, W. de Gruyter, 1967 y ss, 38 vols.

Traducciones de la obra de Nietzsche al español:

---- *Así habló Zaratustra*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 2000.

---- *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, tr. Germán Cano, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

---- *Consideraciones intempestivas I*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1997.

---- *Correspondencia*, tr. Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid: Trotta. Fundación Goethe, 2005.

---- *Crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa con el martillo*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1998.

- *Ecce homo*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- *El Anticristo*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- *El nacimiento de la tragedia*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- *El paseante y su sombra*, tr. José Luis Arántegui, Madrid: Siruela, 2003.
- *El pensamiento trágico de los griegos: escritos póstumos 1870-1871*, tr. Vicente Serrano, Madrid: Biblioteca nueva, 2004.
- *Escritos sobre retórica*, tr. Luis Enrique Santiago Guervós, Madrid: Trotta, 2000.
- *Fragmentos póstumos*, Diego Sánchez Meca (ed.), tr. Luis E. de Santiago Guervós, Madrid: Tecnos, 2007-2010, 4 vol.
- “Heráclito” (secciones 5, 6 y 7 de *La filosofía en la época trágica de los griegos*), en: *Revista de Filosofía de la Universidad de los Andes*, Málaga, Números 9-10, 1996-1997, pp. 31-42.
- *Humano, demasiado humano*, tr. Julio Loya, Madrid: Mestas, 2002.
- *Humano, demasiado humano*, 2 tomos, Alfredo Brotons, Madrid: Akal, 2007.
- *La ciencia jovial*, tr. José Jara, Caracas: Monte Ávila, 1999.
- *La filosofía en la época trágica de los griegos*, tr. Luis Fernando Moreno Claros, Madrid: Valdemar, 2003.
- *La genealogía de la moral*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- *Los filósofos preplatónicos*, tr. Francesc Ballesteros Balbastre, Madrid: Trotta, 2003.
- *Más allá del bien y del mal*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- *Obras completas*, Diego Sánchez Meca (ed.), Madrid: Tecnos, 4 vol., 2011-2016.

Textos de consulta

ACAMPORA, Christa Davis, *Contesting Nietzsche*, Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

---- “Demos Agonistes Redux. Reflections on the *Streit* of Political Agonism”, *Nietzsche-Studien*, Berlin, vol. 32, 2003, pp. 374-390.

ARANA, José Ramón, “Nietzsche: de Heráclito al mundo”, en: *Estudios Nietzsche*, 11, 2011, pp. 13-25.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, ed. bilingüe, tr. A. Gómez Robledo, México: UNAM, 1954.

---- *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, tr. Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 1985.

---- *Física*, tr. José Luis Calvo Martínez, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

---- *Metafísica*, tr. Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1994.

---- *Poética*, tr. Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1974.

---- *Política*, tr. Antonio Gómez Robledo, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

---- *Retórica*, tr. Quintín Racionero, Madrid: Gredos, 1990.

ÁVILA, Manuel: “En torno a la sentencia de Anaximandro. Dos interpretaciones o sobre la justicia y la reparación”, en: *Universitas Philosophica* 56, Año 28, 2011, Bogotá, pp. 61-83.

BERKOWITZ, Peter, *Nietzsche. La ética de un inmoralista*, Madrid: Cátedra, 2000.

BLACKBURN, Simon, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1996.

BIRNBAUM, Antonia, *Nietzsche. Las aventuras del heroísmo*, México D.F.: F.C.E., 2004.

BISHOP, Paul (ed.), *Nietzsche and antiquity: his reaction and response to the classical tradition*, Rochester: Camden House, 2004.

BLACKBURN, Simon, *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1996.

BROBJER, Thomas, “Nietzsche’s Disinterest and Ambivalence toward the Greek Sophists”, en: *International Studies in Philosophy*, 23, 2001, pp. 5-23.

---- “Nietzsche's Relation to the Greek Sophists”, en: *Nietzsche Studien*, 34, 2005, pp. 257-277.

BROCHARD, Víctor, “*Estudios sobre Sócrates y Platón*”, Buenos Aires: Losada, pp. 42-80.

BURCKHARDT, Jacob, *Reflexiones sobre la historia universal*, México D.F.: F.C.E., 1971.

CAPPELLETTI, Ángel, *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, Caracas: Monte Ávila, 1969.

CARRASCO, Eduardo, “El pensamiento dionisiaco”, en: *Revista de Filosofía. Universidad de Chile*, Santiago de Chile, vols. LV-LVI, 2000.

CARRIÓN, Úrsula, “Adam Smith y el universalismo de los sentimientos morales”, en: *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo*, Buenos Aires, Año VII, N°21, 2009, pp. 200-207.

---- “La buena Eris. Reflexiones en torno a la lógica agonal en Heráclito y Nietzsche”, en: *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, Buenos Aires: Año XII, N°10, 2012, pp. 37-54.

CAVELL, Stanley, *Conditions handsome and unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1990.

COKER, John C., “On the Bestowing Virtue (von der Schenkenden Tugend) A Reading”, en: *Journal of Nietzsche Studies*, 8, 1994, pp. 5-31.

COLLI, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona: Tusquets editores, 2000.

---- *Después de Nietzsche*, Barcelona: Anagrama, 2000.

COLOMER, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. 3, Barcelona: Herder, 2001.

COLOMINA, Juan José, “Nietzsche y Heráclito”, *Éndoxa: Series Filosóficas*, 23, 2009, pp. 177-190.

CONWAY, Daniel, *Nietzsche and the political*, London, New York: Routledge, 1997.

CORNFORD, F.M, *Principium sapientiae: Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Madrid: Visor, 1988.

CRAGNOLINI, Mónica, *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires: Biblos, 2003.

DANNHAUSER, Werner J., *Nietzsche's view of Socrates*, Ithaca, London: Cornell University Press, 1974.

DANTO, Arthur Coleman, *Nietzsche as philosopher*, New York: Columbia University Press, 1980.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 2002.

DERRIDA, Jacques, “Espolones. Los estilos de Nietzsche”, *Estudios de filosofía*, N°3, 1997, pp. 53-60.

DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Madrid: Gredos, 1997.

DETIENNE, Marcel, *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, México D.F.: Sexto piso, 2004.

---- *Dioniso a cielo abierto*, Barcelona: Gedisa, 1986.

DEWEY, John, *Naturaleza humana y conducta. Introducción a la psicología social*, México D.F.: F.C.E, 1964.

DIELS, Hermann y Walter KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, tomo I, Berlin: Weidman, 1974.

DOYLE, Tsarina, "Nietzsche's Appropriation of Kant", en: *Nietzsche Studien*, Berlin, vol. 33, 2004, pp. 180-204.

DOMBOWSKY, Don, "A Response to Alan D. Schrift's "Nietzsche for Democracy?"", en: *Nietzsche Studien*, 31, 2002, pp. 278-290.

EGGERS, Conrado y Victoria JULIÁ (trads.), *Los filósofos presocráticos*, tomo I, Madrid: Gredos, 1978.

FEITOSA, Charles, et al. (orgs), *Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação. Assim falou Nietzsche V*, Río de Janeiro: D & A (etc), 2006.

FERNÁNDEZ, Eugenio (ed.), *Nietzsche y lo trágico*, Madrid: Trotta, 2012.

FERNÁNDEZ, Gustavo, "La lógica de la oposición en la física de Anaximandro, Pitágoras y Heráclito", en: *Thémata, Revista de Filosofía*, número 44, 2011, pp. 262-289.

FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid: Alianza Editorial, 2000.

FINLEY, Moses, *El mundo de Odiseo*, México DF: FCE, 1966.

---- *Los griegos de la Antigüedad*, Bogotá: Labor, 1980.

FOUCAULT, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia: Pre-Textos, 2000.

FORSTER, Michael N., "Nietzsche on morality as a "sign language of the affects"", en: *Inquiry*, 2017, vol. n°1-2, pp. 165-188.

FREY, Herbert, "La reinención nietzscheana de la Antigüedad griega. El periodo arcaico como contraimagen de la época clásica griega", en: *Estudios Nietzsche*, 11, 2011, pp. 27-40.

GADAMER, Hans-Georg, *El inicio de la sabiduría*, Barcelona: Paidós, 2001.

---- *Estética y hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 2006.

---- *Mito y razón*, Barcelona: Paidós, 1997.

- GARCÍA GUAL, Carlos, “Nietzsche, en el camino hacia los griegos”, en: *Revista de Occidente*, Madrid, N° 226, 2000, pp. 86-101.
- GIGON, Olof, *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid: Gredos, 1980.
- GIL, Luis (ed.), *Introducción a Homero*, Madrid: Guadarrama, 1963.
- GORGIAS, *Fragmentos y testimonios*, Buenos Aires: Aguilar, 1974.
- GRANIER, Jean, *Nietzsche*, México, D.F.: Lito Arte, 1995.
- GRAVES, Robert, *Los mitos griegos*, 2 vol., Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- GRIMSLEY, Ronald, *La filosofía de Rousseau*, Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- GUTHRIE, W.F.C., *Historia de la filosofía griega*, tomo I, Madrid: Gredos, 1991.
- HAWHEE, Debra, “Agonism and Arete”, en: *Philosophy and Rethoric*, vol. 35, Núm. 3, 2002, 185-207.
- HANZA, Kathia, “Arte como drama. Nietzsche sobre la tragedia”, en: *Areté*, Lima, vol. 1, n°1, 1989, pp. 59-76.
- “Distinciones en torno a la facultad de elegir”, en: *Revista de filosofía. Homenaje a Friedrich Nietzsche. Santiago de Chile*, vols. LV-LVI, 2000, pp. 81-94.
- “‘La química de los conceptos y sensaciones’. Una hipótesis de Nietzsche contra el reduccionismo moral”, en: *Estudios de filosofía*, 2003, n°5, Lima: PUCP Instituto Riva-Agüero, pp. 35-46.
- HALES, Steve y Robert Welshon, “Truth, Paradox and Nietzschean Perspectivism”, en: *History of Philosophy Quarterly*, Illinois: University of Illinois Press, vol. 11, n°1, 1994, pp. 101-119.
- HARTMANN, Nicolai, *Ethics*, 3 vols., London, New York: G. Allen MacMillan, 1932.
- HEIDEGGER, Martin, “Aletheia (Heráclito - Fragmento 16)”, en: *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, 1994, pp. 225-246.
- *Introducción a la Metafísica*, Barcelona: Gedisa, 1998.
- “La sentencia de Anaximandro”, en: *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- “Logos (Heráclito, fragmento 50)”, en: *Letras*, n° 72-73, 1964, Lima: UNMSN. pp. 177-201.
- *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961.

- *Nietzsche*, Barcelona: Ediciones Destino, 2005.
- HESÍODO, *Los trabajos y los días* (ed. bilingüe), tr. Paola Vianello de Córdoba, México D.F.: UNAM, 1986.
- *Teogonía*. En: *Obras y fragmentos*, tr. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Diez, Madrid: Gredos, 1978.
- HOMERO, *Iliada*, trad. José Alsina, Barcelona: Planeta, 1980.
- HUME, David, *De la tragedia y otros ensayos sobre el gusto*, tr. Macarena Marey, Buenos Aires: Biblos, 2003.
- *Investigación sobre el conocimiento humano*, tr. Joseph Club, Madrid: Mestas, 2003.
- *Investigación sobre los principios de la moral*, tr. Carlos Mellizo, Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- “*Mi vida / Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*”, tr. Carlos Mellizo, Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- HUNT, Lester H., “Beyond Master and Slave: Developing a Third Paradigm”, en: *The Journal of Value Inquiry*, 2015, vol. 49, pp. 353–367.
- HUSSEY, Edward, “Heraclitus on living and dying”, en: *The Monist*, La Salle, Illinois, vol. 74, nº 4, 1991, pp. 517-530.
- INNERARITY, Daniel, “La seducción del lenguaje: Nietzsche y la metáfora”, en: *Contrastes. Revista interdisciplinar de Filosofía*, Málaga, vol. III, 1998, pp. 123-145.
- JAEGER, Werner, *Paideia*, México D. F.: F.C.E., 1957.
- JANZ, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche*, 4 vols., Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- JASPERS, Karl, *Nietzsche*, Buenos Aires: Sudamericana, 2003.
- KAHN, Charles, *The art and thought of Heraclitus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- KANT, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- *Qué es la Ilustración*, México D.F.: FCE, 1979.
- *Filosofía de la historia*, México D.F.: FCE, 1987.
- KARAGIANNIS, N. y P. Wagner, “Varieties of Agonism: Conflict, the Common Good, and the Need for Synagonism”, en: *Journal of Social Philosophy*, 39, 2008, pp. 323–339.

KATSAFANAS, Paul, "Nietzsche's Philosophical Psychology", en: RICHARDSON, John y Ken GEMES (eds.), *Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 727-755.

KAUFMANN, Walter, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1974.

KIRK, G.S., *Los poemas de Homero*, Buenos Aires: Paidós, 1968.

KIRK, G.S., J.E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos, 1987.

KRENTZ, Peter. "Fighting by the Rules: The Invention of the Hoplite Agôn", en: *Hesperia*, vol. 71, No. 1., 2002, pp. 23-39.

LEMM, Vanessa, "Más allá de una política de la dominación: la cultura aristocrática en Nietzsche", en: *Alfa (Osorno)*, 2010, 31, pp. 9-24.

LESKY, Albin, *La tragedia griega*, Barcelona: El Acantilado, 2001.

LIDDELL, Henry George y Robert Scott (comps.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1973.

LLINARES, Joan, "Consideraciones sobre la guerra en Nietzsche", en: SÁNCHEZ, Nicolás (ed.), *La guerra*, Valencia: Pretextos, 2016, pp. 35-75.

---- "La filosofía del lenguaje en Nietzsche", en: *Metafísica y pensamiento actual*, Salamanca: Sociedad Castellano Leonesa de Filosofía, 1996, pp- 237-258.

---- "Nietzsche y el escepticismo. Ensayo aclaratorio de una pretendida contradicción". En: MARRADES, Julián y Nicolás SÁNCHEZ (eds.), *Mirar con cuidado*, Valencia: Universidad de Valencia, 1994, pp. 87-105.

McINTYRE, Alasdair, *Historia de la ética*, Barcelona: Paidós, 1996.

MANN, Joel, "Nietzsche's Interest and Enthusiasm for the Greek Sophists", en: *Nietzsche Studien*, 32, 2003, pp. 406-428.

MARTÍNEZ MARZOA, *Historia de la Filosofía*, tomos I y II, Madrid: Istmo, 1984.

MARTON, Scarlett, "Nietzsche y Hegel, lectores de Heráclito o A propósito de un discurso de Zaratustra: "De la superación de sí mismo"", en: *Ideas y Valores*, Bogotá, N° 114, 2000, pp. 35-50.

MEIER, Christian, *The Political Art of Greek Tragedy*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1993.

MELÉNDEZ, Germán (comp.), *Nietzsche en perspectiva*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2001.

- MONDOLFO, Rodolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México D.F.: Siglo Veintiuno, 1971.
- MONTAIGNE, Michel de, *Ensayos*, tomo I, Madrid: Cátedra, 1992.
- MONTES, Ángel, *Repensar a Heráclito*, Madrid: Trotta, 2011.
- MORALES, David, “La dialéctica del amor-odio en Empédocles y Schopenhauer”, en: *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*. CLXXXVI, 742 (marzo-abril 2010), pp. 311-319.
- MORO, Óscar, “La perspectiva genealógica de Nietzsche y la escritura de la historia”. *Endoxa*, Madrid, N° 16, 2002, pp. 291-311.
- MÜLLER, Enrico, *Die Griechen im Denken Nietzsches*, München, Berlin, New York: DTV, W. de Gruyter, 2005.
- NEHAMAS, Alexander, *Nietzsche, la vida como literatura*, Madrid: Turner F.C.E., 2002.
- OBER, Josiah, *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- O’FLAHERTY, James, et. al (ed.), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1976.
- OTTO, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- PARMEGGIANI, Marco, “Nietzsche y la disolución del concepto de yo, en la obra publicada y el los fragmentos póstumos de 1876 a 1882”, en: *Contrastes. Revista interdisciplinar de Filosofía*, Málaga, vol. III, 1998, pp.185-210.
- PÍNDARO, *Odas y fragmentos*, tr. Alfonso Ortega, Madrid: Gredos, 1984
- PLATÓN, *Apología*, en: *Diálogos*, tomo I, tr. J. Calonge, Madrid: Gredos, 1997.
- *Banquete*, en: *Diálogos*, tomo III, tr. M. Martínez Hernández, Madrid: Gredos, 1997.
- *Cármides*, en: *Diálogos*, tomo I, tr. Emilio Lledó, Madrid: Gredos, 1997.
- *Crátilo*, en: *Diálogos*, tomo II, tr. J. L. Calvo, Madrid: Gredos, 1999.
- *Critón*, en: *Diálogos*, tomo I, tr. J. Calonge, Madrid: Gredos, 1997.
- *Eutidemo*, en: *Diálogos*, tomo II, tr. J. F. Oliveri, Madrid: Gredos, 1999.
- *Fedón*, en: *Diálogos*, tomo III, tr. C. García Gual, Madrid: Gredos, 1997.

- *Fedro*, en: *Diálogos*, tomo III, tr. Emilio Lledó, Madrid: Gredos, 1997.
- *Ión*, en: *Diálogos*, tomo I, tr. Emilio Lledó, Madrid: Gredos, 1997.
- *Menón*, en: *Diálogos*, tomo II, tr. J. F. Oliveri, Madrid: Gredos, 1999.
- *República*, en: *Diálogos*, tomo IV, tr. Conrado Eggers Lan, Madrid: Gredos, 1998.
- *Sofista*, en: *Diálogos*, tomo V, tr. Néstor Luis Cordero, Madrid: Gredos, 1998.
- POLO, Leonardo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona: EUNSA, 2005.
- REALE, Giovanni, *Eros, demonio mediador*, Barcelona: Herder, 2004.
- RICARDI, Mattia, “Virtuous homunculi: Nietzsche on the order of drives”, en: *Inquiry*, 2018, vol. 61, n°1, pp. 21-41.
- ROBIN, Leon, *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, México: Uteha, 1956.
- ROHDE, Edwin, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México D.F.: FCE, 2006.
- RORTY, Amelie, *Essays on Aristotles’s ethics*, Los Angeles: University of California Press, 1980.
- RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1991.
- *Verdad y progreso*, Barcelona: Paidós, 2000.
- ROSS, Werner, *Friedrich Nietzsche: el águila angustiada*, Barcelona: Paidós, 1994.
- RUJANA QUINTERO, Miguel (comp.), *Nietzsche en el horizonte de la contemporaneidad: el diseño de una nueva sensibilidad hermenéutica*, Bogotá: Siglo del hombre editores, 2002.
- RUSSO, José Antonio, *Los presocráticos II. El Logos. Heráclito*, Lima: UNMSM, 2000.
- SAAR, Martin, “Understanding Genealogy. History, Power, and the Self”, en: *Journal of the Philosophy of History*, 2, 2008, pp. 295–314.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona: Tusquets, 2004.
- SANABRIA, Carlos Eduardo, *Estética: Miradas contemporáneas*, Bogotá: Fundación Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, 2004.

SÁNCHEZ Meca, Diego, *En torno al superhombre. Nietzsche y crisis de la modernidad*, Barcelona: Anthropos, 1989.

---- *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid: Tecnos, 2006.

SARTRE, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa, 1999.

SCHILLER, Friedrich, tr. M. García Morente, *La educación estética del hombre*, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1945.

SCHOEMAN, Marinus, "Generosity as a central virtue in Nietzsche's ethics", en: *South African Journal of Philosophy*, vol. 26, n°1, 2007, pp. 17-30.

SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, trad. de Roberto Aramayo, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2005, vol. 1.

SCHRIFT, Alan, "Nietzsche for Democracy?", en: *Nietzsche Studien*, 29, 2000, pp. 220-233.

---- "Nietzschean Agonism and the Subject of Radical Democracy", en: *Philosophy Today*, 45, 2001, pp. 153-163.

---- "Response to Don Dombowsky", en: *Nietzsche Studien*, 31, 2002, pp. 291-297.

SCHRÖTER, Hartmut, *Historische Theorie und geschichtliches Handeln. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches*, Mittenwald: Mäander, 1982.

SCOTT, J. y A. TODD (eds.), *Nietzsche and African American Thought*, Nueva York, SUNY Press, 2006.

SEDGEWICK, Peter, "The future of philosophy: Nietzsche, Rorty, and "post-Nietzscheanism", en: *Nietzsche Studien*, 29, 2000, pp. 234-251.

SIEMENS, Herman, "Agonal configurations in the *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Identity, Mimesis and the Übertragung of cultures in Nietzsche's early thought", en: *Nietzsche Studien*, 30, 2001, pp. 80-106.

---- "Nietzsche's Agon with Ressentiment: Towards a Therapeutic Reading of Critical Transvaluation", en: *Continental philosophy review*, Norwell, vol. XXXIV, 2001, pp. 69-93.

---- "Nietzsche's Critique of Democracy (1870–1886)", en: *Journal of Nietzsche Studies*, 38, 2009, pp. 20-37.

---- "Nietzsche's political philosophy: a review of recent literature", en: *Nietzsche Studien*, 30, 2001, pp. 509-526.

---- "Umwertung: Nietzsche's "war praxis" in *Ecce homo*", en: *Nietzsche Studien*, 38, 2009, pp. 182-206.

SIEMENS, Herman y Vasti Roodt (eds), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

SHAPIRO, Gary, "Nietzsche's Story of the Eye: Hyphenating the Augen-Blick", en: *Journal of Nietzsche Studies*, 22, 2001, pp. 17-35.

SIMMEL, Georg, *Schopenhauer y Nietzsche*, Buenos Aires: Terramar Ediciones, s/f.

SIMON, Josef (ed.), *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Band 1. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985.

SLOTERDIJK, Peter, *El pensador en escena: el materialismo de Nietzsche*, Valencia: Pre-Textos, 2000.

SMITH, Adam, *Ensayos filosóficos*, Madrid: Pirámide, 1998.

---- *La teoría de los sentimientos morales*, tr. Carlos Rodríguez Braun, Madrid: Alianza Editorial, 1997.

SNELL, Bruno (ed.), *Fragmente*, München: Heimeran, 1979.

---- *Las fuentes del pensamiento europeo: estudio sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la antigua Grecia*, Madrid: Razón y Fe, 1965.

SOROSINA, Arnaud, "O estatuto dos sofistas em Nietzsche", en: *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, vol. 6, n. 2, 2015, pp. 198-221.

TASSET, José Luis, "Sobre la teoría de la evaluación moral de David Hume", en: *Ágora*, vol. 8, 1989, pp 53-66.

TEJERA, Victorino, *Nietzsche and Greek Thought*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

TUNCEL, Yunus, *Agon in Nietzsche*, Milwaukee: Marquette University Press, 2013.

VATTIMO, Gianni, *Diálogo con Nietzsche*, Buenos Aires: Paidós, 2002.

---- *Introducción a Nietzsche*, Barcelona: Península, 1996.

---- *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1992.

VÁSQUEZ, Carlos, *El arte jovial. La duplicidad apolíneo-dionisiaca en el Nacimiento de la tragedia de Nietzsche*, Antioquia, Medellín: Universidad de Antioquia, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre, *El hombre griego*, Madrid: Alianza Editorial, 1993.

---- *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires: Eudeba.

VIDAL-NAQUET, Pierre, *El mundo de Homero*, Buenos Aires: F.C.E., 2001.

WIELAND, Wolfgang, “La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad”, en: *Méthexis*, Buenos Aires, vol. IV, 1991, pp. 19-37.

WILKERSON, Dale, *Nietzsche and the Greeks*, London: Continuum, 2006.

WHITE, Richard, “Nietzsche on Generosity and the Gift-Giving Virtue”, en: *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 24, n. 2, 2016, pp. 348-364.

WOLLHEIM, Richard, *On the emotions*, London: Yale University Press, 1999.

ZELLER, Eduard, *Fundamentos de la filosofía griega*, Buenos Aires: Siglo XX, 1968.

ZIEGLER, Konrat et.al (eds.), *Der kleine Pauly. Lextikon der Antike*, Band 1, München: D. T. V., 1979.