



nietzsche

Conferencia Internacional / International Conference

el devenir de la vida the becoming of life

Actas / Proceedings

Vida, poder y moral en los escritos de Nietzsche. Reflexión sobre fronteras
MAURICIO SUÁREZ CROTHERS
Universidad Diego Portales
Chile

Vida, poder y moral en los escritos de Nietzsche. Reflexión sobre fronteras

MAURICIO SUÁREZ CROTHERS

Universidad Diego Portales

Se interesa principalmente por los problemas de la filosofía moral y las relaciones entre teoría social, filosofía moral y política. También se interesa por los problemas metodológicos y las técnicas de investigación en ciencias sociales, especialmente en el área de la sociología de controversias morales con implicaciones políticas.

¿Tiene alguna importancia el punto de vista biológico para la reflexión filosófica sobre moral y política? El enfoque del lenguaje moral y los valores políticos como fenómenos biológicos ha tenido muy diversos partidarios en la historia de la filosofía, pero también serios detractores. A comienzos del siglo pasado, Moore rechazó el proyecto de construir una ética a partir de la teoría de la evolución con argumentos que influyeron profundamente en el desarrollo de la filosofía moral contemporánea. En los últimos años, Thomas Nagel ha negado enfáticamente que la biología como tal, no sólo la biología evolucionista, tenga algo que hacer en la filosofía moral y política. Nietzsche transitó por la vereda opuesta. Fue un ardiente partidario de colocar todo fenómeno bajo la lupa del “supremo punto de vista biológico”, especialmente desde el llamado período medio. En particular, quiso evaluar en términos del valor para “la vida” la versión cristiana de la moral de la virtud y las éticas laicas de los filósofos modernos, una evaluación que llegó a ser francamente negativa cuando su concepto de vida quedó subsumido en su concepción final del poder. Tanto la moral que opera con los conceptos teológicos básicos de santidad, pecado y redención, como las principales éticas laicas de la modernidad (moral de la compasión, utilitarismo y ética kantiana) fueron estigmatizadas como enemigas mortales de “la vida”. La ponencia analiza las conexiones entre los conceptos de vida, poder y moral en los escritos medios y finales de Nietzsche, procurando deshacer algunos enredos y poner en evidencia faltas de diferenciación que oscurecen las relaciones entre los tres términos; todo ello desde una perspectiva que valora el esfuerzo por conectar filosofía moral y biología, pero que desaprueba aspectos importantes de los ensayos realizados por Nietzsche en esta dirección.

1. Vida

1.1 Muerte cerebral

Desde que apareció el informe Harvard sobre la muerte encefálica hace 40 años (1968), muchos países han adoptado como criterio legal de muerte la ausencia de actividad cerebral. Una persona está muerta cuando todo su cerebro (corteza + tronco encefálico) deja de funcionar, aunque el corazón, los riñones y otros órganos vitales

funcionen todavía (o, más precisamente, como veremos en seguida, *porque* –gracias a la técnica– funcionan todavía y pueden ser extraídos en buen estado para realizar transplantes). Una persona en coma irreversible que antes del informe “vivía” conectada a un ventilador mecánico, después del informe estaba “muerta” y podía pasar a la morgue. Así sucedió en EEUU, en casi todos los países europeos y en Chile. Pero no en Japón, donde hasta hace 4 meses se rechazaba el criterio de Harvard como criterio legal de muerte. Ahí la persona seguía viva. Científicos locales habían descubierto que el funcionamiento del cerebro, necesario para la conciencia y la autoconciencia, no es necesario para la realización de algunas funciones corporales. Esto hizo pensar que si pudieran mantenerse artificialmente todas las funciones corporales de una persona sumida en un “coma irreversible” (lo que de hecho se consiguió más tarde), podría abrigarse la esperanza de que la situación se revirtiera y la persona alguna vez despertara. Para el común de los mortales, más preocupante que este hecho es que el corazón de estas personas sigue latiendo mientras no se apague el ventilador. Las enfermeras normalmente consideran vivos a estos muertos, que tienen las mejillas sonrosadas e incluso pueden traer niños al mundo (como Marion Ploch en Alemania), y a los sepultureros no les agrada la idea de enterrar a un muerto que respira. Como la mayoría, piensan que uno no muere hasta que lanza el último suspiro. El vidrio empañado, no el encefalograma, es la prueba crucial de que aún no ha llegado la hora.

1.2 Vida humana

Si nos vamos al otro extremo, al comienzo de la vida, encontramos los mismos problemas de definición. ¿Cuándo nace una persona? ¿Cuándo empieza su vida? ¿Cuántos años de vida celebra en el cumpleaños? Son preguntas realmente complicadas. En el cumpleaños celebramos el nacimiento, pero éste podría no ser el comienzo de nuestra vida. Para muchos, la vida está ligada a la personalidad y la personalidad pudo haber comenzado antes del nacimiento. Por ejemplo, en el momento nada preciso de la concepción. O después, ya fuera del útero, cuando aprendimos las primeras palabras. En el primer caso, cuando celebrábamos –digamos– los 33, nos estábamos quitando la edad: teníamos “en realidad” 33 años y nueve meses de vida. En el segundo caso, pecamos por exceso: estábamos aumentándonos la edad.

Si lo que merece llamarse vida humana está ligado a la personalidad, nuestra “verdadera” edad depende del criterio para dirimir si el comienzo de la personalidad coincide con el comienzo de la individualidad en sentido puramente numérico. Sin duda el embrión que fuimos se formó en algún momento durante la concepción (después de la singamia), pero la personalidad pudo comenzar más tarde. Desde el medioevo hasta mediados del siglo XIX, el criterio seguido por la Iglesia fue el instante en que la madre siente moverse al feto (signo de que el alma entra en el cuerpo). Antes de ese momento, se permitía el aborto. Pero el desarrollo de la embriología reveló que ese criterio era arbitrario y no tardaron en aparecer otros candidatos: la activación del sistema nervioso, la sensibilidad al dolor, etc.

1.3 Pragmatismo de las descripciones

Estos hechos muestran que “vida” es una palabra muy ambigua ya en el ámbito restringido de los seres humanos. En el discurso de la biología, la definición del término se transforma en un verdadero dolor de cabeza. ¿Cómo no se va a complicar la situación cuando el término entra en el discurso de la metafísica, como sucede en los escritos de Nietzsche y de muchos otros autores?

Parece haber un componente pragmático, evaluativo en todo uso del predicado “vida”, cierta arbitrariedad en el trazado de la frontera entre lo vivo y lo no vivo, como si no hubiera un significado verdadero de la palabra y dependiera de los intereses en juego que la frontera pase por aquí o por allá.

Es un tema muy común hoy en día que podemos clasificar las cosas de diferentes modos. Borges lo recordó en “El idioma analítico de John Wilkins”, el texto que Foucault comenta al comienzo de *Las palabras y las cosas*. En un artículo del 2005 llamado “Conocimiento discursivo”, Roberto Torretti, especialista en Kant y reconocido filósofo de la ciencia, escribió lo siguiente:

“El discurso humano ha crecido en una gran variedad de formas y subformas, interrelacionadas y cambiantes, y no hay motivo para esperar que incluya ingredientes o principios universales e invariables, ni que sea ya o tenga que llegar a ser un todo perfectamente coherente, ni que responda a otra demanda que la de ser idóneo para los usos que es oportuno darle en las distintas situaciones de la vida.[...] Ni el aristotélico, para quien nuestro discurso refleja naturalmente las esencias de las cosas, ni el kantiano ortodoxo, para quien toda la experiencia humana pasada, presente y futura de los fenómenos se ordena según el mismo sistema de categorías y se ciñe al mismo conjunto de principios prescritos por la `naturaleza de la razón´, pueden hacerse cargo de los grandes cambios de marcha del pensamiento, ni tan siquiera de las pequeñas pero incesantes y acumulativas revisiones, refinamientos, generalizaciones y desplazamientos a que han estado y todo indica que seguirán estando sometidos nuestros principales conceptos.”¹

Las fronteras conceptuales desaparecen y se corren. Podemos eliminar algunas, cambiar otras de lugar, pero no podemos borrarlas todas. El discurso consiste en trazar fronteras. Esto, que es teóricamente interesante, tiene una enorme relevancia práctica, pues los modos de clasificar y describir entran en las normas y regulaciones. Por ejemplo, en la ley de transplantes. Los japoneses, mientras no aceptaron la muerte cerebral como criterio de muerte y siguieron fieles a las palpitaciones del corazón, tuvieron que viajar al extranjero para hacerse transplantes. Para realizarlos en casa, redefinieron la muerte. En Chile, más adelantado que Japón en este punto, muchas personas le deben su vida a la redefinición de la muerte. Por ejemplo, el Ministro del interior, don Edmundo Pérez Yoma. Pero se salvarían muchas más vidas si la frontera se corriera otro poco. Hasta la corteza.

1.4 Vida consciente

Cuando la corteza cerebral deja de funcionar, la persona pierde irreversiblemente la conciencia de sí misma y de todo lo demás, y una vida sin autoconciencia², sin la capacidad de atribuirnos nuestros propios estados y concebirnos en el tiempo, por ende sin la capacidad de decidir y hacer planes (sin “proyectarse”), para muchos no es realmente una vida³. Nozick argumentó que si se construyera una máquina que pudiera cumplir los sueños de algunos utilitaristas, una máquina que nos inundara de placer y eliminara todo dolor, pero al precio de arrancarnos la autoconciencia, probablemente nadie querría conectarse a ella, por más que, como dice Rubén Darío, no haya “mayor pesadumbre que la vida consciente” (poema “Lo fatal”). Nietzsche expresó el mismo parecer en *El crepúsculo de los ídolos*, en un aforismo que lleva el significativo título “Moral para médicos”. El paso crucial es la inversión del significado corriente de las expresiones “muerte natural” y “suicidio”.

“Es indecoroso seguir viviendo en un cierto estado. Continuar vegetando en un estado de dependencia cobarde de los médicos y de los medicamentos, una vez que el significado de la vida, el *derecho* a la vida, ya se ha perdido, es algo que **debiera acarrear** un profundo desprecio en la sociedad [...] Pese a todas las cobardías del prejuicio, aquí es importante restablecer ante todo la apreciación correcta, es decir, fisiológica de la llamada muerte *natural*: la cual no es, en última instancia, más que una muerte “no natural”, un suicidio. No se perece jamás por causa de otro, sino sólo por causa de sí mismo. Sólo que es una muerte en las condiciones más despreciables, una muerte no libre, una muerte *a destiempo*, una muerte propia de un cobarde. **Se debería**, por amor a la *vida*, —querer la muerte de otra manera, libre, consciente, sin azar, sin sorpresa”.⁴

Así, pues, si lo que merece llamarse vida humana está ligado a la personalidad y la personalidad está ligada a la autoconciencia, ¿por qué no declarar muertas a personas sin conciencia ni autoconciencia (porque su corteza está irreparablemente dañada), aunque no haya muerto todavía el tronco encefálico, responsable de funciones corporales como la circulación de la sangre? El corazón se paraliza y deteriora rápidamente, igual que otros órganos, cuando se desconecta el ventilador que mantiene la respiración de las personas cuya corteza ha muerto. Los que desean extraer los órganos de estas personas antes de apagar el ventilador para poder transplantarlos en óptimo estado, presionan (conceptual y prácticamente) para que se desplace una vez más la frontera de la muerte. Si este criterio se hubiese impuesto desde un comienzo, como querían algunos miembros del Comité de Harvard para la Muerte Cerebral, se habrían salvado muchas más vidas, se consideraría muertos a los recién nacidos anencefálicos (que nacen sin corteza) y la suspensión de hidratación y nutrición por sonda a Terry Schiavo y Eluana Englaro no habría causado mayor escándalo. ¿Dónde *queremos* trazar la frontera? Esta es la pregunta clave. Volveré sobre este punto al final.

2. Poder

2.1 Acciones y eventos

Para nuestros propósitos aquí, especialmente relevantes son las fronteras que determinan la manera de ver el mundo, la sociedad y nuestro lugar en uno y otra: las fronteras entre el lenguaje y la realidad, entre la argumentación válida y la persuasión retórica, entre la perspectiva del observador y la del participante en interacciones personales, entre el agente y la cosa, entre acciones y sucesos, entre lo que hacemos y lo que nos pasa, entre la voluntad y el deseo, entre el amor, la justicia y la violencia. Hay mucho en juego cuando se mantienen, cambian o borran estas fronteras.

Nietzsche intentó todas estas operaciones con diversas fronteras. En particular, quiso borrar la frontera entre sociedad y naturaleza, entre personas (o agentes) y cosas, entre acciones y eventos⁵, tal como la actual sociología francesa del conocimiento (Bruno Latour, Michel Callon). Pero desestimó una de las alternativas que se abren cuando se abraza este propósito. No se esmeró mucho en cosificar a los agentes, como hacen los teóricos materialistas de la mente (teóricos de la identidad, funcionalistas y eliminativistas), sino que tomó el camino más fácil de antropomorfizar lo no humano⁶. Este método, seguido también por Latour y Callon, a veces produce textos que causan un efecto parecido al del *comic* infantil y los dibujos animados. Un botón de muestra. En el artículo “Algunos elementos para una sociología de la traducción: la domesticación de los ostiones y los pescadores de la bahía de St. Brieuc”⁷, Callon interpreta las hipótesis y experimentos conducidos por tres científicos del *Centro nacional de exploración del océano* preocupados por la desaparición de los ostiones en la costa francesa, un molusco muy apreciado en la cocina local. Las hipótesis y experimentos son “programas de negociación” con los ostiones, que conversan, eligen representantes, hacen acuerdos con los investigadores y finalmente los traicionan (pues los experimentos fracasan). Combinada con una metafísica que ve todas las relaciones como coextensivas con relaciones de dominio (la metafísica de la voluntad de poder), el resultado de esta indiferenciación en el ámbito restringido de las relaciones sociales es un aplanamiento de la diversidad normativa: una ontología social reduccionista y unilateral. Creo que vale también para Callon la crítica que Nancy Fraser le hizo al Foucault de los 70.

“El problema es que Foucault llama poder a demasiadas cosas diferentes a la vez y lo deja simplemente así. De acuerdo, todas las prácticas culturales implican coacción. Pero estas coacciones son de formas diferentes [...] Foucault escribe como si no fuera consciente de la existencia de todo un cuerpo de teoría social weberiana con sus cuidadosas distinciones entre nociones tales como autoridad, fuerza, violencia, dominación y legitimación. Fenómenos que son susceptibles de distinción mediante tales conceptos son simplemente amontonados unos encima de otros [...]. En consecuencia, se abandona una gama potencial más amplia de matices normativos, y el resultado es una cierta unidimensionalidad normativa.”⁸

Desde luego, creo que esta crítica también vale para Nietzsche y que tiene importantes consecuencias teóricas y prácticas. No da igual que se mantengan, corran o borren las fronteras entre la legitimidad y el poder arbitrario, entre la relación causal y la coacción humana, entre “el” poder y “la” vida, entre “la” vida y el mundo.

2.2 Vida, voluntad y poder en la cosmología

En *La ciencia alegre*, aforismo 109, Nietzsche advierte contra la tentación romántica de introducir el concepto de vida en la cosmología:

“Cuidémonos de pensar que el mundo es un ser vivo. ¿Hacia dónde debería extenderse? ¿De qué debería alimentarse? ¿Cómo podría crecer y reproducirse? Nosotros ya sabemos aproximadamente qué es lo orgánico. ¿Deberíamos convertir lo indeciblemente derivado, tardío, raro, casual que percibimos únicamente sobre la corteza terrestre en algo esencial, general, eterno, como hacen los que llaman organismo al universo? Eso me da náuseas.”

Pero él mismo sucumbió a esta tentación. Fue probablemente una consecuencia de su propio pasado romántico y de su antigua costumbre de antropomorfizar, que se manifiesta por primera vez en *El nacimiento de la tragedia*, donde el “uno primordial” crea el mundo y lo destruye constantemente para divertirse, y que reaparece en la misma *Ciencia alegre*, 55 aforismos antes del recién citado. Ahí Nietzsche nos comunica una de las alegrías que le da su ciencia:

“¡Cuán maravilloso y nuevo y a la vez cuán terrible e irónico me siento con mi conocimiento acerca de la totalidad de la existencia! He descubierto para mí que la vieja humanidad y animalidad, que incluso la totalidad de los tiempos primigenios y el pasado de todos los seres sensibles continúa poetizando en mí, amando, odiando, sacando conclusiones –de pronto desperté en medio de este sueño, pero sólo a la conciencia de que precisamente soñaba y de que *tenía* que continuar soñando, para no perecer. ¡Qué es para mí ahora la “apariencia”! En verdad, no es lo opuesto de una esencia cualquiera. [...] La apariencia es para mí lo que actúa y lo viviente mismo.”

En este pasaje, junto con la apariencia, la vida llega a todas partes. La historia desemboca en *Así habló Zaratustra*, donde funde en uno solo los conceptos de vida, voluntad y poder (la vida misma sería voluntad de poder) y siguiendo a su manera al viejo maestro Schopenhauer, que veía la voluntad en el fondo de todas las cosas, argumenta a favor de la hipótesis de que el mundo entero –no sólo “la” vida– es voluntad de poder. En *Más allá del bien y del mal*, aforismo 36, ya está en condiciones de expresar así esta nueva metafísica.

“La cuestión consiste en si nosotros reconocemos que la voluntad es realmente algo que *actúa*, en si nosotros creemos en la causalidad de la voluntad. Si lo creemos –y en el fondo la creencia *en esto* es cabalmente nuestra creencia en la causalidad misma–, entonces **tenemos que hacer el intento de considerar hipotéticamente que la**

causalidad de la voluntad es la única. La “voluntad”, naturalmente, no puede actuar más que sobre la “voluntad” –y no sobre “materias” (sobre “nervios”, por ejemplo-). En suma, **hay que atreverse a hacer la hipótesis de que, en todos aquellos lugares donde reconocemos que hay “efectos”, una voluntad actúa sobre otra voluntad,** —de que todo acontecer mecánico, en la medida en que en él actúa una fuerza, es precisamente una fuerza de la voluntad, un efecto de la voluntad. Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y ramificación de una única forma básica de voluntad –a saber, de la voluntad de poder, como dice mi tesis–; suponiendo que fuera posible reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder [...], entonces habríamos adquirido el derecho a definir toda **fuerza agente** como: **voluntad de poder.** El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su “carácter inteligible”, –sería cabalmente voluntad de poder y nada más que es.”⁹

¿Y qué es la voluntad de poder? Hay muchos pasajes elocuentes. Valga por todos éste que se encuentra en el aforismo 259 de *Más allá del bien y del mal*:

“La vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, aneación y al menos, en el caso más suave, explotación.”

La voluntad de poder no es *aspiración* al poder; es *ejercicio* de poder, ejercicio que realizan constantemente todos los seres humanos (incluso los más impotentes) y todas las cosas. La voluntad de poder es “fuerza agente”, “avasallamiento de lo que es extraño y más débil”. No es, pues, mera voluntad de autosuperación, de ampliación de las propias capacidades (el sentido simpático e inocuo de la voluntad de poder, que a menudo destacan los intérpretes para despuntar el aguijón de Nietzsche y hacerlo más amable). No es tampoco mera voluntad de disciplina y autocontrol (el otro sentido de “autosuperación”), es decir, voluntad de poder sobre sí (tan necesario siempre). Es ante todo voluntad de dominio, de poder sobre otros, sobre otras voluntades. El que se atreve a hacer la hipótesis de que dondequiera que hay efectos “una voluntad actúa sobre otra voluntad”, piensa en este sentido cuando llega a la conclusión de que el mundo entero (mineral, vegetal y animal) es voluntad de poder.

3. Moral

3.1 Descripciones y regulaciones

¿Qué consecuencias tiene esta metafísica para la moral?

Si las palabras no tienen un significado verdadero, si toda clasificación y descripción contienen un elemento pragmático (=una elección implícita), si el discurso humano no responde a otra demanda que la de ser idóneo para los usos que es oportuno darle en las distintas situaciones de la vida, como dice Torretti –¿para qué podría servir esta descripción del mundo?

Cuando se desplazan o borran fronteras, sobre todo fronteras conceptuales profundamente arraigadas en el sentido común, conviene no sólo observar con cuidado las operaciones que se está realizando, sino especialmente adónde se *quiere* llegar, qué se *quiere* hacer con las nuevas descripciones. Puesto que las regulaciones dependen de las descripciones y valoraciones que se hagan, pudiera ser que se quisiera regular de una determinada manera. ¿Y de qué manera regula Nietzsche la moral en base a la metafísica de la voluntad de poder?

Si no queremos enredarnos en puras palabras, antes de responder esta pregunta pragmática es necesario precisar el fenómeno al que nos referimos con “moral”.

3.2 Concepto de moral

Hay un concepto muy difundido de moral (Hume, Strawson, Rawls, Tugendhat, Scanlon, Stemmer) que identifica el fenómeno que a muchos nos interesa cuando se habla del tema. Una moral consiste en las exigencias de comportamiento que se hacen unos a otros los miembros de un grupo. Les exigimos a todos que nos ayuden en una situación difícil en que tender la mano no representa ningún peligro, y nos parece mal si no lo hacen. Por su parte, todos los demás nos exigen lo mismo. Esto hace de esta exigencia una norma moral. ¿Pero les exigen todos a todos que sean castos o que renuncien a una vida homosexual satisfactoria o que crean en un creador del universo? No todos exigen de todos estas cosas. Por eso es dudosa la moralidad de estas normas. La moral requiere opiniones compartidas sobre los comportamientos que cualquier miembro del grupo puede exigirle a todos los demás. Cuando cambia la “opinión pública” sobre los comportamientos que cualquiera puede exigirle a los demás, cambia la moral. Aquí hay espacio para razonar, para reformar, como hizo Jesús en el *Sermón de la montaña*: “se les ha dicho que hacer x es malo, pero yo les digo que hacer y es malo” (Mateo, 6). Fue un gran discurso que no cayó en el vacío. Convenció a mucha gente de que había que dejar de exigirse ciertas cosas (por ejemplo, vengarse) y exigirse, en cambio, otras (poner la otra mejilla, digamos). Los convenció además de que las exigencias mutuas no sólo debían hacerse entre judíos, sino entre todos los seres humanos. Reformó el contenido de la moral (las exigencias mutuas) y amplió la comunidad moral (el grupo de los que se reconocen mutuamente el derecho a hacerse exigencias de comportamiento). Así nació la moral cristiana, que es tan “natural” como cualquier otra. No es, desde luego, la moral de todos. Hay otras comunidades morales basadas en otras opiniones sobre quiénes pueden exigirse qué mutuamente. Cuando todos los seres humanos compartan opiniones sobre los comportamientos mutuamente exigibles, entonces habrá una sola moral. Pero tal vez esto sea tan difícil como que alguna vez lleguen a hablar el mismo idioma (el esperanto, digamos). Mientras tanto coexisten diferentes comunidades morales (los hijos de Dios, los hijos de Allah, los seres racionales, los arios, etc.) y se alzan fronteras.

3.3 Más allá del bien y del mal

¿Y qué ocurre al otro lado de la frontera, más allá del bien y del mal (*gut und böse*)? Los que se portan bien con el prójimo, con los demás miembros de la comunidad moral, los buenos *inter pares*, ¿cómo se portan fuera de la comunidad moral, pasada la frontera? Citaré una famosa descripción de este comportamiento.

“Hay aquí una cosa que nosotros no queremos negar en modo alguno: quien a aquellos “buenos” los ha conocido tan sólo como enemigos, no ha conocido tampoco más que *enemigos malvados (böse)*, y aquellos mismos hombres que eran mantenidos tan rigurosamente a raya por la costumbre, el respeto, los usos, el agradecimiento y todavía más por la recíproca vigilancia, por la emulación *inter pares*, aquellos mismos hombres que, por otro lado, **en su comportamiento recíproco** mostraban tanta inventiva en punto a atenciones, dominio de sí, delicadeza, fidelidad, orgullo y amistad, –no son hacia fuera, es decir, allí donde comienza lo extranjero, la tierra extraña, mucho mejores que animales de rapiña dejados sueltos.”¹⁰

En su comportamiento recíproco, los buenos muestran gran inventiva en (nótese) “atenciones, dominio de sí, delicadeza, fidelidad, orgullo y amistad” (¿qué más se puede pedir?), pero donde comienza lo extranjero, la tierra extraña se convierten en bestias feroces. La descripción continúa:

“Allí disfrutaban la libertad de toda constricción social, en la selva se desquitan de la tensión ocasionada por una prolongada reclusión y encierro en la paz de la comunidad, allí retornan a la inocencia propia de animales rapaces, cual monstruos que retozan, los cuales dejan acaso tras de sí una serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que si lo único hecho por ellos fuera una travesura estudiantil.”

Este es el famoso pasaje sobre la bestia rubia¹¹ que suele invocarse para mostrar que el último Nietzsche fue un precursor del nazismo, con el que habría compartido el amor por la discriminación de lo extranjero y la afirmación dionisiaca de lo negativo: el dolor, la guerra, lo problemático de la existencia. Para decirlo con Buda y Schopenhauer: nacimiento, enfermedad, vejez y muerte. Yo agregaría la humillación.

3.4 Moral de señores

Nietzsche llamó “moral de señores” a la moral de las bestias rubias. Como toda moral, también consiste en exigencias mutuas, recíprocas. *Inter pares* las bestias rubias (“las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos”¹²) son todas muy atentas, delicadas y amables, pero con los que moran en tierra extraña se permiten disfrutar “de la libertad de toda constricción social”. Necesitan salir del encierro “en la paz de la comunidad” y descargar sobre los extraños su voluntad de poder, para luego regresar a la paz de la comunidad y seguir siendo amables y atentas entre sí.

¿Pero qué ocurriría si desapareciera la tierra extraña donde las bestias rubias hacen sus “travesuras”, si no hubiera más extranjeros, si pudiéramos describirlos a todos como señores? La moral de señores, ¿no se convertiría entonces como por encanto en una moral de señoras y señores, en la moral de los derechos humanos? Todo dependería de que cambiáramos nuestras descripciones, de que suprimiéramos las fronteras.

Notas

¹ Roberto Torretti, *Estudios filosóficos 1986-2006* (Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2007), 200 s.

² Es controvertido si la autoconciencia es condición de la conciencia. Véase M. Frank, *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994), 14ss.

³ Al comienzo de *Sobre utilidad y perjuicio de la historiografía para la vida*, Nietzsche habla de la vida feliz de las ovejas, porque no tienen conciencia del tiempo ni de sí mismas. Pero si no hay sí mismo o ego, no hay nada que pueda sentirse feliz.

⁴ Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos* (Madrid: Alianza, 1986), 109. Las negritas son mías. Comentarios al final de la ponencia.

⁵ He aquí un pasaje muy conocido en que Nietzsche ensaya una posibilidad de borrar la distinción entre acciones y eventos: »Exigir de la fortaleza que *no* sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza. Un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de pulsión, de voluntad, de actividad –más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un “sujeto”. Es decir, del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe el segundo como un *hacer*, como la acción de un sujeto que se llama rayo, así la moral del pueblo separa también la fortaleza de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que *fuera dueño* de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe; no hay ningún “ser” detrás del hacer, del actuar, del devenir; el “agente” ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo«. GM, I, 13. Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* (Alianza: Madrid 1984), 51

⁶ Heidegger criticó este aspecto del pensamiento de Nietzsche bajo el título de “subjetivismo”. En cuanto al proyecto de Nietzsche de disolver antítesis conceptuales, en *Sendas perdidas* censuró así uno de sus intentos de borrar la frontera entre lo sensible y lo suprasensible (irrelevante, en todo caso, en el presente contexto): »La destitución de lo suprasensible anula también lo meramente sensible y, por consiguiente, la diferencia entre ambos. La destitución de lo suprasensible termina con un ni... ni... respecto de la distinción entre lo sensible y lo no sensible. La destitución termina en lo absurdo.« Martín Heidegger, *Sendas perdidas* (Buenos Aires: Losada, 1960), 175.

⁷ Callon, Michel, “Algunos elementos para una sociología de la traducción: la domesticación de los ostiones y los pescadores de la bahía de St. Briec.” En S.M. Irazo *et al.*, *Sociología de la ciencia y la tecnología* (Madrid: CSIC, 1995)

⁸ Fraser, Nancy, “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions.” *Praxis International I* (1981): 272-287

⁹ Las negritas son mías.

¹⁰ La negrita es mía

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, (Alianza: Madrid, 1984), 51. [GM, I, 11]

¹² Ibid.