

LA IGUALDAD Y MÁS ALLÁ DE LA MODERNIDAD¹

Equality and beyond modernity

José Jara

Resumen: Para Nietzsche la idea de “igualdad para los iguales y desigualdad para los desiguales” debería ser la base del verdadero discurso de la justicia. Este artículo analiza la crítica nietzscheana a la idea de igualdad. Esta idea remite a la concepción moderna de humanidad, que transforma al hombre en un ser débil, indiferente y mediocre, de quien no se puede esperar un mejor futuro para él y para la sociedad. Nietzsche espera que algún día surja otro tipo de hombre, capaz de afirmarse a sí mismo.

Palabras clave: desigualdad/ justicia/ valores

Abstract: To Nietzsche the idea of “equality for the equalities and inequality for the inequalities” should be on the base of the true speech of the justice. This paper analyzes the nietzschean critic to the idea of equality. This idea remits to the modern conception of the mankind that transforms him in a weak, indifferent and average being, whom nothing can be hoped to make another better and vigorous future to him and to the society. Nietzsche hopes that someday other kind of man arises, able to affirm himself, to build another values in which he can be recognized himself in all the complexity and diversity of his human condition.

Keywords: inequality/ justice/ values

Es en el campo de la filosofía política y la ética donde la idea de la igualdad parece adquirir la preponderancia de un sentido concreto, es decir, histórico. Este sentido, sin embargo, es problemático. Y por ello, exige pensarlo. Lo que allí se plantea es la incidencia de esa idea en la valoración del hombre frente al hombre. A través de la igualdad, es la idea misma de

1. Este artículo se publicó originalmente en *Perspectivas nietzscheanas*, Año IV, N°4, Octubre de 1995. Se respeta el modo de citación del autor, que no indica ediciones ni traducciones, y a pesar de que cite algunos *Fragmentos Póstumos* según la edición de la *Voluntad de poder*, ponemos entre corchetes la referencia a los *NF* en la *KSA*.

hombre la que queda puesta en juego y, por tanto, aparece como indisoluble de las relaciones sociales, del tipo de sociedad y de su organización en que el hombre se reconoce a sí mismo como tal. Allí es donde surge la conflictividad eventual de su significado.

Pero la idea de igualdad, así como la de libertad, inseparables entre sí en tanto ideas² y, además, por el valor que se les reconoce en nuestro tiempo, son ambas deudoras de un específico pasado intelectual, cultural y político, que se remonta a lo que se ha convenido en llamar la “modernidad”. Y parece difícil desconocer que ésta ha podido modelar e impulsar entre los hombres conductas y propósitos en los distintos espacios de la cultura, la sociedad y la política, sobre el trasfondo de unos supuestos teóricos que inciden en la determinación de lo que el hombre es, puede pensar y hacer, tanto en relación consigo mismo como con los otros hombres.

En lo que sigue, quisiéramos situar y delimitar algunos aspectos del juicio que sobre la modernidad —y en especial conexión con la idea de la igualdad—, ha dado uno de los filósofos que ha tenido frente a ella una postura fuertemente crítica: Nietzsche. De algunos de los representantes de esa manera de pensar, dice: “en los denominados hombres cultos, en los creyentes de las ‘ideas modernas’, acaso ninguna otra cosa produzca tanta náusea como su falta de pudor, su cómoda insolencia de ojo y de mano, con la que tocan, lamen, palpan todo”.³

Impudicia y soberbia, es lo que Nietzsche aquí le critica a tales hombres. Pero, ¿frente a qué y debido a cuáles procedimientos es que a esos hombres puede haberles faltado una dosis de pudor y haber exhibido un exceso de cómoda insolencia, que mostraría su soberbia? Actitudes que en Nietzsche provocan su rechazo expresado por los signos de la náusea, pero que no se agota en ésta, sino que da lugar a la crítica que implica una toma de posición, la que como tal requiere ser, por lo menos, explicitada.

Su crítica remite a la concepción de hombre que subyace a esas “ideas modernas”, y a aquello en que ella convierte a éste mediante sus supuestos y procedimientos en un ser débil, indiferente, mediocre, y del cual nada se puede esperar para forjar otro futuro más fecundo y vigoroso para él y la sociedad. Su toma de posición quiebra lanzas y apuesta por la posibilidad de que surja alguna vez otro tipo de hombre, capaz de afirmarse a sí mismo,

2. Ya en Kant, para hacer posible la ley moral, se requiere que el hombre actúe conforme a la representación de ciertas leyes. Y esto se lo garantiza la idea de la libertad, explicitada como el obrar de acuerdo a una voluntad racional. Sólo de este modo, cada hombre, en tanto ser racional, podrá ser considerado como igual a otro y, así, nunca sólo como un medio para otro, “sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo”. (I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa Calpe S A, 4a. ed., 1973, p. 91).

3. *Más allá del bien y del mal* (en adelante, *MBM*) §263.

para desde allí crear otros valores en los que pueda reconocerse en toda la complejidad y diversidad de su condición humana.

Pero si las ideas modernas pueden producir un tal efecto debilitador del hombre, que conduce a formas de lo que Nietzsche llama una vida decadente, es porque, a su vez, a través de ellas se asume demasiado rápidamente o se examina con ligereza, una serie de postulados hechos por buena parte de la modernidad y que, en nuestro contexto, se especifican en la creencia de que hay ideas que poseen un valor en sí mismas. Es decir, que lo poseen, porque se fundan o derivan de lo que se considera como la facultad suprema del hombre, mediante la que se identifica plenamente a sí mismo, y que es su racionalidad. Pero una racionalidad entendida metafísicamente, en tanto desde ella se puede enunciar necesaria y universalmente el fundamento y la validez de toda forma de conocimiento y de acción del hombre, precisamente en tanto ser racional. Y que como tal puede y debe actuar de acuerdo a los fines que esa racionalidad es capaz de pensar y postular como buenos y válidos en sí mismos.

En esta autosuficiencia y autolegitimación que la modernidad confiere a esa forma específica de la razón, la que Nietzsche estima como no sólo ingenua, sino también como perversa, puesto que hace olvidar al hombre su radical condición histórica. Mediante aquella no sólo se privilegia y autonomiza el valor de la razón lógico-metafísica y del reino del espíritu, devaluando las múltiples y diversas fuerzas constitutivas del hombre y que arraigan en su cuerpo, sino que se induce a pensar a aquel que el sentido de su existencia queda marcado por la dirección y los fines que le señalan la razón teleológica, desechando como irrelevante la reflexión sobre la densa y variable trama de su cotidianidad.

De este modo, a la vez que el proceso de formación del hombre en sociedad queda determinado preeminentemente por los designios de esa razón, ésta misma desconoce o tiende un manto de olvido sobre su propio proceso de decantación en los diversos espacios contingentes y mudables de la historia del hombre. Por ello es que la crítica de Nietzsche a esa racionalidad moderna, va aparejada con un análisis concreto de las distintas formas y etapas por las que ha atravesado la aparición y configuración de la razón, y de las ideas que a través de ésta el hombre ha generado, para orientar y afianzar su hacer. Al emprender Nietzsche una genealogía de la moral —que es una tarea emblemática de su pensamiento y que da el título a uno de sus libros— no sólo hace con ello una genealogía de la razón, sino a la vez una genealogía del hombre. Y es al hilo de ese trabajo, que él gana un espacio para llevar a cabo su crítica de esas “ideas modernas”, aludida más arriba.

Esta crítica parte del hecho, a menudo desdeñado por los filósofos, de que todo lo que el hombre es o posee en un presente cualquiera, ha llegado

a ser o a poseerlo a partir y sobre el trasfondo de un largo y complejo proceso histórico. En éste, se entrelazan diversas series de elementos humanos individuales y sociales: sentimientos y representaciones, tradiciones y costumbres, creencias e ideales, memoria y olvido. De la articulación de todos estos elementos pueden surgir formas específicas de identificación colectiva o individual, a las que se puede reconocer un sentido particular. Pero Nietzsche señala que a esas articulaciones o este sentido no cabe sin más considerarlos como habiéndose producido a partir de la utilidad final⁴ que se pueda haber previsto o asignado para una cosa, un uso o una institución, y en nuestro caso, también para una idea.

Es el carácter contingente de los hechos y situaciones que acontecen en la historia cotidiana lo que no sólo afecta la consistencia de las verdades de la razón teleológica, y las corroe en sus pretensiones, sino que también conduce a tener que reconocer la fluidez del sentido que los hombres confieren a sus acciones. Pero esa contingencia y esta fluidez remiten, por una parte, a la modestia⁵ con que es preciso conjugar ahora los enunciados de la filosofía, cuando ésta asume la perspectiva de la historia y, por otra parte, precisamente por ello, ha de examinarse con una cierta dosis de pudor —es decir, de honestidad, de modestia, que no son sino otras acepciones para el pudor—, las distintas condiciones humanas que dan lugar a las interpretaciones y sucesivas reinterpretaciones que los hombres ofrecen de sus actos. Y tanto éstas, como las eventuales finalidades expresadas conscientemente, habría que examinarlas, en todo caso, como *indicios* de aquello que los hace actuar de uno u otro modo en una circunstancia dada.

Y tomar a la idea de *igualdad* como un *indicio* de las relaciones concretas que los hombres pueden haber establecido entre sí en momentos determinados de su vida social, es la vía recorrida por Nietzsche en distintos lugares de su obra, y que le permite criticar con una cierta acidez lo que de ella se han imaginado algunos pensadores modernos.

Así, en *Aurora* se encuentran algunas reflexiones acerca de cómo pudieron haberse organizado algunas comunidades primigenias, que habrían dado lugar a situaciones de derecho y de igualdad entre los hombres. Al afirmar Nietzsche que “la comunidad es en un comienzo la organización de los débiles por alcanzar un *equilibrio* con los poderes que amenazan peligrosamente”⁶, no sólo parte del supuesto de que hay una diferencia inicial entre los hombres con respecto a aquello que pueden hacer tal como cada uno de ellos quisiera, sino que esa diferencia entraña además peligros para algunos de ellos: los más débiles. Esta debilidad, sin embargo, no les

4. *Genealogía de la moral* (en adelante, *GM*), II, §12.

5. *Humano demasiado humano* (en adelante, *HdH*), I, §2.

6. *Aurora*, §22.

impide prever los mayores daños que podrían ocasionarles el intento de alcanzar alguna forma de supremacía sobre individuos y sus seguidores, que ostenten algún poder efectivo, que puede desencadenar “una larga y duradera *hostilidad*”: es el producto de todo su trabajo, el tiempo y la seguridad requerida para alcanzarlo, además de la propia vida, lo que allí se ve amenazado.

Por tanto, la búsqueda de *equilibrio* entre fuerzas disímiles se convierte, primero, en una realidad cotidiana importante para la sobrevivencia y la formación de la comunidad y, luego, como resultado de delimitar Nietzsche genealógicamente una figura intelectual que ha regido durante siglos el proceder de los hombres, en un concepto central “para la más antigua doctrina del derecho y la moral; el equilibrio es la base de la justicia”.

Pero el hecho de que el equilibrio sea necesario para conservar la seguridad requerida por buena parte de la comunidad, no quiere decir que sea una razón suficiente para que se mantenga. Pues para lograrlo, es preciso que los hombres se consideren, primero, unos a otros como iguales, y para eso han de *hacerse* iguales, por cualquier medio e instancia que esté a su alcance y sea aceptado así por los demás. Por otra parte, una vez alcanzada la seguridad general, ésta no impide que sobre esa base los distintos individuos y grupos no tiendan a establecer nuevas diferencias entre sí: de pertenencia a estamentos, dignidades exigidas por la profesión, privilegios, diferenciación mediante las maneras de comportarse, de vestirse y en el uso del lenguaje. De modo que aquella desigualdad inicial supuesta por Nietzsche, no se agota en la posesión de una fuerza física que garantice la sobrevivencia frente a un eventual enemigo poderoso. Ella recorre todos los estadios posibles de desarrollo del hombre en sociedad, incluidos los más sofisticados que requieran de un uso espiritualizado del lenguaje y las conductas.

Sin embargo, a pesar de las desigualdades que se generan en un estado de seguridad alcanzado, tan pronto éste se vea amenazado, y en tanto un sector de la comunidad no pudo lograr allí su clara supremacía, es la comunidad entera la que “realza de nuevo el estado de la igualdad: los absurdos derechos especiales y las vanidades desaparecen por algún tiempo”.⁷ En un primer momento, sólo es la *prudencia* la que aconseja mantener estados de derecho transitorios o reconocer la igualdad entre los hombres que han logrado exhibir por algún tiempo un poder igual o semejante unos a los otros. Y más tarde será el *olvido* de esas situaciones iniciales, reforzado por la prédica de siglos que ha enseñado a los hombres desde niños a maravillarse e imitar esas acciones que afianzaron la comunidad, lo que conducirá a creer que ellas, y los conceptos o las ideas en que se expresan, tienen un valor

7. *Aurora* §31.

en sí mismo, no egoístas ni generados a partir de apremios y transacciones humanas específicas. “¡Cuán poco moral se vería el mundo sin el olvido!”⁸, concluye Nietzsche con una exclamación irreverente, por ser genealógica, y que incluye formas concretas de la presencia de lo inconsciente en las conductas humanas, y que a la vez colide contra el supuesto valor en sí de algunas ideas proclamadas por algunos hombres modernos, como la de justicia, igualdad o derecho natural.

Lo propuesto por Nietzsche acerca de estas ideas muestra la inestabilidad que a ellas las aqueja, así como a cualquier otro concepto o idea propuesta por una razón metafísica que cierre los ojos ante los acontecimientos y transformaciones de la historia. Con lo cual esa razón no hace sino cerrar los ojos y el entendimiento ante las diversas y mudables instancias y perspectivas desde las que se configura la vida de relación cotidiana de los hombres en sociedad. Dirigir, en cambio, la mirada hacia la historia, no significa desconocer la presencia en ella de ideas plenas de sentido, sino sólo constatar que ellas son indicios de situaciones humanas y sociales y, a la vez, *efecto* y *resultado* de esas situaciones.

Pero en otros lugares, Nietzsche propone otra variante de interpretación, no ya de la formación de una comunidad o sociedad primigenia, sino del “Estado” primario, en una acepción específica de éste que aquí no entraremos a detallar, sino sólo en la medida en que es pertinente para nuestro tema de esta ocasión. En esa variante, el “Estado” se habría iniciado sobre la tierra como el resultado de una serie de actos de violencia de “una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda”.⁹

Aquí se parte también desde una diferencia básica entre dos tipos de hombres. Unos, inescrupulosos, “bárbaros en todos los sentidos terribles de esta palabra”, con fuerza, voluntad y apetitos intactos y abundantes y organizados para la guerra, pero también para organizar a otros hombres. Los otros, eventualmente numerosos en población, pero nómades, y sin una forma social estable, o bien, como señala en otros textos, son hombres de “razas más débiles, más civilizadas, más pacíficas, tal vez dedicadas al comercio o al pastoreo, o... viejas culturas marchitas”.¹⁰

Nos interesa destacar en esta ocasión, que además de su fuerza física, esos bárbaros poseían también una fuerza psíquica, que es la que les habría permitido organizar y dar “un ‘sentido’ en orden al todo” a cuanto forma-

8. *HdH*, §92. Ver también *GM*, II, §8.

9. *GM*, II, § 17.

10. *MBM*, §257.

ba parte y función de esa nueva “concreción de dominio *dotada de vida*”,¹¹ que ellos habrían logrado formar como un “Estado”. Además del rechazo explícito de Nietzsche aquí al “estrato” como forma original de la formación del Estado, hace notar también la inestabilidad que puede afectar a esta modalidad de configuración de él. Pues, en esos bárbaros, “su indiferencia y su desprecio de la seguridad, del cuerpo, de la vida, del bienestar”,¹² sumado a su confianza en la funcionalidad de sus instintos *inconscientes* reguladores, que suelen conducirlos a actuar sin prever o preocuparse por eventuales consecuencias fatales para ellos,¹³ puede acarrearles la pérdida de esa “concreción de dominio” a manos de hombres más previsores, astutos o inteligentes en el uso de las diversas fuerzas que éstos, no por ser más débiles físicamente, también poseen.

Y aquí es donde quisiéramos señalar que, tanto en el anterior análisis de Nietzsche sobre la formación de una comunidad o sociedad, como en éste del “Estado”, él tiene presente la *inestabilidad* que recorre a ambos, y que convierte al equilibrio buscado en algo que no queda garantizado, sin más, ni por su deseo de él, ni por su utilidad ni sentido eventual, que se haya alcanzado en un momento dado. Estimamos que esa inestabilidad no es sólo explicable a partir de los diversos avatares o accidentes que puedan constatarse en el curso de la historia, vista desde una perspectiva exterior a ella, es decir, que no tome en cuenta o no considere suficientemente la condición misma del hombre, lo que lo configura como tal, y que permita comprender o interpretar sus acciones y los resultados de ellas.

Para dar cuenta de esa inestabilidad, es preciso tomar en cuenta el cambio introducido por Nietzsche en la interpretación de aquello que estima como constitutivo del hombre y, por tanto, de la vida. Esto es, que uno y otra están conformados por una pluralidad de fuerzas de distinto tipo, que pueden serle conscientes o no al hombre, ser adquiridas o modeladas por él mismo, o bien recibidas inercialmente a través de la herencia, la tradición o las costumbres. Afectos y conceptos, sentimientos e ideas, pasiones y valores, no son sino expresión de las múltiples *fuerzas* de que el hombre dispone y elabora, transforma y articula, de acuerdo a los niveles y perspectivas concretas desde las que percibe y asume los hechos y situaciones de su vida individual y social. Pero la concreción de estas transformaciones también se realiza de acuerdo a procesos en los que la memoria y el olvido, el interés y la utilidad, la actitud frente a la seguridad y al cambio, juegan un papel ineliminable. En último término, son las formas operacionales de aquello que se llegó a formar y a denominar como la razón, las que, para Nietzsche,

11. *GM*, II, §17.

12. *GM* I, §11.

13. *Ibid.*, §10.

aparecen como deudoras de aquel arduo y complejo proceso histórico, que él examina genealógicamente.

Pero, precisamente, porque Nietzsche parte desde estos otros supuestos, que, por tanto, dan lugar a otra interpretación del hombre, es que tanto la vida como la razón cambian en él su significado. Porque ésta no puede ser pensada ya sin la condición aleatoria e histórica de aquélla, pierde la razón la apodicticidad y universalidad de sus verdades postuladas metafísica o teleológicamente. Porque la vida, al ser interpretada desde los aconteceres del devenir y de su concreción humana en la historia, es “lo que tiene que superarse siempre a sí misma”,¹⁴ se convierte para el hombre en la difícil riqueza de tener éste que ganarse a sí mismo mediante la continua creación de ella, es decir, de su propia vida, sin que nada le garantice el éxito final. La razón pasa a ser una instancia más para ejercer esta tarea, con un valor específico importante, pero ya no exclusivo.

Y según si el hombre percibe, acepta, asume o no esta otra interpretación de Nietzsche sobre la condición de la vida, es que, según él, se inscribirá a sí mismo dentro de una comprensión de la vida decadente o de la vida ascendente. La primera, implica la renuncia del hombre a sí mismo, a la multiplicidad de fuerzas que lo configuran y que habitan en su cuerpo —al que él, sin embargo, desprecia o subestima—, para entregarse a la creencia en la existencia de valores y verdades absolutas desde donde se determinarían sus acciones, y a las que sólo cabría pensar a partir de la preeminencia determinante que confiere a la razón y al espíritu, desgajados de su cuerpo. La segunda, supone la afirmación de sí mismo, tanto desde el intento de dar forma y figura a esa pluralidad de fuerzas y deseos que encuentra en su cuerpo, como al enfrentar las distintas penurias (*Not*), menesterosidades (*Bedürfnis*) y necesidades (*Notwendigkeit*) con que se encuentra en su vida de relación cotidiana; y es a todo cuanto aparece a través de estas dos instancias, a lo que el hombre ha de procurar convertir —si puede— en algo que lleve su propio sello individual o comunitario, y teniendo que hacerlo mediante una apuesta en la que ha de poner en juego todo cuanto encuentra a su alcance, tanto en el pasado como en el futuro que para sí mismo sea capaz de avistar a partir de su presente.

El paso, sin embargo, de uno a otro tipo de vida, de la decadente a la ascendente, entre otras cosas, supone aceptar lo que el primer tipo de hombre, mediocre, no está habituado a asumir: “Que él no entiende como necesario el *reverso de las cosas*: que él combate los defectos como si se pudiera prescindir de ellos”.¹⁵ Nietzsche entiende, en cambio, que la grandeza

14. Así habló Zarathustra, “De la superación de sí mismo”.

15. *Voluntad de Poder* (en adelante, *VP*), §881 [corresponde al *Nachgelassene Fragmente* (en adelante *NF*) *Herbst 1887*, 10 [111] (228), *KSA* 12, p. 519, N. de la D.]

que puede adquirir el tipo de hombre que se afirma a sí mismo, se apoya en su disposición para aceptar como válidas y necesarias —para así comprender cabalmente cómo ha llegado a ser el hombre lo que hoy es—, también aquellas conductas excluidas por la valoración establecida mediante la moralidad vigente en el pensar moderno. Para ello, es preciso sumar y elaborar *todo* cuanto, con buena o mala conciencia y conscientemente o no, él ha sido y ha creído ser, así como interpretar los elementos y hechos de calidad, condición y procedencia heterogénea que lo han configurado. Ya no cabe sólo dividir entre lo puro y lo impuro, lo superior y lo inferior, lo trascendental o lo empírico, para excluir, como no conducentes a la “verdad” o como insatisfactorios, a los términos que en estas polaridades aparecen en segundo lugar. Así, con Nietzsche, cabe entender el dividir que excluye como una forma deficitaria, por ser reductora, del multiplicar. Mientras que el análisis genealógico que divide, es un multiplicar las opciones de interpretación y de conocimiento del hombre y de la vida. De esta manera es como cabría percibir la entera figura con que uno y otra se han hecho presentes en la historia. Así es como en ésta puede aparecer el hombre, a la vez, como productor y producto de una “humanidad” mestiza y aleatoria en su obrar y pensar, y en la que ya no cabe creer como surgida sólo de las ideas y los valores de una razón pura.

Por otra parte, no sólo como individuo es una exigencia para el hombre aprender a pensar de otro modo. También cuando se trata de reflexionar sobre la sociedad, en cuanto es una forma humana concreta en que se expresa el crecimiento o la decadencia de la vida, es preciso sumar y multiplicar, es decir, interpretar, los distintos niveles y perspectivas que de ella nos ofrezca un trabajo genealógico. Aquí, pues, cabe igualmente contar con cuanto en ella se deteriora y corrompe: “Una sociedad no es dueña de permanecer joven. Y aún con sus mejores fuerzas tiene que formar basura y materiales de desecho [...] No se suprime la vejez mediante instituciones”.¹⁶ Inestabilidad, contingencia y caducidad son realidades a las que el hombre ha de poder hacer frente con otro estilo de pensamiento, si está dispuesto y quiere asumir la radicalidad de la condición histórica de lo humano y, por tanto, de lo social.

Y frente a las virtudes *igualadoras* que las instituciones pudieran promover en un momento determinado, pretendiendo ignorar o negar la diversidad y diferencia de ingredientes, perspectivas y actitudes con que cabe enfrentar la pluralidad de fuerzas constitutivas del hombre y la sociedad, Nietzsche se plantea la exigencia de poder disponer de “un modo de pensar ‘inmoral’, impensable, que quiere criar igualmente en grande las buenas y las malas propiedades del hombre, porque confía en su fuerza para colocar

16. VP, §40 [corresponde al *NF Frühjahr 1888*, 14 [75], KSA 13, pp. 255-256, N. de la D.]

a cada una en su lugar correcto —en el lugar en donde ambas se hacen falta la una a la otra”.¹⁷ Porque Nietzsche invoca y quiere poseer la esperanza de que algún día surja un tipo de hombre que no sólo siga la huella transitada y gastada a lo largo de siglos por pueblos enteros, sino que sea capaz de pensar lo hasta ahora impensable, es que inscribe lo dicho por él bajo la fórmula de una transvaloración de los valores.

Por ello, frente a la postulación de algunas ideas modernas —como la de igualdad— que en su tiempo se hicieron prevaletes, Nietzsche las rechaza, no sin provocar más de un escándalo teórico con su intempestividad. Pero lo hace, en tanto se había esforzado por pensar otras condiciones de vida para el hombre. Estas suponen lo que él llama una “naturalización de la moral”, que no es sino el resultado de su trabajo genealógico, que ya no cree en las certezas o verdades indubitables de la razón metafísica. Esas nuevas condiciones las formula en tres principios innovadores para el pensar habido hasta su tiempo, más una suerte de conclusión: “En lugar de la ‘sociología’, una *doctrina de las formaciones de dominio*. En lugar de la ‘sociedad’, el *complejo de la cultura* como *mi* interés preferente (por así decir, como un todo en relación a sus partes). En lugar de la ‘teoría del conocimiento’, una *doctrina perspectivista de los afectos* (a lo cual pertenece una jerarquía de los afectos). Los afectos transfigurados: su orden superior, su ‘espiritualidad’”.¹⁸

Si se considera este texto y lo expuesto anteriormente, cabe decir brevemente que: 1. aquí el individuo aparece como inseparable de la sociedad; 2. ambos sólo pueden ser pensados a partir y dentro del plexo de relaciones de poder que entre ellos se generan continuamente; 3. éstas, a su vez, son transformables desde las situaciones, los momentos y lugares en que se produzcan, y según como los hombres se perciban a sí mismos y experimenten con las fuerzas que posean o de que carezcan, 4. esas formaciones de dominio o de poder son las concreciones sociales específicas alcanzadas por un tipo de hombre que modela la sociedad, a las que cabe examinar desde la perspectiva de lo “impensable” y de la multiplicación analítica ofrecida por la genealogía,¹⁹ 5. sobre esta base se generaría el complejo de la cultura;

17. VP, §464 [corresponde al *NF Juni-Juli 1885*, 37 [14], KSA 11, pp. 588-590, N. de la D.]

18. VP, §462 [corresponde al *NF Herbst 1887*, 10 [28] (161), KSA 12, pp. 470, N. de la D.]

19. Y cabe emplear este procedimiento, porque esas formaciones de poder son el resultado de una realidad que actúa como la base de ellas: “Es comprensible y útil un predominio transitorio de los sentimientos de valor sociales: se trata de la producción de una infraestructura sobre la que finalmente sea posible una especie más fuerte” (VP, §903 [corresponde al *NF Herbst 1887*, 9 [1] (2), KSA 12, p. 338, N. de la D.]). La transitoriedad del predominio de esos sentimientos de valor sociales remite a su variabilidad histórica, pero paralelamente, éstos también apuntan al hecho de que sin ellos no es posible el tipo de hombre que contribuya a delinear una formación de poder específica.

6. éste es el interés preferente de Nietzsche, en tanto implica la formación de un tipo de hombre más fuerte,²⁰ que se afirma a sí mismo en tanto confía en su capacidad para modelar la pluralidad de sus fuerzas; 7. a través de este complejo de la cultura se expresaría algo así como el todo con respecto a sus partes,²¹ 8. el *conocimiento* de este todo y de sus partes, implica la incorporación de los afectos en la estructura misma del pensar y de su ejercicio; 9. así se modifica el carácter lineal y unívoco del pensar y el conocer tradicional, por uno de condición múltiple y aleatoria, es decir, perspectivista; 10. esto supone un nuevo ordenamiento del pensar, con otra jerarquía de los afectos en él; 11. la transformación del pensar y de los afectos conduciría a una espiritualidad de nuevo cuño, que abriría un orden superior para la existencia del hombre y la sociedad.

Las condiciones para que pueda llegar a surgir esta otra forma de espiritualidad, reconoce Nietzsche que pueden ser muy difíciles y *muy grandes* las probabilidades del fracaso, que pueden atraer ante nuestras puertas al convidado de piedra del escepticismo. Sin embargo, junto con confiar él en el coraje, inteligencia, dureza, independencia, y el refinar la precisión de la balanza del hombre para atreverse a ello, agrega otra condición que, nuevamente, atenta contra la cómoda insolencia o la soberbia de aquellos pensadores modernos criticados por él: “esperar que los azares propicios vengan en nuestra ayuda”.²² El pensar y el obrar de los hombres también ha de contar con el azar como un ingrediente suyo, a pesar de que el hombre con su voluntad y su querer, si puede, tiene igualmente la posibilidad de hacerle doblar la rodilla frente a él.

Si tenemos en mente todo cuanto aquí hemos dicho acerca de esta nueva interpretación propuesta por Nietzsche sobre el hombre y la vida, y aun cuando quepa precisar todavía algunas cuestiones, tal vez podría comprenderse con algo de mayor detenimiento, aquella frase suya que puede sonar, a primera vista, como escandalosa, soberbia y falta de todo pudor. Y esto,

20. La continuación de *VP*, § 903, dice: “Criterio de la fuerza: poder vivir bajo las estimaciones de valor contrarias y quererlas eternamente de nuevo. Estado y sociedad como infraestructura: punto de vista de una economía mundial, la educación como crianza”. El criterio de la fuerza no significa aquí querer eternamente de nuevo las mismas estimaciones de valor contrarias, sino el poder vivir y querer el hecho de que exista una diversidad de estimaciones de valor contrarias. Criar un tipo de hombre que sea capaz de asumir esta perspectiva sobre la vida, es lo que puede llegar a producir otra forma de pensar la economía que en el mundo rijan la sociedad y el Estado.

21. Teniendo presente que éstas últimas, en tanto bases o infraestructuras de sentimientos de valores sociales, pueden variar tanto de una época y de un pueblo a otro como las formas de cultura que desde allí surjan, a la vez que éstas son susceptibles de permitir un mayor grado de inteligibilidad sobre el conjunto de niveles que posea una sociedad

22. *VP*, § 907 [corresponde al *NF Sommer-Herbst 1884*, 16 [117], *KSA* 11, pp. 180-181, N. de la D.]

justamente cuando él pretende decirla desde una actitud exactamente contraria, en tanto analiza el acontecer del hombre con una mirada genealógica que no trepida en ver también el reverso de las cosas, por así decir, el lado oscuro de la luna, y no sólo su faz iluminada por las ideas puras de la razón. Esa frase que, para él, estaría a la base del verdadero discurso de la justicia, dice: “igualdad para los iguales, desigualdad para los desiguales”.²³

23. *Crepúsculo de los ídolos*, “Incursiones de un intempestivo”, §48.