

EL PROBLEMA DEL IDEAL NOBLE

The Problem of the Noble Ideal

David Owen

Universidad de Southampton

RESUMEN: La crítica de Nietzsche de la moral (del esclavo) ha sido, por razones comprensibles, un aspecto central en la recepción de su obra; sin embargo, lo que Nietzsche identifica como «el problema del ideal noble»¹ ha despertado un menor interés. Aunque se reconoce ampliamente que Nietzsche no está abogando incoherentemente por una vuelta, por ejemplo, a la ética homérica —aspecto corroborado mediante los ejemplos que nos presenta (sobre todo Goethe)—, existen pocos análisis que se ocupen de la preocupación nietzscheana por superar el problema del ideal noble o sus implicaciones para comprender su proyecto de transvaloración. Para dilucidar este aspecto del pensamiento de Nietzsche, comenzaré llamando la atención sobre el problema del ideal noble, antes de ubicarlo dentro de las más amplias reflexiones nietzscheanas sobre el poder y la ética. Después, consideraré cómo Nietzsche trata de resolver este problema y qué supone esto para la comprensión de su proyecto.

Palabras clave: noble – transvaloración – moral – ética

ABSTRACT: Nietzsche's critique of (slave) «morality» has been, for understandable reasons, a central focus of the reception of his work, however, rather less attention has been paid to what he identifies as «the problem of the noble ideal». While it is widely recognized that Nietzsche is not incoherently advocating a return to, for example, Homeric ethics — a point reinforced by the exemplars to which he directs us (most prominently Goethe), there is little in the way of analysis of Nietzsche's concern to overcome the problem of the noble ideal or its implications for understanding his project of re-evaluation. To elucidate this aspect of Nietzsche's thinking, I'll begin by drawing attention to the problem of the noble ideal before situating this problem in Nietzsche's wider reflections on power and ethics. I'll then focus on how Nietzsche seeks to resolve this problem and what this entails for understanding his project.

Keywords: Noble – Re-valuation – Morality – Ethics

1. GM I § 16; D. Owen, «Nietzsche, Enlightenment and the Problem of the Noble Ideal», en J. Lippitt (ed.), *Nietzsche's Futures*, Basingstoke: MacMillan, 1998, pp. 3-29.

1. ÉTICA NOBLE Y EL PROBLEMA DEL IDEAL NOBLE

En el proyecto nietzscheano de la transvaloración es fundamental tener presente que, al menos desde *Aurora* en adelante, Nietzsche no está sosteniendo que no haya valores éticos, ni que las afirmaciones morales sean expresiones disfrazadas de autointerés. El proyecto de la transvaloración de valores es, en sus raíces, el proyecto de reorientación ética, un proyecto que aborda tanto la forma como el contenido de la misma. Significativamente, Nietzsche piensa que ya tenemos un ejemplo de ese tipo de transvaloración: la aparición de la moral (del esclavo), tal y como es presentada en *La genealogía de la moral*. Sin embargo, igualmente significativa es la forma en que hemos errado al reconocer que es una transvaloración; un error que Nietzsche identifica como una consecuencia del triunfo de la moral (del esclavo)². Considerada bajo este aspecto, GM puede ser vista como un ejercicio de redescipción diseñada que nos haga ver la aparición de la moralidad (del esclavo) como producto de una transvaloración previa de los valores. Esto implica, pues, una transformación de: *a*) las disposiciones del carácter consideradas como virtudes o vicios, esto es, la naturaleza del bien, *b*) nuestra comprensión del agente ético, *c*) nuestra visión de las formas que la conciencia ética toma (y puede tomar), y con ello, el modo de entender las afirmaciones éticas sobre nosotros y *d*) nuestra concepción del ámbito y autoridad de la ética. La importancia de esta redescipción radica en que mediante la «transvaloración de los valores» Nietzsche no se está refiriendo únicamente a la cuestión de si tenemos razón al considerar determinadas afirmaciones valorativas características de la moralidad (del esclavo) —por ejemplo, la afirmación de que sufrir es intrínsecamente malo— como algo justificado. Más bien, este proyecto también incluye otras características de la moral (del esclavo) considerada como un tipo específico de actitud ética u orientación, como sus afirmaciones de exhaustividad y autoridad normativa, así como su enfoque sobre las obligaciones, voluntad y culpa, y sus recursos relacionados con un tipo particular de concepción del agente ético. La importancia de este punto para nuestras reflexiones actuales se debe a que la consideración del contraste entre la moral noble y la moral del esclavo no es simplemente un asunto de los valores que ellos respaldan o rechazan, sino que también incluye la conciencia moral y la concepción del agente ético que cada uno exhibe. Con estas consideraciones en mente, consideremos la ética noble y el problema que Nietzsche identifica con el ideal noble.

La génesis de la ética noble está enraizada, según la consideración nietzscheana, en la experiencia del *pathos de la distancia*, que está presente en la cúspide de la jerarquía social y política en el antiguo sistema político. La plausible afirmación psicológica que Nietzsche presenta es la regla según la cual «el concepto de preeminencia política se diluye siempre en un concepto de preeminencia anímica»³.

2. GM I § 7. Lo que Nietzsche está exponiendo aquí es que, una vez que la moralidad ha triunfado, las características internas de la moralidad mantienen una historiografía de la ética, en la cual la importancia de los desarrollos históricos es expuesta como movimiento desde la pre-moral a las condiciones morales. Bernard Williams se hace eco de este aspecto nietzscheano cuando destaca que somos susceptibles de «la poderosa sensación de que la moralidad es solo ética en una forma racional» (B. Williams, *Making Sense of Humanity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 246).

3. GM I § 6, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1972, p. 36.

Nietzsche considera que los nobles —como grado político más elevado— son caracterizados por «el *pathos* de la nobleza y de la distancia, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un ‘abajo’»⁴, un *pathos* que es interiorizado irreflexivamente como un sentimiento de superioridad espiritual (es decir ética), expresado como la valoración de lo que la nobleza identifica como sus rasgos característicos típicos⁵: «el poder de los nobles sobre los otros es interpretado por él como virtud, como un significado de su propia bondad»⁶. Desde el punto de vista de la doctrina nietzscheana de la voluntad de poder, podemos recoger esta afirmación como sigue: la aristocracia se caracteriza por su experiencia autorreflexiva como agente y, además, como agente que gobierna y utiliza a aquellos de un grado político inferior, la mayoría obviamente esclavos; sobre la base de su experiencia, la nobleza identifica como intrínsecamente valiosas aquellas características que expresan su acción y comprenden su superioridad «espiritual» en función de la posesión de estos rasgos valorados éticamente, o, como se designan ahora, «virtudes». Mientras que el concepto de «bien» es identificado con estas virtudes (nuevamente acuñadas) y emerge «espontáneamente y con antelación» desde la autoafirmación de la aristocracia, el concepto de «mal» simplemente marca una idea adicional que denomina la ausencia de los rasgos del carácter en cuestión⁷.

Sin embargo, la propuesta nietzscheana del modo noble de valoración no está limitada a una explicación sobre las virtudes que los nobles acuñan y respaldan. Un tema igualmente importante en esta propuesta es que este modo de valoración implica tanto una concepción específica del agente, que se construye como la expresión del carácter, como una relación práctica particular consigo mismo por parte de estos agentes. La primera concepción implica una visión expresiva del agente en el cual nuestra intención-en-acto será la que revele nuestro carácter ético: cómo uno actúa es constitutivo de lo que uno es⁸. Esta concepción del agente no es fortuita para el modo noble de valoración, sino crucial, ya que es esta comprensión del agente la que articula el paso de la superioridad política a la superioridad anímica, soportando la identificación del agente político de la aristocracia con su carácter ético. La relación práctica, por su parte, implica la afirmación de que, además de denominar los rasgos propiamente típicos de su carácter como virtudes, el *pathos* de la distancia también construye la posibilidad de una relación práctica con el yo por parte del noble caracterizado por la

4. GM I § 2, trad. cit., p. 32.

5. GM I § 5. Este se centra en las características típicas más que en otros atributos como la riqueza, con la que Nietzsche se ocupa, aunque apunta que la nobleza también podría designarse de este otro modo.

6. A. Ridley, *Nietzsche's Conscience: Six Character Studies from the Genealogy*, Ithaca: Cornell University Press, 1998, p. 16.

7. GM I § 5.

8. Esta afirmación necesita ser matizada ligeramente ya que hay circunstancias en las que esta identificación general de la acción y su cualidad moral de los nobles se da de modo *ad hoc*. Téngase en cuenta MBM § 260 cuando Nietzsche enfatiza que «las calificaciones morales de los valores se aplicaron en todas partes primero a seres humanos y solo de manera derivada y tardía a acciones». Sobre el expresivismo de Nietzsche cf. R. Pippin, *Nietzsche, Psychology and First Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 2010, y A. Ridley, *Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Art*, New York: Routledge, 2007.

autosuperación. Como Nietzsche dice, reflexionando sobre la génesis de esta relación práctica con el yo:

Sin ese *pathos de la distancia*, tal como este surge de la inveterada diferencia entre los estamentos, de la permanente mirada a lo lejos y hacia abajo dirigida por la clase dominante sobre los súbditos e instrumentos, y de su ejercitación, asimismo permanente, en el obedecer y el mandar, en el mantener a los otros subyugados y distanciados, no podría surgir tampoco en modo alguno aquel *otro pathos* misterioso, aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores, en una palabra, justamente la elevación del tipo «hombre», la continua «autosuperación del hombre», para emplear en sentido sobremoral una fórmula moral⁹.

El *pathos de la distancia* es una condición necesaria para la génesis de lo que podríamos llamar el *pathos de la distancia interna*, pero no es una condición suficiente; más bien, este «*otro pathos* más misterioso» requiere la relación de competición entre iguales, que encuentra una expresión paradigmática en la institución del *agon* explorado por Nietzsche en su ensayo de juventud «La contienda de Homero» y al cual se refiere en GM¹⁰, a la que volveremos en breve.

Habiendo especificado el carácter formal de la ética noble, volvamos a lo que Nietzsche denomina «el problema del ideal noble»¹¹. El problema es expuesto en la sección penúltima del primer ensayo, donde Nietzsche destaca con respecto a la Revolución francesa:

Es cierto que en medio de todo ello ocurrió lo más tremendo, lo más inesperado: el ideal antiguo mismo apareció en carne y hueso, y con un esplendor inaudito, ante los ojos y conciencia de la humanidad, — ¡y una vez más, frente a la vieja y mendaz consigna del resentimiento que habla del *primado de los más*, frente a la voluntad de descenso, de rebajamiento, de nivelación, de hundimiento y crepúsculo del hombre, resonó más fuerte, más simple, más penetrante que nunca la terrible y fascinante anticonsigna del *primado de los menos*! Como una última indicación del otro camino apareció Napoleón, el hombre más singular y más tardíamente nacido que haya existido nunca, y en él, encarnado en él, el problema del *ideal noble* en sí — reflexiónese bien qué problema es este: Napoleón, esa síntesis de *inhumanidad* (*Unmensch*) y *superhombre* (*Übermensch*)...¹².

Una clave para la naturaleza de este problema consiste en aportar cinco secciones previas a la aparición de Napoleón como ejemplo superior del ideal noble antiguo. Aquí Nietzsche nos ofrece una explicación de los antiguos aristócratas, destacando lo inhumano o monstruoso como característica de la conducta noble:

Hay aquí una cosa que nosotros no queremos negar en modo alguno: quien a aquellos «buenos» los ha conocido tan solo como enemigos, no ha conocido tampoco

9. MBM § 257.

10. GM I § 5.

11. GM I § 16.

12. GM I § 16, trad. cit., pp. 60-61.

más que *enemigos malvados*, 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* [entre iguales], 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. Allí disfrutaban la libertad de toda constrictión 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 la conciencia de los animales rapaces, cual monstruos que retozan, los cuales dejan acaso tras 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, convencidos de que de nuevo tendrán los poetas, por mucho tiempo, algo que cantar y que ensalzar. Resulta imposible no reconocer, a la base de todas estas razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica *bestia rubia*, que vagabundea codiciosa de botín y de victoria; de cuando en cuando esa base oculta necesita desahogarse, el animal tiene que salir de nuevo fuera, tiene que retornar a la selva...¹³.

En este pasaje, Nietzsche destaca dos características importantes de la práctica de la ética noble en la manera que se origina el problema del ideal noble. Primero, la productividad de la relación agónica de los nobles con otros: «en su comportamiento recíproco mostraban tanta inventiva en punto a atenciones, dominio de sí, delicadeza, fidelidad, orgullo y amistad»¹⁴. Segundo, la «horrible sucesión de asesinatos, envenenamientos, violaciones y torturas», en los que surge esta relación cuando se es liberado de los límites de la sociedad y la paz. La misma concepción de acción que transforma al primero en expresión de nobleza también eleva al último. El problema no está limitado, sin embargo, a extraños, sino que recibe su expresión más extrema en ese contexto extrasocial; es un ideal en el cual la conducta hacia aquellos que no son nobles, aquellos fuera de las relaciones agónicas del grupo de aristócratas, incorpora valores derivados de las relaciones de dominio (la mayoría obviamente en el caso de los esclavos). Para una comprensión más plena del problema del ideal noble hacia el que nos dirige Nietzsche, necesitamos situarlo en su perspicaz explicación sobre cómo están condicionadas las perspectivas éticas por la situación de los agentes en contextos de poder.

2. PERSPECTIVAS ÉTICAS Y RELACIONES DE PODER ASIMÉTRICAS

Como una forma de acceso a este tema, considérese el siguiente pasaje:

En mi peregrinación a través de las numerosas morales, más delicadas y groseras, que hasta ahora han dominado o continúan dominando en la tierra, he encontrado ciertos rasgos que se repiten juntos y que se coligan entre sí de modo regular: hasta que por fin se me han revelado dos tipos básicos y se ha puesto de relieve

13. GMI § 11, trad. cit., pp. 46-47.

14. *Ibid.*

una diferencia fundamental. Hay una *moral de señores* y una *moral de esclavos*; — me apresuro a añadir que en todas las culturas más altas y más mezcladas aparecen también intentos de mediación entre ambas morales, y que con mayor frecuencia aún aparecen la confusión de las mismas y su recíproco malentendido, [...]. Las diferenciaciones morales de los valores han surgido o bien entre una especie dominante, la cual adquirió consciencia, con un sentimiento de bienestar, de su diferencia frente a la especie dominada — o bien entre los dominados, los esclavos y los subordinados de todo grado¹⁵.

Comencemos destacando dos aspectos. El primero es la frase «los dominados, los esclavos y los subordinados de todo grado», que clarifica a quién se refiere Nietzsche al hablar de la gente dominada: estos son aquellos que están dentro del poder de otro, en el sentido de estar sujeto al dominio legal del otro. (Nótese en particular que la referencia a los dependientes de todo grado destaca el hecho de que en la antigua Grecia, y particularmente en el mundo romano, las esposas e hijos de los ciudadanos estaban sujetos al dominio legal del *paterfamilias*). El segundo aspecto es que, al comenzar desde una posición en la que la distinción clásica entre aquellos que son libres (señores) y aquellos que no lo son (esclavos y dependientes de todo grado) está en riesgo, Nietzsche está afirmando que estos estados distintivos, como expresiones de posiciones en relaciones de poder, encuentran expresión en distintas formas de razonamiento moral.

Para comenzar este análisis ofreceré una lectura del ensayo primero de *La genealogía de la moral* desde una perspectiva interesada en la libertad y el poder. Creo que no se ha destacado suficientemente que en este ensayo Nietzsche está ofreciendo una explicación de las formas de la patología ética que surgen bajo las condiciones estructuradas por la relación de amos y esclavos, cada uno de los cuales es caracterizado por el «instinto de libertad» (voluntad de poder), es decir, la necesidad práctica de experimentarnos como agentes libres. En este corte inicial de amos *versus* esclavos, la atención de Nietzsche está dirigida al dominio legal y sus efectos. Comencemos considerando primero la esclavitud. Lo que distingue el tratamiento nietzscheano no radica en que ofrezca una explicación singular de la esclavitud como el ejemplo clásico de ausencia de libertad, sino más bien que desarrolla su exposición de una forma inesperada, aunque poderosa. Teniendo presente este aspecto, el esclavo, lo mismo que el amo, se caracteriza por la voluntad de experimentarse a sí mismo como un agente libre; pero mientras que el amo disfruta honradamente de esa experiencia de la acción libre, el esclavo no puede experimentarse a sí mismo como un agente libre dentro de los términos de la cultura política y legal en la que vive. Un resultado de esta situación en las sociedades esclavistas —y téngase en cuenta que, aunque Nietzsche tiene en mente la antigua Grecia y Roma, la cuestión parece ser generalizable (y de este modo sustenta la afirmación universalista nietzscheana acerca del instinto para la libertad)— es que se caracterizan por los actos de resistencia de los esclavos, incluyendo las *rebeliones* de los mismos. El ejemplo de la revuelta conducida por Espartaco es la mejor ilustración conocida, pero habría otros numerosos ejemplos. Sin embargo, la aportación esencial nietzscheana consiste en mostrar que el mismo interés en experimentarse como agentes libres, el cual

15. MBM § 260.

es expresado mediante actos *reales* de existencia y rebeliones, puede también ser expresado a través de una revolución *imaginaria*, en la cual los esclavos son conducidos a redescubrir los términos de reconocimiento ético a través de los cuales su autocomprensión es articulada de modo que se experimenten a sí mismos como agentes libres.

Merece la pena destacar cómo Nietzsche construye cuidadosamente el escenario bajo el cual tiene lugar este modo alternativo de expresión de sus intereses, en el que se experimentan ellos mismos como agentes libres. La transvaloración de los valores nobles comienza, nos dice Nietzsche, «cuando el *resentimiento* se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria»¹⁶. Nietzsche afirma, pues, que es bajo las condiciones de dominio legal, en las que no hay posibilidad de resistencia *efectiva* a la norma a la que están sometidos, donde el sentido natural de *resentimiento* del esclavo «llega a ser creativo y decreta valores».

La creatividad en cuestión toma la forma de construir (desde materiales conceptualmente disponibles)¹⁷ una perspectiva en la que dos principios de juicio se combinan. El primero consta de una imagen del sujeto caracterizado por el voluntarismo, la habilidad para elegir libremente cuándo y cómo actuar:

Por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, en el que toda mentira suele santificarse, esa especie de hombre *necesita* creer en el «sujeto» indiferente, libre para elegir. El sujeto (o, hablando de un modo más popular, *el alma*) ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma, tal vez porque a toda la ingente muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, les permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser-así-y-así como un *mérito*¹⁸.

Esta imagen permite al esclavo mantener, por un lado, la responsabilidad de los nobles respecto a sus acciones, ya que ellos, los nobles, podrían haber elegido libremente no actuar de ese modo y, por otro lado, construir su propia incapacidad para actuar como actúan los nobles, como producto de su elección libre. Este retrato, entonces, permite a los esclavos experimentarse a sí mismos como agentes, pero también y, crucialmente, evaluar a la nobleza como un mal por elegir actuar como ellos lo hacen y a los esclavos como buenos por elegir no actuar de ese modo¹⁹. Por consiguiente, los esclavos son capaces de construir un segundo principio de juicio compuesto por una imagen de valor, en la cual las características típicas de la clase esclava son las virtudes y las características típicas de la clase noble los vicios. De este modo, sobre la base de esta transvaloración, los esclavos son capaces de experimentarse a sí mismos como agentes

16. GM I § 10, trad. cit., pp. 42-43.

17. Cf. GM II § 10, en donde Nietzsche señala cómo las comunidades que llegan a ser más poderosas aíslan al criminal de su acto. Esta separación provee los recursos básicos necesarios para el pensamiento de que los agentes y sus actos pueden ser tomados como algo distinto, lo cual es explotado, pues, por los esclavos.

18. GM I § 13, trad. cit., p. 53.

19. GM I § 11.

libres²⁰. Aproximándonos desde esta perspectiva, está claro que lo que Nietzsche toma como patología ética —la revolución de esclavos en la moral— es un producto de estar sujeto al *dominium* legal.

Este asunto de las relaciones de dependencia radical, en el que el compañero subordinado está en una condición de servidumbre, encuentra su expresión con anterioridad en *La gaya ciencia*, en un pasaje titulado «Sobre el problema del actor», que se ocupa de la dimensión ampliada de un relato republicano de libertad, concretamente, de las formas de dependencia asimétrica radical que podrían obtenerse, incluso, entre personas que sean legalmente libres, que no están sujetas al *dominium* de otro o de otros. Para nuestros propósitos inmediatos, las características principales de la discusión nietzscheana de la figura del actor tienen dos partes. Primero el argumento de que las características del actor son cultivadas bajo las condiciones de dependencia radical:

Tal instinto, se habrá desarrollado más fácilmente en familias del pueblo bajo, obligadas a ir tirando bajo variada presión y coacción, en alta dependencia, teniendo que acomodarse con ductilidad a lo incómodo, adaptarse cada vez de nuevo a nuevas circunstancias y a darse y a ponerse siempre de manera diferente, capacitándose poco a poco para bailar a cualquier son que les tocan²¹.

En segundo lugar, Nietzsche sostiene que llegar a ser un actor en la vida social es ejemplo de un error de la acción que consiste en «la pérdida de cualquier identificación fuerte con valores particulares, motivos o razonamientos para actuar»²². Esto es, el actor en la vida social es aquel cuyas palabras no expresan su pensamiento sino su visión de lo que la audiencia desea oír; sus compromisos aparentes no son del todo sinceros, sino que son simplemente las posturas que adopta por el beneficio de sus efectos en la audiencia. Cuando en un texto Nietzsche afirma que la posición de los judíos en Europa es «un verdadero alimento para los actores» (en el sentido de actores de un escenario) y que, considerando la historia de las mujeres, uno se pregunta: «¿no deberían ser en primer lugar y principalmente actrices?», su visión no es antisemítica o misógina, sino un reconocimiento del hecho de que la posición de los judíos en Europa y de las mujeres a través de la historia europea ha estado sujeta a las condiciones de una dependencia asimétrica radical, que (incluso en ausencia del dominio legal de un amo) tiende a «adaptarse cada vez de nuevo a nuevas circunstancias y a darse y a ponerse siempre de manera diferente, capacitándose poco a poco para bailar a cualquier son que les tocan».

La perspicacia de Nietzsche consiste en vislumbrar que vivir bajo condiciones donde uno no puede decir simplemente lo que piensa (o realizar los actos a los que nos hemos comprometido) sin exponerse al poder dominante de otro u otros es probable que conduzca, como en el caso de la esclavitud, a una visión particular de la acción ética, en la que se da una distinción clara entre lo interno

20. Téngase en cuenta el vínculo con el estoicismo y el cristianismo en relación a la libertad y esclavitud.

21. GC § 361; OC III 176.

22. P. Patton, «Nietzsche and the Problem of the Actor», en A. D. Schrift (ed.), *Why Nietzsche Still? Reflections on Drama, Culture, Politics*, Berkeley: University of California Press, 2000, p. 181.

y lo externo, de modo que nuestros quehaceres no son vistos precisamente como constitutivos de nuestras intenciones, creencias, etc. Por el contrario, es esencial para la autocomprensión ética de aquel que está constreñido a vivir como un actor que, al menos, desarrolle su papel (una posibilidad que Nietzsche considera), que distinga entre sus naturalezas verdaderas o reales y las ficticias y aparentes reveladas en sus acciones. Como en el caso del esclavo, el propósito de Nietzsche no es culpar o condenar la dependencia radical, sino más bien ilustrar y explicar cómo una posición semejante de profunda dependencia ayuda a mantener una patología ética en la cual el carácter expresivo de la acción humana es sistemáticamente oscurecido por un modelo de lo interior y exterior como radicalmente distintos.

Hasta ahora, se ha puesto de manifiesto que Nietzsche hace suya la opinión de que es una condición necesaria del agente libre que uno no está *dentro del poder de otro*, ya sea en el sentido jurídico del sujeto, en el *dominium* de otro, o en el sentido amplio de estar en una condición de profunda dependencia y, además, que los puntos de vista éticos, estructurados por las desigualdades significativas de libertad, serán reflejados (distorsionados) por las desigualdades en sus concepciones de la acción ética y/o de aquellos que lo valoran. Estos ejemplos del esclavo (sujeto al dominio legal) y la dependencia radical (sujeta al dominio social, económico o político) ilustran el final impotente de las relaciones asimétricas de poder; no obstante, «el problema del ideal noble» llama la atención sobre el aspecto de que los que están en el poderoso extremo de tales relaciones no son inmunes a este tipo de patologías éticas. Mientras la «moral de los señores» no necesita recurrir a una imagen de la acción moral que suponga un cálculo ficticio doble, sus propias valoraciones están distorsionadas por las asimetrías de la libertad y por el poder en las que están inmersas. Además, téngase en cuenta que la cuestión de libertad y poder también estructura relaciones dentro de la clase noble, aunque llegados a este punto nos desplazaremos desde la norma moral a la política. La opinión de Nietzsche de las diferentes psicologías morales del sacerdote y del caballero está estructurada mediante la subordinación política colectiva del primero al segundo. El punto de vista moral y los valores del sacerdote que vienen a dar la articulación del ideal ascético comienzan en la experiencia de la servidumbre política.

La psicología de Nietzsche del poder construye, pues, una cuestión cultural y política para su proyecto de transvaloración ética, concretamente, cómo reconstruir el ideal noble mientras supera el problema del ideal noble y rechaza la producción de formas nuevas de patología ética, características de las relaciones asimétricas de poder. Además, este problema debe ser abordado usando los recursos disponibles, en términos de psicología ética, cultivada bajo la tutela del ideal ascético, una psicología que está, como él escribe, debilitando las condiciones de su propia reproducción.

3. SUPERANDO EL PROBLEMA DEL IDEAL NOBLE

Mientras que en la explicación de Nietzsche se requiere el *pathos* de la distancia para la génesis del *pathos* de la distancia interna, esto no supone que esta «demanda de nuevas expansiones de la distancia en el alma misma, el desarrollo

de estados que son cada vez más altos, raros, distantes, tensos, demacrados e integrales», sea dependiente del *pathos* de la distancia una vez que se ha establecido como posibilidad humana. Pero ¿cuáles son los recursos disponibles para Nietzsche desde el punto de vista del cultivo de este *pathos*? Para contestar a esta cuestión inicial y crucial, necesitamos volver a considerar el ideal ascético.

Nietzsche especifica el ideal ascético de este modo:

El pensamiento en torno al que aquí se batalla es la *valoración* de nuestra vida por parte de los sacerdotes ascéticos: esta vida (junto con todo lo que a ella pertenece, «naturaleza», «mundo», la esfera entera del devenir y de la caducidad) es puesta por ellos en relación con una existencia completamente distinta, de la cual es anti-tética y excluyente, a menos que se *vuelva* en contra de sí misma, que se *niegue a sí misma*: en este caso, en el caso de una vida ascética la vida es considerada como un puente hacia aquella otra existencia. El asceta trata la vida como un camino errado, que se acaba por tener que desandar hasta el punto en que comienza; o como un error, al que se le refuta —se le *debe* refutar— mediante la acción: pues ese error exige que se le siga, e impone, donde puede, su valoración de la existencia²³.

Este ideal ofrece un sistema cerrado de voluntad, meta e interpretación:

El ideal ascético tiene una *meta*, — y esta es lo suficientemente universal como para que, comparados con ella, todos los demás intereses de la existencia humana parezcan mezquinos y estrechos; épocas, pueblos, hombres, interprétalos implacablemente el ideal ascético en dirección a esa única meta, no permite ninguna otra interpretación, ninguna otra meta, rechaza, niega, afirma, corrobora únicamente en el sentido de *su* interpretación (¿y ha existido alguna vez un sistema de interpelación más pensado hasta el final?); no se somete a ningún poder, sino que cree en su primacía sobre todo otro poder, en su incondicional *distancia de rango* con respecto a todo otro poder, — cree que no existe en la tierra ningún poder que no tenga que recibir de él un sentido, un derecho a existir, un valor, como instrumento para *su* obra, como vía y como medio para su meta, para una única meta...²⁴.

Nietzsche clarifica el sentido por el cual este ideal es una expresión de *resentimiento*, destacando que expresa «un instinto insatisfecho y una voluntad de poder que no busca dominar algún aspecto aislado de la vida, sino la vida en sí misma».

Todo esto es paradójico en grado sumo: aquí nos encontramos ante una escisión que se *quiere* escindida, que se *goza* a sí misma en ese sufrimiento y que se vuelve incluso siempre más segura de sí y más triunfante a medida que *disminuye* su propio presupuesto, la vitalidad fisiológica²⁵.

En estudios anteriores he destacado la razón de los sacerdotes para proponer este ideal²⁶, pero lo que nos concierne en estas páginas es el efecto de dicho ideal.

23. GM III § 11, trad. cit., p. 136.

24. GM III § 13, trad. cit., pp. 169-170.

25. GM III § 15, trad. cit., p. 149.

26. D. Owen, *Nietzsche's genealogy of morality*, Stockton: Acumen, 2007.

Siguiendo la rebelión de los esclavos en la moral, los esclavos son caracterizados por un mecanismo conceptual general que se ocupa de las formas de sufrimiento producidas socialmente, identificando concretamente el agente como culpable de sus sufrimientos y, de este modo, afirmando su propio valor; y esto, como Nietzsche destaca, tiene el efecto de asegurar que los que sufren «tienen una espantosa predisposición y capacidad de inventar pretextos para efectos dolorosos; [...] abren las más viejas heridas, sangran por cicatrices curadas mucho tiempo antes, convierten en malhechores al amigo, a la mujer y al hijo y a todo lo que se encuentra cerca de ellos»²⁷. El problema radica, por tanto, en cómo «quitar su carga a esa materia explosiva, de modo que no haga saltar por el aire ni al rebaño ni al pastor»²⁸. Esto es lo que el sacerdote hace a través del ideal ascético, en el que esta idea «*cambia la dirección del resentimiento*»:

Todo el que sufre busca instintivamente, en efecto, una causa de su padecer; o, dicho con mas precisión, un causante, o, expresado con mayor exactitud, un causante *responsable*, susceptible de sufrir — en una palabra, algo vivo sobre lo que poder desahogar, con cualquier pretexto, en la realidad o *in effigie* sus afectos: pues el desahogo de los afectos es el máximo intento de alivio, es decir, de aturdimiento del que sufre, su involuntariamente, anhelado *narcoticum* contra tormentos de toda índole. [...] «Yo sufro: alguien tiene que ser culpable de esto» — así piensa toda oveja enfermiza. Pero su pastor, el sacerdote ascético, le dice: «¡Está bien, oveja mía!, alguien tiene que ser culpable de esto: pero tú misma eres ese alguien, tú misma la única culpable de esto, — *itú misma eres la única culpable de tí!*...»²⁹.

Esta redirección del resentimiento genera una psicología ética bajo la cual los seres humanos han desarrollado intensamente nuestras capacidades para la «autodisciplina», la «autoservidumbre», la «autosuperación», y nuestra disposición para la honradez. Ciertamente, desde esta perspectiva, el ideal ascético aparece para cultivar algo parecido al *pathos* de la distancia interna construido como una «demanda de nuevas expansiones de la distancia en el alma misma, el desarrollo de estados que son cada vez más altos, raros, distantes, tensos, demacrados e integrales»³⁰. Sin embargo, es crucial distinguir el *pathos* de la distancia interior de lo que podríamos llamar «el *pathos* de la distancia metafísica». Para clarificar la distinción, volveremos a la institución del *agon* mediante una consideración escueta de una característica central de la doctrina de la voluntad de poder.

En la mejor discusión reciente sobre la doctrina de la voluntad de poder³¹, Reginster llama vivamente la atención sobre cómo Nietzsche está comprometido con la afirmación, aparentemente paradójica, de que querer un objetivo implica también querer una resistencia para alcanzar dicho objetivo. La paradoja se disuelve, sin embargo, cuando redescubrimos el querer realizar un objetivo como

27. GM III § 15.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

30. MBM § 257.

31. B. Reginster, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge: Harvard University Press, 2006.

tomar el reto de realizar o alcanzar una meta y reflexionamos sobre el concepto de un desafío. Es propio de la naturaleza de los retos que, en primer lugar, ellos impliquen superación de las resistencias (si no hay resistencia, no hay reto); en segundo lugar, ellos deben ser realizables (si no hay una posibilidad práctica de alcanzar X, entonces X no es un reto para ti); en tercer lugar, que su valor está, al menos parcialmente, relacionado con su dificultad (dados dos retos se podrán distinguir solo por su grado de dificultad, la opción más desafiante es la de más valor); en cuarto lugar, una vez que superamos el desafío ya no es valioso como tal. En este sentido, aludo a la opinión de Reginster, porque nos ayuda a explicar no solo por qué Nietzsche considera el *agon* como una institución político-cultural ejemplar, sino por qué toma el ideal ascético como algo «paradójico en extremo». Pasemos a considerar cada una de estas cuestiones.

La ejemplaridad del *agon* se basa en la institucionalización de una relación, en la cual el honor y la gloria están unidos para emprender y superar desafíos. Un encuentro agónico es una competición entre participantes que son formalmente iguales y buscan superar al otro en cualquier hazaña relevante en función de la lucha llevada a cabo (por ejemplo, la producción del drama trágico) y, con ello, adquirir honor y gloria. La competencia produce ejemplos que definen los modelos de excelencia que pertenecen a los logros relevantes y, de este modo, construye un desafío para los nuevos participantes que lo emprenden. En este sentido, es constitutivo del *pathos* de la distancia interna «la elevación del tipo hombre», la continua «autosuperación del hombre», para emplear en sentido sobremoral una fórmula moral³². Sin embargo, mientras que el *agon* es una práctica institucional mediante la cual se produce la norma (los patrones de excelencia), el ideal ascético la elimina mediante la construcción de un objetivo que es inmediatamente imposible y paradójico, que hace que cualquier prosecución de él se quede inmensamente corto. Lo que distingue el *pathos* de la distancia interna del *pathos* de la distancia metafísica es que el primero construye una relación procesual entre el que la alcanza y lo alcanzado, una dinámica de retos, en función de la cual la autosuperación es articulada; mientras que el segundo articula la autosuperación a través de la construcción de una relación teleológica entre lo real y lo ideal, un ideal que representa la concepción paradójica de un reto que posiblemente no puede ser realizado. Aunque, precisamente a causa de esta estructura paradójica, el ideal ascético ha cultivado intensamente nuestras capacidades para la autovigilancia, autodisciplina, autosuperación y disposición para la honradez (la veracidad reside ahora en el proceso de superación del ideal ascético) —y estos son los recursos que Nietzsche puede desplegar en la búsqueda para reconstruir el ideal noble en un modo que supera el problema del ideal noble.

El problema del ideal noble surge porque este fue estructurado por las prácticas de los estratos nobles de la sociedad, aquellos que mantienen relaciones intrasociales de dominio sobre aquellos de rango más bajo (los esclavos) y relaciones extrasociales de hostilidad hacia los foráneos. Sin embargo, la espiritualización de la ética y el giro reflexivo conseguido por la redirección del resentimiento del ideal ascético desgaja cualquier relación necesaria entre ideales éticos

32. MBM § 257.

y jerarquía social, mientras que el cultivo de las capacidades de autovigilancia, autodisciplina, autosuperación y la disposición para la honradez, ejercitadas bajo el ideal ascético, habilita la vinculación de uno mismo al ideal. La importancia de estos puntos radica en que ellos posibilitan tener el *pathos* de la distancia interna sin ser dependiente del *pathos* de la distancia que surge de la jerarquía social.

En este contexto, la reconstrucción del ideal noble que Nietzsche propone es el *amor fati*. Este ideal tiene tres características específicas a las que necesitamos prestar atención para comprender cómo superar el problema del ideal noble.

Primero, el *amor fati* es un ideal procesual en el que no se denota una condición en el sentido de un estado realizado de ser, sino el cultivo necesariamente constante de una actitud hacia el despliegue del carácter de la vida, un cultivo que implica emprender y superar retos, en el que se confrontan los proyectos con los que nos comprometemos y los compromisos que adoptamos. En este sentido, el compromiso del ideal de *amor fati* construye una relación agónica con uno mismo.

El segundo es que el ideal de *amor fati* no puede ser perseguido directamente, más bien esta actitud expresa el proceso de dar estilo a un carácter derivado de afirmar las condiciones y compromisos y de exhibir las virtudes de las prácticas en las cuales uno está inmerso. Para ilustrar este punto, considérese el ejemplo de Weber de *La ciencia como vocación*, en el cual es especificado cuidadosa y precisamente el carácter catastrófico de la actividad científica y el compromiso de dicha actividad. La inquietud de Weber sobre lo que es tener una vocación científica es una preocupación sobre lo que es amar su destino como científico. Los obstáculos externos y las demandas internas sobre los que, soberbia y apasionadamente llama Weber nuestra atención, son las condiciones de una acción científica en la universidad moderna que uno debe, respectivamente, reconocer y afirmar si se es sincero al tomar el desafío de la ciencia como vocación. En la medida en que uno tiene éxito en el continuo proyecto de ejercitar las capacidades para la autovigilancia, la autodisciplina, la autosuperación y la disposición para la honradez en el reconocimiento y afirmación de estas condiciones de la acción científica, su relación hacia su vida científica estará caracterizada por la actitud del *amor fati*.

El tercer punto es que el carácter procesual del ideal, combinado con el hecho de que sus requisitos están unidos a los proyectos particulares en los que los agentes se comprometen a sí mismos, conducen (es más, requieren) a Nietzsche a representarlo a través de ejemplos plurales (no por imitación, sino siguiéndolos, como dijo Kant con razón), porque este ideal no está unido, y no privilegia a cualquier dominio de la actividad humana o grupo de personas definido por el estatus social o político. Si Nietzsche mismo tiene una inclinación retórica hacia los ejemplares tomados del ámbito de la vida artística, esto podría ser comprendido, al menos en parte, como poner el énfasis en la distinción entre el ideal noble, tal y como él lo reconstruye, y las características problemáticas de la antigua versión de este ideal, sobre lo que él llama la atención. Esta «neutralidad» del ideal del *amor fati* es importante porque construye una apertura y un *agon* cultural plural, en el que cualquier persona puede participar mediante la persecución de sus propios compromisos o valores. En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche había distinguido dos maneras en las que podría aparecer la voluntad de igualar:

Doble especie de igualdad. — La adicción a la igualdad puede manifestarse, o como deseo de rebajar a todos los demás al propio nivel (mediante el menosprecio, la segregación y la zancadilla), o como deseo de elevarse con todos (mediante el reconocimiento, la ayuda y la alegría del éxito ajeno)³³.

El *agon* cultural abierto, constituido por el ideal del *amor fati*, se puede comprender como el intento nietzscheano de articular la voluntad de igualdad en su forma de alzamiento, más que de nivelación, mediante la movilización de los afectos de envidia, celos y otras emociones de «rivalidad» que conlleven la elevación del hombre.

Pero deberíamos también prestar atención aquí a un punto más, esto es, que el *agon* es una relación entre iguales, es decir, entre personas cuya relación no está caracterizada por relaciones de poder sumamente asimétricas. El ideal noble que Nietzsche reconstruye requiere la generalización de la dignidad como un concepto de rango³⁴ en el que, como una cuestión de reconocimiento y respeto (pero no de respeto valorativo), los seres humanos son vistos como iguales³⁵. Nietzsche no es un igualitarista en el sentido fuerte de la filosofía política liberal actual, más bien su posición podría ser expuesta como aristocracia para todos. En este sentido, la crítica de Nietzsche al movimiento democrático de su tiempo se corresponde con la preocupación general del siglo XIX articulada por los pensadores perfeccionistas —el más famoso de ellos, John Stuart Mill—, según el cual el movimiento democrático expresa una voluntad de igualar que nivela y, más particularmente, fomenta conformidad. Conant lo ha destacado con claridad:

Un gran número de teóricos de la democracia ha reconocido dentro del «movimiento democrático» una tendencia a suprimir la capacidad de la democracia para la crítica desde dentro, una presión para derrumbarse en (lo que de Tocqueville llamó) «una tiranía de la mayoría». John Adams, Matthew Arnold, William James, Thomas Jefferson, Alexander Hamilton, John Stuart Mill, Alexis de Toqueville (por no mencionar a Emerson y Thoreau), todos temen la degradación de la democracia, en lo que tanto Mill como Emerson denominan «el despotismo de la conformidad». Hay una vena perfeccionista dentro de la tradición del pensamiento democrático que toma como una cuestión de urgente preocupación el que las tendencias antiperfeccionistas, latentes en el movimiento democrático, continúen erosionando los recursos de la democracia para la crítica desde dentro, donde es esencial la presión de tales críticas para la capacidad de la democracia de seguir siendo fiel a sus propias aspiraciones. Cada uno de los teóricos mencionados anteriormente hace hincapié en que la democracia solo puede prosperar si sus ciudadanos cultivan —en lugar del desdén— aquellas virtudes que antes eran la única prerrogativa de la aristocracia (como la independencia de la mente, el desprecio por la moda, la excentricidad en la conducta)³⁶.

33. HH § 300; OC III 168.

34. Cf. J. Waldron, *Dignity, Rank and Rights*, Oxford: Oxford University Press, 2012, para una consideración de este tipo de dignidad.

35. Cf. S. Darwall, «Respect as Honour and as Accountability», en Íd., *Honour, History and Relationship*, Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 11-29, sobre un honor basado en la concepción de reconocimiento y respeto.

36. J. Conant, «Nietzsche's Perfectionism: A Reading of *Schopenhauer as Educator*», en R. Schacht (ed.), *Nietzsche's Postmoralism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 227-228.

No deberíamos pasar del hecho de que Nietzsche ofrece críticas destacadas al movimiento democrático³⁷ a la conclusión de que es un pensador antidemocrático; sino que, más bien, Nietzsche debería ser considerado como un propulsor de la democracia agónica. En *La contienda de Homero*, Nietzsche proporciona una explicación del carácter agonal de la cultura griega y de las instituciones políticas en función de la deidad benevolente Eris, quien convierte la envidia en ambición y, más específicamente, la ambición para enfrentarse con los mayores ejemplares de nobleza mediante el desarrollo de sus propias capacidades. Esta explicación enfatiza cómo es fundamental para los griegos la actividad de contestación:

Todo gran heleno transmite a otros la antorcha de la contienda; toda gran virtud sirve para encender una nueva grandeza. Cuando el joven Temístocles no podía conciliar el sueño pensando en la corona de laurel de Milcíades, se desencadenó su impulso, que se despertó en él prematuramente, solo en la larga rivalidad con Aristides, llevándolo a aquella genialidad, puramente instintiva y memorable como ninguna otra, de su acción política tal y como nos lo describe Tucídides³⁸.

En esta exposición, la cultura pública de la sociedad griega cultiva los poderes humanos a través de un *ethos* de respuesta institucionalizado, en el cual los ciudadanos se esfuerzan por sobrepasar al otro y fundar nuevas normas de nobleza. La implicación de este argumento es que la democracia moderna puede rechazar los obstáculos que Nietzsche identifica en «el movimiento democrático de nuestros tiempos» mediante el cultivo de una cultura política agonal en la cual los ciudadanos se esfuerzan por desarrollar sus capacidades para el autogobierno en competición con los otros, una cultura que honra a los ciudadanos democráticos ejemplares mediante el establecimiento de normas que debemos tratar de igualar y superar. La clave del argumento nietzscheano es que si la democracia busca satisfacer sus mejores aspiraciones, se requiere ciudadanos que cultiven esas virtudes políticas (por ejemplo, la independencia de la mente) que son necesarias para esta tarea y esenciales para cultivar la actitud de *amor fati* con respecto a uno mismo como un agente cívico en la vida democrática.

4. CONCLUSIÓN

En este ensayo he defendido que Nietzsche no solo identifica sino que también resuelve lo que denomina como «problema del ideal noble»; y lo hace *a)* estando alerta frente a los modos en que las relaciones de poder asimétricas estructuran las actitudes éticas; *b)* reconociendo que ciertas capacidades y disposiciones cultivadas bajo el mandato del ideal ascético hacen posible el *pathos* de la distancia interna sin el *pathos* de la distancia generada por la jerarquía social; *c)* reconstruyendo el ideal noble como *amor fati*, y *d)* mostrando cómo este ideal construye un *agon* cultural abierto y plural. Entre las diversas conclusiones que se siguen a partir de la lectura del proyecto de transvaloración nietzscheana,

37. Cf. MBM § 202-203.

38. *El certamen de Homero*, Prólogo, OC I.

quiero subrayar una de ellas referente al hecho de que el proyecto de Nietzsche de la transvaloración permanece incompleto, a menos que pueda conducirnos a garantizar este ideal. Se pueden evocar aquí también los comentarios de Nietzsche de que el ideal ascético ha triunfado *faute de mieux*, por la falta de una alternativa. A propósito del ideal del *amor fati*, sugiero que Nietzsche está formulando un encuentro agónico con el ideal ascético (en el que el ideal está orientado para confrontar la amenaza del nihilismo). Al igual que ocurría en el drama trágico, en el cual la audiencia y el jurado determinan el fallo del premio, nosotros somos la audiencia y los jueces que determinan si el proyecto nietzscheano tiene éxito en superar a su oponente, el ideal ascético y, como en las tragedias antiguas, Nietzsche está preocupado por usar todos los recursos retóricos para persuadirnos de que le otorguemos el premio. Los ejemplos que utiliza están diseñados para atraernos al ideal; la polémica crítica para hacernos rechazar el ideal ascético. Como Janaway³⁹ ha destacado, el proyecto de Nietzsche implica comprometer nuestros afectos para permitir que la fuerza, en tal caso, nos golpee. Los textos de Nietzsche son interpretaciones dramáticas diseñadas para reorientarnos hacia el ideal del *amor fati* y alejarnos del ideal ascético. Si tienen éxito o no es, en definitiva, cosa nuestra.

[Traducción: Gloria Luque
Universidad de Málaga]

39. C. Janaway, *Beyond Selflessness*, Oxford: Oxford University Press, 2007.