

NIETZSCHE SOBRE EL CONFLICTO Y EL PLURALISMO DE LOS ÓRDENES LEGALES

Nietzsche on Conflict and the Pluralism of Legal Orders

Herman Siemens

Universidad de Leiden (Países Bajos)

Universidad Diego Portales (Chile)

RESUMEN: Este artículo examina la filosofía de la vida de Nietzsche. Para ello se enmarca 1) dentro de la ontología nietzscheana del conflicto y la lucha en tanto que dimensión irreducible de la existencia humana a todos los niveles y 2) dentro del intento por parte de las «teorías agonísticas» de incorporar este supuesto a la teoría democrática. En contraposición a la interpretación común, según la cual Nietzsche abogarí­a por la dominación y la violencia, este texto sostiene que, según Nietzsche, la vida es intensificada al máximo cuando la lucha (o tensión) y la pluralidad son maximizadas; y que esa lucha y pluralidad son maximizadas solo en el caso de que haya un equilibrio aproximado entre fuerzas más o menos iguales, y no bajo condiciones de dominación.

Palabras clave: conflicto – agon – ontología de la substancia – equilibrio – ley

ABSTRACT: This paper examines Nietzsche's philosophy of life against the background claim that conflict and struggle constitute an irreducible dimension of human existence at all levels and the attempt on the part of «agonistic theorists» to incorporate this claim into democratic theory. Against the standard view that Nietzsche advocates domination and violence, it is argued that life is maximally enhanced when struggle (or tension) and plurality are maximised, and that struggle and plurality are maximised under conditions of an approximate equilibrium among more or less equal forces, and not under conditions of domination.

Keywords: Conflict – Agon – Substance ontology – Equilibrium – Law

1. INTRODUCCIÓN

En un mundo dominado cada vez más por conflictos de todo tipo —lo que Max Weber llamó el nuevo politeísmo de dioses en guerra o sistemas antagónicos de creencias y valores— parece más importante que nunca repensar el concepto de conflicto o lucha. Tendemos a simplificar la noción de conflicto y a pensar en ello como algo malo que debe ser resuelto a favor de un consenso o una cooperación pacífica. Pero esto supone ignorar la gran variedad de formas que el conflicto puede tomar y sus divergentes cualidades y consecuencias, desde guerras devastadoras de aniquilación, luchas de liberación, a concursos de excelencia con efectos productivos y de socialización. Lo que se requiere, sobre todo, es una comprensión *diferenciada* del conflicto, y un reconocimiento realista de

que ciertos tipos de conflicto son irreducibles. La pregunta que nos planteamos, pues, es si es posible reconocer el conflicto y la lucha como parte de la «estructura profunda» de la existencia humana en todos los niveles (individual, social y político) *sin* que de ello resulte una justificación de la devastación, violencia u opresión.

Un paso importante en esta dirección se ha producido en los últimos veinte años en lo que se conoce como la *teoría democrática agonística*. Partiendo de una crítica de la teoría democrática liberal, este diverso grupo de teóricos ha buscado recursos constructivos en el pensamiento nietzscheano, especialmente en la noción de conflicto limitado y agonístico, para repensar la política democrática actual. Sin embargo, como he argumentado en otras ocasiones, la ontología del conflicto de Nietzsche revela problemas fatales en su comprensión del conflicto¹. Sin embargo, su pregunta sigue siendo válida: si existen modos de pensar «con y contra» Nietzsche sobre formas de lucha, desacuerdo y antagonismo que son parte de esa «estructura profunda» de la política democrática.

En este artículo abordaremos estas cuestiones centrándonos en la ontología nietzscheana del conflicto. Si Nietzsche puede ser considerado como el filósofo del conflicto por excelencia es porque, para él, tensión, antagonismo y conflicto no son interrupciones contingentes o locales que deben ser resueltas a favor de la paz y la armonía, sino que constituyen una dimensión fundamental de la vida y de la interacción humana. Por ello mismo, el análisis de Nietzsche sobre el conflicto y la lucha nos obliga a abandonar oposiciones simplistas del tipo «conflicto *versus* paz» o «disensión *versus* consenso», a favor de una comprensión más diferenciada de estos términos. Sin embargo, sigue sin quedar claro cuáles son las implicaciones morales y políticas de su filosofía del conflicto y si esta es compatible con una política democrática. En contraposición a la visión comúnmente aceptada, según la cual el pensamiento de Nietzsche culmina en una afirmación de la violencia y la opresión, argumentaré que su compromiso con la afirmación y el realce o intensificación (*Steigerung*) de la vida implica una política que, aunque resulte extraña a las teorías democráticas liberales, será compatible con el principio democrático de igualdad y será capaz de incluir una comprensión fértil, a la vez que realista, de la pluralidad.

2. NIETZSCHE CONTRA LA METAFÍSICA: SOBRE EL SER Y EL DEVENIR

Si el pensamiento de Nietzsche gira en torno a un término, ese término es el de «la vida». Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza de la vida para Nietzsche? En la respuesta desarrollada y elaborada consistentemente a través de su pensamiento destacan tres características o conceptos: *pluralismo*, *dinamismo* y *lucha* o

1. Sobre la relación de la literatura agonística con Nietzsche véase H. W. Siemens, «Nietzsche's Political Philosophy. A Review of Recent Literature»: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), 509-552. Sobre las críticas nietzscheanas de las teorías agonísticas, véase H. W. Siemens, «The Rise of Political Agonism and its Relation to Deconstruction», en A. Martinengo (ed.), *Beyond Deconstruction: Rethinking Myth, Reconstructing Reason*, Berlin: de Gruyter, 2012, pp. 213-223; H. W. Siemens, «Reassessing Radical Democratic Theory in the Light of Nietzsche's Ontology of Conflict», en K. Ansell-Pearson (ed.), *Nietzsche and Political Thought*, London: Bloomsbury, 2013, pp. 83-106.

conflicto. Lo que nosotros llamamos «vida» —como si fuera un fenómeno singular o unitario— en realidad está compuesto por una *pluralidad* abundante de diversas formas de vida, que Nietzsche describirá más tarde como complejos de fuerzas (*Kräfte*) o voluntades de poder. Todas las formas de vida son diferentes en el sentido de que cada una es absolutamente única o particular: solo pueden ser (o devenir) lo que son bajo condiciones específicas que son únicas para cada una. Además, lo que llamamos «vida» —como si fuera un ser estable o fijo— es *dinámico*: extremadamente inestable, completamente variable y fluido. Parafraseando a Heráclito, Nietzsche asegura que no hay ser, solo devenir². Todo lo que es ha devenido en lo que es y está inmerso en un proceso de devenir en otra cosa. Nietzsche ubica la cualidad clave de la vida o de la realidad en la *actividad*, y el principio dinámico o la ley de vida lo ubica en el proceso de *auto-superación* (*Selbst-Überwindung*, *Selbst-Aufhebung*³). Pero, ¿cómo se articula la relación entre estos principios de vida? ¿En qué modo deben relacionarse estas diversas formas de vida o complejos de fuerzas para que cada una de esas formas de vida o fuerzas entre en una dinámica de auto-superación? La respuesta de Nietzsche, desarrollada con un énfasis creciente a lo largo de su obra, gira en torno a las relaciones de *conflicto*, lucha o tensión (*Kampf*, *Spannung*); lo que Nietzsche a menudo describirá en sus últimos escritos como voluntad-de-más-poder, voluntad de crecimiento, intensificación o complexificación, es decir, la creación de complejos de poder o fuerza cada vez mayores. En estos términos, el carácter básico y ubicuo de la vida a todos los niveles consiste en la pluralidad de formas de vida luchando para superar y ampliarse a sí mismas en oposición a la resistencia ofrecida por otras formas de vida compitiendo igualmente por su propia auto-superación y expansión.

La filosofía de la vida nietzscheana es, por tanto, una filosofía del conflicto pluralista y dinámica. Como tal, se opone directamente a la explicación dominante de la realidad característica de la filosofía europea tradicional, fundada en una metafísica del ser (*Seinsmetaphysik*). Es más, como mostraré en lo que sigue, la filosofía de la vida de Nietzsche se comprende mejor en la medida en que se atiende al modo en que se contrapone a la metafísica tradicional; concretamente, Nietzsche ofrece una crítica y una alternativa a un concepto central de la metafísica del ser: el concepto de substancia.

La ontología de la substancia explica la realidad como un orden fijo de ser en el que cosas duraderas permanecen en relaciones determinadas y fijas o, al menos, regulares. Es la substancia la que da a las cosas su unidad e identidad a través del tiempo, y lo hace gracias a tres características que se le adscriben de diferentes modos por distintos filósofos: la substancia representa *identidad*

2. Sobre Nietzsche y Heráclito véase J. Herschbell y S. Nimis, «Nietzsche and Heraclitus»: *Nietzsche-Studien* 8 (1979), 17-38; Th. Busch, *Die Affirmation des Chaos*, St. Ottilien: EOS, 1989, pp. 271 ss.; U. Hölscher, «Nietzsche's debt to Heraclitus», en R. Bolgar (ed.), *Classical Influences on European Culture. Vol. III: 1650-1870*, pp. 339-348, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

3. GM III 27. «Todas las grandes cosas perecen a sus propias manos por un acto de autosuperación (*Selbstaufhebung*): así lo quiere la ley de la vida, la ley de la 'autosuperación' (*Selbstüberwindung*) necesaria que existe en la esencia de la vida, — en el último momento se le dice al legislador lo mismo: *aptere legem, quam ipse tulisti* [sufre la ley que tú mismo promulgaste]».

(durabilidad en el tiempo), *unidad e independencia* (autosuficiencia). Dado este énfasis en la estabilidad, el mayor reto para la ontología de la substancia es el de explicar el devenir, el cambio o el movimiento. Como ha argumentado Ciano Aydin⁴, los pensadores de la substancia han tratado este problema a partir de tres afirmaciones o argumentos en los que:

1. El devenir se opone al ser (substancia);
2. Se niega la realidad del devenir: el devenir no es real o es menos real que el ser; y
3. Se niega la independencia al devenir, la cual pertenece propiamente al ser.

Mediante estos tres argumentos, la ontología de la substancia ha intentado explicar el devenir a partir de principios fijos e invariables. Pero al hacerlo, niega el devenir y por ello mismo, al menos según Nietzsche, es una explicación fallida. En un esfuerzo por redimir la realidad del devenir o cambio, la filosofía de la vida de Nietzsche discrepa con los tres puntos. En primer lugar, rechaza que el devenir sea irreal o tenga menor realidad que el ser (afirmación 2), y niega la dependencia del devenir en el ser y la supuesta prioridad ontológica del mismo (afirmación 3). Nietzsche se propone explicar el ser a partir de la realidad del devenir y de su carácter independiente, y en este sentido invierte la ontología de la substancia. Pero su filosofía de la vida no es una mera inversión de la ontología de la substancia, sino que más bien se trata de una crítica y una reconfiguración de la supuesta oposición entre ser y devenir (afirmación 1, a la que regresaré más adelante). En lo que sigue, consideraré una selección de textos que ilustran el desarrollo de su crítica a la ontología de la substancia y de la alternativa que propone.

En una nota titulada «Respecto del ‘causalismo’», Nietzsche escribe:

La sucesión invariable de ciertos fenómenos no demuestra una «ley», sino una relación de poder entre dos o varias fuerzas. Decir: «pero precisamente esa relación permanece igual a sí misma» no significa más que: «una y la misma fuerza no puede ser también otra fuerza». — No se trata de un *uno después de otro*, sino de un *uno en otro*, de un proceso en el que los momentos singulares que se siguen no se condicionan como causas y efectos.

La separación del «hacer» y el «agente», del acontecer y un (algo) que *hace* que acontezca, del proceso y un algo que no es proceso sino que permanece, substancia, cosa, cuerpo, alma, etc., es — el intento de comprender el acontecer como una especie de desplazamiento y cambio de posición del «ente», de lo que permanece: esta antigua mitología ha fijado la creencia en «la causa y el efecto», después de que esa creencia hubiera encontrado una forma firme en las funciones gramat<icales> ling<üísticas> —⁵.

En el contexto de esta crítica de la causalidad, Nietzsche reivindica la primacía del devenir, la primacía del «proceso» y del «acontecer» (*Geschehen*), concebidos en términos *relacionales* del tipo de «uno en otro» de los momentos o

4. C. Aydin, *Zijn en Worden. Nietzsches omduiding van het substantiebegrif*, Maastricht: Shaker, 2003.

5. KSA XII 2[139], FP IV 120.

fuerzas, más que como un «uno después de otro» de las causas y efectos, concebidos estos últimos como «substancias, cosas, cuerpo, alma, etc.» duraderos. Nietzsche critica estos últimos, en tanto que instancias del ser, por considerarlos una falsificación de la realidad-como-devenir. Esta falsificación, según Nietzsche, tiene su origen en el lenguaje: la abstracción de un agente causal del propio proceso de devenir (el «hacer») procede de la estructura gramatical de sujeto y predicado que caracteriza los lenguajes europeos. Ahora bien, si el ser —es decir, la creencia en cosas duraderas y unitarias— es derivado y falso; si es un error que deriva del desarrollo (es decir, del propio devenir) del lenguaje, entonces, la categoría de unidad o identidad debe de ser también derivada y falsa. Dicho de otro modo, la noción de unidad solo puede ser *posterior* a la multiplicidad, complejidad, riqueza y la no-identidad. Nietzsche desarrolla las consecuencias de esta implicación en su noción del cuerpo y de los complejos procesos perceptivos que dan lugar a nuestra experiencia o conciencia de unidades:

Todo lo que entra en la conciencia como una «unidad» es ya enormemente complejo: nunca tenemos más que una apariencia de unidad.

El fenómeno del *cuerpo* es el fenómeno más rico, más claro, más aprehensible: anteponerlo metódicamente, sin decidir nada sobre su significado último⁶.

Pero, ¿cómo exactamente debemos de comprender esta multiplicidad originaria (complejidad, riqueza) en la que Nietzsche disuelve toda «unidad»? ¿Cómo se relacionan entre sí los elementos de esta multiplicidad — que es el cuerpo? No está nada claro que podamos pensar en una multiplicidad sin reducirla inconscientemente a un fundamento unitario o sin introducir en ella unidades subyacentes, átomos o substancias. Para su respuesta, Nietzsche recurrirá al concepto de fuerza (*Kraft*):

una fuerza *sin* límites, y al mismo tiempo *con* todos los límites, que crea todas las relaciones — eso sería una fuerza sin fuerza *determinada*, un absurdo. — Así pues, la restricción de la fuerza, y el ir poniendo la fuerza en relación con otras es «conocimiento». No sujeto con objeto: sino otra cosa⁷.

La idea de que una fuerza única pueda generar relaciones por sí misma es un absurdo, ya que el concepto de fuerza es intrínsecamente relativo o relacional. Una fuerza no se da nunca de manera aislada, sino que siempre está en relación a otras fuerzas que la limitan y determinan, a la vez que esta las limita y determina. Pero la filosofía de Nietzsche de la multiplicidad originaria no se limita a la noción de fuerza estudiada por la ciencia, sino que se extiende a la existencia humana, al ser humano. Vemos esta idea claramente reflejada en su famosa reconceptualización del *individuum* como *dividuum* en HH § 57. Y también en el siguiente fragmento póstumo:

El hombre como pluralidad: la fisiología ofrece solo una maravillosa relación entre esta pluralidad y la subordinación y ordenación de las partes

6. KSA XII 5[56], FP IV 161.

7. KSA IX 6[441], FP II 677.

respecto a un todo. Pero sería falso inferir necesariamente a partir de un estado (*Staat*) un monarca absoluto (la unidad del sujeto)⁸.

En esta nota, Nietzsche enfoca el problema desde una perspectiva fisiológica, enfatizando, de nuevo, las relaciones o transacciones (*Verkehr*) entre la multiplicidad, en lugar de las partes (*Theile*); se trata de relaciones de ordenación y subordinación que se parecen a las relaciones sociales de una unidad política. Pero, argumentando *en contra de* Hobbes, Nietzsche considera que es ilegítimo inferir la necesidad de una soberanía absoluta o de un sujeto unitario a partir de la unidad de un cuerpo (político). Pero entonces, ¿cómo se forman las unidades que experimentamos y encarnamos, si *lo que es*, no es unitario sino una multiplicidad originaria? En efecto, la filosofía de la multiplicidad originaria conlleva la compleja tarea de explicar la unidad a partir de la diversidad. Para ello Nietzsche recurrirá frecuentemente al concepto de (auto-)organización⁹.

Toda unidad *solo* es unidad en cuanto *organización y juego de conjunto*: de manera no diferente a como es una unidad una comunidad humana: o sea, lo *opuesto* de la *anarquía* atomista; por lo tanto una *formación de dominio*, que *significa* algo uno, pero no es uno¹⁰.

El concepto de unidad de Nietzsche es tan ajeno a una unidad originaria como a un caos atomista. Como vemos una vez más, Nietzsche apela aquí a la analogía social y política para reivindicar que no necesitamos presuponer un fundamento unitario o una fuerza unificadora («monarca absoluto», *supra*) para explicar la cohesión social. En su lugar, Nietzsche alude a procesos de organización que ya están en juego entre los constituyentes. Así, el momento de lucha o de antagonismo de la concepción nietzscheana de vida deviene explícito en la forma de dominio (*Herrschaft*), y en particular en las relaciones de subordinación y ordenación que constituyen formaciones de dominio (*Herrschafts-Gebilde*). Para Nietzsche, estas formaciones de dominio o complejos dinámicos de gobierno constituyen la clave para explicar la (auto-)organización de las multiplicidades en unidades enteras. Pero, ¿cómo pueden exactamente estas relaciones de conflicto o lucha dar lugar a una organización? ¿Cómo puede ser que el gobierno o dominio pase a «significar uno» (*Eins bedeuten*)?

A esta *pulsión* ilimitada de *apropiación* le sigue el crecimiento y la generación. — Dicha pulsión lleva a la explotación de los más débiles y a la competición con los que tienen fuerza parecida, lucha, esto es, *ODIA, teme, simula*. Ya el adecuarse supone *hacerse* igual a algo extraño, *tiranizar* — CRUELDAD.

[...] — quien posee la máxima fuerza para someter a otros a una función es quien domina — los sometidos por su parte tienen a su vez otros sometidos — sus luchas continuas: cuya conservación hasta cierto punto es condición de vida para el todo. El todo a su vez busca su provecho y encuentra enemigos —¹¹.

8. KSA XI 27[8], FP III 620.

9. C. Aydin, «Nietzsche on Reality as Will to Power: Toward an Organization-Struggle Model»: *Journal of Nietzsche Studies* 33/1 (2007), 25-48.

10. KSA XII 2[87], FP IV 102.

11. KSA IX 11[134], FP II 787.

El dominio o gobierno funciona a través de una lógica de enemistad (*Gegnerschaft*), un salir a la búsqueda de enemigos para hacerlos funcionales (subordinarlos e integrarlos), un proceso que, a su vez, es repetido por los enemigos (aquellos subordinados) sobre otros y así *ad infinitum*. Esta formación de dominio debe, sin embargo, incluir una resistencia considerable por parte de los enemigos (los subordinados), pues el conjunto vivo depende de que *se mantengan* relaciones internas con *un cierto grado* de lucha y subordinación¹².

Al mismo tiempo, Nietzsche insiste en que la misma lógica de enemistad gobierna al conjunto vivo, el cual sale sucesivamente a la búsqueda de relaciones externas de enemistad y subordinación. Como veremos, Nietzsche sostiene que en determinados grados de intensidad, el mantenimiento del tipo de relaciones internas de enemistad que pueden sustentar unidades vivas *depende de* relaciones externas de enemistad. Lo que está claro es que Nietzsche no defiende un modelo homeostático de unidad, sino uno expansionista: para Nietzsche el principio de vida es crecimiento, no estabilidad; Devenir, no Ser; actividad desde dentro y orientada hacia la sujeción, y no la adaptación reactiva a fuerzas externas¹³.

El último texto que veremos nos ofrece una formulación muy condensada de la reconfiguración del devenir y el ser en la filosofía de vida de Nietzsche: «Todo acontecer, todo movimiento, todo devenir como una fijación de relaciones de grado y de fuerza, como una *lucha*...»¹⁴.

En este pasaje podemos distinguir los tres momentos clave de la concepción de la vida en Nietzsche: dinamismo (*Geschehen, Bewegung, Werden*), pluralismo o relaciones de diferencia (*Grad- und Kraftverhältnissen*) y lucha. Estos momentos, además, están reconfigurados de tal modo que los principios de la ontología de la substancia (prioridad ontológica y mayor realidad del ser sobre el devenir, afirmaciones 2 y 3) son reemplazados por la afirmación de que la vida o realidad —en tanto que devenir y lucha constante o conflicto de fuerzas— consiste en un incesante *Feststellen*, una fijación múltiple (*Fest-setzen*) o poner (*Setzen*) el ser¹⁵. De este modo, el ser se deriva del devenir, pero no se opone a él (cf.

12. Como indica la noción de resistencia, estar subordinado u obedecer no es algo pasivo, a diferencia de la actividad de subordinación o mando, ni mucho menos una cualidad distintiva o disposición de algo, esto es, la de «esclavos naturales» como diferentes de aquellos nacidos para gobernar. Por el contrario, todas las formas de vida o de voluntad de poder comparten solo la cualidad de la actividad (subordinación, integración, mando); según esto, que unos gobiernen o subordinen y otros obedezcan o estén subordinados, no es de alguna manera dado por adelantado, sino el resultado contingente de las complejas relaciones de poder actuales que están sujetas a la subordinación y los órdenes.

13. «Principio de la vida. Errores básicos de los biólogos hasta el momento: [...] La vida no es adaptación de condiciones internas a condiciones externas sino voluntad de poder que, desde el interior, somete e incorpora a sí cada vez más 'exterior'. Esos biólogos prolongan las estimaciones de valor morales (el valor en sí superior del altruismo, la hostilidad contra el ansia de dominio, contra la guerra, contra la falta de utilidad, contra el orden jerárquico y estamental)» (KSA XI 7[9], FP IV 211). En contraposición al modelo homeostático de unidad que reacciona y se adapta a las fuerzas externas, Nietzsche propone un modelo expansionista de actividad primordial «desde dentro», orientado hacia el crecimiento y expansión a través de los procesos de asimilación y subordinación.

14. KSA XII 9[91], FP IV 261. «Alles Geschehen, alle Bewegung, alles Werden als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, als ein *Kampf*...».

15. Cf. KSA XI 34[88-89]; KSA XI 26[359]; KSA XI 39[13]; KSA XII 2[139]; UB III 3, KSA I 360; FW 370, KSA III 622; AC 58, KSA VI 245.

afirmación 1 de la ontología de la substancia), sino que se dinamiza y pluraliza como aquello que emerge de la tendencia esencial o característica del devenir. Este paso, como argumentaré a continuación, tiene implicaciones importantes para la actitud de Nietzsche hacia las leyes y órdenes legales.

3. NIETZSCHE: SOBRE EL CONFLICTO Y LA PAZ

Partiendo de este bosquejo de la filosofía de la vida de Nietzsche, resulta obvio que no puede haber «paz», «armonía» o «consenso» en un sentido que se oponga y excluya el conflicto o la tensión. Postular esa idea o ideal, esto es, la ausencia de conflicto, sería actuar contra el carácter de la vida, negar la vida desde el pensamiento. Pues, según la ontología vital y relacional nietzscheana, la vida *es*: relaciones de tensión, atracción-repulsión, acción-resistencia, orden-obediencia entre fuerzas que no están sujetas a ninguna substancia. Lo que determina la manera en que las relaciones son formadas y transformadas es la propia tensión que se establece entre ellas. De este modo, la paz (comprendida como ausencia de tensión y antagonismo) no significa un estado de cosas actual o posible, sino simplemente: la ausencia de vida o realidad, el no-ser o la nada. Luchar por la paz con la exclusión del conflicto es, de este modo, luchar por la nada, por el no-ser, más que por ser.

Según Nietzsche, esta ha sido la tendencia dominante de la civilización europea, y ha tenido efectos devastadores; empobreciendo, reduciendo y debilitando las formas de vida que han postulado la nada como ideal. En contraposición a ello, la pregunta de Nietzsche es: ¿qué es necesario para poder enriquecer, empoderar, fortalecer y afirmar la vida? ¿Qué tipo de ideales o idealizaciones pueden articular un anhelo o lucha por el ser, más que por el no-ser o la nada?

Y sin embargo, de este mismo proyecto de afirmación y enriquecimiento o intensificación de la vida surge una preocupación incluso más alarmante que la voluntad de la nada. A saber: que a base de excluir la paz o armonía de su explicación de la realidad en favor de tensiones constitutivas y antagonismos, el pensamiento de Nietzsche acabe tolerando o justificando cualquier forma de dominación, violencia y agresión. Hemos visto en algunas de sus notas cómo Nietzsche insiste en la imposibilidad de erradicar los impulsos de odio, crueldad y tiranía, y cómo insiste en la lógica de la subordinación, sometimiento, etc. El espectro del Nietzsche malo, del Nietzsche fascista que todos desean odiar, se cierne sobre su proyecto de afirmación.

Pero si examinamos las conclusiones morales y políticas que Nietzsche saca de su filosofía de la vida, resulta obvio que su ontología del conflicto culmina en ideales afirmativos que *excluyen* la dominación y devastación. La clave la encontramos en la nota 11 [134] (KSA IX 491) que citamos arriba, donde Nietzsche distingue entre *relaciones de sujeción* («explotación de los más débiles» por parte del más fuerte) y un tipo de *equilibrio* en el que las fuerzas entran en «competición con los que tienen fuerza parecida». A partir del concepto relacional de equilibrio de Nietzsche, indicaré algunas conclusiones que podemos sacar de su pensamiento y que conciernen a la naturaleza y al estatus de la ley en una política mundial.

Aunque no haya tal cosa como la paz, sí hay al menos dos modos a través de los cuales puede ser aproximada.

1. El primero consiste en el intento de *totalizar el ser hasta llegar prácticamente a una exclusión o supresión del devenir*. Como ya vimos al final de la sección 1, en su fragmento «Para combatir el determinismo»¹⁶ Nietzsche no se limita a sustituir la metafísica del ser por una metafísica del devenir, sino que su proyecto consiste en *integrar* el concepto de ser dentro de su comprensión o explicación del devenir. Así, la tendencia característica del devenir, para Nietzsche, es que constantemente fija o pone (*Fest-Setzen*) el ser de maneras diversas. Pero esta misma tendencia o proceso puede fracasar de dos maneras. Por un lado, el proceso de fijación o *Fest-setzen* puede ser reducido hasta tal extremo que el devenir se convierte en un conflicto amorfo y desorganizado, un conflicto ilimitado de fuerzas: lo que Nietzsche a veces llama «la guerra de aniquilación» (*Vernichtungskampf*) sin ley. Por otro lado, se puede imponer la paz —«una paz de vencedores»— a través de una fijación excesiva del devenir que subyuga, asimila y reduce toda diferencia «externa» a lo mismo. En ambos extremos, se niega y se pierde el carácter *pluralista* de la vida: en el primero debido a la falta de una fuerza formadora o fijadora, en el segundo debido a una fuerza arrolladora, un exceso de unidad y orden. Como ejemplo de la última, Nietzsche cita la ley o cualquier orden legal, cuando es «pensado como soberano y universal»¹⁷. Del mismo modo, la actitud o *ethos* que la ley presupone: «Abstenerse mutuamente de la ofensa, violencia, de la explotación: equiparar la propia voluntad a la del otro»¹⁸, también es problemática cuando es universalizada: cuando se convierte en un «principio fundamental de la sociedad» (*Grundprinzip der Gesellschaft*). El problema se encuentra en las pretensiones *universalizantes* y *totalizadoras* hechas por y para un orden legal dado (lo que incluiría los derechos humanos universales): pues al excluir todo elemento externo o irreducible a las pretensiones de la ley, no solo «desplazan» la diferencia, sino que la niegan y con ello niegan la vida en su carácter pluralista y dinámico.

En este sentido, el estado de derecho es *incompatible* con el proyecto nietzscheano de afirmación y enriquecimiento de la vida. Pero de ello no se sigue que Nietzsche defienda el extremo opuesto de caos sin ley o «guerra de aniquilación»; porque esto, como acabamos de ver, también implicaría una negación del pluralismo de la vida (el cual presupone un *Fest-setzen* o fijación de formas de vida diversas). Incluso si las funciones unificadoras, eternizantes y universalizantes de la ley contradicen el carácter pluralista y dinámico de la vida, Nietzsche no niega la ley. Porque desde un punto de partida radicalmente immanente a la vida como voluntad de poder, el orden legal puede ser afirmado; *no* en términos universales, sino en términos *locales*: como un «estado de excepción» (*Ausnahmestand*), una especie de bloqueo y «restricción parcial» del poder al servicio de un complejo de poder volcado a ampliarse o expandirse. No es, pues, en tanto que fin en sí mismo, en tanto que «soberano y universal», como el orden legal realza la vida y puede ser afirmado; sino en la medida en que se concibe como «un medio» a través del cual un complejo de poder dado puede ampliarse a sí mismo en una lucha dinámica con otros complejos de poder volcados todos ellos a expandirse¹⁹.

16. KSA XII 9[91], FP IV 259-262.

17. GM II 11, KSA V 313.

18. JGB 259, KSA V 207.

19. GM II 11, KSA V 313.

2. Dado que no hay tal cosa como la paz, un segundo modo en que puede ser aproximada es *reduciendo* el antagonismo al mínimo. Nietzsche escribe:

Quien es capaz de tener sentimientos profundos, ha de aguantar también la lucha encarnizada de tales sentimientos contra las opuestas. Para estar bien tranquilo y no sufrir puede uno desarraigarse simplemente de dichos sentimientos profundos, de tal manera que, siendo débiles, provoquen solo fuerzas opuestas asimismo débiles: fuerzas que, por su sublimada ligereza, puedan fácilmente *pasar desapercibidas* y le den a uno la sensación de estar en plena armonía consigo mismo²⁰.

Reduciendo al mínimo la discordancia encarnizada entre nuestros sentimientos profundos y sus opuestas, podemos hacer que *pase desapercibido* el antagonismo inherente y confundirlo por paz, armonía o acuerdo con nosotros mismos (el ideal socrático). Nietzsche procede a explicar el correlato político de esta estrategia moral individual:

Otro tanto en la vida social: si todo ha de ser altruista, la oposición entre individuos debe reducirse a un mínimo impalpable: de tal manera que todas las tensiones y las tendencias hostiles que mantienen al individuo en cuanto individuo apenas sean perceptibles, esto es: los individuos ídeben quedar reducidos a la más pálida expresión de lo individual! Así pues, iprevalece con mucho la igualdad! ¡Es la eutanasia, totalmente improductiva²¹!

La ventaja de esta estrategia, como ya vio Sócrates²², es que se salva al individuo (o más bien al *dividuum*) del sufrimiento. Sin embargo, la *eudaimonia* o felicidad en este sentido conlleva un alto coste: la reducción de las tensiones conlleva, en primer lugar, una pérdida de la diversidad, por lo que «prevalece con mucho la igualdad». Y la reducción de tensión lleva aparejada, en segundo lugar, la pérdida de *poder creativo o productivo*: es un tipo de «eutanasia, totalmente improductiva».

Lo que está en juego con la pérdida de *poder productivo o creativo* no es solo la preferencia del esteta Nietzsche por la individualidad creativa. Sino que, como bien indica la referencia a la *euthanasia*, lo que está en juego, lo que se niega y empobrece a través de la *muerte viviente* o eutanasia de la individualidad improductiva es la vida misma; es decir, la vida en tanto que proceso incesante y múltiple de «poner» (esto es, producir o crear) el ser de forma diversa. Asimismo, se niega y empobrece la vida en su *pluralismo* a través de la regla de la uniformidad que sigue de la reducción de la tensión y del antagonismo. Pero entonces: ¿qué es necesario para realzar y afirmar la vida o la realidad a nivel de las vidas individuales y en sus relaciones mutuas? ¿Qué alternativa afirmativa hay que avance y realce la vida en su carácter productivo y pluralista como un *Fest-setzen* incesante y múltiple? En otras palabras, ¿qué es necesario para *maximizar*, en lugar de minimizar la tensión?

La respuesta a esta pregunta, creo, puede ser hallada en la *teoría de la creatividad* que forma la base del análisis nietzscheano sobre la pérdida del poder

20. KSA IX 6[58], FP II 614.

21. KSA IX 6[58], FP II 614.

22. Cf. KSA XI 11[182].

creativo o productivo con la reducción de la tensión. Según Nietzsche, un cierto nivel o medida de tensión o antagonismo entre la multiplicidad de impulsos es el *sine qua non* del poder creativo: «Solamente se es *fecundo* al precio de ser rico en antítesis: solo se permanece joven a condición de que el alma no se relaje, no anhele la paz...»²³.

Ahora bien, si nos preguntamos cuáles son las condiciones para que haya tensión, para que un individuo o más bien un *dividuum* llegue a ser «rico en antítesis», la respuesta de Nietzsche va a ser una que *excluya* relaciones de dominación, subordinación, incorporación o destrucción. Lo que es necesario es un tipo de *equilibrio* entre una multiplicidad de *fuerzas más-o-menos iguales*, entre impulsos o complejos de poder volcados a ampliar su poder²⁴. Solo si estos impulsos o «sentimientos» tienen una «fuerza parecida» (11[134], KSA IX 491) podrán resistir la subordinación, asimilación o dominación por parte de sus antagonistas, manteniéndose así unos y otros en un equilibrio tal que la tensión sea *maximizada*.

La alternativa nietzscheana al ideal socrático de paz interna (a través de la reducción de la tensión) que propone la afirmación y ensalce de la vida es pues un ideal de *equilibrio entre fuerzas antagónicas más o menos iguales* que permite el máximo de tensión interna, de antagonismo encarnizado entre nuestros sentimientos y sus opuestos. Pero el problema que surge ahora es: ¿cómo puede este equilibrio productivo y dinámico entre los individuos o *dividua* ser sostenido *sin* que esto conlleve la pérdida completa de unidad, la completa desintegración de los individuos bajo la presión de un conflicto desmesurado de impulsos más o menos iguales? O, retomando el fragmento 11[134]²⁵ que consideramos antes, el problema consiste en cómo mantener ese nivel o medida de conflicto que permite (a los *dividua*) persistir como unidades vivas. Pues, como argumenta Nietzsche en ese fragmento, la totalidad viva depende del *mantenimiento de cierto grado* de lucha y subordinación internas²⁶.

Si el problema es cómo evitar la des-integración o explosión de los individuos bajo la presión expansiva (hacia fuera) de un conflicto desmesurado de impulsos más o menos iguales, la solución parece implicar el ejercicio de presiones desde el exterior hacia dentro, presiones que ni dominan ni absorben al individuo, ni tampoco son dominadas por este, sino que se presentan más o menos iguales a la presión expansiva ejercida por el individuo. En otras palabras, la medida o grado de tensión que permite una maximización de tensión interna compatible con la unidad del individuo es dada por relaciones sociales, intersubjetivas o *relaciones políticas de aproximada igualdad*. En el texto considerado arriba, Nietzsche mismo apunta esta consecuencia y ofrece una respuesta social

23. GD «La moral como contranaturaleza», 3, KSA VI 84.

24. Sobre el equilibrio y el concepto de igualdad en este punto, véase G. Volker, «Das 'Prinzip des Gleichgewichts': Nietzsche-Studien 12 (1983), 111-133. También, H. W. Siemens, «Nietzsche's Political Philosophy...», cit., pp. 516 s.

25. KSA IX 11[134], FP II 186.

26. «... fortwährenden Kämpfe: deren Unterhaltung bis zu einem gewissen Maaße ist Bedingung des Lebens für das Ganze».

o más bien *política* a la cuestión, cuando escribe: «todas las tensiones y las tendencias hostiles que mantienen al individuo en cuanto individuo»²⁷.

Aquí, la fuerte tensión interna está conectada con la externa y la tensión interpersonal se presenta como su condición: el mejor modo de contener el antagonismo entre los impulsos internos es a través de las relaciones de tensión y antagonismo con otros. Así, el *dividuum* puede alcanzar unidad o mantenerse a sí mismo como individuo con una máxima tensión interna. El nivel o la medida máxima de antagonismo interno compatible con la existencia individual está determinada por las relaciones de tensión *entre* individuos. Y como sabemos, la igualdad entendida como un *equilibrio entre fuerzas antagónicas más o menos iguales* es el *sine qua non* para que persista la tensión o antagonismo, ya sea en o entre individuos. En este sentido, podemos decir que el proyecto de afirmación y realce de vida nietzscheano le conduce a proponer una política de igualdad, no en el sentido de derechos iguales universales que nos protegen del conflicto y la incursión, sino una política de enemistad entre poderes similares/más o menos iguales que permiten a los individuos ser *dividua* productivos a la vez que mantener su unidad como individuos.

4. CONCLUSIÓN

A partir de estas reflexiones y una vez que comprendemos «intensificación» (*Steigerung*) como *la maximización de la tensión sobre la base de un equilibrio*, podemos volver a la cuestión de la ley que planteamos al inicio: ¿cuáles son las consecuencias del proyecto nietzscheano de afirmación e intensificación de la vida para la naturaleza y estatus de la ley en la política mundial contemporánea?

1. En nuestra reflexión inicial sobre la paz, vimos que la afirmación de la vida nos compromete a una posición media entre la «guerra de la aniquilación» sin ley y el exceso de ser representado mediante la ley comprendida como soberana y universal. Ambos extremos niegan el carácter pluralista de la vida. Nietzsche parece articular esta tercera posición como la afirmación de cualquier orden legal local que sirva como medio para que un complejo de poder dado amplíe y expanda su poder sobre otros.

2. Pero una segunda reflexión sobre la paz nos ofreció un correctivo importante para este modelo expansionista, por no decir imperialista. Así argumentamos que el carácter pluralista y productivo de la vida en tanto que *Fest-setzen* incesante y múltiple no solo es afirmado sino que también es intensificado cuando la tensión es maximizada. Pero esto *no* ocurre bajo condiciones de dominación y expansión, sino en un equilibrio de fuerzas más o menos iguales, donde cada una de estas resiste la dinámica expansionista de las otras. Al transponer las propias reflexiones de Nietzsche desde el plano de los individuos y sus tensiones internas y externas al plano de los órdenes legales, parece claro que la afirmación e intensificación de vida implica que abandonemos la aspiración a un estado de derecho universal y cosmopolita, así como el sueño de la razón de una extensión no-exclusiva de la ley; y en lugar de ello nos centremos en relaciones antagónicas

27. «durch welche das Individuum sich als Individuum erhält»: KSA IX 6[58], FP II 614.

en y entre una pluralidad de órdenes legales locales, todos volcados a extender su jurisdicción, y nos preguntemos: ¿cómo conseguir que esta lucha sea productiva, en lugar de destructiva, sin perder la diversidad de los órdenes legales? Por lo que hemos visto, el *sine qua non* para que la tensión productiva persista, en y entre unidades, es igualdad en el sentido de un equilibrio de fuerzas más o menos iguales. La idea subyacente es que el único modo de medir o contener de manera fiable y productiva un orden legal y su pretensión de universalidad no puede estar basado en su capacidad de autorregulación, sino en las relaciones de tensión que mantenga con una pluralidad de órdenes legales de poder similar. Desde un punto de vista nietzscheano, la primera cuestión que deberá abordar un «agon legal» que afirma la vida a escala mundial es, pues, la de encontrar o definir 1) las condiciones para que emerja la igualdad en y entre diferentes órdenes legales, tal y como la hemos venido entendiendo aquí, así como 2) las medidas que pueden ser tomadas para asegurar, o al menos propiciar, estas condiciones. Y, si seguimos la descripción que nos da Nietzsche del *agon* en *El certamen de Homero*, el mayor obstáculo para lograr este «agon legal» quizás sea el gobierno exclusivo o *Alleinherrschaft* de hiper-poderes (es decir, aquellos que ningún poder iguala) en y entre órdenes legales.

[Traducción de Gloria Luque
Universidad de Málaga]

