

LA SEGURIDAD Y EL RIESGO: VALORES Y VIDA DESDE SCHELER Y NIETZSCHE

Alonso Zengotita
Universidad de Buenos Aires/Conicet
elmendicante@yahoo.com.ar

En este trabajo se abordarán las perspectivas tanto de Nietzsche como de Scheler en relación a la jerarquía de valores, a partir de la crítica que Scheler despliega respecto a la concepción nietzscheana. Para ello se atenderá centralmente a la afirmación scheleriana de que Nietzsche resulta, en esencia, un relativista en términos de valoración. En orden de apreciar adecuadamente la validez de dicha crítica, se analizará el status que presenta la instancia a partir de la cual Nietzsche proyecta la posibilidad de estipular valores: la vida.

El tramo final sintetiza la hipótesis analítica que recorre la totalidad del trabajo: que las críticas de Scheler no se dirigen al propio pensamiento nietzscheano, sino a una reconfiguración del mismo, producida al reducir las concepciones de Nietzsche al sistema categorial esgrimido por el propio Scheler.

I. Jerarquía de valores: trascendencia e inmanencia

Según Max Scheler, los valores y los objetos del mundo material (o mundo de los bienes) presentan dominios separados, de carácter eminentemente diverso. En efecto,

[...] hay *auténticas* y *verdaderas* cualidades de valor, que representan un dominio propio de *objetos*, los cuales tienen sus *particulares* relaciones y conexiones, y que pueden ser, ya como cualidades de valor, más altas y más bajas, etc. Pero si tal es el caso, puede haber entre ellas un *orden* y una *jerarquía*, independientes de la existencia de un *mundo de bienes*, en el cual se manifiesten, y también independientes de las modificaciones y el movimiento que ese mundo de los bienes sufra a través de la historia y para cuya experiencia, los valores y su jerarquía son *a priori*.¹

1. M. Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de un personalismo ético*, Buenos Aires, Revista de Occidente, 1948, p. 42.

El dominio de los valores presenta el mismo rango que el mundo de los objetos lógicos, con lo cual su jerarquía resulta, según Scheler, eterna. El sentido de la determinación se mueve desde el mundo de los valores al de los bienes; así, los valores se hacen carne en los bienes, produciéndose realidades que se acercan más o menos a dicho ordenamiento eterno.

Scheler denomina 'relativismo ético' al movimiento de sentido inverso. La frase inicial de la sección primera de su *Ética* resulta, en efecto, la siguiente: 'Kant equipara erróneamente los bienes con los valores, y opina que los valores deben considerarse como abstraídos de los Bienes'². Si se parte de esta instancia, entonces toda modificación del mundo de los bienes implicaría una modificación de los valores, tanto en sí mismos como respecto a su jerarquía. La ética, concluye Scheler, resultaría efecto del devenir histórico, con lo cual presentaría un mero 'valor inductivo'. Rescata, respecto a la posición kantiana, que éste rechaza como absurda esta suerte de ética de los bienes y los fines –aunque, concluye Scheler, esto entra en contradicción con la consideración anterior de Kant, a saber, que los valores han de abstraerse de los bienes-. Quien, según Scheler, resulta calificable como relativista con pleno derecho es Nietzsche: al tomar como punto de valoración a la vida y su devenir, cumple con lo anteriormente denunciado, es decir, reduce la cuestión del valor a las contingencias vitales, que presentan un valor meramente histórico. La concepción de los valores en Nietzsche no puede, entonces, fundar una verdadera ética.

Ahora bien, para Nietzsche, existe una jerarquía de valores, pero esa jerarquía no presenta una objetividad propia más allá del mundo de lo natural –o, más bien, no habría otro mundo que el natural–. Nietzsche sostiene:

Por fortuna aprendí pronto a separar el prejuicio teológico del prejuicio moral, y no busqué ya el origen del mal *por detrás* del mundo. Un poco de aleccionamiento histórico y filológico, y además una innata capacidad selectiva en lo que respecta a las cuestiones psicológicas en general, transformaron pronto mi problema en este otro: ¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiesta la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro?³

2. *Ibid.*, p. 35.

3. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, trad. A. Sanchez Pascual, Madrid, Alianza, 1985, p. 24.

En este párrafo se hallan sintetizados varios puntos centrales. En primer lugar, podemos plantear que, desde Nietzsche, Scheler sostiene su teoría de los valores a partir de un prejuicio teológico, en tanto funda la problemática de los valores desde un ‘detrás’ del mundo, un *a priori* que no forma parte de lo natural. En segundo lugar, este abandono de la trascendencia del valor respecto de la naturalidad se refleja en la pregunta por las condiciones en que se producen ‘bueno’ y ‘malvado’; en tanto producción, invención, el valor pasa a ser una construcción humana, que se ubica además en relación a un cierto contexto condicional –vale decir, presenta coordenadas espaciotemporales específicas–, con lo cual su carácter resulta intrínsecamente histórico. En tercer lugar, la pregunta por el valor de los valores implica la posibilidad de estipular una jerarquía de los mismos. Finalmente, dicha jerarquía –es decir, el valor del valor ‘bueno’, ‘malvado’, etc.– estará determinada por su capacidad de empobrecimiento o enriquecimiento de la vida, su empoderamiento o debilitamiento.

Las dos primeras preguntas planteadas por Nietzsche resultan complementarias: si la primera estipula el carácter histórico-constructivo del valor, la segunda impediría que la perspectiva nietzscheana caiga en un simple relativismo histórico –contra el cual, de hecho, Nietzsche confronta enérgicamente– al establecer una instancia –la vida– que permite establecer una jerarquía valorativa. Así, la transmutación de los valores nietzscheana no es una simple inversión de los valores platónicos, como muchas veces se la presenta, sino que implica un ‘pensar el valor del propio valor’, es decir, estipular *desde dónde* se instancia una jerarquía de los valores. La labor genealógica nietzscheana apunta en ese sentido: el mostrar desde qué actitud hacia la vida se promulga una jerarquía de valores de raíz socrático-platónica-cristiana, para luego poder mostrar por qué la jerarquía de valores por él propuesta es aquella que verdaderamente despliega y empodera la vida. Ahora bien, ¿cómo es que la vida resulta el punto de partida para una jerarquía de los valores? O más bien, reformulando la pregunta desde una perspectiva scheleriana: ¿cómo es que partir desde la vida no implica un relativismo valorativo?

Por lo visto hay que alargar mucho la mano para poder atrapar esa sutilísima verdad de que el valor de la vida no puede apreciarse. No puede ser apreciado por los vivos, porque es parte y hasta objeto del litigio, y no juez; ni puede ser apreciado por un muerto, por otras razones.⁴

La vida no es algo que pueda valorarse, es a partir de lo que se valora, a partir de lo que puede preguntarse por el valor de los valores, y establecer una jerarquía de los mismos.

4. F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sanchez Pascual, Madrid, Alianza, 1987, p. 25.

Scheler, por otro lado, sostendrá que: “si los valores fueran ‘relativos’ a la vida, la *vida misma no tendría ningún valor*. Sería un ser indiferente al valor”⁵.

Nietzsche y Scheler varían su respuesta respecto a la posibilidad de establecer valores a partir de la vida, en tanto parten de bases conceptuales diversas. Para Scheler, como se mencionó, los valores son elementos de carácter objetivo que no se hallan en el mundo natural, y que pueden ser captados de modo intuitivo. Todo elemento del mundo natural puede, vía el preferir o el postergar, ser valorado. Así, la única posibilidad de que a la vida no pudiese adjudicársele un valor es, justamente, que se trate de un ‘ser indiferente al valor’.

En Nietzsche, por otro lado, no existe un plano objetivo, captable vía intuición, que se halle por fuera de la inmanencia del mundo. Una instancia a partir de la cual estipular ‘el valor de los valores’ habrá de ser parte del mundo natural, pero no podrá entrar en la lógica de la preferencia, sino que tendrá que ser aquello de lo cual ésta dependa. Es así que no deduce, como Scheler, que la vida no tenga valor, sino que éste no puede apreciarse –en tanto no hay separación de objetos, es decir, no hay trascendencia, como sí la hay en Scheler–. La denuncia ‘relativista’ de Scheler se basa, justamente, en que todo elemento del mundo natural presenta su valor en relación a otro. Nietzsche rompe con dicha lógica: no dispone que todo elemento del mundo natural deba presentar valor relativo –o sea, conjunto de elementos de los cuales puede preguntarse y determinarse su valor–, pero tampoco establece una relación de valores trascendente –conjunto de elementos sobre los que no puede preguntarse por su valor, en tanto no tienen valor, en tanto son en sí valores–. Dispone un tercer orden de elementos: aquellos por los cuales es posible preguntarse por su valor, pero no es posible responder. El único elemento de dicho conjunto es la vida, que posee valor, pero no puede apreciarse. De este modo, la disposición valorativa de Nietzsche escapa a la definición de relativismo scheleriana –en tanto, como se mencionó antes, escapa a su ordenamiento conceptual–.

Estos ordenamientos conceptuales implican una diversidad de perspectivas. En Scheler se presenta una perspectiva que podríamos denominar celestial, en tanto la capacidad valorativa dada por el *a priori* se derrama, desde el fuera del espacio-tiempo, sobre la totalidad de lo natural; por otro lado, en Nietzsche podríamos hablar de una perspectiva terrenal, que permite una visual ubicada espacio-temporalmente, y genera valoraciones a partir del lugar del que se despliega, pero no respecto del lugar mismo desde el que se posiciona –es decir, desde la vida–.

5. M. Scheler, *El resentimiento en la moral*, Madrid, Revista de Occidente, 1927, p. 112.

Sin embargo, puede aquí plantearse un cuestionamiento: la variación de perspectivas, ¿no implica simplemente una relocalización visual, que mantiene la misma dinámica de relaciones respecto a la determinación de valores? Dicho de otro modo: ¿no se ha trasladado el punto de referencia que ordena y cualifica los valores desde una trascendencia a una inmanencia, mas manteniendo incólumne la lógica de dicho ordenamiento y cualificación? Si la vida resulta una suerte de función ordinal de valores en sí, –en tanto no valorable por sí– entonces los caracteres propios de un elemento perteneciente a un conjunto inmanente se desdibujan; si la vida es el único elemento que no entra en el juego de determinación del valor, es decir, que no entra en el juego de relaciones que hacen al conjunto de lo inmanente, ¿no adquiere entonces una posición netamente diferencial respecto del resto de los elementos que hacen al mundo inmanente? ¿No se trata entonces de una reintroyección de los caracteres del plano de trascendencia que estipula Scheler, aunque ubicado ahora en el mundo natural?

En orden de lograr especificar si la perspectiva nietzscheana implica una concepción vital de carácter trascendental, se analizarán las características que la vida presenta en Nietzsche.

II. El conflicto y la lucha: la vida misma

En Nietzsche la vida se presenta como voluntad de poder, es decir, como configuración de fuerzas activas y reactivas: las pasiones, acciones, u otros elementos que hacen a la vida se encuentran compuestos de impulsos múltiples que se entrelazan de una u otra manera:

Las presuntas ‘pasiones’ singulares (p. ej., el hombre es cruel) son sólo unidades ficticias, en la medida en que aquello que, proveniente de los distintos impulsos básicos, entra en la conciencia como algo homogéneo es imaginariamente unificado de un modo sintético en un ‘ser’ o una ‘facultad’, en una pasión.⁶

Nietzsche nomina esos instintos o fuerzas como de ‘unión’ y ‘desunión’, reactivos y activos. Así, cada componente de la vida resulta una configuración de estas fuerzas que, en tanto antagónicas, implican conflicto constante. No hay una esencia específica, no existe una teleología determinante, sino que las configuraciones pueden adquirir diversas formas, producto de una lucha.

6. F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, trad. cit., p. 98.

Ahora bien, esta producción vital de carácter conflictivo no presenta una tendencia teleológica, en el sentido de resultar un mero medio –la lucha– para un fin –una determinada configuración vital, una forma consumada–, sino que dicha relación presenta una disposición invertida. En términos nietzscheanos, ‘(...) mediante un ser orgánico, no un ser *sino la lucha misma quien quiere vivir, crecer y ser consciente de sí*’⁷. Las configuraciones vitales resultan, así, el modo en que la vida, en tanto lucha, realiza su despliegue. Ahora bien, el hecho de que la vida misma sea lucha, es decir, que se halle atravesada por la conflictividad, implica que su carácter es centralmente plástico, cambiante. La binariedad de campos sostenida por Scheler, entonces, estalla: no hay algo así como un espacio que se encuentre por fuera del conflicto. La vida no resulta algún tipo de objetualidad por fuera del espacio-tiempo, eterna, sino que ella misma es parte de un devenir histórico, y por tanto, no forma parte de una trascendencia, es parte del campo de immanencia del mundo natural. Sin embargo –como se analizó anteriormente–, ocupa, en Nietzsche, un lugar diferencial respecto al resto de los elementos del mundo natural. La pregunta retorna: ¿esa diferencia no resulta una reedición del carácter trascendental que el plano *a priori* ocupa en Scheler? Para responder esto, se ha de retornar a la sentencia nietzscheana: el hecho de no poder apreciar el valor de la vida no se debe a un carácter diferencial intrínseco de la misma, sino a una situación posicional. En efecto, el carácter diferencial de la vida viene dado por una relación de total pertenencia espacial –a saber, el vivo que resulta parte de la vida, es decir, que produce su perspectiva de las cosas necesariamente a partir de la vida, y por ello no puede juzgarla– o por una relación total de no pertenencia a la misma –el muerto–. En tanto no existe intersección parcial, es decir, en tanto no se pertenece en ningún caso ‘en parte’ a la vida, no existe la posibilidad de producir una perspectiva reflexiva sobre la misma, y por tanto, no es posible producir juicios de valor relativos. Es así que el carácter diferencial de la vida no es producto de una diversidad cualitativa respecto del resto de los elementos del conjunto de lo natural, sino por una diversidad relacional para con aquellos que podrían generar juicios de valor.

III. Perspectivas

Como vimos, el campo trazado por Scheler respecto al relativismo, es el campo trazado en su propia concepción –es decir, un ir desde los objetos *a*

7. F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos IV*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 62.

priori hasta el mundo de los bienes– pero invertido –los objetos *a priori* como abstracción de elementos del mundo de los bienes–.

Ahora bien, Scheler visualiza, respecto de la filosofía nietzscheana, a la vida como su aspecto más central. Es en la vida donde se juega el sentido profundo de –según Scheler– la ‘metafísica’ de Nietzsche. ¿Qué concepción de la vida en Nietzsche Scheler sostiene? O, reformulado desde nuestro análisis, ¿la concepción de vida en Nietzsche que Scheler maneja, es –como en el caso del relativismo– un producto del tamizado conceptual del propio Scheler?

‘Vida’ llega a ser para Nietzsche, en lo más pequeño y en lo más grande, algo así como una empresa arriesgada, una ‘aventura’ metafísica, un avance audaz en las ‘posibilidades’ del ser, que sólo cuando se logra el éxito, se torna ser; toma la forma de aquello que luego observan las distintas ‘ciencias’.⁸

La vida, entonces, es un devenir que logra éxito cuando se transforma en ser, es decir, en aquello que puede ser objeto científico en alguna de sus manifestaciones. Más allá de la consideración sobre el plano científico, aquí lo interesante a resaltar es ese movimiento del devenir al ser, de aquello que está en movimiento a aquello determinado, formado.

Unas páginas más adelante, Scheler estipula sus consideraciones respecto a la búsqueda de criterios, respecto a la posibilidad de contacto con el objeto.

Toda cuestión de criterio resulta de la expresa *conciencia* de la *falta* de contacto con el objeto. Es siempre la pregunta de los que no poseen, de los que ‘han permanecido afuera’, de aquellos que no tienen el coraje, la fuerza y la capacidad de fusionarse con *la cosa misma* (y que tienen conciencia, por más ligera que fuere, de esa falta de contacto). Allí donde ello no ocurre, tiene cabida la cuestión del criterio únicamente cuando semejante contacto es *esencialmente* imposible.⁹

¿Qué hallamos aquí? El que formula criterios es aquel que no tiene la capacidad de contacto esencial con la cosa. Existe la ‘cosa misma’, y aquel poderoso, aquel que tiene fuerza, es capaz de fusionarse –es decir, conectarse esencialmente– con ella.

El esquema, en términos de relación de objeto, es el inverso respecto a la dinámica vital de Nietzsche –plateada desde Scheler–. El fluir de la vida se plasma en ser, es decir, se informa en objetos. El hombre superior nietzscheano es, así, quien plasma objetos, quien, vía devenir, crea elementos del

8. M. Scheler, *Metafísica de la libertad*, Nova, Buenos Aires, 1960, p. 239.

9. M. Scheler, *Metafísica de la libertad*, trad. cit., p. 260.

campo del ser. Inversamente, el hombre superior scheleriano es aquel que logra conectarse con los objetos preexistentes, de modo esencial: se fusiona con la ‘cosa misma’¹⁰. Quien ha de adentrarse sin seguridad sobre las cosas, es porque no logra ‘ser con las cosas’. Como en el caso del relativismo, en vez de ir de las cosas –el *a priori*– hacia lo deveniente –el mundo de los bienes, modificable históricamente–, Nietzsche va del devenir al ser.

Nuevamente, aquí se presencia una reducción del pensamiento de Nietzsche a las categorías con que Scheler se maneja. En Nietzsche el ‘éxito’ de la vida no es el tornarse ser; –esto, más bien, se aproxima a la caracterización que Nietzsche hace de la posición darwiniana: el éxito vital como aquello que se determina, frente a otras posibilidades vitales–. En Nietzsche se trata de imprimir el devenir al ser, es decir, mostrar que todo ser es él mismo devenir. Al estipular Scheler que la vida es una ‘aventura arriesgada’, considera al devenir vital como una apuesta a ganar –es decir, hacerse ser– o perder –no ser nada–. La aventura resulta, así, un trayecto con resolución, con un punto de llegada que implica un asegurarse en algo: hacerse carne, ser. Como se analizó anteriormente, el valor de la posición nietzscheana se halla justamente en que se rompe esa división de campos, o más bien, que no es posible pensar a la vida como una instancia de movimiento –el devenir– y una de detención –el ser–. La vida resulta una introyección de un campo al otro, cuya dinámica se presenta conflictivamente: no existe la ‘seguridad’ cristiana planteada por Scheler, en tanto no hay nada extento de conflicto; en tanto todo está imbuido de devenir, no es posible ya la ‘cosa misma’. Nietzsche rompe con la binariedad opositiva de campos, y al hacerlo, desdibuja su ordenamiento, atravesándolos de conflicto: la vida deshace la trascendencia.

10. Y desde aquí trata Scheler el tema central de su libro sobre Nietzsche, a saber, la inadecuada perspectiva nietzscheana relativa al resentimiento y su origen cristiano. Para profundizar sobre este punto, véase M. Tapper, “Resentiment and Power” en: Paul Patton (ed.), *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, Sydney, Allen and Unwin, 1993; J. L. Hills, *Nietzsche and Scheler on Resentiment and Christian Morality*, Nueva York, ProQuest, 2006; R. Bittner, “Resentiment” en: R. Schacht (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality*, Berkeley, University of California Press, 1994, pp. 127-38, entre otros.

RESEÑAS