



CENTRO DE ANÁLISIS E
INVESTIGACIÓN POLÍTICA.

REVISTA PLÉYADE

NÚMERO 13 | ENERO - JUNIO 2014 | ISSN: 0718-655X

DOSSIER

“VIDA, GUERRA, ONTOLOGÍA: ¿ES POSIBLE LA POLÍTICA MÁS ALLÁ DE LA SOBERANÍA?”

Carlos Casanova
Aïcha Liviana Messina

Introducción

André Menard

Espectros del cahuín

Aïcha Liviana Messina

El otro miedo: Guerra originaria y paz anárquica en Hobbes y Lévinas (Bilingüe)

David E. Johnson

Wartime: Foucault, Hobbes and the promise of peace

Herman Siemens

Haciendo la guerra a la guerra: Nietzsche contra Kant a propósito del conflicto

Hugo Eduardo Herrera

Aristotelismo político schmittiano

Natalia Lorio

La soberanía negativa en Bataille

ENTREVISTA

Valeria Campos

*El otro en tensión: revolución sociológica y política transnacional
(Entrevista a Ulrich Beck)*

HACIENDO LA GUERRA A LA GUERRA: NIETZSCHE CONTRA KANT, A PROPÓSITO DEL CONFLICTO*

HERMAN SIEMENS**
UNIVERSIDAD DE LEIDEN (HOLANDA)

RESUMEN

Este artículo examina y compara a Kant y a Nietzsche en cuanto pensadores del conflicto. El artículo comienza mostrando que el conflicto juega un rol fundamental y constructivo para ambos filósofos en distintos dominios de sus pensamientos y que ambos entregan herramientas para pensar las cualidades productivas del conflicto. Sin embargo, Kant no formula un concepto de conflicto positivo que hace justicia a los poderes productivos que él mismo había descrito. Kant promueve, en cambio, una guerra filosófica a la guerra que busca negar el conflicto en favor de la reivindicación de una paz perpetua. El artículo termina mostrando que la filosofía de la vida de Nietzsche es una ontología del conflicto que culmina en un ideal de maximización de la tensión fundada en un equilibrio de poderes más o menos equitativos. La noción de afirmación de la vida desarrollada por Nietzsche hace posible pensar una posición entre la guerra kantiana y la ley cosmopolita.

PALABRAS CLAVE: Kant - Nietzsche - guerra - paz - ley

* Artículo recibido el 26 de marzo de 2014 y aprobado el 3 de mayo de 2014. El presente artículo corresponde a una versión acortada de una ponencia presentada en la 5th *International Conference on Kant and Nietzsche: 'Philosophical Anthropologies'*, llevada a cabo en la Universidad de Salento, Lecce, los días 18 y 19 de abril de 2013. La versión original de esta ponencia apareció en portugués en la revista *Kriterion* con el título 'Travando uma guerra contra a guerra: Nietzsche contra Kant acerca do conflito' (*Kriterion*, Belo Horizonte, n° 128, Dic. 2013, pp. 419-437). Este artículo fue traducido por Constanza Terra. El autor agradece a Katia Hay por haber revisado la traducción.

** Profesor asociado de Filosofía moderna en Leiden University (Holanda) y presidente de la Nietzsche Society de Gran Bretaña. Es el editor principal del proyecto Nietzsche Dictionary basado en Radboud University de Nijmegen y Leiden. Ha publicado ampliamente sobre Nietzsche. Es co-editor del volumen Nietzsche, Power and Politics (de Guyter, 2008) y dirige un programa de investigación financiado por NWO (Netherlands Organisation for Scientific Research), titulado "Entre deliberación y agonismo: repensar el conflicto y su relación a la Ley en la filosofía política". También es investigador asociado de la Universidad Diego Portales (Chile), de la University of Pretoria (Sudáfrica) y de la Universidade de Lisboa (Portugal). Correo electrónico: h.w.siemens@hum.leidenuniv.nl

WAGING WAR AGAINST WAR: NIETZSCHE CONTRA KANT ON CONFLICT

This paper examines and compares Kant and Nietzsche as thinkers of conflict. It is argued that conflict plays an essential and constructive role across the various domains of their thought, and both offer a wealth of insights into the productive qualities of conflict. Yet Kant fails to formulate a genuinely affirmative concept of conflict that does justice to the prodigious productive powers he describes. Instead he wages a philosophical war of annihilation (*Vernichtungskrieg*) against all war designed to negate war in favour of an absolute claim for peace ('eternal peace'). The final part of the paper argues that Nietzsche's philosophy of life is an ontology of conflict that culminates in an ideal of maximising tension on the basis of an equilibrium of more-or-less equal powers. Nietzschean life-affirmation, it is argued, commits us to a position between Kantian war and cosmopolitan law.

KEYWORDS: Kant - Nietzsche - war - peace - law

HACIENDO LA GUERRA A LA GUERRA: NIETZSCHE CONTRA KANT, A PROPÓSITO DEL CONFLICTO

INTRODUCCIÓN

A primera vista, Kant y Nietzsche se sitúan en extremos opuestos del espectro en tanto filósofos del conflicto. En buena medida, uno sólo necesita contraponer el título del famoso bosquejo filosófico de Kant (*philosophischer Entwurf*): *Zum ewigen Frieden* (ZeF) (*Sobre la paz perpetua*)¹ con el notorio

1 Las referencias a las obras de Kant llevarán sus títulos originales en alemán o las abreviaciones estándar del alemán. Las referencias a las páginas son de la Akademie-Ausgabe (Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, Preussische Akademie der Wissenschaften, 1905ff.) de acuerdo al volumen y página (ej. VII.35 quiere decir: volumen VII, p. 35). El listado aquí usado de los volúmenes que agrupa la obra de Kant es el siguiente: Volumen I: "Pre-escritos críticos I" (1747-1756), Volumen II: "Pre-escritos críticos II" (1757-1777), Volumen III: "Crítica de la razón pura" (2da. edición, 1787), Volumen IV: "Crítica de la razón pura" (1ra. edición, 1781), "Prolegómenos", "Fundamentación de la metafísica de las costumbres" y "Fundamentos metafísicos de la ciencia natural", Volumen V: "Crítica de la razón práctica" y "Crítica del juicio", Volumen VI: "La religión dentro de los límites de la mera razón" y "La metafísica de las costumbres", Volumen VII: "El conflicto de las facultades" y "Antropología de forma pragmática", Volumen VIII: "Los tratados después de 1781", Volumen IX: "Lógica", "Geografía Física" y "Pedagogía", Volumen X: "Intercambio de cartas" (1747-1788), Volumen XI: "Intercambio de cartas" 1789-1794, Volumen XII: "Intercambio de cartas" (1795-1803) y Anexo, Volumen XIII: Comentarios y registros, Volumen XIV: Manuscritos de Matemáticas, Física y Química y Geografía física, Volumen XV: Manuscritos de Antropología, Volumen XVI: Manuscritos de Lógica, Volumen XVII: Manuscritos de Metafísica, Volumen XVIII: Manuscritos de Metafísica, Volumen XIX: Manuscritos de Moral, Volumen XX: "Comentarios sobre las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime" y "Premio de ensayo sobre la

imperativo extra-moral de Nietzsche en *El Anticristo*: “en ningún caso paz, sino guerra” (AC 2)². Aunque la oposición anti-cristiana de Nietzsche a la tradición cristiana del llamamiento a la paz (*Friedensrufe*) – iniciada por Erasmus e invocada por la ZeF³ de Kant – es implacable, el asunto en sí no termina ahí. Como es bien sabido, la razón kantiana reconoce que la voluntad universal fundada en la razón es impotente en la práctica (ZeF VIII.366); la razón no puede mejorar moralmente a los humanos, pero astutamente utiliza (*benutzen, gebrauchen*) el conflicto entre sus inclinaciones hostiles (*Widerstreit ihrer unfriedlichen Gesinnungen*) para asegurar su propio fin de paz perpetua, y lo hace a través del orden de la ley (ZeF VIII.366-7). El pensamiento fundamental aquí es que, a pesar de nuestros fines hostiles y destructivos, el conflicto tiene consecuencias inesperadas que pueden ser explotadas por la razón como un medio para lograr su propio fin.

De este modo, podemos decir que, a pesar de su llamamiento a la paz perpetua, Kant parece compartir con Nietzsche dos puntos:

1. La visión realista sobre el conflicto y cómo éste está enraizado profundamente e irreductiblemente en las acciones e interacciones humanas y;
2. La visión de que el conflicto puede tener cualidades valiosas, constructivas o productivas.

marcha de la metafísica”, Volumen XXI: Opus Postumum, Volumen XXII: Opus Postumum, Volumen XXIII: Preparaciones y suplementos, Volumen XXIV: Conferencias sobre Lógica, Volumen XXV: Conferencias sobre Antropología, Volumen XXVI: Conferencias sobre Geografía Física, Volumen XXVII: Conferencias sobre Filosofía Moral y, Volumen XXVIII: Conferencias sobre Metafísica y Teología Racional, Volumen XXIX: Conferencias y suplementos.

2 Las referencias a las obras de Nietzsche tendrán las abreviaciones estándar del alemán, tal como son utilizadas en la *Kritische Studienausgabe* (abreviado “KSA”, ed. G. Colli and M. Montinari, Berlin y Munich: de Gruyter, 1980) más sección / número del aforismo / o nombres, según sea apropiado; cuando sea necesario, también el número de página (ej. 3.42 equivale a KSA vol. 3, p. 42). Las referencias al *Nachlass*, también del KSA, seguirán la anotación correspondiente (ej. 2[13] 7.23 quiere decir: note 2[13], KSA vol. 7, p.23). El índice de los volúmenes de la KSA es el siguiente: KSA 1: “El nacimiento de la tragedia” (1872), “Consideraciones Intempestivas I, II, III y IV” (1873 a 1876), “Principales escritos póstumos” (1870 a 1873), KSA 2: “Humano, demasiado humano I” (1878), “Humano, demasiado humano II” (1886), “Miscelánea de Opiniones y sentencias” (1879) y “El caminante y su sombra” (1880), KSA 3: Aurora (1881), “Idilios de Messina” (1882) y “La gaya ciencia” (1882), KSA 4: “Así habló Zaratustra” (1883 a 1885), KSA 5: “Más allá del bien y del mal” (1886) y “La genealogía de la moral” (1887), KSA 6: “El caso de Wagner. Un problema musical” (1888), “Crepúsculo de los ídolos” (1889), “El Anticristo” (1889), “Ecce Homo” (1889) y “Ditirambos de Dionisios” (1889), KSA 7: Fragmentos póstumos (1869-1874), KSA 8: Fragmentos póstumos (1875-1879), KSA 9: Fragmentos póstumos (1880-1882), KSA 10: Fragmentos póstumos (1882-1884), KSA 11: Fragmentos póstumos (1884-1885), KSA 12: Fragmentos póstumos (1885-1887), KSA 13: Fragmentos póstumos (1887-1889), KSA 14: Comentario sobre los volúmenes 1 al 13 y KSA 15: “Crónica sobre la vida de Nietzsche” y Relación de los escritos por registro.

3 Cfr. Gerhardt, Volker. *Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“: eine Theorie der Politik*, (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995), 8, 24f.

Pero, además, la idea de que el conflicto contiene elementos valiosos no es algo específico del texto sobre la paz; el conflicto tiene un papel esencial para Kant, no menos que para Nietzsche, en varias áreas de su pensamiento. El conflicto está presente en su metafísica temprana a través del concepto clave de contradicción real, “*Realrepugnanz*” (a diferencia de la contradicción lógica) en las relaciones entre fuerzas (*Streit der Kräfte*)⁴, pero también — en distintas versiones — en sus análisis de la vida social (la denominada insociable sociabilidad: *ungesellige Geselligkeit*)⁵, de la vida animal o de la salud (como vemos en el juego continuo del antagonismo — *continuirliches Spiel des Antagonismus* — entre el realzamiento y la cohibición de la vida)⁶, de la ética (con la lucha entre la inclinación al bienestar y a la virtud — *Neigung zum Wohlleben und Tugend im Kampfe* —, o con la idea de virtud como la actitud moral en lucha — *die moralische Gesinnung im Kampfe* — o como la lucha contra las influencias del principio malvado en el hombre — *Kampf gegen die Einflüsse des bösen Princip im Menschen* —)⁷, del gusto (en la medida en que se puede contestar en materia de gusto, pero no disputar — *über den Geschmack läßt sich streiten [obgleich nicht disputiren]* —)⁸, y de la razón (la metafísica descrita como un campo de lucha de conflictos interminables: *Kampffplatz endloser Streitigkeiten*)⁹. Éstos, por nombrar algunos. En pocas palabras, Kant tiene una comprensión amplia y diferenciada del conflicto, y ha desarrollado un vocabulario amplio del mismo; no menos que Nietzsche, merece ser llamado un filósofo del conflicto.

4 *Versuch über den Begriff der negativen Grösse* (= NG) II.198. Para el término ‘Realrepugnanz’, véase: NG II.172, 175; BDG II.86. Para un tratamiento extendido de este concepto en Kant, véase también VAN DER KUIJLEN, Willem. *An Unused but Highly Needful Concept: The Notion of Realrepugnanz in Kant’s Early Philosophy and Kritik der reinen Vernunft* (Enschede: Ipskamp, 2009).

5 Cfr. TG II.334: ‘Unter den Kräften, die das menschliche Herz bewegen, scheinen einige der mächtigsten außerhalb demselben zu liegen, die also nicht etwa als bloße Mittel sich auf die Eigennützigkeit und Privatbedürfnis als auf ein Ziel, das innerhalb dem Menschen selbst liegt, beziehen, sondern welche machen, daß die Tendenzen unserer Regungen den Brennpunkt ihrer Vereinigung außer uns in andere vernünftige Wesen versetzen; woraus ein Streit zweier Kräfte entspringt, nämlich der Eigenheit, die alles auf sich bezieht, und der Gemeinnützigkeit, dadurch das Gemüth gegen andere außer sich getrieben oder gezogen wird.’ Véase también Anth VII.324-5: ‘Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer | Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu cultiviren, zu civilisiren und zu moralisiren, wie groß auch sein thierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr thätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.’ Para la expresión ‘ungesellige Geselligkeit’ (véase G VIII.20).

6 Anth VII. 231.

7 Anth VII. 277; KprV V.84; MS VI.440.

8 KdU V. 338.

9 KrV AVIII.

Pero si nos preguntamos cómo Kant, en tanto que filósofo del conflicto, conceptualiza el conflicto y su relación con la paz, veremos que su pensamiento no se ajusta a la riqueza de ideas y observaciones (sobre el conflicto) presentes en su obra. Y esto se debe a que no acaba de formular un concepto verdaderamente afirmativo del conflicto, esto es: un concepto que sea capaz de hacer justicia a los poderes prodigiosamente creativos del conflicto que él mismo describe. Mi tesis (que desarrollaré en el capítulo 2) es que Kant sostiene una guerra de exterminio (*Todkrieg*, *Vernichtungskrieg*) filosófica contra toda guerra en el nombre de la paz perpetua. Por una “guerra de exterminio filosófica” me refiero a *Todkrieg*, el término usado por Nietzsche para describir al “Idealismo”, que fue el objeto de su proyecto de crítica y de transvaloración (*Umwertung*) a lo largo de su vida. Lo que Nietzsche caracteriza con la *Todkrieg* del Idealismo es un pensamiento bivalente (*zweiwertig*) y oposicional, un pensamiento que propone de una manera total y exclusiva su propia posición (*Sich Absolutsetzen*) en la medida en que:

1. Propone oposiciones de valor (bueno/malvado, verdadero/falso, bello/feo), esto es: oposiciones que,
2. separan o aíslan términos evaluados positivamente (los de la propia posición) de los términos evaluados negativamente (de la posición antagonista), con el fin de,
3. eliminar o destruir¹⁰ los términos evaluados negativamente (como “malvado”) para así,
4. eliminar completamente la oposición, o la guerra, haciendo posible una propuesta absoluta y exclusiva para sus propios términos positivos (“paz perpetua”).

En este sentido, podemos ver cómo Kant replica, desde su manera de pensar, lo que defiende en términos reales: el exterminio o *Vernichtung* del conflicto a favor de la paz perpetua. Según este modelo, claramente el conflicto no es irreductible ni verdaderamente constructivo. Cualquier agencia constructiva requiere, más bien, la exterminación del conflicto. Si el conflicto es constructivo para Kant, lo es sólo en la medida en que conduce a su propia negación. En el capítulo n° 3, recurriré a Nietzsche para desarrollar un modelo alternativo para pensar el conflicto y la paz; uno que

10 Cf. 11[138] 12. 64: ‘das widernatürliche Ideal / –man negirt, man vernichtet–’. Esta interpretación del ‘Idealismo’ como guerra está basada en el análisis del término ‘gegen’ en *Ecce Homo* por Gerd Schank. SCHANK, Gerd. *Dionysos gegen den Gekreuzigten. Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches “Ecce Homo”* (Wien: Peter Lang 1993). Para un tratamiento extendido, véase SIEMENS, Herman. “Umwertung: Nietzsche’s ‘war-praxis’ and the problem of Yes-Saying and No-Saying in *Ecce Homo*”. *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 182-206.

permita un entendimiento verdaderamente afirmativo del conflicto y de sus fuerzas productivas.

1. KANT COMO UN PENSADOR DEL CONFLICTO

Es bien sabido que, en Nietzsche, el conflicto, la lucha o la tensión, constituye un elemento fundamental para la comprensión dinámica de la vida o realidad. En términos de fuerza, esto significa que la vida es sólo relaciones de tensión, de atracción/repulsión, de acción/resistencia, de mandato/obediencia, entre fuerzas sin substancia; el conflicto o la tensión es el modo en el que se forman y transforman las relaciones. En términos de la voluntad de poder, el carácter básico y ubicuo de la vida en todos los niveles consiste en una pluralidad de formas de vida o complejos de poderes luchando por superarse y extenderse contra la resistencia ofrecida por otras formas de vida igualmente empeñadas en auto-superarse y expandirse.

Lo que es menos conocido es cómo el conflicto también desempeña un papel fundamental en diversas áreas del pensamiento de Kant. Sin embargo, esto ya resulta evidente en su metafísica temprana, donde desarrolla un concepto dinámico de la materia. Aquí, Kant entiende la materia como un conflicto de fuerzas —o “*Streit der Kräfte*”— y lo hace en respuesta a la pregunta acerca de si ‘los cuerpos llenan el espacio a través de la mera existencia común de sus partes o a través de la lucha recíproca de las fuerzas’ (*Körper durch das bloße gemeinsame Dasein ihrer ersten Theile oder durch den gegenseitigen Kampf von Kräften den Raum erfüllen*)¹¹. La metafísica temprana de Kant es, ante todo, una metafísica de fuerzas. Contra la noción mecánica-matemática de la fuerza como un impulso de origen exógeno, Kant toma la noción leibniziana de *vis activa* para explicar las fuerzas vivas en la naturaleza. Lo que Kant llama una fuerza esencial —o “*wahre Kraft*”— es una fuente endógena de movimiento —o “*Basis der Aktivität*”—¹² que un cuerpo posee incluso antes de tener extensión. Así, en el texto de 1763 sobre *negative Größen* (NG), y partiendo de la fuerza de atracción de Newton, Kant sostiene que sólo podemos explicar la impenetrabilidad (i.e. materialidad) de un cuerpo si presuponemos una fuerza interna de repulsión, esto es, una fuerza que resista la fuerza de atracción de otros cuerpos. De modo que un cuerpo ocupa espacio en virtud de un balance entre las fuerzas en conflicto o, como Kant las describe:

[las] fuerzas de los elementos, gracias a las cuales éstos ocupan un espacio, pero de tal manera que éstos mismos

11 *Monadologia physica* (1756) Vorwort.

12 Citado en VAN DER KUIJLEN, Willem. *An Unused but Highly Needful Concept: The Notion of Realrepugnanz in Kant's Early Philosophy and Kritik der reinen Vernunft* (Enschede: Ipskamp, 2009), 32.

imponen límites al espacio a través el conflicto de dos fuerzas mutuamente contrapuestas [...] (NG II.179)

La materia tiene su base metafísica en las mónadas, concebidas por Kant como sustancias simples —ni corpóreas, ni espaciales—, cuyos efectos en el espacio se derivan del conflicto de fuerzas atractivas y repulsivas, tanto dentro de cada sustancia como entre ellas¹³. El resultado de este conflicto de dos fuerzas (*Conflictus zweier Kräfte*) (NG II.179) no es sólo la constitución de la materia, sino que también es lo que determina la regularidad general del universo, en la medida en que éste es una totalidad dinámico-mecánica. Por ello, Kant puede escribir que “obviamente la parte material [del mundo] es mantenida en un curso regular gracias solamente al conflicto de las fuerzas” (NG II.198).

Esta breve reseña es suficiente para poder señalar algunas afinidades con el pensamiento de Nietzsche. Al igual que Kant, Nietzsche intenta complementar la insatisfactoria explicación mecánico-matemática del movimiento (*Bewegung*), según la cual éste es el efecto (reactivo) de una causa exógena, con un “mundo interior” de poder o fuerza. Al igual que Kant, Nietzsche entiende este “mundo interior” en términos leibinizianos como una fuerza ‘viva’ o dinámica, es decir, una fuente endógena de actividad¹⁴. De nuevo, al igual que Kant, Nietzsche propone el conflicto de las fuerzas como aquello que explica la regularidad de la naturaleza, o como dice en MBM 22: el mundo tiene un curso ‘necesario’ y ‘calculable’, porque ‘todo poder extrae su última consecuencia en cada momento’ (MBM 22.5.37). Es cierto que en este texto, a diferencia de Kant, Nietzsche opone su concepto de fuerza o de poder a las leyes de la naturaleza, pero lo hace sólo por las connotaciones morales-democráticas de las leyes de la naturaleza. En otros textos, Nietzsche se contenta con usar el concepto de ley (*Gesetze*), en la medida en que es un modo de indicar regularidad:

“En las matemáticas [leer: mecanismo –HS] no hay comprensión, sino simplemente un registro de necesidades: de las relaciones, que no cambian, de las leyes dentro del ser”.

“In der Mathematik giebt es kein Begreifen, sondern nur ein Feststellen von Nothwendigkeiten: von Verhältnissen, welche nicht wechseln, von Gesetzen im Sein (25[314] 11.93)”¹⁵

13 Cfr. SANER, Hans. *Kants Weg vom Krieg zum Frieden* (München: Piper, 1967), 20.

14 ABEL, Günter. *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr* (Berlin & New York: de Gruyter, 1984), 16 ss.

15 Cf. 2[139] 12.135f. y 1[30] 12.17 antes citada.

Por otro lado, es importante recordar que la ontología del conflicto de Nietzsche es parte de una crítica radical a la ontología de la sustancia y al privilegio dado al Ser sobre el Devenir en la metafísica tradicional. Nietzsche, por lo tanto, rechaza los ‘puntos metafísicos’ o mónadas cerradas de Leibniz, por no ser más que otro intento de subordinar el Devenir al Ser siguiendo el modelo ‘hacer’-‘hacedor’ (*Thun-Thuenden*)¹⁶. La misma crítica se podría aplicar a las mónadas de Kant, las sustancias simples y las fuerzas que, en Kant, constituyen la ‘base de la actividad’. Y con más razón se podría aplicar esta crítica a la posición kantiana según la cual el tiempo o las relaciones temporales presuponen una sustancia que es considerada inmutable y que garantiza la posibilidad del cambio¹⁷. A la luz de esta crítica sostenida de la ontología de la sustancia, Nietzsche intenta desarrollar un concepto *relacional* de poder o, más bien, de poderes según el cual: 1. El poder es actividad (y no la ‘base de la actividad’ como en Kant), y esto significa que es la actividad de incrementar poder la que, a su vez, sólo puede ser un sobreempoderamiento (empoderamiento sobre otro), porque 2. El poder-como-actividad sólo puede actuar en relación con la resistencia ofrecida por otros contra-poderes¹⁸.

En estos términos, la realidad consiste en relaciones múltiples de conflicto o lucha entre centros de fuerza dinámicos sin sustancia o Ser:

“[...] Toda ocurrencia, todo movimiento, todo devenir como un fijar las relaciones de grados y de poder, como una lucha... [...]”

“[...] Alles Geschehen, alle Bewegung, alles Werden als ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen, als ein Kampf ...[...]” (9[91] 12.385)

En este extracto, podemos distinguir tres momentos claves de la concepción nietzscheana de la realidad o de la vida: *dinamismo* (ocurrencia, movimiento, devenir), *pluralismo* o relaciones de diferencia (relaciones de

16 Cf. 2[139] 12.136: ‘Die Trennung des “Thuns” vom “Thuenden”, des Geschehens von einem (Etwas), das geschehen macht, des Prozesses von einem Etwas, das nicht Prozeß, sondern dauernd, Substanz, Ding, Körper, Seele usw. ist, – der Versuch das Geschehen zu begreifen als eine Art Verschiebung und Stellungen-Wechsel von ‘seiendem’, von Bleibendem: diese alte Mythologie hat den Glauben an “Ursache und Wirkung” festgestellt, nachdem er in den sprachlichen grammatikalischen Funktionen eine feste Form gefunden hatte’.

17 VAN DER KUIJLEN, Willem. *Op. Cit.*, 35; cf. también KrV B225-230)

18 Sobre el concepto dinámico y relacional de fuerza (Kraft) de Nietzsche y sus fuentes, Cfr.: ABEL, Günter. *Op. Cit.*, 6-27; MITTASCH, Alwin. *Nietzsche als Naturphilosoph* (Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1952), 102-113.

grados y de poder) y *lucha* o conflicto (*Kampf*). La filosofía de la vida de Nietzsche es, entonces, una filosofía pluralista y dinámica del conflicto. En ella, la prioridad ontológica y la mayor realidad del Ser sobre el Devenir — características de la metafísica tradicional (la ontología de la sustancia)¹⁹ — es superada con la tesis siguiente: la vida o la realidad, en tanto que Devenir, se caracteriza por llevar a cabo una incansante *Feststellen*, una fijación (*Festsetzen*) o postulación (*Setzen*) múltiple del Ser dentro de una lucha o conflicto constante de fuerzas. De esta manera, el Ser es dinamizado y pluralizado, en la medida en que surge a partir de la propia tendencia esencial del Devenir. Como veremos en el capítulo 3, este paso en el argumento de Nietzsche tiene implicaciones importantes para el ideal de la afirmación de la vida que resulta de su ontología del conflicto.

2. BOSQUEJO DE UN BOSQUEJO: ZUM EWIGEN FRIEDEN

La *Paz perpetua* de Kant está dedicada al establecimiento de la paz, una *Friedenzustand* que es final, que excluye la guerra porque destruye (*vernichtet*) todas las causas para una posible guerra futura²⁰. En el primer artículo preliminar, Kant distingue un acuerdo verdadero de paz de un mero alto al fuego o

“[...] un mero armisticio, un aplazamiento de las hostilidades, no la paz, que significa el fin de todas las hostilidades. La añadidura del calificativo eterna es un pleonasma sospechoso. Las causas existentes para una guerra en el futuro, aunque quizás ahora no conocidas ni siquiera para los negociadores, se destruyen en su conjunto por el tratado de paz [...]” (ZeF VIII.343-344)

La *paz perpetua* es un pleonasma sospechoso porque “paz” significa el exterminio o la aniquilación (*Vernichtung*) de todas las causas de una guerra futura. En términos nietzscheanos, podemos decir que Kant abre el texto declarando una *guerra filosófica de exterminio contra toda (futura) guerra*, un *Vernichtungskrieg gegen den Krieg*. Este texto puede ser leído como una defensa de la idea de que la paz final puede y deber ser lograda, incluso si adoptamos la visión profundamente pesimista y hobbesiana de la naturaleza humana como algo innegable: “el principio malo que mora en ella (que no

19 Para un tratamiento extendido de la crítica de Nietzsche a la ontología de la sustancia, véase AYDIN, Ciano. *Zijn en Worden. Nietzsches omduiding van het substantiebegrip* (Maastricht: Shaker, 2003).

20 ZeF VIII.343: ‘Die vorhandene, obgleich jetzt vielleicht den Paciscirenden selbst noch nicht bekannte, Ursachen zum künftigen Kriege sind durch den Friedensschluß insgesamt vernichtet’ (HS).

[se] puede negar)" (ZeF VIII.355). La razón reconoce su impotencia práctica y el hecho de que no puede mejorar a los humanos moralmente (*realismo*), pero puede y debe hacer uso de nuestras inclinaciones hostiles para asegurar su fin propio, el de una paz definitiva²¹. Entonces, ¿qué es la paz definitiva y cómo puede ser realizada? La paz definitiva es la negación, exclusión o exterminación de toda guerra. Pero, ¿qué es la guerra? Kant, siguiendo a Hobbes, tiene un concepto amplio de la guerra: la guerra no es sólo la batalla actual, sino la amenaza constante del conflicto, un estado (*Zustand*) de inseguridad radical²². Este concepto amplio de la guerra tiene fuertes implicaciones para el concepto de paz: la paz sólo puede ser la completa negación o exterminación de la inseguridad, la paz es una condición de seguridad total. La paz requiere la garantía de la seguridad; si no consigue esa garantía, ya estamos en una situación de guerra. Entonces, ¿en qué consiste la inseguridad y cómo excluirla de una condición de seguridad? La condición de inseguridad radical tiene su fuente en la naturaleza humana, según la extraordinaria afirmación de Kant (*realismo*) de que para un ser humano (o pueblo) la sola proximidad (*Nebeneinander*) de otro constituye un perjuicio (*lädirt*) que invita a la hostilidad²³.

"Los pueblos en cuanto Estados pueden considerarse, como individuos que en su estado de naturaleza (es decir, independientes de leyes externas) se perjudican [*lädiren*] unos a otros por su mera coexistencia" [...] (ZeF VIII.354)

A la base de esta afirmación está el concepto esencialmente *reactivo* de poder que Kant toma prestado de Hobbes: el poder orientado hacia la auto-conservación frente a una amenaza externa²⁴. ¿Cómo, entonces, puede ser

21 ZeF VIII.366: 'Denn es ist nicht die moralische Besserung der Menschen, sondern nur der Mechanismus der Natur, von dem die Aufgabe zu wissen verlangt, wie man ihn an Menschen benutzen könne, um den Widerstreit ihrer unfriedlichen Gesinnungen in einem Volk so zu richten, daß sie sich unter Zwangsgesetze zu begeben einander selbst nöthigen und so den Friedenszustand, in welchem Gesetze Kraft haben, herbeiführen müssen [...]'. ZeF VIII.367: '[...] mithin der Mechanismus der Natur durch selbststüchtige Neigungen, die natürlicherweise einander auch äußerlich entgegen wirken, von der Vernunft zu einem Mittel gebraucht werden kann, dieser ihrem eigenen Zweck, der rechtlichen Vorschrift, Raum zu machen und hiemit auch, soviel an dem Staat selbst liegt, den inneren sowohl als äußeren Frieden zu befördern und zu sichern.'

22 ZeF VIII.348: 'Der Friedenszustand unter Menschen, die neben einander leben, ist kein Naturstand (*status naturalis*), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d.i. wenn gleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben.'

23 Cfr. también ZeF VIII.348 nota: '- Der Mensch aber (oder das Volk) im bloßen Naturstande benimmt mir diese Sicherheit und lädirt mich schon durch eben diesen Zustand, indem er neben mir ist, obgleich nicht thätig (*facto*), doch durch die Gesetzlosigkeit seines Zustandes (*statu iniusto*), wodurch ich beständig von ihm bedroht werde.'

24 El poder hobbesiano es ejercido desde una posición de debilidad o falta (de seguridad, de un bien futuro) en relación o reacción con algo externo. Es lo que Nietzsche llama un concepto

sacada la amenaza de la proximidad del otro? La única respuesta que Kant nos ofrece es: el orden de la ley. Aunque la ley no puede, *de facto*, eliminar la amenaza que supone la proximidad del otro²⁵, sí puede darnos derechos y administrar la justicia: la ley como una mediación (*Ausgleich*) pacífica de conflictos, en lugar de la ley determinada por el resultado del conflicto (*Ausschlag*) –la ley del vencedor²⁶. Por sí sola, la ley sólo puede declarar, no asegurar, los derechos. Como para Hobbes, la ley debe estar respaldada por una fuerza coercitiva aplastante (*realismo*), entendida en términos hobbesianos como ‘un poder capaz de subyugarlos a todos’ (*Leviathan* Ch. 13)²⁷. La oposición entre guerra y paz, entonces, es aquella entre un estado de naturaleza sin ley (*gesetzlose Zustand*) y la fuerza legal o leyes coercitivas (*‘gesetzliche Zwang’ / ‘Zwangsgesetzen’*)²⁸. La paz final sólo puede ser asegurada por medio del establecimiento de *un poder supremo (o absoluto) sobre todas las partes*, capaz de hacer cumplir la ley cuando sea necesario. Si no se cumplen estos requisitos, no se pueden asegurar nuestros derechos, y esto ya constituye una situación de guerra.

En estos supuestos, sin embargo, el argumento de Kant falla. La razón *no* puede hacer uso de nuestras inclinaciones hostiles para asegurar su propio fin de paz definitiva, porque un poder general sobre todas las partes ‘reactivo’ de poder, en contraste con su propia concepción ‘activa’ del poder, definida con referencia al proceso (gastar la energía) o actividad (extender el poder), más que a metas (auto-preservación). Cfr. PATTON, Paul. “Nietzsche and Hobbes”. *International Studies in Philosophy*, 33/3 (2001), 153.

25 Yo argumentaría que esto es debido a que la amenaza está construida en la noción misma de poder à la Hobbes. Cf. también ZeF VIII.355: ‘Bei der Bösartigkeit der menschlichen Natur, die sich im freien Verhältniß der Völker unverhohlen blicken läßt (indessen daß sie im bürgerlich-gesetzlichen Zustande durch den Zwang der Regierung sich sehr verschleiert)’ (HS). La depravación de la naturaleza humana está oculta por la ley, ¡no eliminada o transformada!

26 Para *Ausschlag* ver: ZeF VIII.347: ‘[...] da der Krieg doch nur das traurige Nothmittel im Naturzustande ist (wo kein Gerichtshof vorhanden ist, der rechtskräftig urtheilen könnte), durch Gewalt sein Recht zu behaupten; wo keiner von beiden Theilen für | einen ungerechten Feind erklärt werden kann (weil das schon einen Richterausspruch voraussetzt), sondern der Ausschlag desselben (gleich als vor einem so genannten Gottesgerichte) entscheidet, auf wessen Seite das Recht ist [...]’ (HS). En ZeF VIII.355 él continúa (como Rousseau) con hacer una disyunción entre fuerza y victoria (*Sieg*) y derecho (*Recht*): ‘durch diesen [Krieg] aber und seinen günstigen Ausschlag, den Sieg, das Recht nicht entschieden wird [...]’. Es la razón la que condena la guerra como un proceso legal y hace de la paz un deber inmediato (ZeF VIII.356). Para *Ausgleich* ver: ZeF VIII.356: Un pueblo dice: ‘»Es soll unter uns kein Krieg sein; denn wir wollen uns in einen Staat formiren, d.i. uns selbst eine oberste gesetzgebende, regierende und richtende Gewalt setzen, die unsere Streitigkeiten friedlich ausgleicht«-’.

27 ZeF VIII.348 nota: ‘Gemeinlich nimmt man an, daß man gegen Niemand feindlich verfahren dürfe, als nur wenn er mich schon thätig lädirt hat, und das ist auch ganz richtig, wenn beide im bürgerlich-gesetzlichen Zustande sind. Denn dadurch, daß dieser in denselben getreten ist, leistet er jenem (vermittelst der Obrigkeit, welche über Beide Gewalt hat) die erforderliche Sicherheit.’ (HS).

28 Véase el uso de *Zwang* en Kant a lo largo de ZeF, e.g. ZeF VIII.354: ‘Gleichwie wir nun die Anhänglichkeit der Wilden an ihre gesetzlose Freiheit, sich lieber unaufhörlich zu balgen, als sich einem gesetzlichen, von ihnen selbst zu constituirenden Zwange zu unterwerfen [...]’.

no puede ser establecido ahí donde las partes son los estados nacionales. Esto se debe a que, como dice Kant (*realismo*), los estados nacionales no cederán su soberanía²⁹. Sobre esta base, Kant sólo puede abogar a favor de una federación en lugar de una república mundial:

“Para los Estados, en sus relaciones de reciprocidad, no hay, según la razón, ninguna otra manera de salir de la situación anárquica, origen de continuas guerras, que sacrificar, como hacen los individuos, su salvaje libertad sin freno y reducirse a públicas leyes coactivas, constituyendo así un Estado de naciones (*civitas gentium*) que, aumentando sin cesar, llegue por fin a contener en su seno todos los pueblos de la tierra. Pero si no quieren esto, por la idea que tienen del derecho de gentes [*Völkerrecht*]; si lo que es exacto in thesi lo rechazan in hypothese, entonces, para no perderlo todo, en lugar de la idea positiva de una república universal se puede recurrir al sucedáneo negativo de una federación de pueblos que, mantenida y extendida sin cesar, evite las guerras y ponga freno a las tendencias perversas e injustas, aunque siempre con el peligro constante de un estallido irreparable”. (*Furor impius intus fremit horridus ore cruento*. Virgilio) (ZeF VIII.357)

Ciertamente, una federación carece del *poder supremo* para hacer cumplir la ley cosmopolita en todas las partes (estados nacionales), y no puede, por lo tanto, exterminar la inseguridad y garantizar la paz definitiva. Pero, por otra parte, en la suposición hobbesiana de Kant, el ‘riesgo constante de la guerra’ es la guerra; cualquiera falta de garantía de la seguridad ya

29 El pasaje recién citado continúa: ‘[...] so, sollte man denken, müßten gesittete Völker (jedes für sich zu einem Staat vereinigt) eilen, aus einem so verworfenen Zustande je eher desto lieber herauszukommen: statt dessen aber setzt vielmehr jeder Staat seine Majestät (denn Volksmajestät ist ein ungereimter Ausdruck) gerade darin, gar keinem äußeren gesetzlichen Zwange unterworfen zu sein [...]’. Cf. también ZeF VIII.356: ‘Wenn aber dieser Staat sagt: »Es soll kein Krieg zwischen mir und andern Staaten sein, obgleich ich keine oberste gesetzgebende Gewalt erkenne, die mir mein und der ich ihr Recht sichere,« so ist es gar nicht zu verstehen, worauf ich dann das Vertrauen zu meinem Rechte gründen wolle, wenn es nicht das Surrogat des bürgerlichen Gesellschaftsbundes, nämlich der freie Föderalismus, ist, den die Vernunft mit dem Begriffe des Völkerrechts nothwendig verbinden muß, wenn überall etwas dabei zu denken übrig bleiben soll.’ (HS). Todo hasta el ‘wenn es...’ hace sentido en las suposiciones de Kant: todo después de eso, no: la federación carece del poder general del *bürgerliche Gesellschaftsbund*, que es la única seguridad, i.e., fundamento de nuestra confianza en los derechos. Véase el otro argumento sobre la *Völkerstaat* en ZeF VIII.354: ‘Darin aber wäre ein Widerspruch: weil ein jeder Staat das Verhältniß eines Oberen (Gesetzgebenden) zu einem Unteren (Gehorchenden, nämlich dem Volk) enthält, viele Völker aber in einem Staate nur ein Volk ausmachen würden, welches (da wir hier das Recht der Völker gegen einander zu erwägen haben, so fern sie so viel verschiedene Staaten ausmachen und nicht in einem Staat zusammenschmelzen sollen) der Voraussetzung widerspricht.’

constituye una situación de guerra. De modo que la razón no puede hacer uso de nuestras inclinaciones hostiles para asegurar su propio fin de paz definitiva. Y si no puede, no hay un fundamento para sostener que *debería de poder*.

A partir de este análisis, podemos vislumbrar cómo el pensamiento de Kant ejemplifica lo que Nietzsche llama la guerra idealista: la paz perpetua está circunscrita (*aislada*) al terreno de la ley y en oposición al terreno de la naturaleza, que se caracteriza por la guerra. Sin embargo, el gesto de Kant no es simplemente el de negar o vaciar la guerra, el conflicto y la hostilidad de valor constructivo. Esto se debe, en parte, a que la ‘guerra idealista’ de Kant a la guerra está imbuida por los momentos ‘realistas’ de su pensamiento político, y en parte a que Kant trabaja con un concepto estratificado del conflicto (entre estados, entre individuos). Si, por un lado, la paz perpetua bajo la orden de la ley debe ‘aniquilar’ la posibilidad de la guerra futura, plantear la paz perpetua requiere la aniquilación de la guerra en el pensamiento, como presuposición para plantear la paz como absoluta. Por otro lado, la ‘maldad de la naturaleza humana’ (*Bösartigkiet der menschlichen Natur*) sólo se puede esconder (*verschleiert*) bajo la fuerza coercitiva de la ley (*Zwang der Regierung*). La hostilidad y el conflicto están enraizados profundamente en la naturaleza e interacción humanas, y el orden de la ley no los puede excluir o exterminar completamente, ni la paz perpetua lo requiere. Aunque nuestros fines hostiles e inclinaciones son malos desde el punto de vista de la finalidad de la razón, la razón también puede ver su valor instrumental para la realización de su propio fin. En *La paz perpetua*, el conflicto no es sólo una característica irreductible de la naturaleza e interacción humanas, sino que es también prodigiosamente productivo: un mecanismo de la naturaleza anclado en el miedo humano, en el antagonismo y en la voluntad de poder; el conflicto tiene las consecuencias inesperadas de poblar la tierra y pluralizar los pueblos³⁰, de ennoblecer la humanidad³¹, de organizar los estados en repúblicas³², lo que conduce, en última instancia, al reconocimiento de la libertad bajo el orden de la ley. El *locus clasicus* sobre el poder productivo del conflicto es, por supuesto, aquel donde Kant escribe que el artista de la naturaleza (*natura daedela rerum*):

30 ZeF VIII.363-365. En ZeF VIII.367f. Kant analiza la diversidad de lenguajes y religiones como medios de la naturaleza para separar y diferenciar los pueblos (*Völker*), ya que traen con ello la tendencia del odio mutuo y el pretexto de la guerra.

31 ZeF VIII.365: ‘Veredelung der Menschheit’. Esta posición es en todo caso atribuida a ciertos filósofos. En este contexto, es difícil no pensar anacrónicamente en Nietzsche.

32 En ZeF VIII.365-366 Kant argumenta que, debido a la presión ejercida por otro pueblo vecino, un pueblo está forzado a organizarse a sí mismo y a formar un estado, para así poder armarse y constituir una fuerza contra ese vecino.

“Introduce concordia [*Eintracht*] en las disensiones [*Zwietracht*] humanas, aun contra su voluntad” (ZeF VIII.361)

Pero esta línea también encapsula el problema del concepto kantiano sobre el conflicto: el conflicto es productivo, pero sólo en la medida en que se niega a sí mismo al desembocar en la concordia, en la armonía y en el consenso (*Eintracht*, *Einhelligkeit*). Tampoco se trata de un caso aislado: hay varios pasajes en los que Kant describe una dinámica de auto-negación (*Selbt-Aufhebung*) como intrínseca al conflicto³³. Es decir, en última instancia, en su ensayo *Sobre la paz perpetua*, Kant no es capaz de formular un concepto verdaderamente productivo del conflicto; la paz perpetua sólo es posible porque el conflicto, aunque irreductible, produce su propia negación. Siguiendo la lógica de la guerra idealista, el concepto de paz perpetua depende de la negación, exclusión y aniquilación o auto-aniquilación del conflicto. Y es así que podemos decir que Kant replica, desde su propia forma de pensar, lo que argumenta en términos reales: el exterminio—o *Vernichtung*— del conflicto en favor de la paz perpetua. En la parte final de esta ponencia volveré a Nietzsche con el fin de construir un modelo alternativo para pensar el conflicto y la paz, uno que permita un entendimiento verdaderamente afirmativo del conflicto y sus potencialidades productivas.

3. REPENSAR EL CONFLICTO COMO PRODUCTIVO: EL IDEAL AFIRMATIVO DE NIETZSCHE

En la filosofía de la vida de Nietzsche no puede haber ‘paz’, ‘armonía’ o ‘consenso’ si éstos se oponen y excluyen el conflicto o la tensión. Plantear esta idea, o ideal, como lo hace Kant —la paz perpetua en tanto que ausencia de conflicto— es actuar contra el carácter de la vida, es negar la vida en el pensamiento. En la ontología relacional de la vida de Nietzsche,

33 Aunque la diversidad de lenguajes y religiones, como se señaló más arriba, separa y dispersa a la gente a través del odio mutuo y la guerra, Kant continuará argumentando que con el aumento de la cultura y el contacto cada vez mayor entre pueblos dispersos, se llegará en última instancia a un consenso mayor sobre los principios y la paz (‘bei anwachsender Cultur und der allmählichen Annäherung der Menschen zu größerer Einstimmung in Principien zum Einverständnisse in einem Frieden’: ZeF VIII.367). En KdU § 83 Kant escribe sobre la guerra: ‘der, so wie er ein unabsichtlicher (durch zügellose Leidenschaften angeregter) Versuch der Menschen, doch tief verborgener, vielleicht absichtlicher der obersten Weisheit ist, Gesetzmäßigkeit mit der Freiheit der Staaten und dadurch Einheit eines moralisch begründeten Systems derselben, wo nicht zu stiften, dennoch vorzubereiten’ (V.433). Y en la discusión sobre el gusto en KdU § 56, él escribe: ‘Denn Streiten und Disputiren sind zwar darin einerlei, daß sie durch wechselseitigen Widerstand der Urtheile Einhelligkeit derselben hervorbringen suchen [...] Denn worüber es erlaubt sein soll zu streiten, da muß Hoffnung sein unter einander überein zu kommen [...]’ (V.339).

la vida sólo *es* relaciones de tensión, atracción-repulsión, acción-resistencia, dominio-obediencia entre fuerzas sin sustancia; la tensión es la forma en la que las relaciones son formadas y transformadas. La paz, entendida como la ausencia de tensión y antagonismo, no significa un estado actual o posible de cosas, sino simplemente: la ausencia de vida o realidad, el no-ser o la nada. Postular la paz de una manera que no sólo se oponga al conflicto sino que elimine completamente el conflicto es, por lo tanto, proponer la nada como ideal absoluto, proponer el no-ser en lugar del ser.

Según Nietzsche, esta ha sido la tendencia dominante no sólo en la filosofía, sino también en la civilización europea, y ha tenido efectos devastadores: empobreciendo, reduciendo y debilitando las mismas formas de vida que han postulado a la nada como su ideal. En cambio, la pregunta que plantea Nietzsche es: ¿qué se necesita para enriquecer, empoderar, extender y afirmar la vida? ¿Qué clase de ideal o idealización puede articular un deseo de ser, en vez de un deseo de no-ser, un deseo de nada? Es tentador —y no poco frecuente— pensar que el compromiso nietzscheano con la afirmación y realizamiento de la vida resultan en una afirmación de la dominación, la violencia y la agresión. Esto está confirmado, al parecer, en todos esos textos en donde Nietzsche insiste en la inerradicabilidad del odio, crueldad, impulsos tiránicos, en la lógica de la sujeción, la subordinación, etc. Pero yo considero que esto es un error, y sostendré que la ontología nietzscheana del conflicto culmina en ideales afirmativos que *excluyen* la dominación y devastación.

Si no existe tal cosa como la paz, hay al menos dos formas en que nos podemos aproximar a ella:

1. La primera, conlleva un intento por *totalizar el Ser con la exclusión virtual o supresión del Devenir*. Partiendo de la base de que la tendencia característica del Devenir es que es una múltiple fijación o constante postulación de ser (*Fest-Setzen*), entendemos que hay dos modos opuestos en los que este proceso puede fracasar. Por una parte, los procesos de fijación (*Fest-setzen*) pueden ser reducidos al mínimo, de manera que el Devenir desciende a un conflicto de fuerzas deforme, desorganizado e ilimitado, lo que Nietzsche llama a veces la ‘guerra de aniquilación’ sin ley (*Vernichtungskrieg, Vernichtungskampf*)³⁴. Y, por otra parte, la paz puede ser

³⁴ El *locus classicus* para el concepto de *Vernichtungskampf* es el *Wettkampf* de Homero, en el que esta lucha de exterminio se identifica con el ‘malvado Eris’ de Hesíodo, ‘welche die Menschen zum feindseligen Vernichtungskampfe gegen einander führt’, y se diferencia del ‘buen Eris’, ‘die als Eifersucht Groll Neid die Menschen zur That reizt, aber nicht zur That des Vernichtungskampfes, sondern zur That des Wettkampfes.’ (CV5 1.787). Pero el concepto también se repite en los diagnósticos de Nietzsche sobre el presente como un omnipresente

impuesta — una “paz de los 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 primer caso, por medio de una falta de fuerza formativa; en el segundo, por una fuerza formativa aplastante que impone un exceso de unidad y orden. Como ejemplo del segundo caso, Nietzsche cita la ley o cualquier orden legal cuando es ‘pensado como soberano y universal’ (GM II 11 5.313). Es decir, el problema radica en este caso en pensar que un orden legal dado tenga validez *universal y totalizante*, y esto incluiría el ideal kantiano de la paz perpetua: al excluir cualquier cosa externa o irreductible a las normas de la ley, ellos no sólo ‘desplazan’ la diferencia, sino la niegan, y así niegan la vida en su carácter pluralista y dinámico.

Bajo el orden de derecho cosmopolita, la paz perpetua es incompatible con la afirmación y realce de la vida nietzscheanos. Pero esto no significa que Nietzsche defienda el otro extremo de la violencia desenfrenada o la ‘guerra de aniquilación’; pues esto último también implica una negación del pluralismo de la vida (pluralismo que, como ya hemos visto, presupone un *Fest-setzen* o fijación de las diversas formas de vida). Nietzsche no niega la ley, incluso teniendo en cuenta que las funciones de unificación, eternización y universalización de la ley contradicen el carácter dinámico y pluralista de la vida. La postura de Nietzsche es más bien la de sostener que, desde un punto de vista radicalmente inmanente de la vida o la voluntad de poder, un orden legal dado puede ser afirmado, pero *no* en términos universales, sino *locales*, esto es, puede ser afirmado como un ‘estado de excepción’ (*Ausnahmezustand*), una especie de represión y ‘restricción parcial’ del poder, todo ello al servicio de un complejo de poderes empeñado en extender o expandir su poder. No es, pues, en tanto que fin en sí mismo, como algo ‘soberano y universal’, que un orden legal realza la vida y puede llegar a ser afirmado; sino en tanto que ‘medio’ a través del cual un complejo de poderes dado puede extenderse a sí mismo dentro de una lucha dinámica con otros complejos de poderes, todos ellos involucrados en la expansión (GM II 11 5.313). De este modo, Nietzsche realiza una *inversión* del pensamiento de Kant, socavando así completamente la astucia de la razón kantiana: si para Kant la razón valora de modo instrumental el conflicto para su propio fin de establecer un orden legal universal, el pensamiento nietzscheano sobre la vida valora de modo instrumental los órdenes legales particulares como un medio para la expansión de la voluntad de poder.

conflicto de fuerzas: comparar 30[8] 7.733 (1873-4): ‘[...] Jetzt fehlt das, was alle partiellen Kräfte bindet: und so sehen wir alles feindselig gegen einander und alle edlen Kräfte in gegenseitigem aufreißendem Vernichtungskrieg’ con 9[35] 12.351: ‘[...] daß die Synthesis der Werthe und Ziele (auf der jede stärke Cultur beruht) sich löst, so daß die einzelnen Werthe sich Krieg machen: Zersetzung’.

2. Dado que no existe tal cosa como la paz, un segundo camino al que se la puede aproximar es *reduciendo* el antagonismo al mínimo. Nietzsche escribe:

“Quien tenga la capacidad para sentimientos profundos debe, además, sufrir la lucha vehemente entre ellos y sus opuestos. Con el fin de permanecer perfectamente tranquilo y apático en sí mismo, uno puede desacostumbrarse en especial de los sentimientos profundos, de modo que éstos, en su debilidad, despierten solamente contra-fuerzas débiles: así, en su rareza sublimada, pasarán *inadvertidos* y le darán la sensación de que ellos están en armonía consigo mismos [...]” (6[58] 9.207f.)

Al reducir al mínimo la vehemente discordia entre nuestros sentimientos y sus contrarios, se nos puede escapar el antagonismo interno y podemos confundirlo con la paz, la armonía o el acuerdo con nosotros mismos (el ideal socrático). Nietzsche continúa precisando el correlato político de esta estrategia individual y moral del modo siguiente:

“*Precisamente así* en la vida social: si todo tiene que funcionar de una manera altruista, las oposiciones entre los individuos deben ser reducidas a un mínimo sublime: de manera que todas las tendencias hostiles y tensiones, a través de las cuales el individuo se mantiene a sí mismo en tanto que individuo [*durch welche das Individuum sich als Individuum erhält*] apenas puedan ser percibidas; es decir: ¡los individuos deben ser reducidos a la más pálida tonalidad de la individualidad! ¡Así la igualdad [o uniformidad: *Gleichheit*] prevalece por mucho! Esto es la eutanasia, ¡enteramente improductiva! [...]” (6[58] 9.208).

Si bien esta estrategia puede salvar al individuo -o más bien al *dividuum*- de su sufrimiento³⁵, el costo que conlleva es muy alto. Con la reducción de la tensión, viene, primero, una pérdida de *diversidad*, de modo que la ‘igualdad [o uniformidad] prevalece por mucho’; y, segundo, la pérdida de la *fuerza creativa o productiva*: es una especie de ‘eutanasia, enteramente improductiva’. Como la referencia a la ‘eutanasia’ deja en claro, lo que es negado y empobrecido por la *muerte viviente* de la individualidad improductiva es la vida misma en su carácter de incesante y múltiple fijación (i.e., producción, creación) del Ser; del mismo modo que, lo que es negado y empobrecido por medio de la uniformidad que sigue a la reducción de

35 Como Sócrates vio (cf. 11[182] 9.512).

la tensión y del antagonismo es la vida en su *pluralismo*. ¿Qué se necesita, entonces, para realzar y afirmar la vida o la realidad en el plano de las vidas individuales y sus interacciones? ¿Qué alternativas afirmativas hay que no reduzcan la tensión; alternativas que puedan promover e intensificar la vida en su carácter productivo y pluralista en tanto que incesante y múltiple *Fest-setzen*? En otras palabras, ¿qué se necesita para *maximizar*, más que minimizar la tensión?

La respuesta de Nietzsche es una que *excluye* las relaciones de dominación, sujeción, incorporación o destrucción: se necesita un cierto *equilibrio entre una multiplicidad de fuerzas más o menos iguales*, impulsos o complejos de poderes, todos empeñados en extender su poder. Sólo si estos impulsos o ‘sentimientos’ tienen un poder similar pueden resistirse a sucumbir a la sujeción, asimilación o dominación por sus antagonistas y mantenerse uno al otro en un cierto equilibrio, de manera tal que la tensión es *maximizada*. La alternativa nietzscheana de afirmación y realzamiento de la vida al ideal socrático de la paz o acuerdo consigo mismo por medio de la reducción de la tensión es, entonces, un ideal de equilibrio entre fuerzas antagónicas más o menos iguales que permite el máximo de tensión interna, el antagonismo vehemente entre nuestros sentimientos y sus contrarios. Pero el problema surge ahora: ¿cómo puede este productivo y dinámico equilibrio dentro de los individuos —o *dividua*— ser sostenido, *sin* la completa pérdida de unidad, sin su completa desintegración bajo la presión de un conflicto sin medida entre impulsos más o menos iguales? ¿Qué nivel o medida del conflicto dentro de los *dividua* les permite persistir como unidades vivientes? En el texto que hemos estado considerando, Nietzsche ofrece una respuesta social, o más bien política, cuando escribe acerca de las ‘tendencias y tensiones hostiles, a través de las cuales el individuo se mantiene a sí mismo como individuo [*durch welche das Individuum sich als Individuum erhält*]. Aquí, la tensión interna fuerte está conectada con una tensión exterior o interpersonal, en la medida en que esta última es condición de la primera: es por medio de las relaciones de tensión o antagonismo con otros que el antagonismo de los impulsos internos se contiene, de modo que el *dividuum* puede alcanzar la unidad, o mantenerse a sí mismo como un individuo con un máximo de tensión interna. El nivel o la medida de antagonismo interno máximo que aún permite la existencia individual está determinada por las relaciones de tensión *entre* los individuos. La igualdad en el sentido de *un equilibrio entre fuerzas antagonistas más o menos iguales* es la condición *sine qua non* para que persista la tensión o el antagonismo, ya sea dentro de o entre los individuos. En este sentido, podemos decir que el proyecto de Nietzsche de la afirmación o intensificación de la vida implica una política de igualdad, no en el sentido de derechos iguales universales que nos protejan del conflicto y de la incursión, sino en el de una política de

enemistad entre poderes más o menos iguales que permite a los individuos ser *dividua* productivos, a la vez que mantienen su unidad como individuos.

CONCLUSIÓN

La filosofía de la vida de Nietzsche implica una ontología del conflicto que culmina en el ideal afirmativo de maximizar la tensión sobre la base de un equilibrio de poderes. Este ideal afirmativo es, al mismo tiempo, la condición para la productividad o creatividad. De este modo, Nietzsche es capaz de formular un concepto afirmativo del conflicto que es verdaderamente productivo. Al darnos una forma de pensar el conflicto en relación con la paz que atraviesa la oposición mutuamente excluyente de la destrucción *versus* la construcción, Nietzsche ofrece una alternativa al concepto kantiano de conflicto, que es, en el peor de los casos, puramente destructivo, y en el mejor, productivo de su propia negación. En todo caso, la pregunta clave para ambos pensadores es la de *cómo transformar el conflicto destructivo e inútil en un orden constructivo*. Puesto que para Nietzsche el conflicto es ontológicamente irreductible y esencial para la creatividad, no puede ser cuestión de suprimir por completo el conflicto a través del derecho respaldado por una fuerza coercitiva aplastante. Más bien, ocurre que el potencial destructivo de las inclinaciones hostiles o impulsos está mejor contenido por la pluralidad de poderes más o menos iguales capaces de limitarse entre sí, a la vez que se estimulan mutuamente. La destrucción y dominación no son evitadas mediante la represión legal, sino por la resistencia recíproca ofrecida por poderes diversos pero iguales; poderes que, al mismo tiempo, se estimulan o provocan entre sí para crear nuevos órdenes dentro de una lucha incesante de poderes. La afirmación de la vida nietzscheana nos compromete, pues, a una posición intermedia entre la guerra sin ley de la aniquilación (*Vernichtungskampf*) y el exceso del Ser representado por la ley, entendida como soberana y universal; entre la guerra kantiana y la ley cosmopolita. La postura de Nietzsche es que en ambos casos se niega el carácter pluralista de la vida, y su propio pensamiento parece postular una tercera alternativa que afirme cualquier orden legal *local* que sirva como un *medio* de un determinado complejo de poderes para ampliar y expandir su poder sobre los demás. Esto puede sonar como una promoción de órdenes expansionistas e imperialistas, pero no lo es. El ideal afirmativo de maximizar la tensión no se realiza bajo condiciones de expansión y subyugación, sino en un equilibrio de fuerzas más o menos iguales, que contienen o refrenan la dinámica expansionista de cada uno. Si trasparamos las reflexiones de Nietzsche del plano de los individuos hacia el plano de los órdenes legales, el compromiso nietzscheano con la afirmación

y realce de la vida parece implicar que abandonemos el sueño de la razón de un estado de derecho cosmopolita todo-inclusivo para centrarnos más bien en las relaciones antagonistas dentro y entre una pluralidad de órdenes legales locales, todos empeñados en extender su jurisdicción, preguntando: ¿cómo hacer esta lucha constructiva, en lugar de destructiva, sin perder la diversidad de órdenes legales?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABEL, Günter. *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin & New York: de Gruyter, 1984.
- AYDIN, Ciano. *Zijn en Worden. Nietzsches omduiding van het substantiebegrip*. Maastricht: Shaker, 2003.
- GERHARDT, Volker. *Immanuel Kants Entwurf Zum ewigen Frieden: eine Theorie der Politik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften* Preussische Akademie der Wissenschaften, 1905ff.
- MITTASCH, Alwin. *Nietzsche als Naturphilosoph* (Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1952).
- NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe* (= KSA). Colli, Giorgio and Montinari,azzino (eds.). Munich and Berlin: de Gruyter, 1980.
- PATTON, Paul "Nietzsche and Hobbes". En: *International Studies in Philosophy*, 33/3 (2001), 99-116.
- SANER, Hans. *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*. München: Piper, 1967.
- SCHANK, Gerd. *Dionysos gegen den Gekreuzigten. Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches "Ecce Homo"*. Wien: Peter Lang, 1993.
- SIEMENS, Herman (2009), "Umwertung: Nietzsche's 'war-praxis' and the problem of Yes-Saying and No-Saying in *Ecce Homo*". *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 182-206.
- VAN DER KUIJLEN, Willem. *An Unused but Highly Needful Concept: The Notion of Realrepugnanz in Kant's Early Philosophy and Kritik der reinen Vernunft*. Enschede: Ipskamp, 2009.