

NEW LEFT REVIEW 86

SEGUNDA ÉPOCA

MAYO - JUNIO 2014

EDITORIAL

SUSAN WATKINS Anexiones 5

ENTREVISTA

SULEIMAN MOURAD Los enigmas del libro 16

ARTÍCULOS

NANCY FRASER Tras la morada oculta de Marx 57
ROBIN BLACKBURN Acerca de Stuart Hall 77

SIMPOSIO

PETER DEWS ¿Nietzsche para perdedores? 99
RAYMOND GEUSS Sistemas, valores, igualdad 117
KENTA TSUDA ¿Una comunidad vacía? 128
MALCOLM BULL La política de la caída 137

CRÍTICA

ROB LUCAS Xanadú como Falansterio 149
CHRISTOPHER PRENDERGAST A través del «entre» 159
ANDERS STEPHANSON Un monumento a sí mismo 168

La nueva edición de la New Left Review en español se lanza desde el
Instituto de Altos Estudios Nacionales de Ecuador-IAEN,

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

© Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), 2014, para lengua española

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



SUSCRÍBETE



traficantes de sueños

Simposio: Respuesta

MALCOLM BULL

LA POLÍTICA DE LA CAÍDA

ES UN PRIVILEGIO tener críticos a los que responder, especialmente si sus análisis son tan incisivos como los que aquí se ofrecen. Pero los lectores a veces sorprenden a los autores, tal como ha sucedido en este caso. Dos expresiones en particular han demostrado ser rehenes de la fortuna: «argumento trascendental» y «justicia distributiva». Hay muy poco en el libro sobre ambas, pero los críticos hacen bien en cebarse en ellas. Hay más que decir. ¿He atribuido a Nietzsche un argumento trascendental que no lo es (o, por lo menos, no es bueno), y propugno una teoría sobre la justicia distributiva a la vez que proclamo que no tengo ninguna? Intentaré responder a ambas cuestiones, considerando otros asuntos por el camino.

En primer lugar, sin embargo, está la pregunta de Raymond Geuss sobre si *Anti-Nietzsche* al referirse a un Nietzsche «sistemático» más que «perspectivista» proporciona una impresión precisa de su método. Aquí hay dos cuestiones: si la obra de Nietzsche permite sistematizar sus ideas y si rechaza el sistema como forma de pensamiento. La primera es literaria; la segunda, filosófica. En la medida en que *Anti-Nietzsche* se centra principalmente en su explicación del nihilismo, se apoya necesariamente en fragmentos de material de los últimos cuadernos de notas. Sin embargo, parte de esto es ya bastante sistemático en su forma (por ejemplo, el fragmento de Lenzer Heide) y varios esquemas de Nietzsche para una obra importante sobre *La transvaloración de todos los valores* indican que confiaba en que fuera la exposición más coherente de su filosofía hasta aquel momento. Es difícil imaginar a Montaigne haciendo planes para un tratado de este tipo, y Nietzsche estaba, en cualquier caso, más cercano a Pascal: una presencia en su obra más constante y contradictoria, y otro aforista cuya visión del mundo es más sistemática que su modo de expresión.

Anti-Nietzsche no pretende aportar un resumen general de todo lo que escribió Nietzsche, sino que propone extraer la noción que Nietzsche, durante aproximadamente los últimos cinco años de su vida creativa, consideró su contribución principal al pensamiento europeo. Un elemento de ello es la afirmación «perspectivista» de que todo es interpretación, incluso esa misma reivindicación. Algunos argumentarían que esto significa que no deberíamos atribuir a Nietzsche un sistema coherente, ni incluso tomar demasiado en serio nada de lo que Nietzsche dice, especialmente sus alarmantes pronunciamientos sobre el dominio y la esclavitud. En cierto sentido eso es correcto, pero la consecuencia es, tal como defenderé, completamente la opuesta. En lugar de decir que «todo es interpretación» es en sí mismo *meramente* una interpretación, Nietzsche insiste en que *incluso* eso es una interpretación. Esto queda más claro si lo consideramos junto con la afirmación de Nietzsche de que *incluso* la desvaloración (es decir, la idea de que todo es interpretación) es una forma de valoración. Nietzsche equipara automáticamente interpretación y valoración, y argumenta que no hay escapatoria posible de ninguna de las dos. Este es el «argumento trascendental» de Nietzsche¹.

Argumentos trascendentales

Peter Dews, cuyo ensayo proporciona en muchos sentidos una introducción al libro más clarificadora que cualquiera que yo pudiera haber escrito, es el primero en abordar la cuestión. Sugiere que «la proclamación de Nietzsche de la ubicuidad de la voluntad de poder (él considera que negarla es, sencillamente, una expresión enferma de esta misma voluntad) no parece ser trascendental, sino metafísica. Se supone que los argumentos trascendentales descartan las alternativas a las condiciones que descubren como contradictorias en sí mismas o ininteligibles. Pero no parece haber tal constricción a la hora de concebir que el pensamiento y la actividad humana puedan impulsarse por fuerzas que no sean una supuesta voluntad de poder». Dews aquí asume que «todo es voluntad de poder» es el tema de un argumento trascendental, pero esto es combinar lo que para Nietzsche son dos argumentos relacionados, uno de los cuales es trascendental, el otro de ellos no.

¹ La exposición y la crítica del pensamiento de Nietzsche en los capítulos 2 y 3 de *Anti-Nietzsche* no menciona en absoluto ningún «argumento trascendental», pero el término se aplica retrospectivamente a los razonamientos de Heidegger y Nietzsche (Malcolm Bull, *Anti-Nietzsche*, Londres y Nueva York, 2011, p. 90 y p. 123.), y se usa, sin un referente específico, en el prólogo.

Anti-Nietzsche sugiere que, en sus últimos escritos, Nietzsche intenta construir un razonamiento en pro de la desigualdad social a partir de premisas total y radicalmente escépticas y mostrar que el nihilismo, la «desvaloración de todos los valores» que constituye el hilo narrativo principal de la historia intelectual europea, debe inevitablemente terminar por aceptar la desigualdad social. El argumento de Nietzsche es este. No podemos desvalorar sin valorar. La valoración siempre adquiere la forma de valorar por encima de algo, y cada valoración es gestionada por un creador de valores por lo tanto, cada valoración es a costa de algún otro creador de valores («voluntad de poder»). Es esta desigualdad la que posibilita la valoración.

Aquí hay dos afirmaciones: la primera, que la desvaloración es necesariamente una forma de valoración; la segunda es que la propia valoración es una forma de «voluntad de poder». La primera es la que puede ser interpretada como un argumento trascendental, ya que proclama que una cosa (la valoración) es una condición necesaria para algo más (la desvaloración), de forma que la última no se puede dar sin la primera. Este es el argumento diseccionado por Raymond Geuss. Al contrario que Dews, Geuss parece aceptar la posibilidad de que, si por lo menos el argumento funcionara, sería trascendental formalmente; sin embargo, de acuerdo con su explicación, el argumento no es correcto, porque «no valorar» no es necesariamente una forma de valoración en absoluto. Geuss ilustra este punto enumerando cuatro formas diferentes de no valoración: el disgusto activo; la indiferencia; la indiferencia producida por la ignorancia; la indiferencia producida por la incapacidad. De acuerdo con este punto de vista, «valorar» y «no valorar» carecen «del grado de homogeneidad que el argumento parece presuponer».

A pesar de la precisión descriptiva de estas distinciones, la conclusión no es plenamente convincente. Las dos primeras, el «disgusto activo» y el «puedo tomarlo o dejarlo», son formas de valoración/desvaloración que se diferencian en el grado más que en el tipo; mientras que las dos últimas son formas de no valoración debidas a lo incompleto (no he leído las novelas) o a la capacidad para completar algo (soy ciego y no puedo ver los cuadros). Sería tentador decir que a Nietzsche solo le preocupa la primera, pero Geuss tiene razón al sugerir que podría querer considerar que la indiferencia del último tipo sea también una forma de desvaloración. Nietzsche considera que el desplazamiento de valores es una forma de desvaloración tanto como su negación, porque no piensa en la valoración

solo como una expresión de opinión (aunque tener opiniones sobre las cosas es evidentemente *una* de las maneras que usamos para valorar), sino como un conjunto de preferencias reveladas, una jerarquía, un orden de rango implícito. No estar clasificado, aunque no ocupe una posición específica en un orden jerárquico, es, a pesar de todo, una posición relacionada con el mismo. Si mi lista de cosas pendientes por hacer contiene diez puntos en orden de importancia, esos puntos han recibido prioridad tanto sobre las cosas que rechacé incluir como sobre las cosas en las que podría haber pensado pero que ni siquiera consideraré. En este contexto, el hecho de no conceder prioridad es equivalente a conceder poca prioridad, y si no tengo ninguna prioridad, el no tenerla es mi primera prioridad.

Si hay un problema con esto, es que podría parecer que compromete a Nietzsche con la postura absurda de que no valorar dos cosas diferentes (digamos, la obra de un novelista que no he leído nunca, y sonidos de alta frecuencia que no puedo oír) es poner estas dos formas de no valoración en un orden jerárquico relativo entre ellas. Pero el orden jerárquico no está necesariamente definido hasta el enésimo grado; algunas cosas nunca van a ser comparables o equiparables. No valorar puede implícitamente conceder una posición en relación a otra cosa (por ejemplo, los novelistas que he leído) sin asignar necesariamente un rango en relación a todo lo demás. Lo que Nietzsche afirma no es que estemos valorando todas las cosas todo el tiempo, sino que siempre estamos valorando algo, incluso cuando (como Schopenhauer o los budistas) pretendemos ser indiferentes a todo.

La segunda parte del argumento de Nietzsche proviene de su insistente materialismo reduccionista. Como Marx, Nietzsche se compromete a devolver al hombre a la naturaleza. Esto significa que «las respuestas a la pregunta sobre el *valor* de la existencia pueden siempre considerarse en primer lugar como los síntomas de ciertos cuerpos»². Igual que Marx equiparó a Milton escribiendo poesía con un gusano de seda produciendo seda, Nietzsche considera que la creación de valor es una cuestión fisiológica. La falta de entusiasmo ante la lectura de una novela de Dickens y el comportamiento tropico de las plantas (por poner los ejemplos de Geuss) pueden no ser exactamente lo mismo, pero el impulso expresado por medio de ambos es el mismo. Ambos son manifestaciones de la voluntad de poder, que es la razón por la que probablemente no deberíamos tomar demasiado en serio el contenido de ninguna valoración o interpretación: solo es uno de los ruidos que la gente hace cuando pelea por el dominio.

² Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, Nueva York, 1974, Prefacio Segundo, § 2 [ed. cast.: *La gaya ciencia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001].

Este no es en sí mismo un argumento trascendental, pero, como el argumento sobre la valoración, proviene de los presupuestos del nihilismo. Mientras que el primer argumento permite que el valor se reduzca al mínimo para hacer posible la valoración, el último convierte la valoración en un mero tropismo. Nietzsche junta los dos argumentos para que la necesidad adherida al argumento trascendental se exprese por medio de las necesidades biológicas del segundo. Esto es lo que permite pasar de la idea de que nadie puede vivir sin evaluación a la conclusión de que el orden de rango es la ley suprema de vida.

De acuerdo con Nietzsche, el mundo tiene que ser de una manera determinada para que nosotros lo entendamos: una literal ecología del valor que es la precondition de toda valoración. En *Anti-Nietzsche* la contrajugada es muy sencilla y depende de separar el trascendentalismo de Nietzsche de su biologismo. Al injertar un argumento trascendental en uno materialista, Nietzsche se olvida de que la necesidad adjunta al primero no se transfiere a las contingencias del segundo. Incluso si necesitamos la desigualdad para entenderlo, el mundo podía ser un poco menos desigual y ser un poco menos comprensible. Eso hace que una ecología negativa del valor suene extraordinariamente atractiva y fácil. Al fin y al cabo, ¿quién no estaría dispuesto a entender un poco menos para tener un mundo más igualitario? ¿O a que sea más igualitario para entenderlo menos? Repetido, es un poco más difícil, especialmente si, como Nietzsche y Heidegger, se asume que en el «nihilismo europeo» es un paso que se ha repetido ya infinidad de veces y que no queda casi nada.

Aferrarse al fantasma

En *Anti-Nietzsche* hay tanto sobre la respuesta de Heidegger a Nietzsche y su legado en la filosofía europea contemporánea como sobre el propio Nietzsche. Pero en ninguna parte se proclama que Heidegger descarte «a los soviéticos y a los capitalistas en tanto seres inferiores, versiones de los humanos semejantes a los animales, adecuados únicamente para laborar para un *Volk* sublime que se dedicaría a cuidar los rescoldos del Ser» (tal como Dews escribe con tanta elocuencia). Por el contrario, se afirma explícitamente que «aquí la cuestión no es que Heidegger parezca pensar de los no alemanes lo que piensa de los animales; es más bien que piensa de los animales de la misma manera que de los no alemanes»³.

³ M. Bull, *Anti-Nietzsche*, cit., p. 103.

Tal como Dews y Geuss reconocen, las consecuencias potencialmente brutales del pensamiento de Heidegger y Nietzsche no se toman en cuenta contra ellos de manera automática⁴. La analogía implícita en la *Introducción a la metafísica* de Heidegger entre los seres humanos rodeados por la oscura inmensidad del espacio y el pueblo alemán rodeado por la oscuridad del comunismo y el capitalismo, es interesante porque asume que lo que distingue a los humanos y a los alemanes es lo mismo: hacerse la pregunta del Ser. Si esa pregunta no se hiciera, sugiere Heidegger, tanto los humanos como los alemanes serían envueltos por la oscuridad que les rodea: el ser humano no se diferenciaría del elefante de la selva, y el alemán no se distinguiría de, digamos, un ciudadano soviético en una granja colectiva. Cualquier similitud entre un elefante indio y un granjero soviético no aparece por ningún lado. Lo significativo es que Heidegger establece una analogía entre dos cosas que en otras páginas afirma que son diferentes en tipo más que en grado: la oscuridad del mundo y la pobreza del mundo del animal. Si hacerse la pregunta del Ser es lo que establece la diferencia en ambos casos, dejarla sin hacer debe tener las mismas consecuencias también en ambos, y la oscuridad del elefante y la oscuridad del granjero soviético deben ser del mismo tipo, si no del mismo grado.

Si eso es así, entonces el fundamento de la defensa de Heidegger contra el nihilismo comienza a ceder. Heidegger cree que el nihilismo debe inevitablemente volver sobre sí mismo en el límite de las especies, en la esencia humana. Pero si el límite de las especies es análogo a las fronteras de la nación alemana, entonces va a ser posible deslizarse al otro lado. La existencia monádica del animal y la vida monádica del hombre moderno constituyen una amenaza similar, y en la vida moderna cualquiera puede encontrarse traspuesto en ella sin ni siquiera darse cuenta: que es lo que le pasa a lord Chandos en la famosa historia de Hofmannsthal. Para conjurar ese peligro Heidegger recuerda a los alemanes su vocación nacional en la *Introducción a la metafísica* (1935), tal como había recordado a los seres humanos su vocación única en su obra anterior *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (1929-1930).

Como la de Nietzsche, la respuesta de Heidegger al nihilismo es en última instancia ecológica en el sentido de que no depende de defender los valores

⁴ *Anti-Nietzsche* casi no usa «tácticas de choque», tal como proclama Keith Ansell-Pearson, aunque sí, como él, uno cree que Nietzsche desarrolla «un programa progresista de transformación moral y social», bien pueden llegar los sustos en el futuro (Keith Ansell-Pearson, «The Future is Subhuman», en *Radical Philosophy*, 175, septiembre-octubre de 2012, pp. 53-56).

que el nihilismo ha socavado, sino de la existencia de una cierta configuración de seres vivos en el mundo. Sin embargo, ahí se acaba la similitud, pues mientras que Nietzsche necesita una ecología del valor en la que los débiles no inunden la capacidad de valorar de los fuertes, la ecología del Ser de Heidegger no depende de relaciones de dominio y esclavitud (como Dews parece suponer). Aunque sea tentador especular sobre la utilidad que la explicación de Heidegger de la pobreza del mundo haya podido tener como fenomenología del trabajo esclavo en el Este, no hay nada en su explicación del nihilismo que le exigiera cumplir ese propósito. La ecología de Heidegger depende exclusivamente de que los seres humanos no lo sean nunca menos, pero eso, como la *Introducción a la metafísica* deja claro, no es algo que pueda siempre darse por supuesto.

Por esta razón, el subhumanismo, el hecho de no llegar a ser humano como resultado de leer como un perdedor tiene un efecto tan destructivo en la ecología de Heidegger como en la de Nietzsche. Pero mientras que en el caso de Nietzsche una ecología negativa funciona a base de apartar el equilibrio demográfico de la postulación fuerte de valores, en el caso de Heidegger una ecología negativa no funciona cuantitativamente, sino cualitativamente, haciendo el mundo menos humano, y menos hospitalario para el Ser. Dews afirma que en lugar de minar la posición de Heidegger, la vanguardia del subhumanismo «se encontraría excluida de la conversación». Pero esta es justamente la cuestión. Ser excluido de la conversación significa la exclusión del lenguaje, del «mundo», del claro del Ser. Es la oscuridad que se extiende.

Pero ¿no es eso, como lo llama Dews, «sencillamente abandonar al fantasma»? Quizá. Pero ¿en qué sentido sería una alternativa preferible «aferrarse al fantasma», ese último residuo de la metafísica occidental que primero Nietzsche y después Heidegger no consiguieron extraer de la filosofía? Nietzsche y Heidegger mantienen ambos, cada uno a su manera, no que aferrarse al fantasma sea preferible, sino que abandonar al fantasma es imposible, que inevitablemente nos hemos quedado aferrados a algo aunque intentemos soltarlo. *Anti-Nietzsche* le da la vuelta a ese argumento. Si ese fantasma es simplemente nuestra humanidad, es meramente un conjunto de características biológicas y sociales, y renunciar a ello es algo que puede que hagamos sin ser capaces de evitarlo, quizá sin ni siquiera darnos cuenta. Así que ¿por qué no simplemente dejarnos caer al abismo?, pregunta Dews, citando muy acertadamente a Aristóteles. Desde luego, ¿por qué no? Volveré a eso más adelante.

La justicia distributiva

Tal como he afirmado anteriormente, para Nietzsche la valoración es inevitable, y la desigualdad es necesaria para que la valoración tenga lugar y, por lo tanto, la desigualdad también es necesaria. Nietzsche se opone explícitamente al igualitarismo, y su argumento sobre la valoración está diseñado para demostrar que el igualitarismo es incoherente. Por consiguiente, parece obvio que cualquier postura antinietzscheana debe ser una postura igualitaria, especialmente comprometida con una ecología del valor negativa. Y esto es lo que Kenta Tsuda asume que se encuentra en *Anti-Nietzsche*, que, afirma, sigue a Marx en el intento de establecer «la igualdad completa entre los ciudadanos de la comunidad negativa»⁵. Eso no es del todo correcto, aunque debo admitir que el último capítulo de *Anti-Nietzsche* es algo ambiguo aquí. De hecho, el argumento no es ni directamente marxista ni igualitario, ni siquiera no igualitario desde un punto de vista marxista.

Marx plantea una forma de comunidad negativa, pero no es un igualitario en ninguna de las acepciones habituales de la palabra. *Anti-Nietzsche* está también abierto a la posibilidad de una comunidad negativa, pero se aparta de Marx porque, en vez de ser igualitario o no igualitario, es «extraigualitario», ya que utiliza potencialmente el igualitarismo para generar distribuciones iguales y desiguales. Para tomar prestada la útil distinción de Geuss: el igualitarismo «real» es igualdad para los iguales, mientras que el igualitarismo «adscriptible» es una petición de igualdad para los desiguales. El extraigualitarismo recoge esta petición y no la abandona nunca. Exige no solo que toda distribución desigual sea más igualitaria, sino que toda distribución igual debería serlo menos por medio de la ampliación de su campo de acción para incluir a los menos iguales de forma que pudieran hacerse iguales también. La analogía de Geuss con el «buen infinito» de Hegel es apropiada: el extraigualitarismo es una forma de igualdad que está siempre asimilando a su opuesto.

Por lo tanto, aunque parte de las premisas de Babeuf, el extraigualitarismo es un proceso, no un estado, y «la igualdad es el medio, no el fin»⁶. Tal como reconozco en otro escrito, sería posible idear una forma no

⁵ Otros críticos lo han expresado más descarnadamente. De acuerdo con Ross Wolfe, *Anti-Nietzsche* defiende «un igualitarismo anodino, falto de imaginación», en «¿Twilight of the Idolo-cast? On the Left's Recent Anti-Nietzschean Turn», subido a thecharnelhouse.org, enero de 2013.

⁶ M. Bull, *Anti-Nietzsche*, cit., p. 166.

igualitaria de «nivelación» que no requiriese que la igualdad completa se llevara a cabo en todas las etapas⁷. El extraigualitarismo no tiene un *telos*: es una teoría del tipo «¿Y ahora qué?», no del tipo «¿Y si...?»: un algoritmo para socavar el valor por medio de la ampliación de la igualdad. Los resultados a la larga se aproximarán a la comunidad negativa, pero mientras que para Marx esto (y no la igualdad) es un *telos*, un retorno utópico a los orígenes, en *Anti-Nietzsche* la comunidad negativa es meramente el resultado del algoritmo.

En este contexto es en el que debe plantearse la interesante cuestión de Tsuda sobre cómo se van a distribuir los bienes en una comunidad negativa. Recogiendo la proclamación de que «el extra igualitarismo [...] transforma las cuestiones sobre el valor en cuestiones sobre las necesidades»⁸, interpreta que en una comunidad negativa hay un «derecho igual para la *satisfacción de la necesidad*», que, por lo tanto, necesita una teoría de la necesidad que explique cómo las necesidades son conmensurables. Si no, el concepto de necesidad queda simplemente «vacío». Este es un problema genuino, pero no creo que sea tan apremiante para mi explicación de la comunidad negativa como para la de Marx, que (como señala Geuss) desechó la igualdad por ser un concepto vacío y en su lugar se centró en las necesidades.

La explicación de Marx de la etapa final del comunismo, en la que los bienes son distribuidos a cada uno de acuerdo con su necesidad, implica una teoría basada en las necesidades desde un principio. En este contexto, tenemos que saber como equilibrar mi necesidad de un coche nuevo con tu necesidad de una casa nueva, y así sucesivamente. El extraigualitarismo transforma los valores en necesidades en un sentido diferente, permitiendo que la igualdad pueda eventualmente ser extendida hasta un punto en el que solo se satisfagan las necesidades básicas: la «conclusión repugnante» de Parfit, en la que una población enorme subsiste con una dieta de música ambiental y patatas.

Desde la situación actual (un mundo en el que el 5 por 100 más pobre de un país occidental rico puede estar mejor que el 5 por 100 más rico en África o India) podemos nivelar muchísimo antes de alcanzar una situación remotamente parecida a la conclusión repugnante⁹. Pero

⁷ M. Bull, «Levelling Out», *NLR* 70, julio-agosto de 2011, p. 23 [ed. cast.: «Nivelación», *NLR* 70, septiembre-octubre de 2011, pp. 5-22].

⁸ M. Bull, «Levelling Out», cit., p. 24.

⁹ Branco Milanovic, *The Haves and the Have-Nots*, Nueva York, 2011, pp. 115-119 [ed. cast.: *Los que tienen y los que no tienen*, Madrid, Alianza, 2012].

supongamos que la alcanzamos, y que finalmente no hay suficiente música ambiental y patatas para repartir a todos. Es fácil privarse de la música ambiental, pero las patatas son otra cuestión. ¿Qué ocurre cuando empiezan a escasear? Ahí es donde la fuerza de la argumentación de Tsuda se hace notar finalmente. En condiciones de escasez, toda comunidad negativa va a ser amenazada por la tragedia de los comunes. En estas circunstancias nadie podrá simplemente coger lo que necesite porque no hay suficiente para todos. Pero si, tal como afirmo, la comunidad negativa ha disuelto «el concepto de propiedad, y con ello la posibilidad de igualdad, o cualquier forma de justicia distributiva», entonces ¿cómo van a ser distribuidos los bienes?¹⁰. Es una pregunta razonable, pero lo que se precisa en este caso no es tanto una teoría de las necesidades como una teoría del triaje.

Sin embargo, está claro que una ecología del valor negativa no puede tener una teoría del triaje, porque el triaje (que deja que algunas personas mueran por la prioridad superior dada a las vidas de otras) es lo que la ecología negativa ha estado evitando todo el tiempo. Si, como sugiere Nietzsche, la valoración es un triaje disimulado, el no tener una teoría del triaje es la esencia del nihilismo. En una ecología del valor, la exclusión se necesita siempre simplemente para preservar el valor; en una ecología negativa, nadie es excluido. Cabe la posibilidad de que haya una reacción de pánico ante esto, del tipo de: «Vas a permitir que todos suban al bote salvavidas y se van a ahogar todos». Ante la cual la respuesta es: «Eso es algo que *todos* tienen que considerar cuando llegue el caso».

La política de la caída

En un artículo relacionado, «Levelling Out», citaba el experimento intelectual de Jonathan Wolff, en el que una piscina situada en el sur de Estados Unidos es clausurada por el alcalde antes de permitir que se convierta en una instalación solo para blancos, como ejemplo de un caso en el que la nivelación podría estar justificada. Tsuda yuxtapone a esto un caso histórico que, superficialmente, parece muy similar: el Plan Stanley, que incluyó la clausura de colegios públicos en lugar de permitir que se transformaran en colegios integrados racialmente tal como exigía la ley federal. Tsuda señala que «igual que el supuesto hipotético de Wolff, los cierres del Plan Stanley incluyeron una nivelación por abajo del tipo Pareto-inferior», una nivelación que «Bull no habría considerado deseable» aunque «no puede explicar por qué no».

¹⁰ M. Bull, «Levelling Out», cit., p. 159.

Sin embargo, la similitud estructural existe solo si tomamos el experimento intelectual de Wolff como una nivelación por abajo, en lugar de una forma de nivelación igualitaria, tal como yo la reinterpreto. Lo que hace que el ejemplo sea convincente es que se pasa de una población inicial (blanca) que disfruta de un beneficio, a incluir a una población adicional (negra) que no lo disfruta, y mezcla a las dos de forma que ninguna lo disfruta. En esta lectura, la verosimilitud del ejemplo depende del segundo paso: la inclusión de más personas. Sin embargo, en el caso del Plan Stanley legalmente los colegios deberían estar ya integrados racialmente, pero están cerrados para que la misma población (negra y blanca) no pueda ser educada conjuntamente. Tal como señala Tsuda, ambos son resultados del tipo Pareto-inferior. La diferencia entre los dos es que el primer caso incluye a más personas, mientras que el segundo es un caso con el mismo número de personas.

Pero ¿por qué es tan bueno incluir a más personas? Quizá no lo es tanto, excepto que hay cosas a las que el hecho de compartir recursos nos hará renunciar. El extraigualitarismo se cuestiona una y otra vez si las cosas que tomamos como valores intrínsecos que merece la pena preservar no son más que privilegios: como el uso de la piscina de Wolff. ¿Qué tiene el Reino Unido tan valioso para no poder compartirlo con migrantes de la Unión Europea? ¿Qué tiene la Unión Europea tan valioso para no poder compartirlo con los turcos? ¿Qué tiene el Estado turco tan valioso para no poder compartirlo con los refugiados sirios? El propósito de la nivelación igualitaria es eliminar la ilusión y la exclusión, y de esta forma hacer progresivamente más difícil especificar qué se hace porque es para *lo mejor*, a base de preguntar insistentemente «Lo mejor ¿para quién?». Pero si eso significa que vamos a aceptar (no «defender», como sugiere Tsuda) resultados que son significativamente Pareto-inferiores, es decir, mejores para nadie, ¿por qué no simplemente dejarnos caer al abismo?

Para Nietzsche, la desigualdad es el origen del valor, y si a la eficiencia de Pareto se le permitiera crear un suelo por debajo del cual el igualitarismo no nos pudiera llevar, entonces el nivel de desigualdad Pareto-eficiente constituiría el nivel de valor mínimo del mundo. Si ese fuera el caso, la historia del nihilismo habría terminado tan pronto como se convirtió en Pareto-ineficiente, quizá incluso antes de que Nietzsche se apuntara al carro. La eficiencia de Pareto, como la propia igualdad, proporciona potencialmente un suelo: una línea básica por debajo de la cual la política no puede proseguir. Pero como Nietzsche nos recuerda constantemente: no hay suelo.

Incluso si pensamos que lo hemos alcanzado, siempre hay un cierto letargo en nuestros acuerdos sociales, una tendencia imposible de erradicar a que los individuos caigan por debajo de su potencial, y una elasticidad asociada a los límites que definen los grupos sociales a los que pertenecen. Nietzsche lo denomina gravedad. No hay ningún ideal, ninguna explicación de la vida buena suficientemente fuerte para resistirse a ella.

Eso es importante. Desde Maquiavelo, la teoría política ha debido gran parte de su urgencia a una sensación de disminución de la certeza sobre lo que puede darse por supuesto. Si uno cree en el derecho divino de los reyes, no le va a ser difícil diseñar la mejor forma de gobierno. Pero para la mayoría de los pensadores políticos el primer problema ha sido establecer la base sobre la que se pueda construir una teoría. Una forma de establecer una base es descubrir un suelo: un estado de la situación histórico o, más a menudo, hipotético, sobre el que descansa la incertidumbre, bien porque no podamos imaginar nada menor, porque sería irracional preferir algo peor. Construir un suelo dentro de los cimientos asegura que la teoría política siempre parte del nivel de la base. Pensemos en Hobbes, que propone «volver una vez más al estado natural y observar a los hombres como si acabaran de emerger de la tierra como las setas»¹¹.

Tanto Maquiavelo como Nietzsche se toman en serio la idea de que, si la teoría política no tiene base, en el sentido de que no tiene cimientos, tampoco tendrá base en el sentido de que no tiene suelo. Si no hay nada que podamos dar por supuesto, no existe el límite sobre adónde nos puede llevar la política, ninguna red de seguridad. La política, tal como Nietzsche la concibe, no es como construir algo hacia arriba partiendo de la tierra, se parece más a una formación de paracaidistas acrobáticos en el aire: «¿No estamos continuamente zambulléndonos? Hacia atrás, hacia un lado, hacia delante, en todas direcciones [...] extraviándonos a través de una nada infinita»¹². No podemos evitar caer, pero Nietzsche piensa que hay una formación no igualitaria que podemos adoptar en la que unos pocos de nosotros dejarán de caer y comenzarán a volar. ¿Y el resto? «A ese no le enseñes a volar, enséñale... a caer más rápido»¹³. En *Anti-Nietzsche* es diferente. Todos caemos por el aire lentamente.

¹¹ Thomas Hobbes, *On the Citizen*, Cambridge, 1998, p. 102 [ed. cast.: *Del ciudadano*, Madrid, Tecnos, 2011].

¹² F. Nietzsche, *The Gay Science*, cit., § 125. Quizá solo Maquiavelo, con su visión de los hombres volteados por la Fortuna como desechos flotantes en un río desbordado, se acerca a Nietzsche aquí. Véase Gopal Balakrishnan, «Future Unknown», *NLR* 32, marzo-abril de 2005, pp. 5-21.

¹³ Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trad. R.J. Hollingdale, Harmondsworth, 1969, p. 226 [ed. cast.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 2006].