

# La imposibilidad (biográfica y ontológica) de hallar en la filosofía de Friedrich Nietzsche elementos para un pensamiento político de signo emancipador

Jorge POLO BLANCO

Universidad Técnica del Norte (República del Ecuador)

## Introducción

Trataremos de mostrar que la filosofía de Nietzsche, contrariamente a lo que se ha sostenido en demasiadas ocasiones, es antes que cualquier otra cosa una filosofía eminentemente *política*. Pero, y en esto también intentaremos contravenir ciertas lecturas casi hegemónicas durante las últimas décadas, nuestra propuesta se fundamentará en la imposibilidad de hallar en el pensamiento nietzscheano elementos teóricos capaces de sustentar un pensamiento político de signo emancipador. Para ello, impugnaremos todas las “lecturas expurgatorias” que han pretendido ignorar al Nietzsche concreto y viviente, un pensador radicalmente reaccionario y anti-socialista (entendiendo esto último en un sentido amplio, toda vez que los anarquistas también merecieron su odio visceral) que reaccionó con sumo horror ante los hechos de la Comuna de París y que aplaudió su sangriento aplastamiento. Veremos que siempre estuvo al tanto de la coyuntura sociopolítica de su época, y detestó profundamente al movimiento obrero. De hecho, estuvo muy conmovido por la expansión de lo que él mismo denominó la “Hídra Internacional”. Su moral aristocrática no encerraba ninguna metáfora empleada para trazar una crítica “cultural” y “estética” de la civilización occidental; esa visión aristocrática del mundo, por el contrario, era absolutamente literal. Pero, además, comprobaremos que la propia ontología nietzscheana, basada en la “voluntad de poder”, y que nosotros calificamos de *darwiniana*, es incompatible con cualquier visión política de signo transformador, progresista y emancipador.

## La biografía de un reaccionario radical

Creemos que los análisis de Georg Lukács en *Die Zerstörung der Vernunft*, obra aparecida en 1954, siguen siendo cruciales para situar e interpretar la filosofía nietzscheana en su justa medida; y ello a pesar de que sobre dicha interpretación se superponen densísimas “décadas posestructuralistas”, que vinieron a ofrecer una lectura muy distinta de la obra de Nietzsche. En muchas ocasiones se ha podido acusar a Lukács de caricaturizar el pensamiento nietzscheano, construyendo una suerte de anacrónico “Nietzsche hitleriano”. Pero también se ha hecho una caricatura de “lo que Lukács dijo sobre Nietzsche”, pues en verdad los análisis del filósofo húngaro son mucho más refinados:

Lo coherente y lo sistemático radica precisamente en el contenido social de su pensamiento: en la lucha contra el socialismo. Si consideramos desde este punto de vista los abigarrados y multiformes mitos nietzscheanos, contradictorios entre sí, descubrimos en seguida su unidad final, su intrínseca concatenación: todos ellos son mitos de la burguesía imperialista encaminados a movilizar todas las fuerzas contra su enemigo fundamental. No resulta difícil descifrar que la lucha entre los señores y la horda, entre los hombres superiores y los esclavos, es simplemente la contrafigura míticamente caricaturesca de la lucha de clases<sup>1</sup>.

Su obra es una polémica constante con y *contra* el socialismo, y ello a pesar de que “en materia de economía la ignorancia de Nietzsche es tan supina como la del intelectual medio de su tiempo<sup>2</sup>. Pero olfateó un peligro tremendo. “Los filósofos saben instintivamente lo que tienen que defender y dónde está el enemigo. Se percatan instintivamente de las tendencias «peligrosas» de su tiempo, e intentan darles la batalla en el terreno de la filosofía<sup>3</sup>. Una serie de acontecimientos y procesos históricos causaron honda impresión en su espíritu, y entre ellos no ocupan un lugar menor la Comuna de París de 1871, el desarrollo (particularmente fuerte en Alemania) de los partidos obreros de masas y las leyes de excepción dictadas por Bismarck contra los socialistas en 1878. Ése es el marco sociopolítico en el que piensa y escribe Nietzsche, y no puede soslayarse de ningún modo salvo que queramos elaborar de su obra una hermenéutica radicalmente descontextualizada. Esta premisa de Lukács nos sigue pareciendo esencialmente correcta, y en ella abundaremos.

Uno de los países más solidarios y humanitarios con los refugiados de la Comuna derrotada, que huían de la feroz represión desatada en toda Europa, fue precisamente Suiza. Allí se encontraba en esos precisos momentos Nietzsche, que contemplaba horrorizado esta acogida ofrecida por el país helvético. Los *communards* asilados editaban folletos, periódicos y libros; delegados de la Internacional llegaban desde todos los puntos del continente, y celebraron sus congresos en Ginebra, Lausana y Basilea, ciudad esta última donde Nietzsche obtuvo su cátedra en filología. Y todo ello, no cabe la menor duda, conmocionaba al pensador dionisiaco. “¿Nietzsche estaba absorto e indiferente a los sucesos histórico-políticos, como sostiene la escuela de interpretación tradicional, la hermenéutica de la inocencia del *Nietzschéisme*?”<sup>4</sup>. Resultaría insostenible responder afirmativamente a semejante cuestión,

<sup>1</sup> Lukács, Georg, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, Barcelona, 1968, p. 322.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 256.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 253.

<sup>4</sup> González Varela, Nicolás, *Nietzsche contra la democracia*, Montesinos, Madrid, 2010, p. 94.

toda vez que mantenía correspondencia con el reaccionario Carl Ernst von Gersdorff, un oficial en activo del ejército prusiano que, durante los episodios de la Comuna, permaneció acampado en Saint Denis, a tan solo nueve kilómetros del centro de la ciudad y participando en el sitio de la misma. Desde allí, a tan corta distancia del núcleo ardiente del mayor conflicto social que jamás hubiera azotado a la Europa moderna, escribía al filósofo alemán, el cual seguía los acontecimientos con vivo interés.

Gersdorff, a primeros de Abril de 1871, justo una semana antes de la proclamación de la Comuna, le decía a su amigo Federico con tono de extremada preocupación que dónde estaban los hombres de acción capaces de ponerle un freno perdurable al “movimiento de los rojos”<sup>5</sup>. E inmediatamente después de que los comuneros fueran sanguinariamente derrotados, Nietzsche le respondió con estas palabras:

Si hay algo que puede subsistir para nosotros tras este bárbaro período de guerra, es el espíritu heroico y al mismo tiempo reflexivo de nuestro ejército alemán, espíritu que para mi sorpresa, como descubrimiento casi bello e inesperado, he encontrado fresco y vigoroso, con el antiguo vigor germánico. Sobre esta base se puede construir. ¡Nuestra misión alemana aún no ha acabado! [...] Todavía hay valentía, y valentía alemana. Más allá del conflicto de las naciones, nos ha dejado aterrorizados, por lo terrible e imprevista, la sublevación de la Hidra Internacional, presagio de muchas otras luchas futuras<sup>6</sup>.

Nietzsche sentía verdadero pavor ante la potenciación de las luchas obreras organizadas, y su alivio fue inmenso cuando éstas fueron aplastadas. El ejército prusiano (la “misión alemana”, que dice Nietzsche) contribuyó de forma portentosa a dicho aplastamiento. Porque nuestro filósofo tenía un enemigo muy claro, a saber, esa *internationale Hydrakopf* que asomó sus garras para sacudir los cimientos de Europa. Nietzsche no duda en emplear ese término, “Hidra”, utilizado por toda la prensa reaccionaria más o menos sensacionalista, para referirse a la AIT (organización en la que estaban Marx y Bakunin, como es bien sabido, y que ulteriormente sería conocida como Primera Internacional).

Nietzsche identifica a los socialistas como los nuevos bárbaros que destruirán la alta cultura europea. Su elitismo es feroz, y el desprecio por la revolución social infinito. Quedó existencialmente golpeado cuando dio pábulo al falso rumor, inventado por la prensa reaccionaria, de que los comuneros habían incendiado el museo del Louvre. Al parecer Nietzsche lloró de rabia e impotencia ante semejante “suceso”<sup>7</sup>. Y, aunque este factor apenas haya sido señalado o comentado, el inicio de su ruptura con Richard Wagner tuvo algo que ver con los sucesos de la Comuna, pues ante estos acontecimientos el músico se encontraba bastante más a la “izquierda” que Nietzsche (Wagner, incluso, había sido compañero de Bakunin en la revolución de 1848). No sólo hubo “motivaciones estéticas” en dicha ruptura. Y, en cualquier caso, el “estremecimiento artístico” del filósofo no se hizo eco de la carnicería desatada. “Se puede contrastar este comportamiento «humanista» y «sensible» de Nietzsche con respecto a las obras de arte del Louvre y su significativo silencio durante la sangrienta represión de los *communards* y la población civil. No hay una palabra en su *Nachlass* o en su correspondencia sobre la masacre y los fusilamientos en masa, la llamada *semaine sanglante* (21-28 de Mayo de 1871)”<sup>8</sup>. Ejecuciones masivas, más de treinta mil personas (incluidos

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 97.

niños y niñas) ajusticiadas, una desatada represión en la que se empleó por primera vez ametralladoras. Deportaciones, persecuciones, encarcelamientos. Mientras Wagner consignaba en sus diarios, con impresión horrorizada, la magnitud y la extremada dureza de esa reacción, Nietzsche guardaba sobre todo ello un rocoso silencio. De hecho, y como ya habíamos apuntado, sólo tomó la pluma para celebrar la derrota de la Comuna.

Había sido testigo directo, además, de otro acontecimiento histórico de gran relevancia: el cuarto congreso de la Asociación Internacional del Trabajo, celebrado en Basilea en septiembre de 1869. La batalla contra el patriciado oligárquico de esta ciudad suiza (un encarnizado conflicto social jalonado por virulentas huelgas, que Nietzsche vivió en primerísima persona, entre otras cosas por los vínculos sociales que mantenía con las clases altas de la ciudad) había colocado a esta sección de la Internacional en la vanguardia del movimiento obrero europeo, por lo que es natural que se eligiese a Basilea como sede honorífica para el cuarto congreso. Éste fue anunciado en la prensa suiza como un verdadero acontecimiento. Se inauguró el encuentro el 5 de septiembre con una manifestación enorme que recorrió las principales calles de la ciudad, y la llegada de los ochenta delegados internacionales fue recibida por una multitud de cientos de obreros. Se hizo un acto solemne en el punto neurálgico de la ciudad, la Aeschenplatz, en el corazón del casco histórico; fue un mitin fervoroso repleto de discursos y música festiva. El congreso, cuyo lema principal era el mítico "proletarios del mundo, uníos", deliberó durante toda una semana, con sesiones públicas y a puertas abiertas, en el *Café National*, a unas pocas decenas de metros de la entrada principal de la Universidad de Basilea y del portal por el cual ingresaba todo el cuerpo profesoral, incluido el joven profesor de filología, un tal Friedrich Nietzsche. Colegas suyos en la Universidad, como el economista von Schönberg, intervinieron en el debate para analizar algunas dimensiones de la "cuestión obrera". Es de todo punto inconcebible, por lo tanto, que Nietzsche no prestara una intensa atención a un evento de semejante magnitud; muy al contrario, parece evidente que la oleada obrera y socialista despertó en él una profunda inquietud que dejó su impronta en gran parte de sus escritos, tanto esotéricos como exotéricos, publicados y no publicados.

¿Cómo iba Nietzsche a soslayar la "cuestión obrera", cuando la tenía literalmente delante de sí? La *soziale Frage* ocupaba una posición nuclear en su interpretación desasosegada de la vida moderna, aunque no mencionase jamás a Marx y a Engels (sí hizo, en cambio, referencias a Bakunin y a Lassalle). Sin embargo, se sabe que en su biblioteca había material bibliográfico vinculado a diversos estudios económicos; en algunos de esos volúmenes se hacía referencia a las teorías de Engels y Marx, e incluso en varios de aquellos textos el nombre de éste último aparece subrayado con doble línea<sup>9</sup>.

Después de vivir en carne propia el surgimiento vigoroso del movimiento obrero alemán en Leipzig, convivir con el conflicto social más importante de la Basilea moderna (las huelgas salvajes de 1868/1869) y el despliegue del congreso de la odiosa «Hidra Internacional» (como le llamaba a la I Internacional), un Nietzsche estresado tiene unas vacaciones en Lugano. Allí, en el cuaderno VII (fines de 1870-abril de 1871) escribe amplios comentarios sobre la cuestión social, la lucha de clases, reflexiona sobre su teoría del poder y el estado, fragmentos que no serán incorporados, por sugerencia de Richard Wagner, a su libro *El nacimiento de la tragedia*<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Brobjer, Thomas H., *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, University of Illinois Press, Champaign, 2008, p. 70.

<sup>10</sup> González Varela, Nicolás, *Nietzsche contra la democracia*, Montesinos, Madrid, 2010, p. 109.

Los Wagner, en efecto, aconsejaron a Nietzsche no incluir ciertos elementos sociopolíticos por ser excesivamente reaccionarios. Porque, y he aquí un elemento importante, una temática tan aparentemente alejada de la “moderna cuestión social” se hallaba atravesada, sin embargo, por las cuestiones políticas y las derivas sociales más acuciantes de su contemporaneidad. Su crítica frontal al socratismo, por ejemplo, se encuentra tamizada por la portentosa irrupción protagónica y violenta de las clases populares en Europa. Y es en ese sentido que presta atención a la “oclocracia”, que era el nombre despectivo utilizado por la aristocracia antigua para referirse al dominio en la *polis* del voto mayoritario de la plebe y del vulgo. Nietzsche despreciaba los procesos “democratizadores” en la Atenas clásica porque también los despreciaba en la Europa del siglo XIX. Su interpretación del mundo antiguo, en suma, también venía determinada por su visión política.

En los esbozos de un plan para un libro inconcluso, titulado *Socrates un der Instinct*, en 1869, proyectaba dedicar un capítulo a teoría del Estado<sup>11</sup>. Y en otros pasajes, con descarnada y explícita vehemencia, Nietzsche arroja vituperios contra los “Derechos Fundamentales del Hombre” y contra la “Dignidad del Trabajo”, para reclamar la imperiosa necesidad civilizatoria de que una gran masa siga trabajando para una minoría privilegiada (una élite brillante que debe ser sustraída de la “lucha por la existencia”, a expensas de la mayoría). Funesto fue el momento, dice, en el que los *esclavos* fueron estimulados para pensar más allá de su condición. Pero cuidado, porque no se trata de una mera “aristocracia intelectual”, toda vez que Nietzsche señala que los verdaderos “genios” sólo pueden surgir dentro de una selecta minoría que domine autoritariamente el orden social. La gran cultura debe ser accesible a unos pocos, por lo cual es absurdo postular programas educativos para el pueblo trabajador. Pretender ofrecer una suerte de “formación cultural” generalizada era, además, un proyecto verdaderamente anti-germano<sup>12</sup>; véanse, en ese sentido, la serie de conferencias que Nietzsche impartió en Suiza en los primeros meses de 1872<sup>13</sup>. Y como prueba de que en dichas tesis no hay meros componentes “moralizantes” o “estetizantes”, podemos acudir al aforismo 206 de *Aurora*, texto de 1881. Allí, un Nietzsche más tardío, sigue señalando que el conflicto social que conmueve y conturba a Europa podría solucionarse importando fuerza de trabajo de origen chino, toda vez que esta industriosa mano de obra, que soporta bien el dolor físico, podría ser ilimitadamente explotada sin que mediasen disputas laborales o cuestionamientos morales.

### **Una ontología darwiniana y un programa ético-político profundamente anti-socialista**

Como certeramente apuntó Lukács, debemos fijarnos bien en “el contenido ético-social de la polémica de Nietzsche contra el cristianismo”<sup>14</sup>. ¿En qué sentido? La clave de bóveda de dicha polémica radicaría en ese enraizamiento, que traza en su genealogía de la moral, que vincula de forma íntima y soterrada al cristianismo con los movimientos democráticos y socialistas. El socialismo, asegura, es una suerte de moderna reformulación cristiana. Un mismo “instinto” subyace a ambos. Los promulgadores modernos de la moral de esclavos, esos abyectos socialistas, estarían conectados a las milenarias raíces de la reactiva moral

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 115, 123, 138, 147 y 148.

<sup>13</sup> Janz, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche. Los diez años de Basilea (1869-1879). Vol.2*, Alianza, Madrid, 1982, p. 143.

<sup>14</sup> Lukács, Georg, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, Barcelona, 1968, p. 296.



cristiana. Por consiguiente, cuando Nietzsche se presenta como el Anticristo a lo que aspira en realidad es a combatir el socialismo, destruyendo las raíces morales de éste. La consigna nietzscheana podría ser ésta: volver a la naturaleza, esto es, atreverse a ser inmorales como ella lo es. Matar a Dios, para quebrar la última inhibición metafísica que impide el paso a un revivificante salvajismo.

En *El anticristo* señala con claridad que “bueno” es todo aquello que eleva o incrementa nuestro *poder*, y en ello radica la verdadera felicidad. Y “malo” es todo aquello que procede de (o conduce a) la *debilidad*. Ése es el binomio categorial en el que Nietzsche se mueve. Y sentencia sin ambages: “Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres”<sup>15</sup>. Compadecerse de ellos es extremadamente nocivo, como siempre hizo el cristianismo, que tomó partido por lo débil. Por eso a quien más odio profesa es a la “canalla socialista” y al Estado “democrático”, porque tanto unos como otros pretenden otorgar derechos iguales a los naturalmente desiguales.

El cristianismo, matriz espiritual y moral de todos los socialismos, según Nietzsche, hizo del hombre un animal corrompido, toda vez que sus instintos vitales quedaron difamados, aletargados y adormecidos. “La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de *poder*: donde falta la voluntad de poder hay decadencia”<sup>16</sup>. Y el cristianismo, que es apoteosis de la anti-vida, encumbra el mayor de los valores nihilistas: la compasión. Y cuando se hace de la compasión *la* virtud por antonomasia, en suma, la vida misma empieza a quedar mermada desde su raíz<sup>17</sup>. Pero el significado histórico de la ética nietzscheana, ésta es nuestra tesis y abundamos en ella, tiene mucho que ver con la ética de la clase socioeconómicamente dominante, y ello no obstante tuviese él mismo o no consciencia de ello; aunque, bien en verdad, en muchas ocasiones parece tener plena consciencia de que es eso mismo lo que está defendiendo, y “con su crítica irónica y su *pathos* poetizante destaca cabalmente lo que hay en el hombre capitalista de egoísta, de bárbaro y de bestial, como cualidades características del tipo al que moralmente debe aspirarse”<sup>18</sup>.

Su ética, desde luego, no alberga ningún viso de universalidad, pues no pretense ser válida para todos los hombres; es una ética para los “señores” dominantes, cualitativamente distinta a la moral plebeya y borreguil de los de abajo. Ni siquiera su “teoría del conocimiento” puede desligarse por entero de esa perspectiva, pues las apelaciones al irracionalismo vitalista, al inexorable “devenir heraclitiano” que no puede ser reducido a ninguna conceptualización verdadera y la apelación, en definitiva, a la incognoscibilidad del mundo, tienen mucho que ver con ese miedo a que las clases trabajadoras tomen consciencia crítica de su posición histórica a través de algún *corpus* teórico capaz de ofrecer un conocimiento sociológico objetivo<sup>19</sup>.

Bien es cierto que Heidegger ya quiso exonerar a Nietzsche de todo “biologismo”<sup>20</sup>. Pero, en el párrafo 62 de *Jenseits von Gut und Böse*, asevera de forma categórica: “En el hombre, como en todas las demás especies animales, hay un excedente de fracasados, de enfermos, de degenerados, de débiles, de seres entregados al sufrimiento. Los éxitos, también en el hombre,

<sup>15</sup> Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*, Alianza, Madrid, 2004, p. 32.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 288.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 323.

<sup>20</sup> Heidegger, Martin, “El pretendido biologicismo en Nietzsche”, en *Nietzsche I*, Destino, Barcelona, 2000, pp. 402-410.

son siempre la excepción [...]”<sup>21</sup>. Y el cristianismo, apostilla, al tomar sistemáticamente partido por todos estos “fracasados”, ha contribuido de forma decisiva a conservar demasiados seres “que debieran haber perecido”<sup>22</sup>. Este es el caustico diagnóstico. Cuando los valores (o “anti-valores”) cristianos “prodigaron consuelo a los que sufren, valor a los oprimidos y a los desesperados, un sostén y un apoyo a los que titubean”, lo que estaban haciendo, sin duda, era trabajar en el “*deterioro de la raza europea*”<sup>23</sup>. La cristiandad insufló veneno sobre todos los instintos fuertes que, con crueldad indiferente, quieren sobreponerse y dominar. Esos “instintos fuertes y peligrosos”, tales como la astucia, la rapacidad, el ansia de venganza o la sed de poder, son calumniados y moralmente degradados. La “moral de rebaño”, aquélla que ponen en juego los débiles y los enfermizos, toma posiciones preeminentes.

Pero, por muchos intentos que se hagan para “des-biologizar” la filosofía nietzscheana, lo cierto es que muchas concepciones sociales reaccionarias se apoyaron en la biología, y de ello tampoco estuvo exento el filósofo alemán. “En la literatura sobre Nietzsche se ha discutido, a veces violentamente, si y hasta qué punto podía considerarse a Nietzsche como darwinista. Esta discusión es, para nosotros, ociosa. En primer lugar, porque Nietzsche nunca fue otra cosa que un darwinista *social* [...]”<sup>24</sup>. Aunque no es tan ociosa esa discusión, toda vez que nosotros consideramos que el darwinismo nietzscheano se infiltra en el mismísimo interior de su ontología. Es verdad, concede Lukács, que todos aquellos que se empeñan arduamente en “desnazificar” a Nietzsche tienen razón al observar que su concepto de “raza” no es exactamente análogo al empleado por Gobineau, Chamberlain o finalmente Rosenberg<sup>25</sup>. Pero su diferencia tampoco es abismal o inconmensurable, toda vez que también Nietzsche trata de fundar biológicamente los antagonismos sociales. Y aunque es cierto que nunca habla de la supremacía de la raza aria, no es menos verdad que su referencia a la “bestia rubia” alberga connotaciones inquietantes, aunque pareciera que muchos de sus intérpretes quisieran reducir dicha referencia a una “metáfora inofensiva”<sup>26</sup>. Cuando, quizás, *precisamente* la filosofía nietzscheana sea la más desprovista de inocencia en lo que al uso de metáforas se refiere.

Porque, en efecto, la “animalización” del ser humano tiene un objeto político bien definido:

Nietzsche se ve obligado, ante el ejemplo de la *Commune*, a estimular la crítica reaccionaria al antropocentrismo vía un razonamiento perverso: si la teorización revolucionaria de los derechos del hombre instituye un signo evidente y fuerte de igualdad dentro del género humano y un signo absoluto de diferencia con el circundante mundo animal y natural, Nietzsche invierte la ecuación. Es el anti-Rousseau: radicaliza la diferencia entre hombre y hombre (genio-esclavo) y reafirma la eterna continuidad entre hombre y naturaleza [...].<sup>27</sup>

La forma-Estado preferente debiera ser una “objetivación de los instintos” que determinan la jerarquización aristocrática, y el orden social debe en última instancia conservar una

<sup>21</sup>Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y de mal. Preludio para una filosofía del futuro*, EDAF, Madrid, 2006.

<sup>22</sup>Ibidem.

<sup>23</sup>Ibidem.

<sup>24</sup>Lukács, Georg, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, Barcelona, 1968, p. 300.

<sup>25</sup>Ibidem, p. 289.

<sup>26</sup>Ibidem, p. 283.

<sup>27</sup>González Varela, Nicolás, *Nietzsche contra la democracia*, Montesinos, Madrid, 2010, p. 123.

plasmación “natural” de la diferencia irreductible de señores y siervos. Expresando un odio profundo ante cualquier igualitarismo político, Nietzsche entiende que la moderna democracia no es más que la irrefrenable decadencia del Estado. Resulta difícil, en consecuencia, hallar connotaciones libertarias o emancipadoras en esta filosofía. Porque si para socialistas y anarquistas la explotación se halla fundada en determinadas condiciones históricas de tipo socioeconómico, que son contingentes y por ende pueden modificarse y superarse, para Nietzsche la “explotación” de unos a manos de otros no es fruto de una sociedad desequilibrada, injusta o corrompida; no, esa explotación es un dato inamovible, un factor natural en el orden eterno del mundo, algo que pertenece a la esencia misma de la *vida* (que, en su concepción, es pura *voluntad de poder*).

Pero cuidado, porque aquéllos que se niegan a pensar que en Nietzsche exista un “programa político” son inmediatamente contradichos por el propio filósofo: “Nosotros, que apelamos a otra fe, que consideramos la tendencia democrática no sólo como una forma degenerada de la organización política, sino como una forma decadente y disminuida de la humanidad, a la que reduce a la mediocridad y cuyo valor aminora, ¿dónde pondremos nuestra esperanza?”<sup>28</sup>. Ese énfasis en un “nosotros” revela que Nietzsche tenía muy presente quiénes eran “ellos”, a los que combatía: demócratas, anarquistas y socialistas, todos ellos vástagos (la realización última) de la concepción cristiana del mundo. Todos ellos generan y recrean el “tipo humano más bajo”. Y afirma explícitamente que son “los palurdos y los imbéciles del socialismo” los que pergeñan un ideal que no representa sino la “degeneración” total de la humanidad, convertida en un rebaño de animales disminuidos y pusilánimes que no pueden sino reclamar, desde su debilidad, “igualdad de derechos”<sup>29</sup>.

La ordenación jerárquica es la única que puede combatir esa decadencia democratizadora. “Toda elevación del tipo humano ha sido siempre y seguirá siendo obra de una sociedad aristocrática, de una sociedad que cree en múltiples escalas de jerarquía y de valores entre los hombres y que, bajo una u otra forma, tiene necesidad de la esclavitud”<sup>30</sup>. Resultaría harto complicado querer minimizar o suavizar la potentísima carga sociopolítica de este pasaje, pues su lenguaje resulta muy explícito: “esclavitud”, “casta dominante”, “diferencia irreductible de las clases sociales”, “súbditos” o “sociedad aristocrática” son términos difícilmente encuadrables en una interpretación de tipo meramente alegorizante.

Hay poca metáfora en los textos nietzscheanos. Inhibir la violencia y la rapiña, y extender tan principio a toda la sociedad, implica construir un orden que en realidad se manifiesta como *negación de la vida*:

Hay que ir hasta el fondo de las cosas y prohibirse toda debilidad; vivir es esencialmente despojar, herir, violentar lo que es extraño y débil, oprimirlo, imponerle duramente sus formas propias, asimilarlo o, al menos (ésta es la solución más suave), explotarlo [...] Será necesariamente voluntad de poder encarnada, deseará crecer y extenderse, acaparar, conquistar la preponderancia, no por yo no sé qué razones morales o inmorales, sino porque *vive*, y porque la vida, precisamente, es voluntad de poder<sup>31</sup>.

<sup>28</sup>Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y de mal. Preludio para una filosofía del futuro*, Edaf, Madrid, 2006, parágrafo 203.

<sup>29</sup>Ibidem.

<sup>30</sup>Ibidem, parágrafo 257.

<sup>31</sup>Ibidem, parágrafo 259.



Y, a continuación, alude al proyecto socialista, al que llama “ensueño”, pues resulta del todo inconcebible proyectar una sociedad en la que no opere la explotación de unos hombres a manos de otros:

La moda es entregarse a toda clase de ensueños, algunos adornados de colores científicos, que nos pintan el estado futuro de la sociedad, cuando se haya despojado de toda «explotación». Esto suena a mis oídos como si se prometiese inventar una forma de vida que se abstuviese de toda función orgánica. La «explotación» no constituye el hecho de una sociedad corrompida, imperfecta o primitiva; es inherente a la *naturaleza misma* de la vida, es la función orgánica primordial, una consecuencia de la voluntad de poder propiamente dicha, que es la voluntad misma de la vida. Aun admitiendo que esto sea una teoría nueva, es en realidad el hecho *primordial* de toda la historia. Tengamos la honradez de reconocerlo<sup>32</sup>.

Este párrafo 259 de *Más allá del bien y del mal* es nuclear para comprender de forma cabal el pensamiento nietzscheano. En él encontramos sistematizados todos los elementos: su ontología, cuando afirma que el ser de todo lo ente es la “vida”, la cual no es otra cosa que pura “voluntad de poder”; pero su vitalismo, que en muchas ocasiones apenas escapa de los límites del puro biologismo, se traduce en una comprensión naturalista (y darwiniana) de la historia humana y del orden social. Los socialistas, ingenuos además de decadentes, pretenden extirpar algo que es de suyo inextirpable: la explotación de unos hombres a manos de otros. Porque la naturaleza es irreductiblemente jerárquica y violenta, y en ella los fuertes (los señores) dominan ineluctablemente a los débiles (siervos). En base a todo ello, nosotros aventuramos aquí una hipótesis, a saber, que la noción de “voluntad de poder” en Nietzsche puede leerse como una forma de *darwinismo ontológico*. O tal vez convenga más decir que su ontología es darwiniana.

La “moral de esclavos” ha subvertido el orden de la “moral de señores”. Ésta fue derrotada a manos de un sutil y deletéreo enemigo. Supongamos que las víctimas, los oprimidos, los que sufren y los esclavos, dice Nietzsche, se pusieran a moralizar; el resultado sería que todo aquello que resulta poderosos, violento, altivo y avasallador sería valorado como “malo”; mientras que la humildad apocada, la piedad o la “bondad del corazón” serían valorados como “buenos”<sup>33</sup>. Pero esta moralidad es antinatural, contradice el principio último de la vida:

A riesgo de escandalizar a los oídos castos, doy como un hecho que el egoísmo es parte integrante del alma aristocrática; afirmo la creencia inquebrantable de que seres «como nosotros» tienen una absoluta necesidad de otros seres que les estén sometidos y que se sacrifiquen a ellos. El aristócrata acepta su propio egoísmo como un hecho, sin escrúpulos de conciencia, sin el menor sentimiento de dureza, de violencia, de capricho, sino más bien como una peculiaridad que debe hallarse basada en la ley primordial de las cosas. Si quisiese dar un nombre a este sentimiento, diría que es la justicia misma<sup>34</sup>.

El egoísmo de los poderosos se impone, se debe imponer. Y pongamos mucha atención a la expresión empleada por Nietzsche, pues resulta harto significativa: esa jerarquización aristocrática, ese vínculo de dominio, es una “ley primordial de las cosas”. En ese sentido, para el tipo humano “aristocrático”, los otros aparecen siempre instrumentalizados. “El hombre que lleva en sí grandes designios considera a todos los que encuentra en su camino

<sup>32</sup>Ibidem.

<sup>33</sup>Ibidem, párrafo 260.

<sup>34</sup>Ibidem, párrafo 265.

como medios para llegar a su objetivo, como freno y obstáculo o como un alto y un reposo pasajero<sup>35</sup>.

Se puede sostener que en Nietzsche no existe una filosofía política explícita y sistemática o, si acaso, que sus ideas políticas habrían sido expresadas únicamente a modo de “epigramas relámpago y proclamaciones apoteósicas”<sup>36</sup>. Pero resulta bastante insostenible, a la luz de lo comentado, construir una imagen de Nietzsche en la que éste figure como una suerte de crítico cultural de la decadencia burguesa, tipo Baudelaire<sup>37</sup>. Resulta cuanto menos problemático proyectar la figura de un esteta trasgresor, un rebelde repleto de pesimismo cultural que percibe y ausculta el espectáculo de la mediocridad imperante en la moderna democracia de masas. Nietzsche, en ese dibujo, sería en todo caso un impugnador del agotamiento espiritual de la humanidad, añorando desde una trágica soledad la presencia de hombres de excepcional talento en un contexto de vulgarización extrema de la vida cultural. Como si todo su lamento fuese por el vaciamiento de la *Kultur* a manos de la *Zivilisation*, tal y como este antagonismo se manifestara en Thomas Mann<sup>38</sup>. Bajo esta perspectiva, sería un denunciante de ese inmenso vacío (o desierto) que se iba extendiendo por la superficie y por las entrañas de una cultura europea agostada. Pero es del todo infundada esa figuración de un Nietzsche desentendido de los temblores económico-políticos de su época<sup>39</sup>. De hecho, la coyuntura misma, tan convulsiva, determinó sus concepciones morales y sus interpretaciones profundas de la historia humana. Le preocupaba sobremanera que republicanos radicales, jacobinos y socialistas, promoviesen un exaltado empoderamiento de la *canaille*.

Utilizando una vez más una metáfora biológica, elemento significativo en sí mismo, afirma que la vida no reconoce ninguna solidaridad (ninguna “igualdad de derechos”) entre las partes sanas y las partes enfermas de un organismo; estas últimas deberán ser amputadas, para que no sucumba el todo. Y pretender sostener o salvaguardar esos elementos morbosos es un ejercicio esencialmente antinatural<sup>40</sup>. Pero si esas apreciaciones se deslizan hacia el plano social, y lo hacen muy fácilmente, pueden dar lugar a teorías y prácticas de efectos monstruosos. Perfección y felicidad, asegura Nietzsche, es el “ensanchamiento extraordinario del propio sentimiento de poder”, lo cual siempre va acompañado de un “vigor animal” o de una “excitación de las funciones animales”<sup>41</sup>. Y, por ello, el pensamiento nietzscheano entiende “la moral como negación de todo curso natural”<sup>42</sup>, esto es, como algo extrínseco a la vida. La vida es lucha, un campo de fuerzas en permanente disputa, y ninguna exterioridad (moral o jurídica) debe interrumpir, modificar o corregir el resultado de dicha confrontación.

La libertad, para Nietzsche, supone una potenciación de los instintos viriles que se deleitan con la exaltación guerrera de la violencia y con el combate<sup>43</sup>. El sufragio universal, de igual modo, representa el triunfo de la mediocridad, el triunfo de los hombres inferiores. “La conclusión del sufragio universal, del sistema en virtud del cual las naturalezas más bajas se

<sup>35</sup>Ibidem, parágrafo 273.

<sup>36</sup>Conway, Daniel W, *Nietzsche y lo político*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011, p. 15.

<sup>37</sup>Sauquillo González, Julián, “Fascinación y terror ante la modernidad: Nietzsche, lector de Baudelaire”, en Raúl Sanz Burgos (Coordinador), *Nietzsche: modernidad y política*, Dykinson, Madrid, 2013, pp. 17-76.

<sup>38</sup>Mann, Thomas. *Consideraciones de un apolítico*, Capitán Swing, Madrid, 2011.

<sup>39</sup>Losurdo, Domenico, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Turín, 2004.

<sup>40</sup>Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 2004, p. 488.

<sup>41</sup>Ibidem, p. 529.

<sup>42</sup>Ibidem, p. 126.

<sup>43</sup>Ibidem, p. 120.

imponen a las superiores y más contrastadas”<sup>44</sup>. La supersticiosa creencia en la igualdad, encarnada en todos los representantes de la decadencia y el resentimiento (entre ellos, los socialistas) desemboca en un marasmo de mediocridad en el que terminan sucumbiendo las naturalezas superiores, y entonces ya “todo se ha convertido en plebe”<sup>45</sup>.

Y es aquí cuando empezamos a vislumbrar la ontología nietzscheana en toda su desnudez. “Todo lo que sucede y toda intención se pueden reducir a la intención de aumentar el poder”<sup>46</sup>. O, formulado de otra manera: “La vida, como la forma del ser conocida por nosotros, es, específicamente, una voluntad de acumular fuerza”<sup>47</sup>. La vida, en su constitución íntima, es un esfuerzo perpetuo hacia la acumulación de poder. La tesis ontológica es explicitada por Nietzsche cuando señala que “la naturaleza íntima del ser es voluntad de poder”<sup>48</sup>. Le es inherente a la vida una tendencia al ensanchamiento de la propia esfera de poder y, en ese sentido, “el egoísmo agresivo y defensivo no son cosas de elección o de «libre voluntad», sino la «fatalidad» de la vida misma”<sup>49</sup>. No sólo los cuerpos son voluntad de poder, pues también la historia, la sociedad y el mundo mismo son el resultado de múltiples fuerzas que guardan entre sí una relación de permanente pugna; una tensión violenta e irreductible, un combate interminable que jamás podrá alcanzar alguna suerte de reconciliación final, toda vez que esa voluntad de poder se halla inscrita de forma indeleble en la configuración íntima del ser de la vida<sup>50</sup>. Extrapolando ese mismo esquema a la escala de los pueblos, Nietzsche habla de la necesidad imperiosa de conquistar violentamente mediante la colonización y el comercio, pues sólo una sociedad *vitalmente* decadente ha renunciado a la guerra<sup>51</sup>.

Señala Nietzsche que cuando el anarquista, “como vocero de capas *en declive* de la sociedad”, reclama con indignación más “justicia” o “igualdad de derechos” en realidad no está sabiendo comprender por qué tienen ellos que sufrir<sup>52</sup>. Esa amarga queja, que no es más que una pulsión vengativa, en realidad procede de la debilidad y la impotencia. El socialista, asevera Nietzsche, atribuye el malestar y el sufrimiento a otros; es decir, busca culpables al propio padecimiento. En ese sentido, cristianos, anarquistas y socialistas comparten una misma estructura moral e intelectual. “El cristiano y el anarquista –ambos son *décadents*. – Pero incluso cuando el cristiano condena, denigra y mancilla al mundo, lo hace a partir del mismo instinto con el que el obrero socialista condena, denigra y mancilla a la *sociedad*: el «juicio final» mismo es también el dulce consuelo de la venganza –la revolución, como la aguarda el trabajador socialista, sólo que pensada como algo más lejano...El mismo «más allá»”<sup>53</sup>. En otro lugar, y con extremo sarcasmo, Nietzsche abunda en la misma tesis, aseverando que todos aquellos que buscan “profundas injusticias” en el plano social no son sino impotentes resentidos cuyo único recurso, para no admitir su ignominiosa debilidad y su

<sup>44</sup>Ibídem, p. 571.

<sup>45</sup>Ibídem, p. 574.

<sup>46</sup>Ibídem, p. 440.

<sup>47</sup>Ibídem, p. 463.

<sup>48</sup>Ibídem, p. 464.

<sup>49</sup>Ibídem, p. 484.

<sup>50</sup>Sánchez Meca, Diego, *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Síntesis, Madrid, 2004, pp. 128-140; Sánchez Meca, Diego, *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid, 2005.

<sup>51</sup>Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 2004, p. 484.

<sup>52</sup>Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p. 113.

<sup>53</sup>Ibídem, p. 114.

autoculpable postración, es buscar una causalidad extrínseca que dé cuenta de sus males<sup>54</sup>. Desde la perspectiva nietzscheana es enteramente impropio buscar una responsabilidad en las estructuras económico-políticas, a la hora de explicar el sufrimiento y la condición miserable de amplias capas de la población. “Los socialistas recurren siempre al instinto cristiano: este es su más fino ardid”<sup>55</sup>. También el neoliberalismo, por cierto, asegura que el individuo es siempre el *único* responsable de su propia situación.

La metáfora zoológica es verdaderamente sintomática: “Que los corderos vean con malos ojos a las grandes aves rapaces nada tiene de extraño: sólo que eso no es razón alguna para tomarles a mal a las grandes aves rapaces que cojan pequeños corderos [...] Exigir de la fuerza que *no* se manifieste como fuerza, que *no* sea un querer debelar, un querer someter, un querer enseñorearse, una sed de enemigos y resistencias y triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se manifieste como fuerza”<sup>56</sup>. Corregir ese desequilibrio de fuerzas, a través de una maniobra que consigue calificar como “malo” el hecho inexorable de que un ave rapaz debe atrapar con sus garras un cordero, es un ardid de los débiles corderos. Los oprimidos y los pisoteados, dice Nietzsche, llevados de “la astucia de la impotencia”, consiguieron establecer que “bueno” era el que no ataca, el que no hiere a nadie<sup>57</sup>. De su extremada debilidad, de su impotencia vital, emergió esa moralidad de corderos, de esclavos: convirtieron la debilidad en un mérito, en un signo de bondad. Seres vengativos y reactivos, socialistas de toda laya, urden “la conjura de los dolientes contra los bien plantados y victoriosos”<sup>58</sup>. ¿Qué es lo que pretenden? “Andan por entre nosotros como reproches en persona, como advertencias que se nos hacen, como si la salud, la gallardía, la fuerza, el orgullo, la sensación de poder fuesen de suyo cosas viciosas por las que algún día se tuviese que hacer penitencia, una amarga penitencia [...]”<sup>59</sup>. Estos envenenadores de la vida siempre llevan en la boca la palabra “justicia”, dice Nietzsche, pero no representan sino la lucha de lo enfermo contra lo sano: “Todos estos son hombres del resentimiento, todos estos desafortunados y agusanados fisiológicamente” inyectan dosis de “mala conciencia” en los poderosos, que sucumben cuando empiezan a avergonzarse de su propia fuerza, de su propia felicidad<sup>60</sup>.

Podemos leer con atención otro de los pasajes más explícitos de la obra de Nietzsche: “Hablar de lo justo y lo injusto en sí carece de todo sentido; como es natural, herir, violar, saquear, aniquilar no pueden ser cosas «injustas» *en sí*, toda vez que la vida actúa *esencialmente*, a saber, en sus funciones básicas, hiriendo, violando, saqueando, aniquilando, y no puede ser pensada en modo alguno sin ese carácter”<sup>61</sup>. Desde un punto de vista biológico, añade, es absurdo que el Derecho trate de contravenir, interrumpir o contener esa “auténtica voluntad de vida”, que va beligerantemente en pos del poder, del incremento de poder. Porque, concluye, un ordenamiento jurídico concebido como un “instrumento *contra* toda lucha en general, por ejemplo cortado por el patrón comunista de Dühring de que toda voluntad debe tomar como su igual a toda voluntad, sería un principio *hostil a la vida*,

<sup>54</sup>Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 2004, p. 501.

<sup>55</sup>Ibidem, p. 502

<sup>56</sup>Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Edaf, Madrid, 2000, Primer Tratado, párrafo 13.

<sup>57</sup>Ibidem.

<sup>58</sup>Ibidem, Tercer Tratado, párrafo 14.

<sup>59</sup>Ibidem.

<sup>60</sup>Ibidem.

<sup>61</sup>Ibidem, Segundo Tratado, párrafo 11.

destructor y disolvente el hombre, un atentado contra el futuro del hombre, un signo de cansancio, un camino subrepticio hacia la nada”<sup>62</sup>. Podemos inferir, en suma, que la ontología de Nietzsche proyecta una visión del mundo radicalmente reaccionaria, puesto que de ella se derivan necesariamente una política y una ética incompatibles con cualquier proyecto de transformación social dirigido por las clases populares, a las que odiaba con todas sus fuerzas.

### Bibliografía

- Brobjer, Thomas H. (2008), *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, University of Illinois Press, Champaign.
- Conway, Daniel W (2011), *Nietzsche y lo político*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- González Varela, Nicolás (2010), *Nietzsche contra la democracia*, Montesinos, Madrid.
- Heidegger, Martin (2000), “El pretendido biologicismo en Nietzsche”, en *Nietzsche I*, Destino, Barcelona, pp. 402-410.
- Janz, Curt Paul (1982), *Friedrich Nietzsche. Los diez años de Basilea (1869-1879). Vol.2*, Alianza, Madrid.
- Losurdo, Domenico (2004), *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Turín.
- Lukács, Georg (1968), *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, Barcelona.
- Mann, Thomas (2011), *Consideraciones de un apolítico*, Capitán Swing, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (2000), *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Edaf, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (2002), *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (2004), *El anticristo*, Alianza, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (2004), *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (2006), *Más allá del bien y de mal. Preludio para una filosofía del futuro*, Edaf, Madrid.
- Sánchez Meca, Diego (2004), *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Síntesis, Madrid.
- Sánchez Meca, Diego (2005), *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid.
- Sauquillo González, Julián (2013), “Fascinación y terror ante la modernidad: Nietzsche, lector de Baudelaire”, en Raúl Sanz Burgos (Coordinador), *Nietzsche: modernidad y política*, Dykinson, Madrid.

<sup>62</sup>Ibidem.



