

Política del poder y política de la grandeza: el antiigualitarismo de Nietzsche

The Politics of Power and the Politics of Greatness: Nietzsche's Anti-Egalitarianism

Diego Sánchez Meca¹

UNED (España)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6531-7365>

Recibido: 10-01-2021

Aceptado: 25-01-2021

Resumen

Lo propio de la noción nietzscheana de voluntad de poder es su definición como actividad de contraposición continua de fuerzas por las que lo viviente se organiza en relaciones de dominio y obediencia tratando, no sólo de conservarse sino, sobre todo, de autosuperarse. Esta es la política misma de la vida que rige los procesos de individuación, la conquista de la libertad y la creatividad cultural que nos hace avanzar y elevarnos hasta formas superiores de existencia. En este artículo se trata de esclarecer en qué sentido la originalidad de la *Grosse Politik* radica en el intento de desarrollar la manera en la que la psicofisiología pulsional permite reformular la transvaloración y elevación del tipo humano y la cultura. Se analiza la inspiración en Platón de este proyecto, el contrapunto que representan para él los planteamientos ético-políticos de Kant y Hegel, y las aporías de su implantación práctica frente a los sistemas democráticos con las que Nietzsche se debate.

Palabras-clave: Poder, grandeza, igualdad, libertad, democracia.

¹ (dsanchez@fsof.uned.es) Catedrático de filosofía contemporánea en la Universidad Nacional de Educación a Distancia en Madrid. Especialista en Nietzsche, ha dirigido la edición completa en castellano de sus *Obras Completas* y de sus *Fragmentos Póstumos*. Es Presidente de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN), miembro del Consejo de dirección del anuario Estudios Nietzsche, del Proyecto Internacional Studia Nietzscheana (CNRS/ENS, Francia) y del Patronato del Centro Interuniversitario Colli-Montinari di studi su Nietzsche e la cultura europea (Pisa, Italia). Entre sus publicaciones más destacadas al respecto: *En torno al Superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad* (Anthropos, 1989); *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo* (Tecnos, 2008; 2013: 5ª edición) y *El itinerario intelectual de Nietzsche* (Tecnos, 2018).

Abstract

The peculiarity of the Nietzschean notion of the will to power is his definition as an activity of continuous opposition of forces by which the living organizes itself in relations of dominance and obedience, trying not only to preserve itself but, above all, to overcome itself. This is the very politics of life that governs the processes of individuation, the conquest of freedom and cultural creativity that makes us advance and rise to higher forms of existence. This article tries to clarify in what sense the originality of the Nietzschean *Grosse Politik* lies in the attempt to develop the way in which impulse psychophysiology allows to reformulate the transvaluation and elevation of the human type and culture. The inspiration in Plato of this project is analyzed, the counterpoint that the ethical-political approaches of Kant and Hegel represent for him, and the aporias of its practical implantation against the modern democratic systems with which Nietzsche debates.

Key-words: Power, Greatness, Equality, Freedom, Democracy.

1. La singular confusión sobre la filosofía política de Nietzsche

Reaccionario, prefascista y prenazi, pero a la vez también libertario, anarquista, revolucionario además de elitista, apolítico y estetizante. Un Nietzsche de derechas, otro de izquierdas, otro neoliberal, otro postmoderno, otro feminista, otro misógino, otro ajeno a la política y muchas variantes más. Destaca, no obstante, entre toda esta confusión, el estereotipo que más ha impactado y conseguido permanecer en el imaginario, tanto de algunos críticos académicos, como en el de parte de la opinión pública en general: el del boceto inquietante de un programa político reaccionario, vertido en extrañas, violentas y desagradables expresiones nada fáciles de interpretar. Contra el cual, algunos de sus defensores han argumentado que no hay, propiamente hablando, una filosofía política en Nietzsche, tan contrario como era a dejarse fijar en ideologías y estereotipos definidos.

Esto no es cierto. Por supuesto que su filosofía tiene un carácter y un significado político, porque hay una política en Nietzsche incrustada en lo más esencial de su filosofía, como lo han puesto de manifiesto, de tantas maneras diversas y confrontadas, la enorme cantidad de comentaristas e intérpretes que han extraído de sus textos determinadas propuestas efectivas². El problema, a la

² De entre la inmensa bibliografía sobre este tema, destaco los siguientes estudios: Ansell-Pearson, K., *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*, Cambridge, Cambridge Univ. Pres, 1994; Appel, F., *Nietzsche contra Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1999; Astor, D., *Nietzsche, la zozobra del presente*, trad. J. Bayod, Barcelona, Acantilado, 2018; Conway, D., *Nietzsche and the Political*, Londres: Routledge, 1997; Detwiler, B., *Nietzsche and the Politics of Aristocratic*

hora de identificarlas y entenderlas, es el de cómo se leen sus textos políticos y con qué grado de imparcialidad y de probidad intelectual se interpretan. No es honesto ni aceptable el recurso artificioso y frívolo a unas cuantas citas tomadas de aquí y de allá, a gusto de un lector superficial, porque, efectivamente, una lectura así puntualista e impresionista pone de manifiesto que Nietzsche es capaz de ofrecer todo lo que se desee, en materia de eslóganes políticos, sobre cualquier cosa. Lo cual significa que exige que se le lea de una determinada manera y sólo de esa manera, expulsando y dejando fuera de su comprensión a lectores apesurados, prejuiciosos o malintencionados³. Para lo cual pone continuamente en funcionamiento un arsenal de paradojas y artilugios retóricos con los que parece querer socavar tanto una determinada concepción política como su contraria. Es lo que sucede, por ejemplo, con sus pronunciamientos en favor, y a la vez en contra, de la mayor parte de los aspectos esenciales de lo que constituye la democracia moderna.

Lo que más impresiona cuando asistimos a las fórmulas por las que se le suele acusar de reaccionario es precisamente esto. Se trata de determinados enunciados radicales en los que ataca directamente los valores democráticos, igualitarios y humanitarios, despertando inquietud con su vocabulario de la guerra, la selección, la esclavitud, la jerarquía de la fuerza, etc. Hace que nos estremezcamos ante afirmaciones que impactan en nuestra sensibilidad y cuyo desciframiento representa un importante desafío. Ahora bien, desde una lectura más atenta y contextualizada se puede concluir que, tras todas esas provocadoras y agresivas expresiones y proclamas, la propuesta política de Nietzsche no es otra cosa que la conclusión coherente de su filosofía esbozada en una rudimentaria formulación que desgraciadamente quedó inconclusa, pero de la que podemos hacernos una idea suficientemente clara.

Es preciso, pues, rechazar muchos de los juicios emitidos por determinados intérpretes desde el propósito, tanto de culpabilizar a Nietzsche y exigirle responsabilidades, como de eximirle de cualquier responsabilidad. Sobre todo

Radicalism, Chicago, University of Chicago Press, 1990; Dombrowski, D., *Nietzsche's Machiavellian Politics*, New York, Pargrave MacMillan, 2004; Drochon, H., *Nietzsche's Great Politics*, Princeton University Press, Princeton, 2016; González Varela, N., *Nietzsche contra la democracia*, Barcelona, Montesinos, 2017; Lemm, V., *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, México, FCE, 2013; Losurdo, D., *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, Turín, Boringhieri, 2004; Losurdo, D., *Nietzsche e la critica della modernità. Per una biografia politica*, Roma, Manifestolibri, 1997; McIntyre, A., *The Sovereignty of Joy. Nietzsche's Vision of Grand Politics*, Toronto, Toronto University Press, 1997; Siemens, H. – Roodt, V. (eds.), *Nietzsche, Power, and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlín, De Gruyter, 2008; Wotling, P., *Nietzsche*, París, Le Cavalier Bleu, 2009.

³ Las *Obras y Fragmentos póstumos* de Nietzsche se citan por la edición dirigida por Diego Sánchez Meca y publicada en Tecnos, con las siguientes siglas: OC = *Obras Completas*, FP = *Fragmentos Póstumos*, en ambos casos seguido del volumen en números romanos. Aquí. *La gaya ciencia*, parágrafo 381, OC III, pp. 892-893; Cfr. "La question de la intelligibilité", en Wotling, P., *Nietzsche et le problème de la civilisation*, París, PUF, 2009, pp. 7-36; Ansell-Pearson, K., o.c., p. 15 ss; Fillon, A., *Les effets du langage. Essai sur le discours nietzschéen*, Thèse pour l'obtention du grade de Docteur, Univ. Reims, 2020.

sigue siendo necesario contradecir la de muchas formas expuesta y argumentada idea de que su comprensión de la política es el anuncio y el precedente de las aberraciones del nacionalsocialismo y del programa político de Hitler⁴. Pero igualmente los intentos de quienes se empeñan en defenderle alegando que sus propuestas, aparentemente políticas, no son, en realidad, más que inofensivas metáforas esotéricas que permiten concluir afirmando el carácter apolítico de su pensamiento. Todos estos juicios son simplemente banales. No son el resultado de ninguna lectura atenta y paciente de los textos de Nietzsche ni de ningún esfuerzo sereno de contextualización y de interpretación. Un ejemplo paradigmático que ilustra bien este tipo de juicios lo proporcionó Bertrand Russell en su *A History of Western Philosophy*⁵. Sobre manifestaciones como la que esta obra contiene cuando se refiere a Nietzsche hay que decir que, efectivamente, los cañonazos de la “Gran política” de Nietzsche no son simples metáforas sin relevancia ni alcance político alguno. Pero que se puede leer en tales expresiones el sentido último de una lógica que su autor venía desarrollando desde muy atrás —de la que Russell no dice nada—, y que, ante la innovadora e intempestiva inversión de valores en la que concluye, terminó estallando en enunciados de un grado de violencia e intensidad que los vuelve escandalosos.

Por otro lado, es necesario decir también que tales enunciados tampoco son puras locuras fruto de una degeneración moral o de una perturbación psicótica, aunque sea cierto que las expresiones más extremas del proyecto político de Nietzsche fueron escritas en los días inmediatamente anteriores a su colapso psíquico en Turín en enero de 1889⁶. Únicamente debería tomarse en consideración que este último pensamiento de Nietzsche no sólo quedó

⁴ Cfr. Golomb, J.-Wistrich, R.S. (eds.), *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the uses and abuses of a philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 2002.

⁵ “Desea ver Nietzsche lo que llama el hombre noble, no, desde luego, como tipo universal, sino como aristócrata gobernante. El hombre noble será capaz de crueldad y, en ocasiones, de lo que vulgarmente se considera como crimen. Del ejemplo de los guerreros aprenderá a asociar la muerte con los intereses por los que se combate; a sacrificar el número y a tomar su causa suficientemente en serio para no ahorrar hombres; a practicar una disciplina inexorable, y a permitirse la violencia y la astucia en la guerra. Reconocerá el papel desempeñado por la crueldad en la perfección aristocrática... No se le ocurre a Nietzsche la posibilidad de que un hombre sienta de verdad un amor universal, notoriamente porque él mismo siente casi universal odio y temor, que trata de disimular con una indiferencia altiva. Su hombre noble —que es él mismo en sueños— es un ser totalmente desprovisto de simpatía, rudo, astuto, cruel, preocupado sólo de su propio Poder... Podemos exponer ahora la moral de Nietzsche. *Creo que lo que sigue es un análisis imparcial de la misma* (Subrayado mío). Los vencedores en la guerra, y sus descendientes, son habitual y biológicamente superiores a los vencidos. Es, pues, deseable que tengan todo el Poder y que dirijan los asuntos exclusivamente en su propio interés... Me disgusta Nietzsche porque le gusta la contemplación del dolor, porque erige el desprecio en deber, porque los hombres que más admira son conquistadores, cuya gloria estriba en la habilidad para hacer que los hombres mueran”. Russell, B., *A History of Western Philosophy*. New York, Simon and Schuster, 1945, pp. 760-772.

⁶ Cfr. La carta de diciembre de 1888 a G. Brandes, en la que, en tono exaltado, le habla de la mayor guerra de la historia.

inacabado, sino que llegó tan sólo a ser muy someramente bosquejado en notas escuetas, aporéticas y crípticas que nos sumen en el desconcierto, y que contienen sólo aspectos y vertientes del problema sin dejar ver solución explícita alguna por la que su autor se inclinara. Nietzsche se derrumba y su última filosofía queda en suspenso, lo que significa que el movimiento de pensamiento que manifiesta quedó interrumpido. Se debería seguir combatiendo, por tanto, el principal prejuicio que aún sigue vivo acerca del pensamiento político de Nietzsche, porque no condensa ningún ideario criminal para la puesta en práctica efectiva de proyectos tiránicos, genocidas o dictatoriales, como afirma Bertrand Russell.

2. La inspiración de la *República* de Platón

A lo largo de toda su obra, Nietzsche trata de incorporar a Platón a su pensamiento político –no sin cierto forcejeo y tensión⁷–, sobre todo en los siguientes dos aspectos. En primer lugar, como Platón, también Nietzsche fundamenta su pensamiento político en una psicología de los afectos y de los impulsos, y en la necesidad de su jerarquización en vistas a una elevación del hombre y de la posibilidad de diseñar un sistema político ideal. En ambos pensadores, política y concepción del ser humano se entrelazan. Ambos extraen modelos políticos a partir de tipos humanos, y en ambos los grupos sociales se delimitan en función de la naturaleza de los deseos, de la voluntad y del conocimiento. Por ello, para ambos, la realización de la ciudad ideal (o, en la terminología de Nietzsche, de la cultura superior), no es que sea algo utópico e irrealizable, sino que su principal dificultad radica en que depende de una transformación “sustancial” de los seres humanos, de una “mutación” de la relación de sus pulsiones entre sí. La meta del esfuerzo de estos dos pensadores no es encontrar la fórmula del mejor modo de funcionar la sociedad en el modo que mejor le permita conservarse y perdurar, sino dar con las condiciones de un aumento y una elevación del tipo hombre y de su vida en sociedad. Ambos se presentan como escrutadores y experimentadores de posibilidades de mejora para el futuro.

En segundo lugar, tanto Platón como Nietzsche reclaman, para este proyecto, la función legisladora de una clase de individuos, los filósofos. Estos filósofos habrían de tener, en la estructuración general de la sociedad, la posibilidad de acceder a un tipo de vida y de libertad que les permitiera e hiciera posible su diferencia y su experimentación consigo mismos. Lo cual

⁷ Cfr. Bremer, D., “Platonisches, antiplatonisches. Aspekte der Platon – Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverständnis”, en *Nietzsche Studien* 8 (1979), p. 88 y ss.; Maurer, R. K., “Das antiplatonische Experiment Nietzsches. Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik”, en *Nietzsche Studien* 8 (1979), p. 104 ss.

requiere que la sociedad presente alguna forma de disposición jerárquica en lugar de una absolutización completa del principio igualitarista.

En su *República*, Platón hace descansar la democracia en la búsqueda general de un bienestar material cada vez mayor. Según él, “nace por la codicia insaciable de lo que se ha propuesto como bien, a saber, llegar a ser lo más rico posible”⁸. Lo cual transforma el dinamismo de la sociedad en mera economía competitiva. El afán de poseer crece como un pólipo hasta engullirlo todo, de modo que los hombres “lo descuidan todo excepto el hacer dinero, y no ponen ninguna atención en lo tocante a la excelencia”⁹. Lo característico de la democracia para encauzar este conflicto generalizado por la posesión, consiste en apoyarse en dos valores decisivos: la libertad y la igualdad. Con ellos trata de legitimar el derecho del conjunto de ciudadanos a que se le reconozcan a cada uno iguales pretensiones para apropiarse y poseer. Con lo cual reivindica, al mismo tiempo, la libertad de todos para querer igualmente todo aquello que cada uno de los demás pueda querer también. El resultado, dice Platón, es que, en esta lucha entre la multiplicidad de los deseos intercambiables, los individuos se alienan, se debilitan y empequeñecen, cerrándose el camino hacia su ennoblecimiento y elevación.

Nietzsche aprende de esta crítica de Platón a la democracia ateniense que el tipo hombre no se eleva cuando acaba imponiéndose un concepto igualitario y nivelador de hombre. Por ello cree necesaria una cultura capaz de crear individuos realmente libres y fuertes, aunque sólo sea como “ejemplos”¹⁰. El conjunto de la sociedad se vería enriquecido con este tipo de ejemplares volcados hacia el futuro. Pues el ejemplo prueba, con su existencia, que un tipo superior es posible y que, por tanto, puede ser deseado.

En conexión con estas ideas, Nietzsche reprocha, pues, a la democracia su incapacidad para producir un tipo de hombre libre y poderoso, y fomentar, en cambio, meras figuras genéricas en las que cada uno representa igualmente a los demás, es intercambiable por cualquier otro al quedar convertido en mero número de una suma. Platón afirmaba que no es en la riqueza ni en el ejercicio bruto del poder donde se ha de apoyar la estructura jerárquica de la ciudad ideal. Una ciudad bien ordenada sería aquella en la que mandarían los verdaderos ricos, “que no lo son en oro sino en lo que hay que poseer en abundancia para ser feliz: una vida buena y juiciosa”¹¹. La alternativa de Platón es, pues, la de una sociedad estructurada jerárquicamente de acuerdo con la inteligencia y la *paideia*. Y Nietzsche trata de avanzar en la dirección de esta doctrina.

⁸ Platón, *República*, en *Diálogos IV*, trad. C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1988, 555 b.

⁹ Platón, *Ibid.* 556 c.

¹⁰ *Schopenhauer como educador*, párrafo 4, OC I, p. 768; Cfr. FP IV, 15 (120). Platón, cuestionando las prácticas de la democracia ateniense, se refiere así a la misma: “Estos, pues, y otros como éstos son los rasgos que presentará la democracia; y será, según se ve, un régimen placentero, anárquico y vario, que concederá indistintamente una especie de igualdad tanto a los que son iguales como a los que no lo son”. Platón, *República*, ed. cit., 558 c.

¹¹ Platón, *República*, ed. cit., 521 a.

Para Platón, el verdadero principio educativo consiste en poner en una relación correcta a la masa con el ejemplo de una aristocracia espiritual. Lo cual modifica el significado de lo que comúnmente se entiende por aristocracia. Ésta no consiste en la pertenencia a una estirpe que se atribuye derechos y privilegios por nacimiento o por conquista, ni tampoco existe como “función” de otra cosa –la realeza, la acción militar o el gobierno de la comunidad política–, sino que es más bien aquello que da “sentido”, aquello que supone la “justificación suprema” de la sociedad en cuanto ejemplifica la máxima realización del tipo hombre. Dice Platón: “Nosotros no establecemos la ciudad mirando a que una clase de gente sea especialmente mejor, sino para que lo sea en el mayor grado posible la ciudad toda”¹². Al impedir que algunos sean realmente más libres y poderosos, que sean realmente individuos singulares, el ideal democrático igualitario parece que niega encubiertamente la libertad y la potencia a todos, pues, en rigor, el hombre democrático no podría ser nunca, en sentido estricto, un individuo singular.

3. Kant y Hegel como contrapunto

Dice Kant que el bien último a conseguir por una comunidad de seres humanos es la capacidad y la posibilidad de vivir en libertad¹³. Y esto requiere sustancialmente, según él, que el individuo determine su voluntad de acuerdo con principios que reconozca y adopte libremente por sí mismo. Tal es la “voluntad buena” y lo que hace realmente moral y virtuoso a un ser humano. Se trata de la voluntad que consigue prescindir de toda motivación contingente (necesidades, deseos, sentimientos, etc.) para atender sólo a ese principio racional que es el deber como respeto a la ley¹⁴.

Kant entiende, por tanto, la libertad como autodeterminación de la razón, lo que significa que la razón sólo acepta las normas que ella misma se da, y que sólo pueden ser aquellas que serían válidas para todo ser racional. De ahí el imperativo categórico: la obediencia a los principios que puedan ser tenidos por ley universal. O sea, los que cualquier otro individuo racional

¹² Platón, *República*, ed. cit., 429 b.

¹³ “El bien supremo del mundo consiste ... en la reunión de la felicidad universal con la moralidad conforme a la ley”. Kant, I., *Crítica del juicio*, trad. M. García Morente, Madrid: Espasa-Calpe, 1995, §87, p. 442, y cfr. §88, p. 446.

¹⁴ “Una organización de la máxima libertad humana de acuerdo con leyes que tienen como consecuencia que la libertad de cada cual pueda coexistir con la de los demás... es por lo menos una idea necesaria que tiene que servir de base no sólo en el primer proyecto de una Constitución política, sino también en todas las leyes, y al hacerlo así, es preciso prescindir en un principio de los actuales obstáculos que pueden surgir inevitablemente no tanto de la naturaleza humana cuanto más bien de haber descuidado las genuinas ideas de la legislación”. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad. P. Ribas, Madrid: Alfaguara, 1995, A 316, B 373. Cfr. Kant, I., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, en *Werke*, ed. W. Weischedel, Frankfurt a. M., Shurkamp, 1977, vol. 7, p. 41.

elegiría para determinar su voluntad. El principal supuesto aquí es la igualdad-equiparación-generalización de todos los individuos como seres racionales sin atención a sus diferencias, que procederían para Kant, sobre todo, del cuerpo y su pulsionalidad.

Sentadas estas bases, el problema sigue siendo, no obstante, en primer lugar, cómo conseguir, de hecho, o sea en la realidad práctica, la armonía de esta ideal obediencia moral unificadora de la comunidad; y, en segundo lugar, cómo armonizar las exigencias de esa comunidad ideal –que dejaría así de estar dividida y convulsionada por sus diferencias– con la libertad individual. Como respuesta Kant reitera que, atendiendo a su razón, cada individuo particular adoptaría en todo momento los mismos principios de comportamiento que los demás seres racionales. O sea, la respuesta no es sino un ingenuo optimismo racionalista que va unido, en él, en última instancia de justificación, a su teológica y cristiana comprensión protestante de la comunidad ideal como Iglesia invisible:

Una comunidad ética bajo la legislación moral divina es una iglesia, que, en cuanto que no es ningún objeto de una experiencia posible, se llama la iglesia invisible, una mera idea de la unión de todos los hombres rectos bajo el gobierno divino inmediato –pero moral– del mundo, tal como sirve de arquetipo a todas las que han de ser fundadas por los hombres¹⁵.

En términos parecidos, la idea principal de los *Principios de la Filosofía del derecho* de Hegel es que nada puede funcionar como principio real de la vida ética a menos que el agente se identifique con la razón y sea la razón quien le motive. Los anteriores elementos de unidad de un pueblo, como la eticidad griega que cohesionaba estéticamente por la belleza, deben ser reemplazados en el presente por la moderna concepción moral del mundo, lo que requiere, como apoyo, cierta práctica religiosa como la del cristianismo protestante. Hegel no disimula, en este punto, la influencia sobre él de la kantiana *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. El sostén de la libertad incondicional que haga posible la unidad de la comunidad moderna no puede ser otro que la religión cristiana debidamente reformada, como lo es el protestantismo.

La tesis básica del libro de Hegel es que lo que cuenta como derecho es lo que resulta necesario para la realización de la libertad. Y que, por tanto, la libertad consiste en la imposición de normas mutua y recíproca. Todo individuo está obligado a realizar acciones de acuerdo con razones que puedan ser compartidas por todos, lo que implica un compromiso con la idea de producir en este mundo la unión de virtud y felicidad. Ya en sus *Escritos de juventud*, Hegel comprendía el cristianismo como religión de la libertad, la religión de Jesús

¹⁵ Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1981, p. 101.

como ética del amor que hace posible la libertad. Pues el amor es trascender la propia vida individual (el yo finito) en favor de los otros, generando una unidad que precede a toda división¹⁶. El mandamiento básico de Jesús no fue otro que el de amarnos los unos a los otros como él nos amó. Por tanto, lo que puede ser plenamente autodeterminante y hacer posible la libertad como autolegislación no son los individuos aislados y singulares, sino el “Espíritu” del pueblo en su conjunto. El individualismo es visto, tanto por Kant como por Hegel, como puro particularismo, egoísmo, el mal radical y el pecado más nefando¹⁷. En cambio, exclama Hegel:

¿Existirá una idea más bella que [la de un] pueblo (*Volk*) formado de hombres cuya relación mutua es el amor? ¿Habrà una idea más enaltecedora que la de pertenecer a una totalidad que, en cuanto abarcante y una, es el espíritu de Dios, siendo los miembros individuales sus hijos?¹⁸.

En suma, la libertad como el bien último es, según Hegel, la autonomía kantiana —que Kant proyectaba en su idea del cosmopolitismo ilustrado— sólo que integrada en el “Espíritu del pueblo” mediante el cumplimiento gregario del mandamiento del amor recíproco. Hegel pone en conexión con esta temática su visión idealizada de la polis griega, en la medida en que ésta reunía en sí las dimensiones religiosa, social y política. Este espíritu mantenía unidos por ello a sus ciudadanos en un proyecto común con el que todos se identificaban, produciendo su lealtad espontánea. Pero de este modo Hegel reduce a los individuos a puras posibilidades de un todo social más amplio, el “Espíritu”, manteniendo la idea, de inspiración kantiana, de una “totalidad autodeterminada”. El ideal de la vida moderna debe ser, pues, el reconocimiento de la dignidad de todos los seres humanos y el derecho de todas las voluntades autónomas a ser miembros del “reino de los fines”¹⁹.

Cabe, no obstante, preguntarse: ¿no se sigue de este planteamiento una cierta conclusión paradójica? Pues el individuo singular parece estar aparentemente en el centro de la escena, mientras se le exige actuar únicamente bajo el imperativo del deber universal. ¿No abre esto la puerta a la hipocresía? Porque es imposible a cualquier individuo ser insensible a motivos egoístas. Los primeros románticos, los del Círculo de Jena, captaron enseguida esta argucia y propusieron frente a ella resistirse a este tipo de obediencia para ser auténtico y veraz con uno mismo. Frente al rigorismo de la concepción moral de Kant,

¹⁶ Cfr. Hegel, G.W.F., “Esbozos sobre religión y amor”, en Hegel, G.W.F., *Escritos de juventud*, trad. J. M. Ripalda, México, FCE, 1984, pp. 239-246.

¹⁷ Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, ed. cit., p. 210.

¹⁸ Hegel, G.W.F., “El Espíritu del Cristianismo y su destino”, en Hegel, G.W.F., *Escritos de juventud*, ed. cit., p. 363.

¹⁹ Cfr. Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. García Morente, Madrid, Espasa, 1990, p. 47 ss.

los primeros románticos propusieron subrayar la centralidad del individuo. Ese rigorismo se concretaba, obviamente, en la noción de ley moral con la que Kant subrayaba la impersonalidad de las demandas de la razón. Frente a lo cual, los primeros románticos insistían en el carácter único de cada individuo y en la moral de ser veraz, auténtico y fiel con uno mismo, así como en la necesidad de guardar una distancia irónica entre uno mismo y la sociedad. Pero, sobre todo, llamaban la atención sobre la necesidad de abrirse desprejuiciadamente a las demandas de la emoción en el proceso de descubrir el propio camino y lugar en la sociedad y en el mundo.

Todo este escenario de discusión complica, sin duda, las respuestas a las importantes cuestiones planteadas por las filosofías políticas de Kant y Hegel, a saber: cómo concretar el tipo de vinculación y de subordinación del individuo al Estado; o qué se ha de entender por una integración racional en la vida social; o cómo se aclara ese “*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*” (yo que es nosotros y ese nosotros que soy yo)²⁰. Cuestiones para las que no hay más respuesta que ésta: no hay normas que puedan valer para nosotros a no ser que, colectivamente, nos las impongamos nosotros mismos. Ahora bien, con esta respuesta la discusión no puede ni mucho menos quedar clausurada, porque siguen quedando sin explicación hipótesis de peso como la de la mera convencionalidad de la ley, la del imaginario y supuesto “contrato social”, la de la ley como simple codificación de la fuerza y de la violencia de la dominación que exige obediencia como condición de la paz, etc. Según el protestantismo luterano, la voluntad del individuo está irremediabilmente corrompida por el pecado original, de modo que, dejada a su espontaneidad, no puede producir más que egoísmo, mal y pecado. No es posible la salvación por las “buenas obras”. Por ello, la comunidad “libre” y feliz sólo puede ser aquella en la que la totalidad de las acciones de los individuos esté regulada racional y normativamente de modo que su cumplimiento se realice por la coacción categórica e imperativa de la ley que exige obediencia incondicional. Tal es la justificación del Estado como entramado legal e institucional en el que se materializa la fuerza de la ley. Esta coacción se dignifica, sin embargo, remitiéndola a la razón *que se la autoimpone* como condición de la unidad, moralidad, paz y felicidad de la comunidad.

Estos son algunos de los trazos del contexto de lo que esencialmente confronta a Nietzsche con el pensamiento político de Kant y Hegel. Para Hegel, el Estado no es un simple medio para satisfacer las necesidades individuales de la sociedad civil, sino un fin en sí mismo²¹. Mientras Hegel razona en

²⁰ Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, ed. E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989, vo. III, p. 145.

²¹ “El Estado, en cuanto realidad de la voluntad sustancial, realidad que ésta tiene en la autoconciencia particular elevada a su universalidad, es lo racional en y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este

términos de realización del Espíritu absoluto en la historia, Nietzsche, por el contrario, invitará a tomar la genealogía de la cultura como conjunto de procesos históricos de espiritualización de los instintos, lo que relativiza la idea del Estado como fin en sí²². La meta de la comunidad, dice Nietzsche, no debe ser la “existencia del Estado a cualquier precio, sino que ejemplares supremos puedan vivir y crear en él”²³. Por ello, si el Estado moderno se caracteriza, entre otras cosas, por tener una concepción instrumental de la cultura, él va a proponer la atrevida idea de una concepción instrumental del Estado: “El sentido del Estado no puede ser el Estado, menos todavía la sociedad, sino el individuo”²⁴. El individuo creador, se entiende: “Existe un puente invisible entre un genio y otro – tal es la verdadera ‘historia’ real de un pueblo; todo lo demás no es otra cosa que una innumerable y pálida variación en un material de peor calidad, copias de manos inexpertas”²⁵. El Estado aparece aquí como un instrumento necesario puesto que es él quien ha de crear las condiciones de posibilidad para que se realice la existencia del genio creador, apareciendo en definitiva el Estado como el “medio necesario de la realidad del genio”²⁶. El joven Nietzsche se rebelaba contra la instrumentalización de la cultura y de la educación en función de los intereses políticos y económicos. Pues el Estado –dice– lo que quiere es una filosofía dócil y domesticada que pueda ofrecer la apariencia de una instancia legitimadora del poder político. De esta forma esos filósofos al servicio de los intereses políticos han renunciado a su libertad para ser testigos de la verdad, y se convierten en meros apologistas del poder. El Estado no está interesado en la verdad como tal, sino en la verdad que le es “útil”; y en su pensamiento maduro Nietzsche sigue pensando en la relación inversamente proporcional entre el poder del Estado y la calidad y elevación de la cultura²⁷.

4. El punto de vista de la genealogía nietzscheana

En sentido general, la crítica que se desprende del pensamiento de Nietzsche a los planteamientos de Kant y Hegel sobre el bien último apunta,

fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo supremo deber es ser miembro del Estado”. Hegel, GWF., *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Cast. J. L. Vermal, Barcelona, Edhasa, 1988., prg. 258, p. 318.

²² *El estado griego*, OC I, pp. 554-5.

²³ FP I, 30 (8).

²⁴ FP I, 32 (62).

²⁵ FP I, 19 (1).

²⁶ FP I, 7 (121).

²⁷ “El Estado tiene la pretensión de inmiscuirse y de decidir incluso en cuestiones de cultura: ¡como si el Estado no fuera solamente un medio, y un medio muy subordinado, de la cultura!... ‘Un Reich alemán’ – ¡cuántos ‘Reichs alemanes’ se necesitarían para un único Goethe!... Todas las grandes épocas de cultura fueron épocas políticamente pobres” FP IV, 19 (11).

de manera directa, a la relación, para Nietzsche ilusoria, que estos pensadores establecen entre moral, política y felicidad. Aplicando su método genealógico, Nietzsche recuerda que la moral europea, que empieza siendo una mera moral de las costumbres, se forma originariamente a partir del temor a sufrir condiciones exteriores dolorosas, lo que favorece el impulso a una obediencia incondicionada a las reglas de la comunidad²⁸. No se obedece, por tanto, a lo que “racionalmente” se comprende como bueno para todos, sino que se define como bueno para todos aquello a lo que todos están obligados a obedecer por razones de seguridad. La seguridad, real o imaginaria, de la sociedad sólo se cree alcanzar a partir de la ficticia igualdad de cada uno en la obediencia. Por ello, cualquier manifestación de fuerza individual, cualquier desorden que se asocie a acciones de carácter personal, tanto si tales acciones son fruto de la creatividad como del coraje, de la degeneración como de la locura, se convierten en lo malo en sí. *La libertad se identifica con la igualdad universal en la obediencia incondicional*. Y esta libertad sería, para Nietzsche, la que Kant habría formalizado con su imperativo categórico²⁹.

Por tanto, a partir de la obediencia es como se define la felicidad común cuyo objetivo es la ausencia de sufrimiento y de temor³⁰. Y puesto que, en el terreno de los hechos, el sufrimiento y el temor no son abolidos de manera efectiva nunca de una vez por todas –lo que desmentiría esa idea de la felicidad–, la innovación de Hegel respecto de Kant es situar esa abolición en la dialéctica histórica del espíritu teleológicamente guiada por un devenir de progreso, y proyectarla a su realización futura en la consumación del Espíritu absoluto³¹.

Desde la perspectiva nietzscheana de la voluntad de poder, no cabe entender la libertad de este modo como autonomía incondicionada, según la doctrina dogmática de Kant, sino que se muestra como un conjunto de acciones de lucha por conquistar niveles cada vez mayores de independencia frente a la heteronomía. Tampoco es el fruto del progreso dialéctico de la historia, como afirma Hegel, sino que se experimenta como avatar de acontecimientos azarosos e impredecibles que se producen al hilo del devenir. En realidad, desde esta perspectiva genealógica, el hombre integrado en un sistema democrático sólo obtiene su libertad al precio de una reducción de su individualidad real a una identidad genérica (igualdad ficticia de todos); una libertad, por tanto, que significa una reducción de su potencia real para actuar y que, en consecuencia, no es libertad.

²⁸ Cfr. *Aurora*, 9, OC III, pp. 493-494.

²⁹ FP II, 2^a, 1 (107).

³⁰ Nietzsche desarrolla estas ideas de manera precisa en *Más allá del bien y del mal*, párrafos 199-202, OC IV, pp. 362-366.

³¹ Cfr. Dudley, W., *Hegel, Nietzsche and Philosophy. Thinking Freedom*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2008.

Para Nietzsche, lo que convierte a los individuos en masa (una totalidad, un rebaño, una iglesia) es su común voluntad de felicidad. De ahí que el punto de partida de la política nietzscheana sea la crítica a la unión de virtud y felicidad: ni la vida, ni la fuerza, ni el conocimiento quieren la felicidad; o sea, la felicidad entendida, al modo decadente y nihilista, como ataraxia, como voluntad de acabar con el caos y la contradicción de los deseos, como reposo y paz, como “aspiración a que termine de una vez la guerra que somos y rebosemos de tranquilidad, saciedad y definitiva dicha eterna”³². Lo que hace justificadamente atractiva y fuerte a la democracia no es, en realidad, otra cosa que su objetivo programático de abolir el sufrimiento y realizar la felicidad para todos mediante el logro de la seguridad, la prosperidad material y el alivio universal de la existencia³³.

Lo cual no tendría por qué parecer mal a nadie ni ser criticable. Lo objetable en este planteamiento, dice Nietzsche, no es que exista una moral de rebaño como esta, sino que no se deje que exista ninguna otra, que no se permita una pluralidad de morales. Cualquier individuo que busque liberarse del rebaño para desarrollar su independencia, autenticidad y singularidad será entonces condenado como hereje, perverso, inmoral y malo. La obediencia se vuelve autónoma. No es obediencia a ningún amo identificable, ni a ningún líder o pastor, que no se distinguen ya de las ovejas³⁴. Nietzsche reitera la pregunta clave: “¿Qué significa que en un Estado los individuos hayan de someterse al bien común?”³⁵. En la complejidad de argumentos que componen su respuesta, él considera necesario reivindicar una política que aspire a la posibilidad de un futuro en el que la voluntad, el querer, se haya liberado de la coerción de este igualitarismo; una política que habría de implicar, en consecuencia, la educación en una jerarquización de las pulsiones. Esta es, según él, la política necesaria ante la constatación de la impotencia del querer, de la anarquía y descontrol de las pulsiones en la época moderna, y del resentimiento, que no es otra cosa que la intolerancia y el rechazo del otro en cuanto singular y diverso³⁶.

El hombre nivelado de la ideología idealista-igualitarista es, en suma, el hombre amputado de su libertad y de su fuerza, y convertido en el único tipo posible. En la consagración de este ideal Nietzsche ve actuar la complicidad entre nihilismo y tiranía sacerdotal frente a la fuerza y la libertad del individuo. Una manera de sacrificar a muchos individuos singulares con vistas a la creación de un tipo genérico, que se atribuye el deber de ser el único y el último. Frente a lo cual Nietzsche reivindica, atrevidamente, un naturalismo en moral, o sea, una moral que valore la naturaleza como voluntad de crecer, y esa voluntad como

³² *Más allá del bien y del mal*, parágrafo 200, OC IV, p. 363.

³³ Cfr. *Más allá del bien y del mal*, parágrafo 44, OC IV, p. 326.

³⁴ *Así habló Zaratustra*, II, “De los sacerdotes”, OC IV, p. 125.

³⁵ FP I, 30 (8).

³⁶ Cfr. FP IV, 11 (54).

más elevada que la de simplemente conservarse hasta sucumbir en el descanso eterno. Pero esta es precisamente la voluntad condenada por el idealismo de Kant y Hegel como egoísmo, particularismo y, por tanto, como el mal:

Cuando quiero lo racional no actúo como individuo particular, sino según el concepto de lo ético. En una acción ética no me hago valer yo mismo, sino la cosa. Cuando el hombre hace algo mal deja aparecer en general su particularidad. Lo racional es la ruta por la que todos transitan y nadie se distingue³⁷.

Hegel espera que la pura cooperación racional de los individuos libere al mundo social de las relaciones de dominio. Nietzsche insiste, a este respecto, en que toda cooperación racional implica ya relaciones de dominio. Y que, de acuerdo con el principio de utilidad, el interés individual y el interés social no se armonizan espontáneamente, sino que individuo y sociedad se mantienen de ordinario juntos en relaciones temporales de dominio y en un precario equilibrio. El estado de naturaleza no queda cancelado ni desaparece en el estado civil, sino que simplemente se espiritualiza, y eso quiere decir, para Nietzsche, que se refina volviéndose más cruel. Es contradictorio, en suma, establecer a la vez la universalidad de la igualdad y la de la libertad. Una libertad se conquista siempre en lucha sobre algo, y genera siempre una desigualdad con otros, una jerarquía. En cambio, la igualación no puede sino recortar la fuerza y debilitar el instinto de libertad. Por ello, para Nietzsche, hay más libertad en la jerarquía que en la igualdad, porque asociado el instinto de libertad a la voluntad de poder permite distinguir tipos de individuos en función de los diferentes grados de fuerza de su voluntad de poder. Estos tipos se corresponden, a su vez, con distintas cualidades de la libertad.

5. Estado, cultura y *Grosse Politik*

Para Zaratustra,

la tierra se ha vuelto pequeña y sobre ella va brincando el último hombre, el que todo lo hace pequeño. Su estirpe es indestructible como el pulgón; el último hombre es el que más dura. ‘Hemos inventado la felicidad’ — dicen los últimos hombres, y parpadean... Ya no se es pobre ni rico: ambas cosas son demasiado molestas. ¿Quién quiere aún gobernar? ¿Quién quiere aún obedecer? Ambas cosas son demasiado molestas. ¡Un solo rebaño y ningún pastor! Todo el mundo quiere lo mismo, todo el mundo es lo mismo: y quien siente de manera distinta se va voluntariamente al manicomio... Hay un pequeño placer para el día y un pequeño placer para la noche, pues se cuida la salud. ‘Hemos inventado la felicidad’ — dicen los últimos hombres, y parpadean³⁸.

³⁷ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, ed. cit., p. 81

³⁸ *Así habló Zaratustra*, Prólogo, 5, OC IV, p. 76; “Atravieso este pueblo y mantengo los ojos

Lo que mejor define a los “últimos hombres”, según este texto, es que creen haber hallado, por fin, la felicidad, la paz y la seguridad; que están orgullosos de sus logros civilizatorios, institucionales y tecnológicos, y que pueden disfrutar de un alto grado de satisfacción de sus necesidades materiales y de confort. Todo, sin duda, cosas indiscutiblemente positivas. Cuestión distinta es si, a este progreso material, le acompaña un progreso “cultural” y “moral”, o sea, una elevación del tipo hombre en cuanto hombre. Zaratustra desconfía de ello y constata, como algo concomitante a la nueva civilización, que lo que mejor define a este último hombre es su empequeñecimiento, su necesidad de encogerlo todo y rebajarlo a su nivel: pequeñas virtudes, pequeños trabajos, pequeñas diversiones; uniformidad en los deseos y aspiraciones, prosperidad, paz, docilidad, sociedad de consumo, estado de bienestar, ganancia económica siempre creciente³⁹. Al mismo tiempo, estos triunfos adaptativos del hombre contemporáneo, inigualables a los de ninguna otra época, se producen paralelamente a una degeneración de la cultura, que queda instrumentalizada al servicio del Estado y del progreso económico. Nietzsche opina que el éxito del Estado y el de la cultura son cosas diferentes, y que su desarrollo es incluso inversamente proporcional⁴⁰. De ahí que defienda el potenciamiento de una cultura que posibilite e impulse el engrandecimiento del individuo creador frente al filisteísmo de la pseudocultura autocomplaciente que se subordina y sirve a los intereses del Estado.

Lo que motiva a este último hombre, gran triunfador en las tareas de adaptación de la especie, es, además, una voluntad de poder que quiere eternizarse en esta versión empequeñecida y estereotipada de sí mismo como tipo universal; es decir, una voluntad de conservarse, de durar en la equivalencia perdurable consigo mismo. Se le llama “el último hombre” porque pretende haber fijado la indeterminación característica de lo humano –condición que le distingue de los demás vivientes– poniendo fin, de este modo, a la historia⁴¹. Nietzsche objeta a esta voluntad de cierre y perdurabilidad –que nos impide crecer y elevarnos hacia posibilidades de ser aún inalcanzadas–, que eterniza como “verdad” la moral del esclavo en nosotros, cuando la “muerte de Dios” reabre inexorablemente la cuestión de qué queremos que sea la humanidad

abiertos: se han vuelto más pequeños, y se volverán aún más pequeños: — pero a esto conduce su doctrina sobre la felicidad y la virtud. Y es que también en la virtud son modestos — pues quieren comodidad. Pero con la comodidad solo casa la virtud modesta”. *Así habló Zaratustra*, III, “De la virtud empequeñecedora”, OC IV, p. 174.

³⁹ *Así habló Zaratustra*, III, “De la virtud empequeñecedora”, 2, OC IV, pp. 175-176; Cfr. *De la utilidad e inconvenientes de la historia para la vida*, 6, OC I, p. 724.

⁴⁰ Véase a este respecto *David Strauss, el confesor y el escritor*, OC I, pp. 641 ss. Aquí muestra Nietzsche su posicionamiento juvenil en la polémica entre *Kultur* y *Zivilisation*, o sea, entre la unidad espiritual y artística de la *Kultur*, frente a la unidad material, institucional y tecnocrática de la *Zivilisation*. Él defiende la regeneración de la cultura alemana mediante ese renacimiento de lo griego que impulsaban el neoclasicismo y el romanticismo.

⁴¹ Cfr. *Más allá del bien y del mal*, parágrafo 62, OC IV, pp. 338-339; cfr. Conway, D., o.c., p. 13 ss.

futura. Resulta difícil esperar que estos últimos hombres estén dispuestos a sacrificar su felicidad y seguridad para trabajar en favor de una humanidad futura cuya hipotética “grandeza” los superaría. Por lo que la pregunta por el futuro se reduce, para ellos, a interrogarse cómo mantenerse indefinidamente tal como son ahora haciendo posible la continuidad ininterrumpida de su existencia. Cualquier mejora o superación no puede significar para ellos otra cosa que mantenerse. Aunque éste último hombre no es, en el discurso de Zaratustra, nada más que una metáfora de la ausencia de singularidad, de potencia y de diferencia, y no la descripción sociológica del hombre contemporáneo, semejante descripción puede aplicársele al prototipo humano actual de la democracia liberal, que busca mantener y extender su modelo, imponiendo universalmente su adopción. El liberalismo económico es un sistema de mantenimiento de lo adquirido mediante la continua introducción de reformas y aparentes innovaciones. Ante esta voluntad de cierre y de permanencia, Nietzsche reformula la pregunta de este otro modo: ¿en qué debería convertirse este último hombre que quiere conservarse tal como ya es?⁴²

Esta es justamente la cuestión a la que quiere responder con su *Grosse Politik*, expresión que tiene en sus escritos un sentido irónico. Porque así era como se adjetivaba la política de poder del canciller Bismarck, coetáneo de Nietzsche, para hacer de Alemania una gran potencia europea que pudiera competir con Austria, Francia y Rusia. Esta política del poder se apoyaba en dos principios fundamentales, “sangre y hierro”, o sea, guerra y tecnificación, aunque su principal apoyo era, en realidad, el cultivo y fomento del nacionalismo, la fragmentación social, la xenofobia y el resentimiento popular mediante la apelación a los instintos gregarios⁴³. Hasta ese punto se había degradado el programa de organización cohesionadora de la comunidad que había sido desarrollado, precisamente en Alemania, por Kant y Hegel. Este era un programa que apelaba a la razón, al derecho y a una ética del reconocimiento mutuo, sólo que con Hegel había girado ya hacia un nacionalismo que apelaba al concepto de “pueblo” como comunidad unificada en función de instancias naturales, lengua, raza, etc. y no ya sólo como obra consciente, racional e histórica de los individuos.

Por eso, para entender la inversión que Nietzsche quiere llevar a cabo con su propuesta respecto a esta *Machtpolitik*, es indispensable hacerla aparecer a partir del núcleo ético que representa su exigencia de una transvaloración de esos valores dominantes degradados. La ética nietzscheana, en la medida en que trata de invertir los valores que fundan y justifican el sistema de la subjetividad gregaria, traza los perfiles de una política del individuo singular

⁴² Para la relación del pensamiento político de Nietzsche con el liberalismo, cfr. Astor, D., o.c., p. 370 ss; Ansell-Pearson, K., o.c., p. 9 ss. y pp. 165-179; Shaw, T., *Nietzsche's Political Skepticism*, Princeton, Princeton Univ. Press, 2007, p. 137 ss.

⁴³ Cfr. Drochon, H., o.c., Introducción y cap. 6.

antinacionalista y procosmopolita –que tiene poco o nada que ver con lo que hoy se conoce comúnmente por individualismo–, y que requiere un ejercicio de reorganización de sus fuerzas activas y creadoras. Con la propuesta de su *Grosse Politik*, Nietzsche no pretende socavar la democracia, puesto que, como vamos a ver, el desarrollo de esta exigencia ética solo es posible en un contexto democrático. No se confunde con él, pero no puede crecer más que en ese terreno. A partir de estas premisas podemos aventurar, pues, un sentido posible al conjunto enigmático y aporético de las notas y apuntes que contienen lo que Nietzsche denomina su “Gran política”.

Uno de sus principios fundamentales es

crear un partido de la vida suficientemente fuerte: hacer que la fisiología se convierta en dueña y señora de todas las otras cuestiones; ... medir el rango de las razas, de los pueblos, de los individuos por su [voluntad] de futuro, por la garantía de vida que ella trae consigo; acabar de modo implacable con todo lo degenerado y parasitario⁴⁴.

Como premisa general, se puede interpretar el resorte íntimo de estas proposiciones como la exigencia ética de sustraer los proyectos de vida de los individuos a la presión de la metafísica totalizadora y niveladora de lo en sí –ampliamente denunciada por Nietzsche en casi todas sus obras–, para referirlos al devenir de la vida orgánica en cuanto fuerza continua e inagotable de individuación⁴⁵. En sus obras anteriores, mediante la aplicación de su método genealógico, Nietzsche había analizado el sustrato psicológico de la “verdad” metafísica como necesidad de estabilidad cerrada, o sea, como voluntad de no querer cambiar, ni diversificar, ni probar, ni elegir más. A lo que él oponía una filosofía experimental del ensayo, de la tentativa y del riesgo, movida por una voluntad de aventura, de libertad y de búsqueda de posibilidades siempre nuevas a partir de la indeterminación como apertura del organismo al mundo. Ahora, lo primero que las notas sobre la Gran política contienen es la reivindicación del tipo de política que se habría de derivar de los resultados de esta genealogía.

Es cierto que, con su método genealógico Nietzsche había desenmascarado, sobre todo, el egoísmo de la voluntad de poder, el dinamismo de la crueldad,

⁴⁴ FP IV, 25 (1).

⁴⁵ “¿Qué tipo reemplazará un día a la humanidad? Pero esto no es más que ideología darwinista. ¡Como si una especie hubiese sido nunca reemplazada! Lo que me interesa es el problema de la jerarquía dentro de la especie humana, en el progreso de la cual considerado en su conjunto yo no creo, el problema de la jerarquía entre tipos humanos que siempre <han> existido y que siempre existirán. Yo distingo entre un tipo de vida ascendente y otro de declive, de descomposición, de debilidad... Este tipo más fuerte ha existido ya con bastante frecuencia, pero como caso afortunado, como excepción, nunca como algo querido voluntariamente. Antes bien, justo ese tipo ha sido el mejor combatido, el más impedido; él siempre ha tenido en su contra el gran número, el instinto de toda especie de mediocridad”. FP IV, 15 (120).

los diferentes tipos de barbarie, etc. Pero se debe tener muy en cuenta que esas descripciones, que la genealogía proporciona del funcionamiento y presencia de las fuerzas, es metodológica, no apologética. Nietzsche deja muy claro que el futuro debe ser una superación de la barbarie, y no una reimmersion regresiva en ella⁴⁶. Por eso, hay que ser cuidadoso a la hora de enjuiciar el elogio nietzscheano de la guerra y del peligro, o su aparente rehabilitación de la crueldad, pues ambas cosas han de situarse en el ámbito de lo que muestra el análisis genealógico.

No hay duda de que, a esta luz, la crueldad es barbarie, pero también que la cultura democrática moderna todavía es cruel, sólo que ejerce la crueldad de un modo sutil, refinado y espiritualizado contra las fuerzas de crecimiento y afirmación. *La genealogía de la moral* describe en qué sentido la moralización del hombre no es sino un proceso de espiritualización de la crueldad. Y la crueldad espiritual se puede decir que es incluso más bárbara aún. Por tanto, lo que en Nietzsche parece un elogio de la crueldad podría ser, en realidad, una simple constatación que se limita a señalar cómo funciona, de hecho, el dinamismo de las relaciones de fuerza de la voluntad de poder y sus luchas por la dominación y el sometimiento. A cuya luz, la paz deseada por el último hombre (igualdad, ausencia de lucha, seguridad, éxito económico, felicidad) no deja de ser el efecto de las crueldades de unas fuerzas sobre otras.

Lo propio de la voluntad de poder, como actividad de contraposición continua de fuerzas por las que lo viviente se organiza en relaciones de dominio y obediencia, es tratar de intensificar su poder y hacerlo crecer hasta alcanzar un máximum que acaba descargándose en actos de creación de valores nuevos y de invención de formas superiores de cultura (ciencia, arte, filosofía, política, tecnología, etc.) con las que la vida se supera. Tal es la política misma de la vida que rige los procesos de individuación, la conquista de la libertad y la creatividad cultural que nos hace avanzar y elevarnos hasta formas superiores de existencia. La construcción de la individualidad y su jerarquización brota, pues, de la propia actividad vital, y el propósito y la dificultad de la Gran política de Nietzsche es decir este misterio en todos los planos de lo viviente, incluyendo al hombre y la sociedad. Su originalidad radica en intentar exponer la manera en la que la psicofisiología pulsional permite reformular la filosofía de la cultura.

Por ello Nietzsche asocia a esta política de la individuación un determinado tipo de ascesis en conexión con la cual aborda el problema ético de cómo articular fuerza y libertad. Para entender a qué tipo de ascesis se refiere es preciso examinar la meta a la que su práctica debe conducir, y que no es otra que una determinada forma de autodomínio y autocontrol. Desde luego no es el tipo de autodomínio que pretendía la ascesis sacerdotal ni la de la

⁴⁶ Cfr. Astor, D., o.c., p. 357.

mayoría de las escuelas filosóficas antiguas, sino que se distingue de ellas en que está animada por una voluntad de vida ascendente y de autosuperación. Sus disciplinas, aplicadas al cuerpo como sistema psicofisiológico pulsional con vistas a la acción, impregna todo un estilo de vida que compromete a la totalidad del individuo porque aspira a la radical transformación de su manera de ser. Cuando esta forma de vida se consigue, se convierte en ejemplar. Es la ejemplaridad que Nietzsche atribuye a los filósofos más antiguos, tal como lo expone en su obra juvenil *La filosofía en la época trágica de los griegos*⁴⁷. Algunos aspectos importantes relativos a esta cuestión son tratados también en el último capítulo de *Más allá del bien y del mal*, que lleva por título *Qué es aristocrático*. El aristócrata no es aquí el que pertenece por nacimiento a una estirpe privilegiada y socialmente más poderosa, sino un espíritu singular, un individuo consagrado a la vida intelectual, espiritual y contemplativa con cuyo cultivo pretende transformarse en un tipo más fuerte, un modelo de espiritualidad de la fuerza⁴⁸.

Nietzsche cree en la virtud de esta “vida filosófica” –tal como fue pensada y propuesta como ideal de vida en la Antigüedad–, para transfigurar mediante el ejemplo:

Para mí un filósofo es importante en la justa medida en que esté en condiciones de dar ejemplo. No hay duda ninguna de que mediante el ejemplo puede arrastrar tras de sí a pueblos enteros... Pero ese ejemplo se ha de dar mediante la vida visible y no meramente con libros, es decir, tal como enseñaban los filósofos de Grecia, mediante el rostro, la actitud, el vestido, la comida y las costumbres más que con la palabra o sólo con la escritura⁴⁹.

El cultivo ascético del autodomínio produciría el ennoblecimiento de las cualidades de la voluntad de poder y la elevación de la naturaleza a una especie de justicia superior. En este sentido, este filósofo concentrado en su autodomínio representaría la excepción en la medida en que experimentaría con su impulso a alcanzar plasmaciones de sí cada vez más elevadas y poderosas. Su ocupación sería explorar metódicamente⁵⁰ para producir, afirmar, gozar, sentir, vivir los medios para crear formas de experiencia y vivencias más elevadas de él mismo y de lo social, pues conquistados esos medios se enriquecerían las relaciones entre los individuos ampliándolas, multiplicándolas, sin que llegaran a tener nunca metas conclusas y definitivas de antemano.

Y esta figura espiritual ennoblecida es la que “legislaría” *por su existencia misma* e irradiaría los nuevos valores llamados a sustituir a los degradados y

⁴⁷ Cfr. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, OC I, pp. 571-608.

⁴⁸ Cfr. *Más allá del bien y del mal*, Sección novena, OC IV, pp. 413-434.

⁴⁹ *Schopenhauer como educador*, 4, OC I, p.768.

⁵⁰ “Hay que designar el método con el que ha de vivir el hombre filósofo”. FP I, 19 [31]; cfr. también FP I, 29 [205] y FP I, 34 [37].

decadentes valores nihilistas. A diferencia de Platón, para Nietzsche, el filósofo no es él mismo quien gobierna, sino tan sólo legislador. Pero es el espíritu que hay en él el que legisla. Por eso su legislación no se plasma en una tabla de prohibiciones y de mandamientos sino en una manera de ser, de sentir y de pensar; es decir, en la ética de una cierta vida filosófica. El señor no es el que quiere ejercer su poder sobre los demás, porque la necesidad de dominio hace esclavo y nos delata como tal. El poder del señor es su autodomínio y autocontrol orientado a convertir en él mismo al yo del sujeto sometido al rebaño en el sí mismo del individuo no amputado sino realizado y plenificado. La existencia de este individuo es aquella en la que la conciencia puede sentir la diferencia de su singularidad y originalidad. Este filósofo es el tipo humano más elevado que domina, no porque quiera, *sino porque es*⁵¹.

El programa práctico de la Gran política tiene que abordar, por tanto, la cuestión de cómo producir, o cómo favorecer el surgimiento de estos tipos superiores de lo humano. Nietzsche piensa en la coexistencia de dos formaciones sociales separadas en función del “pathos de la distancia”, sin más relación que la de la ejemplaridad de los filósofos sobre los demás, y la de la colaboración material de éstos en el mantenimiento de los primeros. Y se debe aceptar y valorar como positiva la desigualdad de estas dos formaciones, de modo que no se pretenda, en este sentido, que todos deban estar sometidos a leyes y valores comunes. Sólo así los filósofos estarían en condiciones de crear nuevas tablas de valores, de alumbrar una nueva grandeza para el hombre, porque ciertamente Nietzsche quiere proponer un pensamiento normativo y creativo que vaya más allá del nivel puramente descriptivo y crítico⁵². Así pues, la clase de los filósofos vendría a constituirse como un ámbito experimental para una cultura superior, para lo que exige quedar como una esfera de vida suficientemente separada y protegida de los procesos gregarios de estabilización y de clausura⁵³.

Obviamente estas propuestas son las que más directamente impactan en nuestra sensibilidad de hombres “modernos” y positivamente identificados con el sistema democrático. Reconocer y admitir excepciones a la igualdad

⁵¹ Cfr. *El Anticristo*, parágrafo 57, OC IV, pp. 760-763. Muchos de los rasgos de este filósofo idealizado los expone Nietzsche en *Schopenhauer como educador*, 4-6, OC I, pp. 749 ss; Cfr. Conway, D., o.c., p.34 ss y p. 61 ss.; Elst, K., “Manu as a Weapon against Egalitarianism: Nietzsche and Hindu Political Philosophy”, en Siemens, H. W.-Roodt, V. (eds.), o.c., pp. 543-582.

⁵² A pesar del abismo que le separa de Marx, la filosofía del futuro que esboza el último Nietzsche pretende tener también unas virtualidades transformadoras del mundo Cfr. Taylor, Q. P., *The Republic of Genius. A reconstruction of Nietzsche early Thought*, Rochester, Univ. of Rochester Press, 1997, pp.6-7. Hay textos suyos de crítica al liberalismo económico como sistema que cosifica la existencia, maquiniza al ser humano y explota hasta la destrucción la naturaleza que recuerdan las críticas del joven Marx. Sólo que en Nietzsche esta crítica adquiere perfiles propios cuando subraya de qué modo la política y la cultura están al servicio del egoísmo utilitarista de los poseedores y de los valores dominantes.

⁵³ “Una cultura de la excepción, de la tentativa, del peligro, del matiz, un vivero para plantas insólitas que tienen el derecho a existir cuando hay fuerza suficiente para que en adelante incluso el derroche llegue a resultar económico”. FP IV, 16 (6).

de todos ante la ley, ¿no abre la puerta a la proliferación legal de privilegios, de abusos y de comportamientos injustamente arbitrarios? Conviene recordar, en este contexto, sin embargo, la faceta de Nietzsche como “buen europeo”, que celebra el avance incontenible de la democracia en Europa. Sin ambages declara que el estilo de vida democrático es el más adecuado para la mayoría de la gente⁵⁴. El mayor inconveniente que le encuentra es que afirme ser el único tipo de vida posible, pues él quiere reservar un espacio para aquellos que quieran vivir sus vidas “más allá del bien y el mal”, a sabiendas de lo cuestionable que, desde muchos puntos de vista, resulta esta propuesta. Serían inevitables las tensiones entre ambas esferas de vida, puesto que los de la esfera democrática estarían, de hecho, materialmente mejor que los de la esfera cultural, los cuales serían económicamente más pobres. Pero no sería éste el principal problema, porque esa situación de pobreza material pondría a prueba la vocación espiritual de los filósofos y les empujaría a desmarcarse aún más de los otros y a concentrarse en su objetivo de cultivar, elevar y ampliar un tipo de voluntad de poder fruto de nuestra potencialidad emancipatoria como humanos. Nietzsche ve, pues, con satisfacción cómo los trabajadores de su época tendrían en el futuro estatus burgueses de mayor calidad de vida. Le parece bien verlos entregados a su preocupación por el bienestar material y la ganancia económica con la condición de que quienes quieran dedicarse a la misión de trabajar por la elevación de lo humano a un nivel de existencia superior tengan la libertad y los medios para poder hacerlo. Esos medios tendrían que provenir del excedente que se genera en la esfera democrática, y la política en este Estado así imaginado por Nietzsche se tendría que implicar en la negociación de la transferencia de recursos de una esfera a otra.

El verdadero problema surge, pues, cuando se defiende que a la clase de los filósofos no se le puede extender la obligación de que todos, sin excepción, deban vivir de acuerdo con las mismas reglas. La tradición ilustrada de pensamiento político, con figuras como Rousseau, Kant y Hegel, justificaba su propuesta de cómo se ha de organizar políticamente la sociedad postulando una unidad armónica y feliz en el pasado, como paraíso perdido al que se debe volver, o proyectándola en el futuro como Estado de bienestar próspero, justo y equitativo al que debemos llegar. En ambos casos, la unidad de la comunidad exigía la superación del particularismo individual sobre la base de una ética del reconocimiento mutuo e igualitario de derechos y obligaciones. En esta ética se afirma que el otro es parte esencial de uno mismo, “el yo que es nosotros y el nosotros que soy yo” de Hegel, y se añade que sólo esta ética puede reconciliar y reconstruir la unidad primigenia de la comunidad en la que la pluralidad de los individuos se hace homogénea. Nietzsche critica duramente esa unidad primordial de la que parten los defensores del contrato social y que no es, para

⁵⁴ Cfr. Hatab, L.J., *A Nietzschean Defense of Democracy*, Chicago and La Salle, Open Court, 1995.

él, otra cosa que un mito, una ilusión, o peor aún, una mentira que encubre la cruel realidad histórica de cómo se han originado realmente los Estados:

La ordenación de una población que hasta entonces no había estado sujeta a inhibiciones ni a formas en un marco fijo... se puso en marcha con un acto de violencia; sólo con meros actos de violencia se llevó a cabo. Es decir, que el *Estado* más antiguo apareció en forma de tiranía atroz, de maquinaria aplastante y brutal, y siguió operando de ese modo hasta que aquella materia bruta hecha de pueblo y semianimales no solo acabó por quedar del todo amasada y maleable, sino por tener también una forma⁵⁵.

Es preciso alejarse del engaño porque ningún Estado nació de acuerdos pacíficos ni de consensos democráticos, sino de la violencia y de la guerra. Por lo que apelar a la unidad original de un contrato social mítico no sirve para justificar el igualitarismo. En realidad, sólo el poder determina qué narrativas sobre la realidad llegan a contar como verdad, y reconocer esto debería ser una necesidad política.

La posición de Nietzsche es, en definitiva, abiertamente antiigualitaria, pero en nombre de una reivindicación emancipatoria que cree estar luchando contra la mutilación y la alienación de los individuos. Su desafío es el del tipo de cultura en la que la actividad del individuo pudiera desplegarse libremente sin que lo impidiese la pasividad del sujeto sujetado y alienado por la sujeción institucional que lo uniformiza y lo nivela reduciéndolo precisamente a ser “sujeto”. Y con esta reivindicación nos sitúa ante una desazón sin más paliativos para suavizar la angustia que el de su propuesta de favorecer que hombres singulares exploren valientemente nuevas posibilidades de existencia y de experiencia, en lugar de aceptar que no hay situación mejor que la que representa el triunfo milenarista de la moral de los esclavos. Porque la mera conservación, la simple adaptación –enseña Nietzsche– es contraria a nuestro impulso fundamental como vivientes, que no es el de sobrevivir simplemente, perdurar, mantenernos, sino que empuja hacia la autosuperación aprovechando nuestra indeterminación como seres aún no fijados (a diferencia del animal). La voluntad de poder sana es la que opta por la actividad, el crecimiento, la expansión y la superación de límites y obstáculos, frente a la negación de un esfuerzo de elevación hacia situaciones cada vez de más poder, aunque esto suponga avanzar a tientas, en la oscuridad de lo desconocido. Es decir, aunque buscar para ir más allá entrañe y represente angustia, inseguridad, incertidumbre, peligro, contradicción, inquietud.

⁵⁵ *La genealogía de la moral*, I, 17, OC IV, p. 505; Cfr. Conway, D., “The Birth of the State”, en Siemens, H.W.-Roodt, V. (eds.), o.c., pp. 37-68; Dombowsky, D., o.c., p. 32 ss.

Referencias bibliográficas:

- Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos* (=FP). Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. 4 vols. Madrid, Tecnos, 2006-2010.
- Nietzsche, F., *Obras completas* (= OC). Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. 4 vols. Madrid, Tecnos, 2011-2016.
- Ansell-Pearson, K., *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*, Cambridge, Cambridge Univ. Pres, 1994.
- Appel, F., *Nietzsche contra Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1999.
- Astor, D., *Nietzsche, la zozobra del presente*, trad. J. Bayod, Barcelona, Acantilado, 2018
- Bremer, D., “Platonisches, antiplatonisches. Aspekte der Platon – Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverständnis”, en *Nietzsche Studien* 8 (1979).
- Conway, D., *Nietzsche and the Political*, Londres: Routledge, 1997.
- Conway, D., “The Birth of the State”, en Siemens, H.W.-Roodt, V. (eds.).
- Detwiler, B., *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- Dombrowsk, D., *Nietzsche’s Machiavellian Politics*, New York, Pargrave MacMillan, 2004.
- Drochon, H., *Nietzsche’s Great Politics*, Princeton University Press, Princeton, 2016.
- Dudley, W., *Hegel, Nietzsche and Philosophy. Thinking Freedom*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2008.
- Elst, K., “Manu as a Weapon against Egalitarianism: Nietzsche and Hindu Political Philosophy”, en Siemens, H. W.-Roodt, V. (eds.)
- Fillon, A., *Les effets du langage. Essai sur le discours nietzschéen*, Thèse pour l’obtention du grade de Docteur, Univ. Reims, 2020.
- Golomb, J.-Wistrich, R.S. (eds.), *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the uses and abuses of a philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 2002.
- González Varela, N., *Nietzsche contra la democracia*, Barcelona, Montesinos, 2017.
- Hatab, L.J., *A Nietzschean Defense of Democracy*, Chicago and La Salle, Open Court, 1995.
- Hegel, G.W.F., “Esbozos sobre religión y amor”, en Hegel, G.W.F., *Escritos de juventud*, trad. J. M. Ripalda, México, FCE, 1984.
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, ed. E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad. P. Ribas, Madrid: Alfaguara, 1995.
- Kant, I., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, en *Werke*, ed. W. Weischedel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977.

- Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1981.
- Lemm, V., *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, México, FCE, 2013.
- Losurdo, D., *Nietzsche, il ribelle aristocratico*, Turín, Boringhieri, 2004.
- Losurdo, D., *Nietzsche e la critica della modernità. Per una biografia politica*, Roma, Manifestolibri, 1997.
- Maurer, R. K., “Das antiplatonische Experiment Nietzsches. Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik”, en *Nietzsche Studien* 8 (1979).
- McIntyre, A., *The Sovereignty of Joy. Nietzsche's Vision of Grand Politics*, Toronto, Toronto University Press, 1997.
- Platón, *República*, en *Diálogos IV*, trad. C. Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1988.
- Russell, B., *A History of Western Philosophy*. New York, Simon and Schuster, 1945.
- Siemens, H. – Roodt, V. (eds.), *Nietzsche, Power, and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlín, De Gruyter, 2008.
- Wotling, P., *Nietzsche et le problème de la civilisation*, París, PUF, 2009.
- Wotling, P., *Nietzsche*, París, Le Cavalier Bleu, 2009.