

Nietzsche y la «gran política»

Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano

Edición al cuidado de Alfonso Moraleja

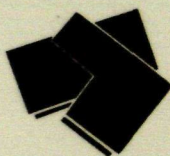


Friedrich Nietzsche

Verdad y mentira en sentido extramoral

Gabriele D'Annunzio • Georg Brandes • Norbert Elias • Luc Ferry
Emmanuel Lévinas • Franz Mehring • Ernst Nolte • Peter Pütz
Alain Renaut • Leo Strauss • Ferdinand Tönnies

José Emilio Esteban • Ezra Heymann
Enrique López Castellón • Julio Quesada • Moisés Simancas



Cuaderno Gris

www.ffil.uam.es/cgris



Hitler saludando a Elisabeth Förster-Nietzsche en Weimar

Nietzsche fue flagrantemente mal interpretado por su hermana, que fue nacionalista, antisemita y finalmente nazi. Pero se debe insistir en el hecho de que tanto la violencia del lenguaje de Nietzsche como la vacuidad de su ideal, proporcionaron un andamiaje para las construcciones de Frau Förster-Nietzsche. Hay una profunda responsabilidad histórica en Nietzsche.

Alasdair MacIntyre, Historia de la Ética

La teoría de la historia nietzscheana se equivoca: ella sitúa el fin, no en un mundo del más allá, pero sí en uno equivocado, no entiende correctamente el movimiento del mundo actual, porque desconoce las leyes económicas. Sin embargo, su propia moral contiene los mismos elementos que la combatida por él. Él se enfurece consigo mismo.

Max Horkheimer, Materialismo,
metafísica y moral

El símbolo de masa de la unificada nación alemana según se constituyó tras la guerra francesa de 1870-1871, era y siguió siendo el ejército. Todo alemán estaba orgulloso de él; hubo muy pocos en condiciones de sustraerse a la avasallante influencia de este símbolo. Un pensador de la talla universal de un Nietzsche recibió de aquella guerra el impulso inicial para su obra principal de la «voluntad de poder»: fue la visión de un escuadrón de caballería, que no olvidó. Esta referencia no es ociosa; muestra hasta qué punto era general la significación del ejército para el alemán, cómo este símbolo de masa ejercía su acción incluso entre aquellos que orgullosamente supieron marginarse de todo lo que recordaba la muchedumbre.

Elias Canetti, Masa y poder

Hace bastantes años, al empezar mi carrera de escritor, atacé a Nietzsche y a su idea del superhombre. Fue en El lobo de mar. Mucha gente leyó El lobo de mar, pero nadie descubrió que era un ataque a la filosofía del superhombre. [...] Me contenté con ser admirado por mi vigorosa brutalidad y por otras determinadas lindeces como ésta que no tenía nada que ver con la verdad de mi obra.

Jack London, Epistolario

El análisis crítico de Nietzsche constituyó una confrontación indirecta, tan radical como polémica, de la filosofía de Heidegger con la filosofía oficial. En todas las tentativas por conseguir una base filosófica para el movimiento nacionalsocialista, Nietzsche era

Nietzsche y la «gran política»

Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano

Edición al cuidado de Alfonso Moraleja



Época III

Cuaderno Gris

Nº 5 (2001)

www.ffil.uam.es/cgris

Cuadernos Gris, 5

MONOGRÁFICOS

DIRECCIÓN:

Alfonso Moraleja
Gabriel Aranzueque

COLABORADORES:

- Vicerrectorado de Investigación, Servicio de Publicaciones y Servicio de Investigación de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Departamento de Filosofía y de Filología Española de la U.A.M.
- Área de Teoría de la Literatura del Departamento de Lingüística, Lenguas Modernas, Lógica y Filosofía de la Ciencia.

IMPRESIÓN:

RB Servicios Editoriales S. L.

© Cuaderno Gris, 2001

Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.A.M.

Ciudad Universitaria de Canto Blanco

Carretera de Colmenar Viejo, Km. 15. 28049 Madrid

© de la traducción: *Cuaderno Gris* y traductores respectivos.

© Rodopi, 1993 y autores

I.S.S.N.: 0213-6872

Depósito legal: M. 4.190-2001

Impreso en España - *Printed in Spain*

Índice

<i>Introducción: Nietzsche y la «gran política», Alfonso Moraleja</i>	9
---	---

NIETZSCHE EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO

<i>Radicalismo aristocrático. Un ensayo sobre Friedrich Nietzsche, Georg Brandes</i>	27
<i>El animal electivo, Gabriele D'Annunzio</i>	41
<i>Sobre Nietzsche, Franz Mehring</i>	47
<i>El culto a Nietzsche. Una crítica, Ferdinand Tönnies</i>	65
<i>Apunte sobre el plan de Más allá del bien y del mal, Leo Strauss</i>	73
<i>Nietzsche y la teoría crítica, Peter Pütz</i>	91

NIETZSCHE Y EL FUTURO DEL PENSAMIENTO POLÍTICO

<i>Nietzsche y el éthos guerrero, Norbert Elias</i>	107
<i>La influencia de Marx y Nietzsche en el socialismo del joven Mussolini, Ernst Nolte</i>	113
<i>Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitletismo, Emmanuel Lévinas</i>	161
<i>«Lo que tiene que demostrarse no vale gran cosa», Luc Ferry y Alain Renaut</i>	169
<i>El aristocratismo político de Nietzsche, José Emilio Esteban</i>	183
<i>Nietzsche: veneno y antídoto (Un breve ensayo sobre el individualismo político), Alfonso Moraleja</i>	203

APÉNDICES

<i>Estudio preliminar a «Verdad y mentira en sentido extramoral», Enrique López Castellón</i>	213
---	-----

<i>Verdad y mentira en sentido extramoral, Friedrich Nietzsche</i>	227
<i>Monismos y dualismos en Descartes y en Nietzsche, Ezra Heymann</i>	239
<i>Nietzsche y otras influencias intelectuales en Ledesma Ramos, Moisés Simancas y Alfonso Moraleja</i>	247
<i>De la problematicidad erótica: ¿Por qué amamos la vida?, Julio Quesada...</i>	265
<i>Nota justificativa</i>	281
<i>Agradecimientos</i>	283

A mi hijo Diego y al futuro que representa

Introducción

Nietzsche y la «gran política»*

Alfonso Moraleja

No es necesario en absoluto, y ni tan siquiera deseable, que se tome partido a mi favor; al contrario, una dosis de curiosidad, como la que despierta una criatura extraña, con una resistencia irónica, me parece una postura incomparablemente inteligente a mi respecto.

F. Nietzsche

El centenario de la muerte de Nietzsche también ha coincidido con un resurgimiento del nazismo en Europa central. No pretendemos responsabilizar a Nietzsche de todo lo sucedido en el pasado o en el presente en el plano del pensamiento y de la acción política, sino de medir *el grado* de su responsabilidad. ¿Es Nietzsche *el* responsable del nacionalsocialismo, del fascismo o del anarquismo? Evidentemente no; sin embargo, creemos que su pensamiento *contribuyó* a configurar dichas ideologías. La cuestión reside —repetámoslo— en ver el grado de dicha contribución. ¿Qué reprochamos a Nietzsche? Su radicalismo, su aristocra-

* «El tiempo de la política pequeña ha pasado: ya el próximo siglo trae consigo la lucha por el dominio de la tierra, -la *coacción* a hacer una política grande» (MBM, § 208). «Sólo a partir de mí existe en la tierra la *gran política*» (EH, «Por qué soy un destino», §1). Ver también AU, § 189; CI, «La moral como contranaturaleza», § 3. Las ediciones citadas de Nietzsche con las claves de las iniciales, aquí y en otras partes de este monográfico, son las siguientes: *El nacimiento de la tragedia* (NT) (Madrid, Alianza, 1979), *La filosofía en la época trágica de los griegos* (FETG) (Madrid, Valdemar, 1999), «Verdad y mentira en sentido extramoral» (VMSE) (la edición de este volumen), *Humano, demasiado humano* (HDH) (Madrid, Akal, 1996), *Aurora* (AU) (Barcelona, Alba, 1999), *La gaya ciencia* (GC) (Madrid, Akal, 1988), *Así habló Zaratustra* (Z) (Madrid, Alianza, 1998), *Más allá del bien y del Mal* (MBM) (Madrid, Alianza, 1999), *La genealogía de la moral* (GM) (Madrid, Alianza, 1981), *Crepúsculo de los ídolos* (CI) (Madrid, Alianza, 1998), *El Anticristo* (A) (Madrid, Alianza, 1998), *Ecce Homo* (EH) (Madrid, Alianza, 1980), *El libro del filósofo* (LF) (Madrid, Taurus, 2000), y *La voluntad de poder* (VP) ([*La voluntad de dominio (o poder)* en *Obras completas*, Vol. IV] Madrid, Aguilar, 1967; o bien la edición de Edaf, Madrid, 1984). Otras obras de Nietzsche que no pertenezcan a estas ediciones serán explícitamente citadas.

tismo, su individualismo ético; la equiparación injustificada entre socialismo, anarquismo, cristianismo y liberalismo; una concepción de libertad incompatible con la de igualdad, un pensamiento profundamente antidemocrático, el desconocimiento más absoluto de los principios económicos, un pensamiento acrítico que tiende a dinamitar cualquier sistema de derecho, un irrespetuoso machismo incapaz de sustituir lo «eterno femenino» por la transitoriedad de las condiciones sociales, su limitación al ideal europeo, una moral de la fuerza absolutamente insolidaria, una *tendencia* irracionalista que frustra toda convivencia entre vida y razón; en definitiva, el desquiciamiento acrítico de los principios ilustrados sin los cuales la humanidad pierde su fundamento y sentido.

Si el pensamiento de Nietzsche no puede ser entendido unidireccionalmente, ¿por qué en el terreno político la interpretación se ha vuelto entonces tan polarizada y extrema? ¿Qué consecuencias e intenciones tienen la exclusividad en cuanto a legitimidad? ¿Cualquier interpretación tendrá la misma validez dado que para Nietzsche no hay nada más allá de la interpretación? ¿Es legítimo sustraer las consecuencias de todos los textos de Nietzsche en virtud de la inocencia del pensamiento asentado en la ficción? ¿No es acaso su teoría del conocimiento tan radical y aristocrática como su propia concepción de cultura?, ¿no fue todo ello lo que impidió ver a Nietzsche las consecuencias nada ficticias de su premeditada e inoportuna utilización de la ficción?

Son numerosas las biografías y las monografías de Nietzsche que cada año aparecen en el pequeño mercado de la publicación filosófica. No obstante, pocos son los libros que hacen siquiera referencia a la dimensión política del pensador. Excepción notable es el mundo anglosajón (seguido no muy de cerca por el germano, galo e itálico), en el que la filosofía política ocupa la prioridad de las reflexiones por delante de consideraciones exclusivamente metafísicas o estéticas. Seguramente, la Segunda Guerra Mundial ha sensibilizado la conciencia política de muchos de los países participantes, lo que ha permitido establecer un hilo conductor entre los distintos aspectos del pensamiento nietzscheano.

En España, la reflexión política en torno a Nietzsche está bajo mínimos. La metafísica, la estética, la gnoseología e incluso la ética se tratan por lo general independientemente de cualquier consideración política. Es posible que la calificación de pensador «apolítico» evite la incomodidad de ciertas reflexiones al respecto. Por otra parte, incluso muchos de los que se adentran a escudriñar el meollo de la cuestión política en un pensador tan escurridizo como Nietzsche, se limitan a hacer meras exposiciones, como si las conclusiones se dieran por entendidas o, lo que es más grave, compartieran las afirmaciones de su queridísimo filósofo. También la verborrea metafísico-estética (es decir, el modelo heideggeriano) ha puesto su grano de arena en la causa, malogrando cualquier tipo de reflexión medianamente inteligente. El comentarista, el *nietzscheano*, palabra que por cierto no acaba demasiado bien, se atrinchera en una terminología con sabor a rancio que le impide tomar posición al respecto. Calla y otorga, lo que jamás el mismo Nietzsche hizo. El crepúsculo de los ídolos no parece afectar al ídolo Nietzsche, a pesar de que él mismo nos previniera de su propio pensamiento.¹

¹ «No quiero 'creyentes', pienso que soy demasiado maligno para creer en mí mismo, no hablo jamás a las masas... Tengo un miedo espantoso de que algún día se me declare santo: se adivinará la razón por la que yo publico este libro *antes*, tiende a evitar que se cometan abusos conmigo» (EH, «Por qué soy un destino», § 1).

Es sorprendente ver hasta qué punto la perspectiva del historiador, del sociólogo, del politólogo o del experto en literatura no sólo no confirman las opiniones de los especialistas filosóficos, sino que las desmienten con rotundidad. Pocos pensadores como Nietzsche han levantado tantas pasiones a lo largo de su relativa corta historia. Discípulos, acólitos, evangelistas y todo tipo de adolescentes han llevado la palabra de Zaratustra más allá de donde se podía llevar. Determinados acontecimientos históricos han sido pasados por alto como si la realidad del devenir nada tuviera que ver con el devenir humano. Apostar hoy en día por el desarrollo del superhombre, por la inocencia del devenir, por un aristocracismo antidemocrático o incluso por un esteticismo apolítico amoral o inmoral, representa un atentado contra aquella humanidad que en estos momentos muere de hambre, de sed o de enfermedades que el hombre blanco bienpensante de Occidente ha erradicado de sus territorios. Nuestra ira se dirige, más que sobre el propio Nietzsche, sobre aquellos que son incapaces de mirar más allá de él. Clément Rosset afirma, precisamente en su ensayo sobre Nietzsche, que «toda declaración de humanismo es virtualmente terrorista»², pues bien, toda declaración no humanista también lo es, pero no de forma virtual. También el relativismo desmedido y pretendidamente quietista es totalitario. Rosset, como no podía ser de otra manera, es más nietzscheano que Nietzsche. Su gay saber y su lógica de lo peor son demasiado alegres y lógicos para ser aplicados al propio Nietzsche. No hay en el Nietzsche de Rosset ninguna inquietud, ninguna lucha por ciertos valores establecidos; se olvida que la aprobación incondicional de lo real en Nietzsche no es siempre incondicional. La *crítica* (*Kritik*) de Nietzsche no se limita a ser una mera observación y discernimiento, y no sólo porque el propio acto de escritura ya signifique el primer paso en la confección de una salsa sobre la «realidad», sino porque también Nietzsche pone en *crisis*, es decir, elige, ataca, contesta y acusa. La *Verdad Absoluta de nuestra época* exige de nosotros algo más que un pensamiento acrítico, y el pensamiento de Nietzsche llega a ser tan radicalmente crítico que se convierte en su contrario. Cualquier proyecto de humanidad debe pasar por la desaparición, entre otras cosas, del llamado «Tercer Mundo», y cualquier otra verdad, deja de serlo por contraste.

Sin pretender en una introducción abarcar todos los aspectos políticos del pensamiento de Nietzsche, sí trataremos brevemente algunos de los más problemáticos y significativos. Así, por ejemplo, parece evidente que uno de los asuntos más conflictivos del pensamiento de Nietzsche es su propensión a utilizar terminología biológica, bien sea zoológica (como cuando habla de la «doma» y «cría» de los seres humanos) o fisiológica (cuando se refiere a su concepción «fisiológica» de la moral); lo que posibilita conceptos y expresiones tan peligrosos como «raza», «casta» o «bestia rubia». Esto, como ha señalado Ernst Nolte, no es una mera «rareza»³, la *gran salud* supone una nueva forma de vida basada en algo más que en la salud espiritual. La *décadence* del hombre europeo a la que Nietzsche se refiere no es tan solo moral:

² *La fuerza mayor*, Madrid, Acuarela, 2000, p. 21.

³ *El fascismo en su época*, Madrid, Península, 1967, p. 502.

Primera proposición: La gran política —dice Nietzsche— quiere hacer de la fisiología la señora con respecto a todas las demás cuestiones; quiere crear un poder suficientemente fuerte como para criar a la humanidad como un todo superior, con dureza despiadada contra lo degenerado y parasitario en la vida. [...]

Segunda proposición: crear un partido de la vida, suficientemente fuerte para la gran política [...] que ponga fin inexorablemente a todo lo degenerado y parasitario.⁴

Para Nietzsche, el amor al prójimo no es más que un «vicio del prójimo»⁵ antinatural y contrario a la vida, que sustituye el propio interés por el interés hacia los demás y el desinterés de sí mismo; lo que en última instancia conduce a la defensa de todo lo débil, enfermo y mal constituido. ¿Es el pueblo judío contrario a la vida? Sin duda alguna, Nietzsche valora de manera inequívoca el carácter adaptativo del judío:

Es preciso resignarse al hecho de que sobre el espíritu de un pueblo que padece, que quiere padecer de la fiebre nerviosa nacional y de la ambición política —pasen múltiples nubes y perturbaciones o, dicho brevemente, pequeños ataques de estupidez: por ejemplo, entre los alemanes de hoy, unas veces la estupidez antifrancesa, otras la antijudía, otras la antipolaca, otras la cristianoromántica, otras la wagneriana, otras la teutónica, otras la prusiana. [...] Los judíos son, sin ninguna duda, la raza más fuerte, la más tenaz y más pura que vive ahora en Europa; son diestros en triunfar aun en las peores condiciones. [...] Un pensador que tenga sobre su conciencia el futuro de Europa contará, en todos los proyectos que trace en su interior sobre este futuro, con los judíos y asimismo con los rusos.⁶

No obstante, es indudable que en numerosas ocasiones su asociación entre cristianismo y judaísmo se proyecta hacia y contra el pueblo judío como tal. Ciertamente, su elogio a la raza judía como la raza más adaptativa, no impide su valoración como raza. Y cómo no, dentro de la idiosincrasia de ésta encontramos incluso en Nietzsche la relación entre el judío y su interés por el dinero: «Toda nación, todo hombre tiene cualidades desagradables, aun peligrosas; es cruel pretender que el judío pueda constituir una excepción. Estas cualidades pueden incluso ser en él particularmente peligrosas y abominables; y quizá sea en general el joven financiero judío la más repugnante invención de la raza humana»⁷. Por otra parte, su alejamiento de las teorías darwinistas viene dado precisamente por la constatación de que lo más adaptativo, lo que sobrevive, no es siempre lo que debe sobrevivir: ¿no es acaso la moral del esclavo mucho más adaptativa que la

⁴ «Fragmentos póstumos (diciembre de 1888)» tomados del libro de Nolte *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Madrid, Alianza, 1995, p. 211.

⁵ EH, «Por qué soy un destino», § 7.

⁶ MBM, § 251.

⁷ HDH, I, § 475. «Los alemanes deberían crear una casta dominante. Yo reconozco que las facultades inherentes de los judíos son indispensables como ingredientes de una raza que debe aspirar a la política. El interés por el dinero pide ser aprendido, heredado y de mil maneras diferentes heredado. Todavía hoy los judíos rivalizan con los americanos» («Fragmentos póstumos [1885-1888]», *Archipiélago [Nietzsche entre dos milenios]*, nº 40 / 2000, Febrero-Marzo, § 7). Este prejuicio, del que el propio Marx también fue víctima, fue rotundamente desmantelado sobre todo por Werner Sombart en *Los judíos y la vida económica* (1911). Ver para esta cuestión el libro *Judaisme et capitalisme* de Freddy Raphaël, París, Puf, 1982.

del señor? Es cierto que Nietzsche considera que «donde se mezclan las razas está el origen de una gran cultura»⁸, pero recordemos también que asociaba el triunfo de los ideales democráticos a la «degeneración de la raza»⁹ o a la «mezcla de sangre»¹⁰. Nietzsche no puede ser considerado un antisemita radical, pero no hay que olvidar que el judaísmo representa para él el origen del cristianismo y de todas aquellas ideas modernas que aborrece (los ideales democráticos e ilustrados). A pesar de su rotunda crítica al concepto de naturaleza y de su metafísica de la diferencia, con Nietzsche tenemos la sensación de que no es antisemita tan sólo por convicción. El «problema judío», por otra parte, está íntimamente ligado en Nietzsche a la unidad de Europa: «estoy llegando a lo que para mí es *serio*, al 'problema europeo' tal como yo lo entiendo, a la selección de una nueva casta que gobierne a Europa»¹¹. El tratamiento de Nietzsche a este problema es lo suficientemente complejo como para creer que se trata de algo más que «une 'erreur' de jeunesse»¹².

Se ha mantenido que Nietzsche desarrolló una filosofía suprapolítica hasta su última etapa, en la que la preocupación por la formación del hombre y el dominio de la tierra cambian su perspectiva.¹³ Es posible que haya una mayor presencia del pensamiento político en el último Nietzsche; no obstante, a nuestro juicio, el interés por la política se manifiesta en distinto grado y en distintas temáticas desde el joven Nietzsche y a lo largo de toda su obra, lo que no impide que su valoración de la política sea a menudo más que negativa. Es curioso comprobar cómo Nietzsche toma partido por determinados asuntos políticos que en principio «no le atañen» por ser considerados precisamente «asuntos políticos»: «Perdónese me el que tampoco yo, durante una breve y osada estancia en terrenos muy infestados, haya permanecido completamente inmune a la enfermedad, y el que a mí, como a todo el mundo, hayan empezado ya a ocurrírseme pensamientos sobre cosas que en nada me atañen: primera señal de la infección política»¹⁴. La consideración peyorativa que Nietzsche tiene de la actividad política no puede desligarse de cómo los alemanes, incluso Goethe, han minusvalorado la *socie-*

⁸ «Fragmentos póstumos (1885-1888)», ed. cit., § 10.

⁹ *Op. cit.*, § 8.

¹⁰ Ver de Ernst Nolte, *El fascismo en su época*, ed. cit., n. 57. Este autor llega a decir que «Nietzsche no es el padre del fascismo en un sentido banal. Es el primero en expresar de un modo amplio aquel centro espiritual hacia el cual gravitan todos los fascismos: el ataque a la transcendencia práctica y teórica, pero con la voluntad de crear una configuración 'más bella' de la 'vida'. Pues no se trató en Nietzsche de una arrogante animalidad en cuanto tal y tampoco para Hitler la destrucción fue un objetivo en sí misma. Su último objeto era una 'cultura superior' para el futuro. [...] Nietzsche dio al antimarxismo del fascismo el modelo intelectual del cual ni el mismo Hitler logró estar a su altura. [...] El pensamiento de Nietzsche no es la ideología de la burguesía, sino, por una parte, la protesta del mundo artístico frente a la evolución del mundo en conjunto, y por otra, la más aguda reacción del elemento feudal a la sociedad burguesa. Por ello ambas teorías pudieron vincularse estrechamente a fenómenos sociales básicos y sus movimientos, pudieron pues, hasta cierto grado expresar sus tendencias» (*op. cit.*, p. 505 y s.).

¹¹ MBM, § 251.

¹² Ver de Sarah Kofman *Le mépris des Juifs. Nietzsche, les Juifs, l'antisémitisme* (París, Galilée, 1994).

¹³ Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlín-New York, W. de Gruyter, 1987, p. 243.

¹⁴ MBM, § 251. De Nietzsche se podría decir algo similar de lo que Thomas Mann dice de Wagner: «Por qué Nietzsche odia la política? «Porque equiparaba política y democracia» (*Richard Wagner y la música*, Barcelona, Plaza y Janés, 1986, p. 44).

dad frente a la *comunidad*, así como a las consideraciones políticas que ésta entraña.¹⁵ Schopenhauer, Nietzsche, Troeltsch o Thomas Mann mueven sus piezas dentro de este contexto.¹⁶ Frente a la noción moderna de soberanía *nacional*, Alemania permaneció fiel a la de soberanía *universal* encarnada ya por el Sacro Imperio Romano Germánico. El individualismo germano, el elemento «interior al sujeto», es descrito por el mismo Thomas Mann de la siguiente forma:

La interioridad, la Bildung del hombre alemán es la absorción en sí o introspección [Versenkung]; es una conciencia cultural individualista; es la preocupación [Sinn] por el cuidado, por la formación [Formung], por la profundización y por la realización del yo propio, o en términos religiosos, por la salvación y justificación de la propia vida; es, pues, un subjetivismo espiritual, una esfera, si puedo decirlo así, de cultura pietista, personal, gustosa de autobiografía y de confesión, en la que el mundo de lo objetivo, el mundo político, es sentido como profano y rechazado con indiferencia, porque, como dice Lutero, 'este orden exterior no tiene importancia' [nichts gelegen ist an...].¹⁷

La Reforma luterana, a juicio del propio Mann, inmunizó al alemán de la Revolución francesa, o en otras palabras, de la «civilización», de la culminación de la civilización romana; de ahí que todo lo que ésta supuso, el supuesto progreso, las Luces, el universalismo, el derecho, la libertad y la igualdad, la política, y por extensión la democracia, no entraban dentro de los límites de la *Kultur* germánica, de un individualismo interior, espiritual y cuasireligioso próximo a la «filosofía de la vida».¹⁸ En este sentido, los análisis de Norbert Elias resultan imprescindibles. Él ha recalcado como nadie la oposición entre los valores de la *civilización* (ciencia, política, organización económica, creencias religiosas, moral y *modos de comportamiento*) más propios de Francia o Inglaterra, de los valores de la *cultura* (arte, religión y filosofía) más cercanos a la mentalidad alemana. Si la civilización es entendida con un carácter universalista, intentando resaltar lo que de común hay (o debería haber) en los hombres, la cultura, tal y como es entendida por el alemán, resalta los componentes y aspectos más específicos de pueblos e individuos. Esta oposición explica en su justa medida, no sólo la valoración negativa que de la política tiene por lo general el intelectual alemán de la época, sino también, y sobre todo, el mismo elitismo intelectual.¹⁹ No obstante, la oposición no es absoluta, la supuesta incompatibilidad entre la *Bildung* y la política se suaviza en la constante confrontación que el alemán realiza al compa-

¹⁵ Ver para esta relación el libro de Ferdinand Tönnies *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península, 1979.

¹⁶ Me remito al Cap. III del libro de Dumont *Ensayos sobre el individualismo* (Madrid, Alianza, 1987), así como a su artículo «Individualismo 'apolítico': la 'Kultur' en las *Consideraciones* de Thomas Mann», *Cuadernos Gris*, Madrid, Marzo 1992-Junio 1992, nº 5, Época II.

¹⁷ Tomado del artículo de Dumont citado, p. 23.

¹⁸ «La tendencia de los alemanes -dice el propio Nietzsche- iba esencialmente contra la Ilustración, y contra la revolución de la sociedad, que se entendía, cometiendo un gran error, como su consecuencia. [...] El culto del sentimiento fue erigido en lugar del culto a la razón» (A. § 197). Ver también de Thomas Mann *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*, Barcelona, Plaza y Janés, 1986, p. 194.

¹⁹ Ver de Norbert Elias *El proceso de la civilización*, Madrid, 1987, p. 57 y ss.; así como la Tesis doctoral de José Emilio Esteban *Política y cultura en el pensamiento del joven Nietzsche (1869-1875)*, Primera parte, Cap. II.

rar lo que siente como autóctono, el elemento «germánico», y el elemento extranjero no germánico.²⁰ Es desde esta dimensión donde podemos entender textos como el siguiente:

El alemán —dice Nietzsche— que ha vuelto a encontrarse a sí mismo gracias a la guerra, reconoce que su ser, desde tiempos inmemoriales a la fecha, es guerrero y militar. Y que un mundo traidor y cobarde ha tratado de «domesticarle» como forma de quitarle su pasión, de aniquilar su «demonio». [...] ¿Porque qué es lo que odian en nosotros? [...] ¡Odian al alemán guerrero, al que está siempre alerta, al sagaz y verdadero! Nosotros, los alemanes, podríamos gozar de la «paz eterna» si renunciáramos a nuestra autenticidad, si hiciéramos sacrificio de nuestro germanismo, si nos castraráramos anímica y espiritualmente.²¹

¿Acaso el odio al prójimo, la ausencia de piedad y de solidaridad emocional ante el sufrimiento ajeno, tres características esenciales de la *Kultur* alemana nazi, no estaban potencialmente presentes en los escritos de Nietzsche?²² ¿No pensaba el mismo Nietzsche que la democratización de Europa no era más que un eslabón lamentable de una cadena que conduciría, tarde o temprano, a una Europa de las élites? Y es que, a nuestro juicio, es el ataque a la igualdad (democrática en el terreno político) —y no al socialismo como piensa Lukács— la diana de sus reflexiones políticas. En este sentido, recordemos que el mismo Nolte tiende a camuflar la singularidad del caso alemán (y por lo tanto a legitimarlo y justificarlo en cierta medida) en virtud del enemigo que Alemania debía combatir: el comunismo.²³ La intervención de la multitud en asuntos políticos es algo que se fomenta no sólo desde el socialismo, sino también desde el anarquismo o incluso el liberalismo. Nietzsche será por todo ello el abanderado de una concepción estético-política. Sólo el artista es capaz de crear y justificar su obra en la propia creación. Nada sabe de arte la multitud por definición; y lo que es peor, puesto que así es, así debe seguir siendo. Lo malo no fue que Nietzsche fuera el abanderado de este elitismo estético en su propia época, sino que lo fue para la siguiente: para personajes como Hitler o Mussolini, palabras como las que siguen, resonaron con una fuerza mágica:

Quien puede mandar, quien por naturaleza es «señor», quien aparece despótico en obras y gestos —¿qué tiene él que ver con contratos! Con tales seres no se cuenta, llegan igual que el destino, sin motivo, razón, consideración, pretexto, existen como existe el rayo, demasiado terribles, demasiado súbitos, demasiado convincentes, demasiado «distintos» para ser ni siquiera odiados. Su obra es un instintivo crear-formas, imprimir-formas, son los artistas más involuntarios, más inconscientes que existen. [...] Es-

²⁰ El propio Thomas Mann no se cansa de insistir en el germanismo de Nietzsche. Ver por ejemplo sus *Consideraciones de un apolítico*, Barcelona, Grijalbo, 1978, p. 103 y ss.

²¹ Texto tomado de la obra de Ernst Nolte *El fascismo*, Barcelona, Luis de Caralt, 1970, p. 326.

²² Ver de Daniel Jonah Goldhagen *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*, Madrid, Taurus, 1997, p. 561 y s.; así como *El nihilismo activo* de Julio Quesada, Méjico, Universidad de Guadalajara, 1999, p. 213 y ss.

²³ Ver de Bernard-Henri Levy «El 'caso Nolte': respuesta a Jean-François Revel», *El Mundo*, Viernes 19 de Mayo de 2000.

tos organizadores natos no saben lo que es culpa, lo que es responsabilidad, lo que es consideración; en ellos impera aquel terrible egoísmo del artista que mira las cosas con ojos de bronce y que de antemano se siente justificado por toda la eternidad, en la «obra», lo mismo que la madre en su hijo.²⁴

A juicio de Lukács (pensador profundamente influido por los escritos de Mehring) «toda la obra de Nietzsche es una polémica constante contra el marxismo, contra el socialismo»²⁵. Afirmaciones como ésta, o el mismo hecho de considerar a Nietzsche como un burgués reaccionario, un apologista del capitalismo, un demagogoseudorrevolucionario, han hecho que esta crítica no fuera tenida demasiado en cuenta. La parte asumió el protagonismo del todo. No obstante, más de un dardo envenenado dio completamente en el blanco. Y así, ciertamente, Lukács tiene razón al afirmar que Nietzsche no es en absoluto –tal y como han afirmado Brandes, Simmel, Jaspers, Kaufmann (o Rosset)– un pensador «inofensivo»²⁶; interpretación resultante cuando no se quiere asumir la dimensión práctica a la que la propia filosofía de Nietzsche conduce e induce. «Nietzsche –dice Karl Löwith– es y será siempre el compendio de la sinrazón alemana o el espíritu alemán. Le separa un abismo de sus promulgadores irracionales, pero aun así les preparó un camino que él mismo no siguió. No puedo negar que el lema que yo mismo escribí en mi diario, *'navigare necesse est, vivere non est'* conduce –con muchos rodeos, pero directamente– de Nietzsche a las frases heroicas de Goebbels»²⁷.

¿Son acaso los textos siguientes inofensivos?:

*El hombre, ahora, no necesita ya «justificar el mal» e incluso aborrece toda «justificación»: se goza en el mal pura y simplemente [...] y el mal carente de sentido es lo más interesante para él. [...] Así las cosas, es precisamente el bien lo que necesita de «justificación». [...] La animalidad ya no causa, ahora, horror; una ingeniosa y feliz altanería a favor de lo que hay de animal en el hombre es, en estos tiempos, la forma más triunfal de la espiritualidad.*²⁸

A partir de nosotros habrá condiciones preliminares favorables para más vastas criaturas de dominio, de las cuales aún no existen ejemplos. [...] Los futuros «señores de la tierra»; una nueva aristocracia, prodigiosa, edificada sobre la más dura legisla-

²⁴ GM, «Tratado segundo», § 17. Para la relación entre Nietzsche y la concepción del político como artista, remito al libro de J. P. Stern *Hitler: the Führer and the people*, Londres, 1975, Cap. I. El propio Daniel Bell, en *Las contradicciones culturales del capitalismo* (Madrid, Alianza, 1989, p. 60), escribe refiriéndose a Nietzsche: «si sólo la experiencia estética ha de justificar la vida, entonces la moralidad queda en suspenso y el deseo no tiene límite».

²⁵ *El asalto a la razón*, Barcelona, Grijalbo, 1968, p. 252. Ver sobre este particular el *Nietzsche* de Mazzimo Montinari (Roma, Editori Riuniti, 1996, p. 98).

²⁶ *El asalto a la razón*, ed. cit., p. 260. «La mayoría de sus definiciones morales –señala el mismo Lukács– habrán de cobrar una espantosa realidad bajo el régimen de Hitler y siguen conservando todavía hoy su actualidad como exponente de la moral del 'siglo norteamericano'» (*op. cit.*, p. 277).

²⁷ *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Madrid, Visor, 1992, p. 27. «Nietzsche –dice Löwith en otro lugar– constituyó el fermento de un 'movimiento' al que determinó de manera decisiva desde el punto de vista ideológico. El intento de descargar a Nietzsche de tal 'culpa', o incluso de considerarlo en contra de aquello que él produjo, es tan infundado como los esfuerzos inversos, tendentes a convertirlo en abogado de una causa de la que él mismo era juez» (*De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Editorial. Sudamericana, 1968, p. 281).

²⁸ Tomado de *El asalto a la razón*, ed. cit., p. 321.

ción de sí mismo, en que a la voluntad de los hombres filosóficos violentos y de los tiranos artistas le sea concedida una duración milenaria, una especie superior de hombres, que, en virtud de su preponderancia de su voluntad, de su sabiduría, riqueza e influencia, se sirvan de la Europa democrática como de su más adecuado y flexible instrumento para poner la mano en los destinos de la tierra, para forjar de entre los artistas al «hombre» mismo. Basta; ha llegado el tiempo en que se cambie la doctrina sobre la política.²⁹

En otro plano, y como consecuencia, en Nietzsche se produce una *funcionalización* del derecho. El derecho y la ley, lejos de ser un fin en sí mismo, son medios tácticos en la lucha por y para el poder.³⁰ También en este plano Nietzsche mantendrá una visión antirracionalista. Frente a una concepción iusnaturalista e ilustrada del derecho en la que el Estado puede considerarse como una suma de individuos más o menos racionales, para él, el Estado no tiene ninguna justificación jurídica. El Estado es lo que –por poder– ha llegado a ser, y todo derecho (positivo, claro está) tan sólo es la voluntad de eternizar una relación de poder. Nietzsche coincide así con una concepción histórica del derecho tal y como es entendida por su colega de Basilea Johann Jakob Bachofen: «El Estado devora en sí todo. [...] Toda existencia individual se disuelve en esta idea del Estado. [...] La religión misma eleva a deber sagrado, no que vivamos nuestra propia vida, sino la de la gran comunidad, de la cual ha de considerarse el individuo como partícula insignificante»³¹. La crítica que realiza Nietzsche del Estado alemán es la crítica al Estado que desde Bismarck se llamará de «bienestar» o de «benevolencia», un Estado liberal cuyo intervencionismo económico, sanitario o educativo es para colmo mínimo si lo comparamos con el intervencionismo de cualquier Estado europeo actual de marcado signo social. La desacreditación absoluta del Estado, incluso como un *posible* «Estado de Derecho», hace peligrar la fundamentación de cualquier norma legal al margen de una fundamentación de y por poder. Como señala Ernst Bloch, un derecho que tan sólo se entiende como una ideología de dominación, había sido ya enseñada por Maquiavelo, Hugo «y todavía más

²⁹ VP, § 959. Sobre la utilización de la democracia, y ya que Löwith cita a Goebbels, recordemos algunas de las palabras de este último publicadas en *Der Angriff* antes de obtener uno de los doce escaños que consiguieron los nazis en las elecciones de 1928: «Nos convertiremos en diputados del Reichstag con el fin de paralizar la democracia de Weimar, con su propia colaboración. Si la democracia es lo suficientemente estúpida como para concedernos el privilegio de actuar con entera libertad y si encima nos paga dietas por este servicio, eso es asunto suyo. [...] Recurriremos a todos los medios legales para revolucionar la situación existente. [...] Mussolini también se incorporó al Parlamento, y sin embargo, poco tiempo después marchaba sobre Roma con sus camisas negras. [...] Que nadie crea que el parlamentarismo es nuestro camino de Damasco. [...] ¡Llegamos como enemigos! Al igual que el lobo que se oculta bajo el pellejo de una oveja, así es como venimos» (tomado del libro de Alan Bullock *Hitler y Stalin. Vidas paralelas*, Barcelona, Plaza y Janés, 1994, Vol. I, p. 596).

³⁰ Ver de Jesús Conill *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, Cap. III, § 14.

³¹ Bachofen, *El Derecho Natural y el Derecho Histórico*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1978, p. 69 y s. ;No era realmente esto lo que Unamuno reprochaba en el fondo a Nietzsche?: «a mi parecer [comenta Unamuno en una carta a J. Chevalier] lo que se está debatiendo es nada menos que el porvenir del derecho cristiano, el cristianismo amenazado en sus raíces por el paganismo de esa *Realpolitik* de la *Kultur*. Parece imposible cómo hubo en esa patria de usted, en esa Francia no pocas veces cándida y atolondrada, quienes exaltarán a ese terrible sofista que es Nietzsche, el apóstol del nuevo paganismo de la barbarie organizada» (tomado de «Unamuno y Nietzsche» de Pedro Ribas. *Cuadernos Hispanoamericanos* (número dedicado a Unamuno), Madrid, Febrero-Marzo de 1987, ns. 440-441, p. 257 y s.).

afirmativamente que por Nietzsche se afirmó también por el fascismo del Derecho del poder»³². No muy lejos en el tiempo, encontraremos el *decisionismo* de Carl Schmitt. El dualismo que constituyen la *auctoritas* y la *potestas*, la *lex* y el *rex*, se disuelve en virtud de la decisión política; el soberano (he aquí un Hobbes fascitizado) no se legitima en cuanto cumple y respeta el derecho y las leyes, sino que el derecho y las leyes quedan legitimados desde el momento en que son promulgadas por el soberano: «Para el pensamiento constitucional normativista —señala Carl Schmitt—, sin embargo, era ‘jurídicamente evidente’ que toda jurisdicción, como una función ‘estrechamente ligada a la norma’, debería estar separada de la jefatura. Un modo de pensar jurídico dominado por la contraposición entre norma y mandato, *lex* y *rex*, no puede comprender en absoluto la idea del *Führer*. Por ello exige el juramento a la Constitución, a una norma, en vez de a un *Führer*»³³.

De todos los dardos arrojados por *El asalto a la razón* al pensador alemán rescataría los siguientes: en primer lugar, Nietzsche separa radicalmente, a conveniencia, el plano social del metafísico; y así, contrapone «a la revolución social ‘superficial’ y ‘puramente externa’ otra revolución ‘más profunda’, de carácter ‘cósmico-biológico’»³⁴. La revolución a la que Nietzsche alude es sin duda una revolución intelectual a la que, por definición, sólo unos determinados individuos tienen acceso. Su contundencia filosófica, más propia del martillo que del diapasón, y su estilo hiperrevolucionario, posibilitan no sólo una inmediata seducción (a la que el pensamiento juvenil no es en absoluto inmune), sino que también permite decir más —mucho más— de lo que realmente se quiere decir. El plano en donde se dibujan sus reflexiones políticas es un plano abstracto, un código de la circulación política ideal, un ajedrez mental pensado más allá del terreno social concreto. Ese plano ideal es el que hace pensar a Nietzsche en un modelo griego de política en más de una ocasión, y en el que posteriormente pensarán Hannah Arendt, Michel Villey, Leo Strauss o el mismo Martin Heidegger.

Nietzsche, por otra parte, es un completo ignorante en cuestiones económicas: su identificación entre liberalismo y socialismo se realiza en la medida en que se prescinde de sus estructuras económicas. Existe otro punto de la crítica lukacsiana que nos interesa sobremanera: la filosofía dentro de la cual Nietzsche se encuentra «se revela ya incapaz de encontrar el entronque dialéctico entre el devenir y el ser, entre la libertad y la necesidad»³⁵. Y es que Nietzsche es un pensador radicalmente antidialéctico: «¿Cómo podría surgir —se pregunta— una cosa de su antítesis?»³⁶. Ama la contraposición, pero huye de toda dialéctica: «sólo se

³² *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Aguilar, 1980, p. 185. «El superhombre, dice Heidegger, deja simplemente detrás de sí al hombre de los valores válidos hasta el momento, ‘pasa por encima’ de él y traslada la justificación de todos los derechos y la posición de todos los valores al ejercicio de poder del puro poder» (*Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000, Vol. II, p. 40).

³³ *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 58. Recordemos al respecto unas palabras de Heidegger pronunciadas en 1933: «Ni los dogmas ni las ideas son las reglas de nuestro ser. El *Führer* mismo y sólo él es la realidad alemana actual y futura, y su ley» («Entrevista del *Spiegel*», *Escritos sobre la Universidad Alemana*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 56). Para la relación entre Maquiavelo y Nietzsche remito al Primer Capítulo (Apartado 5) de mi trabajo *Baltasar Gracián: forma política y contenido ético*, Eds. Universidad Autónoma de Madrid, 1999.

³⁴ *El asalto a la razón*, ed. cit., p. 256.

³⁵ *Op. cit.*, p. 309.

³⁶ MBM, § 2.

es *fecundo* al precio de ser rico en antítesis»³⁷. Para él la dialéctica es entendida desde las perspectivas más peyorativas: la kantiana³⁸ y la aristotélica³⁹. No obstante, el propio Nietzsche da fe de la incapacidad de su propio método: el lenguaje es a su juicio incapaz de sobreponerse a su propia torpeza, habla de «antítesis allí donde únicamente existen grados y una compleja sutileza de gradaciones»⁴⁰. De ahí que, a menudo, muchas de las relaciones conceptuales examinadas por Nietzsche conduzcan inevitablemente a antagonismos irreductibles.⁴¹

Si Nietzsche se opone a una realidad que sea entendida desde una dimensión abstracta o especulativa, Hegel se opone a una realidad que sea entendida desde una dimensión *exclusivamente* abstracta (intelectual) o especulativa (positiva-racional), una realidad así considerada es algo muerto y vaciado de su propia sustancia; para Hegel es necesario un tercer momento de lo real: aquél en el que la realidad se niega a sí misma. Por el contrario, Nietzsche se ve obligado a buscar en el espejo la dimensión invertida de toda abstracción y especulación; ¿y qué es lo que encuentra?: la misma abstracción y especulación que pretendían negar, pero ahora tan sólo como reflejo, minusvaloradas y desposeídas de su dignidad lógica y racional.

¿Es Nietzsche un pensador ilustrado? Para Kaufmann, Nietzsche es la culminación de la tradición ilustrada. En nuestro país, Fernando Savater ha expresado esta opinión de la siguiente manera:

*Nietzsche se atuvo estricta y lúcidamente a la ortodoxia enciclopedista: fue humanista, racionalista, materialista, psicólogo, inmanentista a tope y nunca —nunca— sostuvo que ninguna instancia natural o sobrenatural pudiera destruir la capacidad autopoietica de los hombres. [...] Por otro lado, la mayoría de los rasgos supuestamente antiilustrados de Nietzsche (aristocratismo, pesimismo trágico, insistencia en la sombra pasional y biológica que limita el albedrío racional, desconfianza ante el normativismo moral, etc.) ya se encuentran en los enciclopedistas más avisados, como Diderot o Voltaire.*⁴²

Creemos, no obstante, que si de la tradición ilustrada se trata, en Nietzsche

³⁷ CI, Sec. 5, § 2. «El nudo del proceso de la fábula de Edipo, que para el ojo mortal estaba enredado de un modo insoluble, es desenredado así lentamente -y de nosotros se apodera la más honda alegría humana ante esta réplica divina de la dialéctica» (NT, § 9). «Antítesis», «contradicción» e incluso «dialéctica» son para Nietzsche a menudo meros sinónimos. Ver uno de sus fragmentos póstumos (invierno 1887-1888) citado por Sánchez Pascual en la nota 70 de *El Anticristo* (Madrid, Alianza, 1998, p. 148).

³⁸ MBM, § 5.

³⁹ El Heráclito intuitivo es el que Nietzsche valora, en ningún caso el Heráclito conceptual y lógico, frío e indiferente, capaz de afirmaciones como «todo contiene en sí mismo, desde siempre, a su contrario»; lo que hizo que fuera acusado por Aristóteles «ante el tribunal de la razón del mayor de los crimenes al haber atentado contra el principio de contradicción» (FETG, § 5).

⁴⁰ MBM, § 24. «Las profundas intuiciones filosóficas hallan su único medio para expresar lo intuido en la dialéctica y la reflexión filosófica. Se trata, ciertamente, de medios de expresión muy pobres; en el fondo son también metafóricos: una traducción infiel realizada a una esfera y a un lenguaje diferentes» (FETG, § 3).

⁴¹ He aquí un ejemplo: «La *suprema voluntad de poder* —dice Nietzsche— consiste en *imprimir* al devenir el carácter del ser. [...] El *retorno de todo* es la más extrema *aproximación del mundo del devenir al del ser*» (citado por Lukács, *El asalto a la razón*, ed. cit., p. 308).

⁴² «Presentación» a la *Correspondencia* de Nietzsche (Madrid, Aguilar, 1989, p. 13).

se da una ilustración descoyuntada, una ilustración llevada hasta sus consecuencias más destructivas y radicales. Su método ilustrado deviene en un abismo difícil de catalogar con etiquetas históricas anteriores a él. Su *supuesto* racionalismo no sólo hace entrar a la razón en crisis, sino que detecta en ella una enfermedad congénita incurable. Hay algo más que «desconfianza» hacia el normativismo moral, algo más que una mera limitación del libre albedrío por la sombra de lo pasional y de lo biológico. La genealogía nietzscheana pretende demostrar cómo la razón no sólo es pasional, sino biológica, haciendo imposible que la propia razón sirva a otros intereses que a los propios. A pesar de su etapa volteriana, Nietzsche reprocha al pensador francés un grave error: «la íntima conexión entre moral, saber y felicidad»⁴³. Tuvo que venir la Ilustración dialéctica de Adorno y Horkheimer para hacer de la enfermedad de la razón un momento, un ámbito, un testigo de sus límites e insuficiencias. Pero aquí también debemos recordar que —frente a Horkheimer y Adorno— Nietzsche representa un *momento* de la dialéctica y no a la dialéctica en sí. Para ellos, el pensamiento de Nietzsche (y Sade) debe de compensarse con lo mejor de la Ilustración: Kant (y Marx). No obstante, Adorno y Horkheimer interpretan dialécticamente un pensamiento que en absoluto lo es. En la *Dialéctica de la ilustración*, leemos: «como protesta contra la civilización, la moral de los señores representaba, de modo invertido, a los oprimidos»⁴⁴. ¿A los oprimidos? ¿Realmente Nietzsche estaba pensando *de modo invertido*? La enfermedad de la razón no es para Nietzsche tan sólo un momento, sino su manifestación. El pensamiento de Horkheimer, y de manera especial el de Adorno,⁴⁵ se convierte en aporético en la medida que no abandona la radical crítica de Nietzsche. Con gran lucidez Jürgen Habermas dice al respecto:

*La comparación con Nietzsche muestra que la crítica, una vez que se vuelve total, no lleva inscrita en su seno su propia dirección. Antes bien, entre los imperturbables teóricos del desenmascaramiento es Nietzsche quien radicaliza la contrailustración. [...] Nietzsche acaba haciendo de la crítica algo tan afirmativo, que incluso pierde su aguijón la negación determinada. [...] La crítica de Nietzsche acaba consumiendo el impulso crítico.*⁴⁶

Pero también se da un distanciamiento entre los autores de la *Dialéctica de la ilustración* y Nietzsche. Este último tiende a ser superado por el momento afirmativo de la dialéctica: «Nietzsche es refutado mediante la realización de esa moral [de señores], y al mismo tiempo se libera en él la verdad, que a pesar de todo *sí* a la vida era hostil al espíritu de la realidad»⁴⁷.

⁴³ GC, § 37. «¡Oh Voltaire! ¡Oh humanitarismo! ¡Oh imbecilidad!» (MBM, § 35).

⁴⁴ Madrid, Trotta, 1994, p. 147.

⁴⁵ «Adorno —señala Albrecht Wellmer— llegó a depender hasta tal punto de las premisas de la crítica que Nietzsche hace de los conceptos, que para protegerse de las consecuencias de esta crítica, Adorno no tuvo más remedio que dar una especie de golpe de mano» (*Finales de partida: La modernidad irreconciliable*, Valencia, Cátedra, 1996, p. 230).

⁴⁶ «Horkheimer y Adorno: el entrelazamiento de mito e ilustración», en *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 150 y s.

⁴⁷ *Dialéctica de la ilustración*, ed. cit., p. 147. «Nietzsche, Gauguin, George, Klages [...] en lugar de denunciar la injusticia de hoy, transfiguraron la de antaño» (*op. cit.*, p. 279).

¿Todo lo que supuso Hitler y el nacionalsocialismo hubiera existido sin Nietzsche? Estoy convencido de ello, y de que, tal y como Ernst Bloch mantiene en *El principio esperanza*, el nacionalsocialismo hubiera producido en Nietzsche una dolorosa vergüenza;⁴⁸ no obstante, ¿acaso Nietzsche no facilitó en *alguna medida* la fundamentación ideológica de este movimiento? Seguramente Hitler hubiera tomado de otros autores (como de hecho hizo) ideas afines a aquellas que seleccionó y simplificó del pensador alemán; pero Nietzsche estaba ahí, al alcance de la mano, involuntariamente presente para aquellos pseudointelectuales como Bäumler, Rosenberg o Härtle. El hecho de que Nietzsche fuera un pensador intempestivo está directamente relacionado con el hecho de que fuera también inoportuno. Pero insistamos: no todo fue una mera simplificación y falsificación de la obra de Nietzsche. Ciertamente, en *Mi lucha* (1925) no se cita a Nietzsche ni una sola vez, pero si consideramos dignas de crédito las confidencias y conversaciones del Führer recogidas entre 1933 y 1934 por Hermann Rauschning (antiguo jefe nacional socialista del Gobierno de Danzig), la influencia de Nietzsche parece que es evidente:

Así es como me reveló, por fragmentos, su «filosofía», sus conceptos generales sobre la moral, el destino humano y el sentido de la Historia. Eran resabios de Nietzsche mal digeridos y más o menos amalgamados con ideas vulgarizadas con cierta tendencia «pragmatista» de la filosofía contemporánea. [...] He aquí algunas de las revelaciones, que he anotado como aforismos, desprendiéndolas de sus contextos:

«Estamos al final del siglo de la razón; la soberanía del espíritu es una degradación patológica de la vida normal. [...]

Las tablas de la ley del Sinaí perdieron todo su valor.

La conciencia es una invención judaica; es como la circuncisión: una mutilación del hombre.

No existe la verdad, ni el sentido moral, ni el científico. [...]

Sólo nos acercamos al misterio del mundo por la exaltación de los sentimientos y en la acción. No me gusta Goethe; mas estoy dispuesto a perdonarle mucho por esta única frase: 'En el principio era la acción'. [...]

La palabra 'crimen' es una supervivencia de un mundo pasado. No distingo más que actividad positiva y actividad negativa. No importa qué crimen, en el viejo sentido de la palabra, puede ser un acto de mayor valor que la inmovilidad burguesa. Uno puede ser negativo desde el punto de vista del interés común. Entonces hay que impedirlo. Con todo, es un acto.

Desconfiemos del espíritu, de la conciencia, y fiémonos de nuestros instintos. Volvamos a la infancia, remocemos nuestro candor». [...]

La impresión que se llevaba el auditor después de estas semiconfidencias era que

⁴⁸ «El *Herrenmensch*, el hombre señor, que finalmente apareció, era el mismo sofocante pequeño burgués que Nietzsche despreciaba desde el fondo de su alma, con la única diferencia de que era más vulgar y de testable porque estaba desprovisto de todas sus inhibiciones» (Erich Kahler, *Historia Universal del Hombre*, Méjico, FCE, 1965, p. 507). «Nietzsche y Stefan George despreciaban a las masas y las ignoraban; Wagner y Spengler las despreciaban y las engañaban» (*op. cit.*, p. 515). Sigamos jugando con futuribles: ¿si Heidegger hubiese muerto antes de que los nacionalsocialistas subieran al poder, alguien habría pensado que el filósofo llegaría a relacionarse con el régimen hasta el punto en que lo hizo?

*Hitler se acercaba peligrosamente al límite que el mismo Nietzsche había traspuesto cuando se anunciaba como un nuevo Dionisio y la encarnación del Anticristo.*⁴⁹

Es posible, por otra parte, que para el propio Hitler, la idea de nación o de raza tan sólo fueran ideas puente para algo más: «no quedará ya gran cosa, incluso en nuestra tierra alemana, de lo que todavía se llama nacionalismo. Lo que habrá será un acuerdo entre hombres fuertes, de habla distinta, pero todos oriundos de un mismo tronco, todos miembros de la cofradía universal de los amos y de los señores»⁵⁰. Y es que «quien no entiende el nacionalsocialismo más que como un movimiento político —dice Hitler— sabe muy poca cosa. El nacionalsocialismo es más que una religión: es la voluntad de crear al superhombre»⁵¹. Parece que no es sólo Nietzsche quien establece «ficciones útiles» o «ideas regulativas».⁵² Y el consiguiente problema es: ¿qué ficciones establecemos como privilegiadas?, ¿desde qué instancia de verdad?

Es importante subrayar, por otra parte, la influencia que en protagonistas históricos como Mussolini o Hitler tuvo el propio Nietzsche. En una cultura en la que el libro y el intelectual llegan a ser para muchos fetiches de culto y adoración, conviene calcular las posibles consecuencias prácticas de la puesta en juego de las ideas, y más tratándose de un pensador como Nietzsche en el que se apela constantemente a la vida, es decir, a la praxis vital. Lo que se dice, o mejor, lo que se escribe, da pie a que sea algo más de lo dicho y hecho: lo que para un autor constituye una desvelación, es para sus seguidores una revelación, sobre todo para aquellos supuestos intelectuales metidos a política tan propensos a la idolatración y evangelización. En una cultura en la que el saber está íntimamente relacionado con el poder, nadie como un político para culminar la labor de un intelectual. El caso de Mussolini es incluso más claro que el de Hitler. Es curioso, no obstante, comprobar hasta qué punto Hitler y Mussolini coinciden en un punto capital:

Nosotros los fascistas —dice Mussolini— hemos manifestado siempre una indiferencia absoluta por todas las teorías. [...] Nosotros los fascistas hemos tenido el valor de hacer a un lado todas las teorías políticas tradicionales, y somos aristócratas y demócratas, revolucionarios y reaccionarios, proletarios y anti-proletarios, pacifistas y anti-pacifistas. [...] El relativista moderno deduce que todo el mundo tiene libertad para crearse su ideología y para intentar ponerla en práctica con toda la energía posible, y lo

⁴⁹ *Hitler me dijo... Confidencias del Führer sobre sus planes de dominio del mundo*, Madrid, Atlas, 1946, p. 234 y ss. La importancia de estas confidencias reside —tal y como dice el autor— en que Hitler «expone a sus adictos sin tapujos sus ideas verdaderas, ideas que siempre ocultó a las masas» (*op. cit.*, p. 8).

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 243. «La idea de nación —dice Hitler según Rauschning— ha quedado vacía de toda sustancia. Debí utilizarla al principio por razones de oportunismo histórico. Dejád la nación a los demócratas y a los liberales. [...] Lo sustituiremos por un principio más nuevo: el de la raza. [...] Naturalmente, yo sé tan bien como vuestros intelectuales y vuestras lumbreras que no hay razas, en el sentido científico de la palabra. Pero [...] necesito un concepto que me permita disolver el orden establecido en el mundo y oponer a la Historia la destrucción de la Historia» (*op. cit.*, p. 242). Ver también al respecto el análisis de las obras de Rauschning *La revolución del nihilismo y La revolución conservadora* realizado por Jean-Pierre Faye en *Los lenguajes totalitarios* (Madrid, Taurus, 1974, p. 657 y ss.).

⁵¹ *Hitler me dijo...*, ed. cit., p. 256.

⁵² Ver al respecto de H. Vaihinger «La voluntad de ilusión en Nietzsche», *Cuadernos Teorema*, Valencia, 1980, nº 36, nota 34.

*deduce del hecho de que todas las ideologías tienen el mismo valor, que todas las ideologías son simples ficciones.*⁵³

Como muy bien señala Neumann, toda teoría se vuelve para el fascismo y el nacional-socialismo un *arcanum dominationis*, una técnica que se hallaba más allá del bien y del mal con el único propósito de conservar el poder, algo que se relaciona directamente con el pensamiento de Maquiavelo, Hobbes, Carl Schmitt y evidentemente Nietzsche.⁵⁴ En relación a este problema, muchos autores han recalcado (Kahler, Neumann, Nolte y otros) cómo el fascismo no puede ser considerado una «ideología»: «no hubo ideología –dice Erich Kahler–, interés, sea individual, de clase o profesional, que no desnaturalizase hasta convertirlo en un mero instrumento. [...] El nacional-socialismo no tiene *substratum* intelectual de ninguna clase»⁵⁵.

Sin embargo, pocos como Nietzsche han recalcado el poder y el peligro del platonismo. La idea o el ideal, en la medida que se absolutizan, subordinan todo aquello que se sitúa en su campo de acción, incluso al hombre que crea y piensa dicho ideal. Nietzsche nos recordó que el nombre de Dios puede tener diversos apellidos: Estado, Nación, Poder, Dinero, Ciencia, etc. Nietzsche es un anarquista heterodoxo, un anarquista sin partido y partidarios. «Aunque la filosofía de Nietzsche –señala Neumann– y la ideología nacional-socialista contienen muchas semejanzas, hay entre ambas un abismo infranqueable, ya que el individualismo de aquél trasciende la pauta de todo orden autoritario»⁵⁶. No obstante, cuando el pensamiento desemboca en el nihilismo, toda salida es realmente una salida en falso. Nietzsche, tras diagnosticar el fin y la conclusión de una enfermedad terminal, sigue prescribiendo recetas. Pero había otras salidas, otros diagnósticos, y es que no necesariamente la modernidad debía desembocar en el nihilismo. No es el Nietzsche que diagnostica al que ponemos en tela de juicio –independientemente de que confirmemos o no dichos diagnósticos–; a quien cuestionamos es al Nietzsche que prescribe. Nietzsche –siguiendo una distinción

⁵³ «Relativismo e fascismo», en *Diuturna*, Milán, 1924, p. 376 y s., aunque tomado del excelente libro de Franz Neumann *Behemoth. Pensamiento y acción en el Nacional-socialismo*, Madrid, FCE, 1983, p. 511. [El subrayado es nuestro]. En el artículo que escribe Werner J. Dannhauser sobre Nietzsche, dentro de la *Historia de la Filosofía Política* (Madrid, FCE, 1987, p. 797) compilada por Leo Strauss y Joseph Cropsey, leemos: «queda en pie el hecho de que en varias formas, Nietzsche influyó sobre el fascismo. Acazó el fascismo abusando de las palabras de Nietzsche, pero es singularmente fácil abusar de tales palabras. [...] Un hombre que aconseja a los hombres vivir peligrosamente, debe esperar que hombres peligrosos, como Mussolini, sigan su consejo; un hombre que enseña que una buena guerra justifica toda causa debe esperar que se abuse de su enseñanza que, a medias, había sido presentada en broma, pero sólo a medias».

⁵⁴ Ver por ejemplo *Derecho natural y dignidad humana* de Ernst Bloch, ed. cit., p. 185.

⁵⁵ *Historia Universal del Hombre*, ed. cit., p. 494. «El nacional-socialismo –dice Neumann– es incompatible con cualquier teoría política racional, es decir, con cualquier doctrina que haga derivar el poder político de la voluntad o las necesidades del hombre» (*Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*, ed. cit., p. 511).

⁵⁶ *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*, ed. cit., p. 155. La cita continúa diciendo: «Pero cualquiera que haya sido el significado último de Nietzsche, su recepción en Alemania favoreció el desarrollo del nacional-socialismo. Dio al nacionalsocialismo un padre intelectual. [...] El movimiento de la juventud libre, que dio a los nacional-socialistas buena parte de sus líderes, no consiguió elaborar ninguna nueva filosofía, con excepción de un nihilismo moral y religioso que, como todo movimiento nihilista, conduce en definitiva a la aceptación de cualquier poder suficientemente fuerte para aplastar a todos los adversarios» (*op. cit.*, p. 155 y s.).

de Richard Rorty—⁵⁷ puede ser considerado filósofo o intelectual. Sin duda nos quedamos con este último, no con el que responde, sino con el que pregunta e interroga. Es en este punto en donde debemos hacer una confesión: es precisamente nuestra admiración hacia él quien toma la iniciativa, o más bien, nuestra admiración por su *honestidad intelectual*. No obstante, es también necesario, al menos de vez en cuando, hablar «en contra de Nietzsche».

⁵⁷ «Un filósofo pragmático», *Revista de Occidente (Nietzsche de nuevo)*, nº 226, Marzo del 2000, p. 142 y ss.

Nietzsche en la historia del pensamiento político

Radicalismo aristocrático

Un ensayo sobre Friedrich Nietzsche*

Georg Brandes

No nos es posible aquí, ni necesario, dedicarnos a toda su amplia obra escrita. Se trata más bien de dirigir la atención del lector hacia un escritor aún poco leído¹, poniendo de relieve sus pensamientos y expresiones más notables, para que éste pueda hacerse una idea con no demasiado esfuerzo sobre su condición de pensador e intelectual. La labor se complica en algunos momentos debido a que Nietzsche trasmite su pensamiento aforísticamente, aunque, por otra parte, se facilita al dar a cada idea una fisonomía paradójica.

La moral utilitarista [*Wohlfahrtsmoral*] inglesa no tuvo ningún eco en Alemania; Eugen Dühring y Friedrich Paulsen son los pensadores vivos más representativos de esta moral. Eduard von Hartmann se ha esforzado en su *Fenomenología de la conciencia moral* en explicar cómo es imposible trabajar al mismo tiempo por el progreso cultural y la felicidad humana. Nietzsche encuentra nuevas dificultades en el análisis del concepto de «felicidad» [*Glück*]. El fin de la moral utilitarista consiste en dar a los hombres tanta felicidad y tan poco sufrimiento como sea posible. La pregunta es cómo conseguirlo estando el placer y el dolor tan unidos, de tal manera que quien quiera el máximo placer deberá aceptar en la adquisición una cantidad correspondiente de dolor. Como dice la canción de Clärchen: «lleno de júbilo y afligido ante la muerte». Quién sabe si lo segundo no es condición de lo primero. Los estoicos así lo creían, exigían a la vida el mínimo placer posible para poder plantar cara a la angustia. Obviamente, en nuestros días no se debe prometer a los hombres grandes felicidades cuando se les quiere preservar de grandes angustias.

* Extracto de «Aristokratischer Radicalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche» (*Deutsche Rundschau*, 1890, Vol. LXIII, pp. 67-81). Hemos utilizado la versión de *90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption* editado por Alfredo Guzzoni (Königstein/Ts., Hain, 1979).

¹ «El dar una imagen de mí, bien como pensador, bien como escritor y poeta, me parece un cometido extraordinariamente difícil. El primer intento a gran escala de esta especie lo ha realizado el invierno último el distinguido danés Dr. Brandes, que le será conocido como historiador de la filosofía. Brandes ha organizado en la Universidad de Copenhague un amplio ciclo de conferencias con respecto a mí, con el título "El filósofo alemán Friedrich Nietzsche"» (Carta de Nietzsche a Karl Knortz enviada desde Sils-Maria el 21 de junio de 1888, ver la *Correspondencia* [Selección] de Nietzsche [Madrid, Aguilar, 1989, p. 426]) [N. de los T.].

Nietzsche lleva esta cuestión al terreno intelectual sin tomar en consideración las desgracias más terribles y comunes: el hambre, la deformación corporal o aquellos trabajos tan penosos que destruyen la salud sin ofrecer en compensación felicidad alguna. Aun cuando todo placer tenga un precio muy elevado, esto no significa que la angustia cese y quede compensada por el placer.

En consonancia con su pensamiento aristocrático, ataca inmediatamente la fórmula de Bentham «la mayor felicidad posible para el mayor número posible». Originalmente, el ideal consistía en obtener la felicidad para todos los hombres; no obstante, dicho principio tiene una limitación, lo que hace que sea irrealizable. Pero ¿por qué la felicidad tiene que ser para el mayor número posible? Podría ser que fuera tan sólo para los mejores, los más nobles, los más geniales; y deberíamos preguntarnos si es preferible un bienestar y una prosperidad escasos a aquella desigualdad de las condiciones de vida cuyo estímulo determina que la cultura vaya en constante aumento.

Quizá Nietzsche tenga razón, sin mencionar lo que este ataque significa contra un principio de la moral utilitarista que entiende los conceptos de satisfacción y felicidad de manera muy amplia. A pesar de que el progreso cultural destruye a veces en su camino la felicidad de los individuos, en última instancia su meta es la prosperidad general. La felicidad de los salvajes no es ni la más grande ni la más auténtica. Se podría entender el estado más elevado como felicidad, pero también se podría denominar de manera distinta: lo decisivo es que el sentimiento más doloroso no es un precio demasiado caro para el desarrollo de la vida.

Está además poco discutida la visión de Nietzsche de la gran personalidad como propósito histórico, principalmente contra el principio de la moral utilitarista. No celebro en absoluto aquel punto de vista que considera que una gran personalidad sólo se entiende como un medio al servicio de los propósitos de la humanidad. Un gran hombre es, respecto a esto, una finalidad en sí misma, sobre todo cuando él quiera y deba satisfacerse a sí mismo, como el caso de Leonardo o Goethe. No por ello esto produce un bien menor a las generaciones venideras.

Más importante es la polémica que Nietzsche sostiene contra la moral de la abnegación. Se enseña el altruismo, y a ser moral se le llama ser desinteresado. Se dice que es bueno ser altruista; pero ¿qué significa bueno?, ¿bueno para quién? Desde luego no para el altruista, aunque sí para sus semejantes. Quien alaba la virtud del altruismo alaba algo que conduce al bien de la sociedad, pero que también lleva a la desdicha del individuo. Por otra parte, el semejante que quiere ser amado desinteresadamente, no es desinteresado. La contradicción fundamental de esta moral es que solicita y recomienda la renuncia del bienestar del yo en provecho de otros yoes.

El valor fundamental e inapreciable de toda moral consiste originariamente para Nietzsche sólo en que es una sujeción duradera. Al igual que el lenguaje adquiere fuerza, vigor y libertad mediante la métrica, o al igual que las artes plásticas, la música, la danza, etc. se hayan llenas de libertad y belleza en virtud de leyes arbitrarias, así sucede también con la naturaleza humana, que sólo se desarrolla por medio de una sujeción. Con esto no se fuerza a la naturaleza, antes bien, es su forma de actuar.

Lo esencial es que se obedezca, todo lo que se pueda y en una misma dirección. Si no obedeces a algo o a alguien todo el tiempo que sea posible terminas

por hundirte, lo que parece ser un imperativo moral de la naturaleza, y que a decir verdad no es ni categórico (como Kant pensaba), ni tampoco individual (la naturaleza se desentiende del individuo); sino que se dirige a los pueblos, a los estados, a las épocas, a las razas y por supuesto a la humanidad. Por el contrario, toda moral que se dirige al individuo para su propia mejora o bienestar es considerada desde este punto de vista como una mera regla de prudencia, una receta contra las pasiones; toda esta moral es en su forma incongruente, pues se dirige a todos, generalizando lo que no se puede generalizar. Kant ofreció con su imperativo categórico un modelo de conducta [*Richtschnur*], pero éste estalla en nuestras manos. No sirve de nada decirnos «obra como otro debería obrar en este caso», pues no hay ni puede haber dos circunstancias iguales; cada acción es única y todo precepto se refiere tan sólo al aspecto externo y tosco de dichas acciones.

Pero ¿qué opina a su vez la conciencia? La dificultad reside en que tenemos una conciencia detrás de nuestra conciencia, una conciencia intelectual detrás de una conciencia moral. Hemos descubierto que en opinión de Nietzsche la conciencia tiene un antecedente en su instinto, en sus simpatías, antipatías, experiencias o falta de ellas. Comprendemos que nuestras opiniones sobre lo bueno y sobre lo justo, nuestras valoraciones morales, son firmes palancas en las que nos apoyamos a la hora de actuar, pero debemos empezar a clarificar nuestras opiniones y a crear nuevos esquemas de valores.

En cuanto a esas prédicas morales que van dirigidas a todos, son tan vacías como el chismorreo moral de los ecos de sociedad. Nietzsche da a los maestros sobre moral un buen consejo: que en lugar de esforzarse en la educación del género humano, hagan como los pedagogos de los siglos XVII y XVIII, que se dedicaban con toda su energía a educar a un sólo individuo. Pero, por regla general, los mismos vocingleros moralistas no tienen educación y sus hijos raramente superan la mediocridad moral.

Quien se sienta así, es síntoma de que existe dentro de su ser una fuerza incomparable, de que quiere ser su propio legislador. Es entonces cuando se hace preciso dar cierto estilo al carácter. Este arte es ejercido por aquel que se aleja de sí mismo con cierta perspectiva, tanto del lado fuerte como del débil de su naturaleza, y puede así doblegar ciertos elementos de su propio ser, añadiendo, lo antes posible, mediante ejercitación diaria y hábitos adquiridos, todo lo nuevo que constituirá su segunda naturaleza. Sólo así consigue un hombre sentirse satisfecho consigo mismo, y solo así será tolerable para otros. Por regla general, el desdichado y el infeliz se vengan en ellos. Inyectan su veneno a todos, sus mediocres cualidades y su vulgaridad, y viven con una sed permanente de venganza contra aquellos en los que reina cierta armonía. Estas personas siempre tienen en la boca la palabra «moral», toda una música celestial: sus ideales exigen virtud [*Sittlichkeit*], seriedad y honestidad; acechando siempre en sus corazones está la envidia hacia aquellos que, por haber conseguido mantenerse en equilibrio, son capaces de sentir placer.

A lo largo de miles de años, la moral ha sido entendida como obediencia a las costumbres establecidas y respeto a los usos heredados de las generaciones precedentes. El hombre libre, el hombre único en su especie, era considerado inmoral porque rompía con aquella tradición que infundía a los demás un miedo supersticioso. A menudo, se miraba a sí mismo y se conmovía al percibir el terror

que generaba en los demás. De forma instintiva, todos aquellos que pertenecían al mismo clan construyeron una moral popular basada en la costumbre y en todos aquellos ejemplos y argumentaciones que propiciaban la relación entre la culpa y el castigo: «si obráis del tal o cual manera seréis desgraciados». Como siempre existen desgracias, esta afirmación nunca podía ser desmentida, lo que a su vez fortalecía la moral popular.

Las costumbres y los hábitos representan la experiencia de las generaciones anteriores respecto a lo que consideran como útil o perjudicial; no obstante, el sentimiento de lo que se considera «moral» no depende de esas experiencias en cuanto tales, sino de su antigüedad, de su venerabilidad y del hecho de ser indiscutible.

A consecuencia del estado de guerra en el que el clan vivía en la antigüedad, inmerso en todo tipo de peligros, la moral al uso no conocía otro placer más intenso que la crueldad. La misma crueldad formaba parte de las antiguas celebraciones de victoria y de alegría de la humanidad. Se imaginaban que los dioses se deleitaban y se divertían al ofrecerles espectáculos crueles, asentándose así en el mundo una concepción acorde con los suplicios voluntarios y en la que el ascetismo y la abstinencia no adquirían su valor por ser medios disciplinarios, sino porque para la nariz del señor tenían un olor agradable.

El cristianismo, como religión esencialmente antigua que es, jamás ha dejado de invocar el suplicio moral: imaginemos el estado de ánimo de un cristiano de la Edad Media temeroso de no poder evitar la condenación eterna. Al igual que Eros y Afrodita se convirtieron en fuerzas infernales, la muerte significaba algo terrible. A la moral de la crueldad le ha seguido la moral de la compasión; siendo alabada por ejemplo como una moral altruista por Schopenhauer.

Eduard von Hartmann, en un libro repleto de ideas titulado *La fenomenología de la conciencia*, demuestra ya cómo la compasión no puede ser considerada como el móvil principal de la moral tal como pretende Schopenhauer. Nietzsche ataca la moral de la compasión desde otra perspectiva: demuestra que no es ni mucho menos una moral altruista. La desdicha de los demás no nos agrada, nos hiere, nos hace considerarnos seres infames si no prestamos auxilio y nos señala el peligro que nosotros mismos corremos. Sentimos cierta satisfacción al comparar nuestra situación con la de un desgraciado, y sobre todo cuando podemos intervenir —desde una posición de privilegio— ayudando a los necesitados. La ayuda prestada nos proporciona una sensación de felicidad, aunque sólo sea porque nos rescata de la monotonía.

La compasión, considerada en su sentido más auténtico, constituiría una debilidad y un desastre, pues aumentaría el dolor en el mundo. El que se compadece realmente de todas las miserias que le rodean, termina cavando su propia tumba.

Entre los mismos salvajes, la mera idea de despertar cierta compasión es algo que les produce aversión. Para la concepción de los salvajes es digno de desprecio tanto el que provoca compasión como el que la siente. No obstante, esto no significa que sea agradable ver sufrir a un desgraciado. Ahora bien, ver cómo sufre el enemigo sin que por esto él renuncie a su orgullo es todo un placer que conlleva admiración.

Se predica con gusto la moral de la compasión bajo la fórmula: «Ama a tu prójimo».

Nietzsche, en interés de su ataque, le toma precisamente la palabra al prójimo. No sólo subraya lo que Kierkegaard denominó «una suspensión teológica de lo ético», sino que le irrita la afirmación de que la verdadera esencia de la moral consiste en que debemos dirigir nuestra mirada a las consecuencias inmediatas de nuestras acciones para tomar éstas como modelo de conducta. A la estrechez de esta moral provinciana, enfrenta una moral que mira más allá de las consecuencias inmediatas y que lucha por unos fines a largo plazo cuya realización podría incluso causar dolor; una moral, por ejemplo, que fomentara el conocimiento a pesar de que éste pudiera ocasionar esfuerzo, duda y el padecimiento del prójimo. Esto no significa que seamos seres sin compasión, sino que la subordinamos a un fin.

Tan absurdo es considerar la compasión como algo altruista y santificarla, como calificar negativamente una serie de actos solamente por considerarlos egoístas. En este terreno, la modernidad ha insistido en la renuncia y en el auto-sacrificio: todo aquello que no ha sido considerado egoísta se ha glorificado como si esto realmente fuera el valor moral por excelencia.

Los moralistas ingleses, que dominan desde hace tiempo Europa, explican el origen de la moral de la siguiente manera: originariamente, las acciones altruistas fueron denominadas por quienes las recibían y se aprovechaban de ellas «buenas acciones»; posteriormente, se olvidó la causa por la que así se calificaron, llegando a considerarlas «buenas en sí».

Según Nietzsche, fue la obra de un autor alemán perteneciente a la escuela inglesa, concretamente *El origen de los sentimientos morales* (Chemnitz, 1877) del Doctor Paul Rée, la que posibilitó e impulsó el desarrollo de sus ideas despertando en él ese sentimiento de aversión tan preciso sobre esta cuestión.

No obstante, y sorprendentemente, no contento con este primer libro, Rée escribe una segunda obra más amplia sobre el mismo tema: *La formación de la conciencia* (Berlín, 1885); aquí abandona precisamente aquellas ideas que habían escandalizado a Nietzsche y respalda algunas de las ideas fundamentales con abundantes expresiones populares y citas de escritores.

Ambos filósofos se han conocido y tratado. Es imposible para mí ver quién ha influido en quién; sin embargo, Nietzsche, en 1887, manifiesta su indignación contra unas ideas que Rée había expresado diez años antes; sin mencionar lo cerca que había estado él mismo de su concepción en una obra publicada pocos años antes.

Rée había mencionado ya un gran número de ejemplos en los que comentaba cómo una gran cantidad de pueblos antiguos no conocían otra clasificación moral de los hombres que la de «fuertes y débiles» y «poderosos y humildes», remontándose así el significado de «bueno», tanto en Grecia como en Islandia, a una forma de ser noble, rico y poderoso.

Nietzsche basa toda su teoría en este principio estructurándolo de la siguiente manera: La expresión «bueno» no procede como parecía estar demostrado de «el bien». La valoración más antigua era la siguiente: los nobles, los poderosos, los de casta elevada, no se consideraban a sí mismos y a sus acciones como «buenos» (de alto rango) para contraponerse a los inferiores y a las castas inferiores. Si por «noble» [*vornehm*] se entendía aquel concepto básico que representaba el sentimiento de pertenencia a una casta [*Kaste*] y en el que «lo bueno» se desa-

rolla como la manifestación de una espiritualidad elevada, la casta más baja era considerada tan sólo *mala* (no malvada). Irremediablemente, «malo» recibirá posteriormente su significado despectivo. Para la mentalidad del hombre corriente, las palabras «malo» y «correcto» siguen siendo cumplidos.

La casta dominante llama a veces a sus miembros «los poderosos» y otras «los veraces». En la misma aristocracia [*Adel*] griega, cuyo portavoz fue el poeta Teognis, noble [*adlig*] era considerado todo aquello que era bello, bueno y distinguido [*edel*]. Este característico valor de moral noble parte de una afirmación triunfante, tal como se encuentra en los héroes homéricos: «nosotros, los nobles, valientes y hermosos, somos los buenos, somos los elegidos de los dioses». Son hombres fuertes rebosantes de poder para los que la disputa y la lucha es un placer y para los que la felicidad, en otras palabras, es algo activo.

Era inevitable que estos nobles despreciaran y rechazaran al grupo que ellos dominaban, aunque no por ello dejaban de oír, por regla general, las quejas de esta casta inferior compuesta de esclavos, trabajadores y animales de carga en la que se mostraba un concepto de felicidad sabático asociado al descanso y en definitiva pasivo.

Era evidente que la casta inferior tenía una imagen deformada por el odio y el resentimiento que sentían hacia la otra casta. Deformación, por otra parte, que es una forma de venganza.

En contraposición a la valoración aristocrática [*aristokratischen*] (bueno = noble [*vornehm*], hermoso, feliz, lo elegido por los dioses) se establece la identificación que establece la moral de esclavos: sólo los miserables son buenos, los que sufren y padecen, los humillados; sólo los enfermos y los deformes son los únicos piadosos. Por el contrario, vosotros, los nobles [*Vornehmen*] y acomodados, siempre seréis los «malvados», los crueles, los insaciables, los «sin Dios»; y tras la muerte, los condenados. Mientras que la moral aristocrática se manifiesta como orgullo y como una afirmación constante, la moral del esclavo es una constante negación a todo, un rotundo *no*.

A la antítesis aristocrática bueno-malo [*gut-schlecht*], no entendiéndolo a este último como un valor negativo, corresponde la antítesis bueno-malvado [*gut-böse*] de la moral de esclavos. ¿Quiénes son realmente los malos para esta moral de los sometidos? Los mismos que para la otra moral eran considerados buenos.

Si leemos las sagas islandesas y profundizamos en la moral de los antiguos países nórdicos, podremos comparar todo ello con los lamentos que proferían los enemigos de los vikingos, seguidos de los reproches de sus defectos. La moralidad de estos aristócratas no era en muchos aspectos superior a la de sus enemigos, auténticas bestias salvajes. Caían sobre los habitantes de los pueblos cristianos igual que las águilas sobre los corderos; y bien puede decirse, puesto que tenían al águila como ideal. Así pues, no debe asombrarnos que las víctimas de aquellas terribles acciones se congregaran en torno a un símbolo opuesto: el del cordero.

Stuart Mill intenta demostrar en el tercer capítulo de su obra *El utilitarismo* [*Nützlichkeitsmoral*] cómo el sentimiento de justicia se ha desarrollado a partir del deseo animal de venganza por un daño o una pérdida.² En un ensayo sobre «la satisfacción transcendental del sentimiento de venganza» (introducido como

² Seguramente Brandes cita de memoria, ya que el capítulo de *El utilitarismo* en el que Stuart Mill desarrolla esta cuestión es el quinto, titulado «Sobre la relación que existe entre la justicia y la utilidad». [N. de los T]).

apéndice en la primera edición de *El valor de la vida*), Eugen Dühring intenta fundamentar el derecho penal sobre el deseo de venganza. No obstante, la *Fenomenología* de Hartmann demuestra cómo ese deseo, realmente, no hace más que reproducir un nuevo deseo, una nueva ofensa, al pretender satisfacer el deseo anterior, de tal manera que el principio de venganza no puede considerarse un principio auténtico.

Nietzsche intenta, de una manera contundente y apasionada, atribuir la totalidad de la falsa moral moderna, no al deseo de venganza o al resentimiento en general, sino a una manifestación particular: la envidia, el odio, el rencor. En definitiva, la moral del rencor en su estado puro es lo que él denomina «moral de esclavos». Esta moral del rencor ha modificado todos los ideales: una impotencia sin parangón ha devenido bondad; una bajeza cobarde se ha convertido en humildad; un sometimiento temeroso, en obediencia; un no poder vengarse se ha convertido en un no querer vengarse, en amor al prójimo y en perdón; la miseria en un galardón, en una distinción. Dios castiga a aquel al que ama; o si no, todo ello es considerado una preparación, una prueba, una enseñanza, más aún, algo que podrá ser canjeado con intereses para obtener así la gracia. Todo lo marcado por la humillación permaneció en la tierra para ser amado; fueron los hermanos y hermanas en el odio los que se llamaron hermanas y hermanos en el amor. Llamen su reino a aquello que esperan en el porvenir, el reino de Dios. No esperan la dulzura de la venganza sino la victoria de la justicia.

Si Nietzsche quería con esta descripción englobar al cristianismo histórico, no ha hecho más que una caricatura con el espíritu y el estilo del XVIII. No obstante, no se puede negar que en dicha descripción se refleja cierto tipo de apóstol de la moral del rencor, y que sólo muy de vez en cuando toda la hipocresía que se oculta bajo una prédica moral es descubierta de manera tan enérgica. (Véase *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro y Genealogía de la moral. Una obra polémica*).

Para Nietzsche, una definición del hombre sería la siguiente: el hombre es un animal que puede hacer y mantener una promesa.

De este modo él ve la verdadera nobleza del hombre en el hecho de que pueda prometer algo, de que pueda hacerse responsable de sí mismo, que pueda atribuirse una responsabilidad –puesto que, con el dominio de sí mismo, dominio que presupone esta conducta, también se exige el dominio sobre todas las circunstancias externas y sobre todas las demás criaturas cuya voluntad no es tan persistente.

El hombre soberano denomina pues a su conciencia el conocimiento de su responsabilidad.

¿Cuáles son entonces los antecedentes de dicha responsabilidad, de dicha conciencia? Estos son largos y sangrientos. A lo largo de la historia, y utilizando medios espantosos, ha ido surgiendo una conciencia para aquello que alguna vez se prometió o se quiso, bien a escondidas, o bien abiertamente. Durante muchos siglos el hombre se ha visto obligado a ceñirse la camisa de fuerza de la moral de las costumbres, y también mediante castigos tales como el apedreamiento, el suplicio de la rueda o el fuego, siendo enterrado vivo, ahogándole en un saco o bien con una piedra atada alrededor de su cuello, siendo desmembrado por cuatro caballos, sufriendo latigazos, vejaciones, siendo marcado con hierro caliente,

con todos esos tormentos se le marcaba de manera imborrable al desmemoriado animal-hombre una larga conciencia de aquello que hubiera prometido a cambio de poder disfrutar de las ventajas que aparecen asociadas a su vinculación con la sociedad.

Según esta hipótesis de Nietzsche, surge entonces la conciencia de culpa simplemente como el conocimiento de una deuda. La relación contractual entre el acreedor y el deudor, relación que es tan antigua ya como las más antiguas formas básicas de las relaciones humanas en aspectos tales como la compra, venta, cambio, etc. es, pues, la relación a la que aquí nos referimos. El deudor promete cualquier cosa de entre todas las que posee (para inspirar así una confianza a la hora de obtener la promesa de un descuento): su libertad, su mujer, su vida; o bien le concede al acreedor el derecho a cortar de su propio cuerpo un pedazo de carne mayor o menor según la relación que guarde con su deuda (la ley de las Doce Tablas, presente aún en el *El mercader de Venecia*).

En este caso, la lógica, que a nosotros nos resulta bastante extraña, es la siguiente: como sustitución de la pérdida, al acreedor se le presenta un tipo de sentimiento de lujuria, que consiste precisamente en poder ejercer su poder sobre aquel que carece de él.

En Rée (escrito p. 13, etc.) puede el lector encontrar la prueba de esta afirmación de Nietzsche sobre la que se ha apoyado el concepto de la humanidad durante siglos: ver sufrir a otros es beneficioso; pero ocasionar además sufrimientos a los otros es una fiesta en la que el más feliz de los hombres es precisamente quien disfruta de su poder. También ahí se puede encontrar la prueba de que el impulso a la compasión, a la justicia, a la caridad y ternura, impulsos que más adelante serán ensalzados como virtudes, casi todos ellos son considerados originariamente como impulsos carentes de valor moral, o bien como síntomas de debilidad.

En la compra y la venta, así como en todo lo que guarda relación anímica con ello, algo que es más antiguo que cualquier tipo de orden social, radica según el concepto de Nietzsche el germen de la compensación, de la indemnización, de la justicia, de la obligación. Ya antes, el hombre ha estado orgulloso de ser capaz de evaluar de manera moderada. Uno de sus primeros pensamientos generales fue el siguiente: cada objeto tiene su precio. Así como el pensamiento: todo puede pagarse; ése fue el modelo de conducta más antiguo y más ingenuo de la justicia.

Pero, a medida que una sociedad se desarrolla, establecerá hacia sus miembros la misma relación que muestra el acreedor hacia el deudor. La sociedad protege a sus miembros; éstos están asegurados y protegidos ante un estado carente de paz, siempre y cuando no rompan con las obligaciones contraídas hacia ella. Aquel que rompa su promesa, el infractor, será devuelto al estado de proscrito que lleva consigo su exclusión de la sociedad.

En tanto que Nietzsche presenta con sus intereses finalmente psicológicos todos los fundamentos eruditos, sus afirmaciones no pueden ser controladas directamente. En Rée, en sus párrafos acerca del deseo de venganza y del sentimiento de justicia, así como en el fragmento que versa sobre la compra de dicha venganza, aparecen recogidos tanto los datos históricos como la forma de obtener el equilibrio mediante la penitencia.

Otros pensadores aparte de Nietzsche (entre ellos E. von Hartmann y Rée) han defendido el concepto de que la idea de justicia surge del deseo de venganza, y Nietzsche apenas ha presentado un nuevo y convincente argumento al respecto; lo más peculiar en él como escritor es su excesiva pasión personal y la violencia con la que protesta contra esta idea, en la medida en que ésta es corriente a las líneas del pensamiento moderno y democrático.

En muchos de los modernos postulados de la justicia se puede apreciar un cierto tono de rencor y de envidia plebeya. De manera involuntaria, algún moderno erudito de origen burgués, o bien de la pequeña burguesía, ha visto algo más y de más valor de lo que sería razonable en los efectos de retroceso que son tan frecuentes en aquellos que han sido oprimidos durante largo tiempo, efectos tales como el odio, el rencor, la envidia o el deseo de venganza.

Nietzsche no se ocupa ni siquiera por un instante del estado en el que la venganza funciona como el único derecho penal, porque la venganza no es realmente ningún resultado del odio de los esclavos hacia su señor, sino más bien del concepto del honor entre los de una misma clase. Se mantiene, pues, la oposición entre las castas dominantes y las oprimidas, y también se alimenta un fanatismo que surge continuamente contra aquellas teorías que han sido formuladas entre los coetáneos y simpatizantes del progreso, que se han mostrado indulgentes frente a los instintos plebeyos y adversas o desconfiadas frente a los espíritus de dominación. El rasgo distintivo de su personalidad, lo nada filosófico y lo determinado de su carácter quedan traicionados en la medida en que solamente se haya sentido odio y desdén hacia la casta oprimida por su «rencor» y por la envidia desencadenada de una naciente moral de los esclavos, moral que se abandona formalmente al goce de la clase dominante, y que no puede ensalzar suficientemente el ambiente de salud, de libertad, de sinceridad y de veracidad en el que vive. Él disculpa o defiende sus abusos. La imagen que se hace de la casta de los esclavos no la considera ya tan falsa como la que se hace ésta de la raza dominante.

No se puede hablar en serio tampoco de las verdaderas injusticias cometidas por esta casta. Puesto que, en sí, no hay ni justicia ni injusticia. Se trata de ocasionar daños, de un acto violento, de aprovecharse, de un aniquilamiento. No puede haber ninguna injusticia, porque la vida misma, en su esencia, en sus funciones básicas, no es sino una derrota, una explotación, un aniquilamiento. Las situaciones jurídicas no podrían ser nunca otra cosa que estados excepcionales, es decir, limitación del deseo real de vivir cuya meta es el poder.

Nietzsche sustituye el concepto de Schopenhauer de «voluntad de vivir», así como el de Darwin de la «lucha por la existencia» por la expresión correspondiente de «voluntad de poder». No se trata pues de luchar por la vida, la vida misma se luchará, según su opinión, por el poder. Y él ha escrito mucho —y a veces de manera menos acertada— sobre cuáles son las relaciones insignificantes y pobres de aquellos ingleses que se han visto obligados a tomar en consideración y a exponer el concepto de «struggle for life»³ con su correspondiente sobriedad. Como si se hubieran imaginado un mundo en el que toda la gente fuera feliz,

³ «Lucha por la vida» [N. de los T.].

aunque solamente fueran capaces de sobrevivir. Pero esa vida es únicamente la mínima expresión. La vida en sí misma demanda no sólo una autoprotección, sino también una propagación de sí mismo, y es en eso precisamente en lo que consiste la «voluntad de poder». Parece pues evidente que no existe ninguna diferencia fundamental entre los términos artificiales de lo «nuevo» y lo «antiguo»; porque la lucha por la existencia lleva necesariamente a una lucha de los poderes, y también a la lucha por el poder. Este ordenamiento jurídico es, pues, visto desde este punto de vista, un mero instrumento en la lucha de los poderes. Entendido como soberano, como instrumento frente a toda lucha, se trataría entonces de un instrumento hostil a la vida, de un principio demoleedor del futuro y de la evolución del hombre.

Algo similar opinó ya Lassalle cuando propuso su aforismo en el que se decía que el derecho no es un mal punto de vista en la vida de los pueblos. Lo más significativo para Nietzsche será entonces la alegría por la lucha como tal, en contraposición al punto de vista del humanismo moderno. Para Nietzsche, el tamaño de un progreso se mide por los sacrificios realizados. La higiene, que mantiene en vida a millones de seres débiles e inútiles que en otro tiempo debían haber muerto, no se trataría para él de ningún verdadero progreso. Una felicidad mediocre dentro de la mediocridad, felicidad que garantizaría el máximo número de criaturas desgraciadas a las que hoy en día llamamos hombres, no sería para él ningún verdadero progreso. Pero, para él, al igual que para Renan, sólo la educación de un tipo de hombre más fuerte y superior al que nos rodea (el «superhombre»), sería un verdadero y gran progreso incluso aunque solamente pudiera lograrse haciendo que grupos masivos de personas tal como nosotros las conocemos tuvieran que ser sacrificadas. Nietzsche, junto con todas sus ya enunciadas fantasías de futuro, relacionadas con la educación del superhombre y su obtención del poder en la tierra, guarda un cierto parecido con los sueños mitad irónicos mitad escépticos formulados por Renan acerca de un nuevo guardián de seres excepcionales, de una verdadera fábrica de seres excepcionales (*Dialogues phil.* 117), de modo que apenas se pueda dudar de alguna influencia. Es sólo que Renan —bajo la señal poderosa de la *Commune* de París— escribió sobre el tema en forma de diálogo haciendo que los pros y los contras tomasen la palabra, mientras que en el caso de Nietzsche, el sueño más ligero se cristaliza hasta convertirse en una especie de convencimiento dogmático. Resulta sorprendente, y a la vez algo hiriente, el hecho de que Nietzsche no presente nunca ninguna otra afirmación salvo las que tienen un marcado tono antipático acerca de Renan. Apenas hace alusión a su inclinación de tono aristocrático, pero sí detesta el profundo respeto o veneración hacia el evangelio de los humildes, veneración que Renan hace patente en todas partes, y que confronta abiertamente en una lucha consciente con la anhelada instalación de un «criadero» de superhombres.

Después de él, Renan y Taine se han vuelto contra los sentimientos casi religiosos que durante largo tiempo alimentaron la nueva Europa en favor de la Revolución francesa. Renan se compadeció anteriormente de la Revolución por motivos nacionales. Taine, que originariamente simpatizó con dicha Revolución, se volvió repentinamente hacia un estudio más profundo. Nietzsche sigue sus huellas. Es natural que los modernos escritores que sintieron la Revolución como niños conservaran su simpatía hacia los hombres de la gran sublevación, y,

seguramente, muchos de ellos no hallaron justicia en el ambiente antirrevolucionario presente en Europa. Pero los escritores, en su temor ante lo que se llamó cesarismo dentro de la jerga política, y en su superstición acerca de los movimientos de masas, pasaron por alto, entre otras cosas, que los principales sublevados y libertadores no eran los grupos «pequeños» unidos, sino más bien los «grandes» poco numerosos; no los envidiosos, sino los grandes mecenas, que no sentían envidia ante la justicia, el bienestar o el crecimiento espiritual de otros.

Hay dos tipos de espíritus revolucionarios, aquellos que instintivamente se sienten inclinados hacia Bruto, y los que de esa misma manera instintiva se sienten inclinados hacia César. César es el gran arquetipo; Federico II y Napoleón poseían cada uno de ellos sólo un grupo de sus cualidades. La moderna poesía de la libertad de los años cuarenta está llena de alabanzas a Bruto. Pero ningún poeta le ha cantado a César. Incluso un poeta tan antidemócrata como Shakespeare no celebró en absoluto su magnitud, enalteció a Bruto tal y como ya lo había hecho Plutarco, y convirtió la figura del César en una simple caricatura. Shakespeare no entendió ni una sola vez que César le diera una aplicación completamente diferente a la vida de la que le había dado su pobre asesino. César era descendiente de Venus, su forma era atractiva. Su espíritu tenía la gran sencillez característica de los más grandes; su manera de ser era noble. Según todo aquello que hoy conlleva el gran poder de su nombre, lo podía hacer todo, sabía y conocía todo lo que debe conocer y hacer el guía de un ejército y un dominador de primer rango. Sólo algunos hombres del Renacimiento italiano se han alzado hacia la magnitud de tal genio. Su vida fue la garantía de todos los progresos que se llevaron a cabo en aquellos días. La manera de ser de Bruto fue doctrinaria, su rasgo más característico era la estrechez de quien quiere resucitar estados del pasado, y de quien ve en un nombre, no el azar, sino un presagio. Su estilo era seco y muy intenso, su espíritu estéril. Su vicio era la codicia, la usura era su deseo. Para él, las provincias eran conquistadas sin justicia. Dejó morir a cinco senadores en la epidemia de hambre de Salamin porque la ciudad no podía pagar lo exigido. Y esta cabeza estéril, gracias a una puñalada que no hizo nada ni evitó nada de lo que debería haber evitado, se ha convertido hoy en una especie de genio de la libertad solamente porque no se ha entendido lo que significaba la afirmación de la naturaleza más fuerte, más rica y aristocrática con la mayor plenitud de poderes.

Partiendo de lo ya mencionado, puede entonces entenderse fácilmente que Nietzsche dejara para la justicia los arrebatos activos de ánimo, en tanto que los sentimientos de regresión son para él siempre los más bajos. Los antepasados habían visto en el impulso de represalia el origen del castigo. Stuart Mill había dejado a un lado en su utilitarismo la justicia de la cláusula penal ya reintroducida (*justum o jussum*), que a su vez era una regla de seguridad y no una recompensa. Rée defendió en su libro *El origen de la conciencia* la frase ya utilizada de que el castigo no es ninguna consecuencia del sentimiento de justicia, sino que más bien ese sentimiento de justicia es una consecuencia del castigo. Los filósofos ingleses, en general, apartan la mala conciencia del castigo. Su valor debería consistir pues en despertar el sentimiento de pecado en los culpables.

Nietzsche protesta contra esto. Afirma que el castigo solamente endurece y vuelve fríos a los hombres, que al criminal se le debería impedir mediante algún procedimiento judicial el que su hazaña fuera considerada reprochable; porque el

mismo criminal puede ver con exactitud cómo esas acciones que se le reprochan se cometen contra él: espionaje, abandono, engaño, tortura. Durante mucho tiempo nadie se ocupó tampoco de los pecados de los criminales, solamente se les tenía por peligrosos, pero no por culpables; se veía en ellos un pedazo del destino, y, por su parte, también los criminales tomaban el castigo como un pedazo del destino que les había tocado vivir, y lo llevaban sobre sí con el mismo espíritu fatalista como el que aún hoy en día sufren los rusos. En general, se podría decir que el castigo amansa o domestica al hombre, no lo mejora.

Así pues, el origen de la mala conciencia permanece aún sin explicar. Nietzsche nos presenta la siguiente hipótesis genial: la mala conciencia es el estado profundamente enfermizo que en el hombre estalla bajo la presión del cambio más básico por el que pasa; es decir, cuando éste se queda definitivamente encerrado en una sociedad pacífica. Todos los impulsos fuertes y salvajes, tales como el espíritu de iniciativa, la audacia, la astucia, el afán de rapiña, de dominio, que hasta ahora no sólo se habían venerado, sino que además se habían cultivado formalmente, son tachados de repente como peligrosos, y poco a poco son también marcados como inmorales y criminales. Criaturas que antaño se ajustaban a una vida de aventuras, y con espíritu guerrero, vieron de repente que todos sus instintos carecían de valor, que eran marcados y prohibidos. Una melancolía enorme, un desconsuelo sin igual, se apoderó de ellos. Y todos los instintos que antes se manifestaban hacia el exterior, se dirigieron ahora hacia el interior, contra el mismo ser humano: el sentimiento de aversión, la crueldad, la tendencia hacia un cambio, el asalto, la persecución, la devastación —ahí es donde surgió entonces esa mala conciencia—.

Cuando surgió el Estado —no mediante un contrato social, tal como presuponen Rousseau y sus contemporáneos, sino al haber una raza de conquistadores que ejercía una tiranía terrible sobre una población muy numerosa y desorganizada—, cuando surgió el Estado, todos los instintos de libertad se dirigieron hacia el interior; la fuerza activa, el deseo de poder, se volvieron entonces contra el propio hombre. Y en esta tierra es donde germinaron los ideales de belleza: la negación de sí mismo, el autosacrificio, una postura altruista. El deseo de autosacrificio es en esencia un tipo de tendencia hacia la crueldad; la mala conciencia es el deseo de malos tratos hacia uno mismo.

Ahora es cuando se comienza a sentir gradualmente el delito como una deuda, una deuda contra el pasado, contra aquellos antepasados que tuvieron que pagar por medio de sacrificios, —al principio mediante los propios alimentos— a través de saludos militares y de obediencia; porque todas las costumbres, por ser obra de los antepasados, se convierten en mandatos.⁴ Se vivía pues en un miedo eterno de no darles lo suficiente, sacrificaban a su hijo primogénito, a sus hijos primogénitos. El temor al patriarca fue creciendo en la misma medida en que también aumentó el poder de la raza. Algunas veces se le oponía a Dios, aspecto éste en el que puede reconocerse claramente el origen de la divinidad en el temor.

El sentimiento de culpa contra la divinidad fue creciendo continuamente durante siglos hasta que el reconocimiento de la divinidad cristiana como un

⁴ Compárese con la teoría de Lassalle acerca del testamento romano.

Dios universal trajo consigo un sentimiento de culpa máximo. Solamente ya en nuestros días se puede apreciar una disminución asombrosa de este sentimiento de culpa; pero allí donde la conciencia de pecador ha logrado su punto más alto, ahí es donde la mala conciencia se devora a sí misma como un cáncer, en tanto que el sentimiento de culpa, de poder hacer cosas imposibles por los pecados, se volvió dominante, y asoció a éste la idea de un castigo eterno. El primer padre (Adán) es visto entonces como tocado por una maldición, y el pecado se convierte en el pecado original: sí, en la naturaleza misma, de cuyo regazo surge el hombre, ese principio del mal se vuelve más confuso; está maldito, endemoniado —hasta que nos situamos en una salida paradójica en la que la humanidad atormentada ha encontrado consuelo durante miles de años—: Dios se sacrifica por la humanidad pagando con su propio cuerpo y sangre.

Lo que aquí ha ocurrido es que el impulso de crueldad se vuelve contra uno mismo como una tortura voluntaria, y todos los instintos animales y humanos se han tornado en una deuda frente a Dios. Cada «no» que el ser humano dice a su naturaleza, a su verdadero ser, lo lanza como un «sí», como una constatación que parte de él para afirmar la santidad de Dios y su papel de juez para afirmar seguidamente la eternidad, el más allá y el tormento sin fin.

Para entender bien el surgimiento del ideal ascético, se debe pensar además que las más antiguas razas de naturaleza espiritual y contemplativa vivieron bajo una terrible presión de menosprecio por parte del cazador y del asesino. Su falta de cualidades guerreras les resultaba sospechosa. No podían actuar de otro modo que no fuera despertando temor, y eso solamente podían hacerlo por medio de una crueldad dirigida contra sí mismos, mediante la mortificación y la auto-tortura, y llevando una vida de ermitaños. Como sacerdotes, adivinos o magos, golpearon a las masas con sus horrores supersticiosos. El sacerdote ascético es pues, para Nietzsche, la repugnante larva de la que se ha desarrollado posteriormente el pensador sano. Bajo su dominio, nuestra tierra se convirtió en el planeta ascético; un nido de cuervos en la cúpula celestial habitado por criaturas descontentas y orgullosas a las que vivir les horroriza, que detestan su planeta como si fuera un valle de lágrimas lleno de indignación contra la belleza y la alegría, haciéndose a ellos mismos tanto mal como les es posible.

No lo es menos el antagonismo que encontramos en el ascetismo: la vida utilizada contra la vida. En realidad, el ideal ascético se corresponde con la inclinación profunda hacia una vida que languidece llena de cuidados y curas. Es un ideal que apunta al debilitamiento y al cansancio; también con su ayuda, la vida lucha contra la muerte. Es un recurso artificial para la preservación de la propia vida. El requisito para ello es el estado enfermizo del hombre domesticado, la aversión a la vida junto con el deseo de ser algo diferente hasta el límite de la intensidad y de la pasión.

El sacerdote ascético representa la materialización de este deseo. De manera poderosa, él aferra a la vida todo el ejército de criaturas en desazón, desalentadas, desesperadas, desdichadas. Precisamente porque él mismo está enfermo es su nuevo pastor. Si estuviera sano, se apartaría con indignación de todos estos deseos a los que denomina virtud: debilidad, envidia, fariseísmo, falsa moralidad. Pero estando enfermo, tal como él lo está, ha sido llamado a ser un velador de los enfermos en el gran hospital de los pecadores y las pecadoras. Él trata continua-

mente con los que sufren, con los que buscan fuera de sí mismos las causas de su tortura; él les enseña a los que sufren que la causa y culpa de su tortura reside en ellos mismos. Así, consigue darle una dirección diferente al rencor del hombre desgraciado, le vuelve inofensivo obligándole a dirigir una gran parte de ese rencor sobre sí mismo. En resumen, no se puede decir que el sacerdote ascético sea un médico, pero él también alivia a los que sufren, inventa consuelo de cualquier tipo, ya sea mediante calmantes o mediante estimulantes.

Su remedio principal fue siempre convertir el sentimiento de culpa en pecado. El sufrimiento interno se quedaba así convertido en castigo. El enfermo se convertía en pecador. Nietzsche compara al desgraciado, que logra la explicación a su tortura, con la gallina a la que se le ha marcado un círculo de tiza. Ahora ya no puede salir. Allá a donde quiera que uno mire durante muchos siglos, sólo se verá la mirada hipnotizada del pecador —convertido a su pesar en Job— mirando la culpa como la única causa del sufrimiento. Por todas partes está la mala conciencia, el castigo, la penitencia, las lágrimas y el rechinar de los dientes, y el grito: ¡más dolor, más dolor! Todo ello sirve al ideal ascético. Y así es como surgieron las epidemias epilépticas, tales como las del baile de San Vito y las de los flagelantes, la histeria de las brujas y los grandes delirios de las masas en sectas extravagantes (que todavía hoy sobreviven en fenómenos tales como el Ejército de Salvación y otros fenómenos de ese estilo).

El ideal ascético no tiene aún ningún enemigo verdadero, no existe ningún defensor concreto de un nuevo ideal. En la medida en que la ciencia desde Copérnico ha robado al hombre su anterior y fuerte creencia en su propio significado, manifiesta su conformidad con el ideal ascético. Sus verdaderos enemigos, aquellos que pueden minarlo, son actualmente quienes representan al ideal ascético, los farsantes de este ideal, ya que por ser defensores hipócritas del mismo despiertan la desconfianza hacia él.

En tanto que el sinsentido de los que sufren es visto como una maldición, el ideal ascético les ha dado un sentido; un sentido que trajo consigo un torrente de sufrimiento, pero que al mismo tiempo era mejor que ninguna otra. El presente asiste al nacimiento de un nuevo ideal que ve en el sufrimiento una condición vital, una condición de la felicidad. Y en el nombre de una nueva cultura, es un ideal que niega todo lo que hemos venido llamando cultura hasta hoy.

Traducción de *Yolanda García
Hernández y Alfonso Moraleja*

El animal electivo*

Gabriele D'Annunzio

I

En Italia, de vez en cuando, algún escriba desocupado, alguno de esos anónimos que andan compilando antologías pornográficas para editores clandestinos, se alza con gran dignidad para deplorar la indiferencia de los creadores de prosa y poesía en los asuntos de Estado y en la vida política de la nación. El censor solicita finalmente para el joven reino otro tipo de literatura cívica: poetas que exalten en rima el sufragio popular y novelistas que representen a sus héroes absortos en la solución de un profundo problema social.

¿Por qué poetas y novelistas no responden a la llamada?, ¿por qué no renuncian al típico hombre enamorado de dos mujeres o a la típica mujer enamorada de dos hombres?, ¿por qué no se rebozan de sociología para no promover la caída del rey, el advenimiento de la república y el acceso de la plebe al poder? Los críticos excusarían la debilidad de su sintaxis en honor a la «seriedad del contenido».

De momento, permanezco en la angustia de mi métrica y de mi casuística. Como aquella Sra. Lee del relato americano, necesito ir a Egipto: «La democracia me ha destrozado los nervios. ¡Oh, qué descanso sería ir a vivir a la gran Pirámide y contemplar eternamente la estrella polar!». «Algo extravagante -dice el diputado Bonghi a los que les interesan las cacofonías de la traducción- ¡o quizá de lo más natural!».

El crepúsculo de los reyes y de los príncipes no me parece hoy por hoy digno de mucha atención. Aquellos que poseían un espíritu verdaderamente regio, habiendo tratado de recomponer su vida conforme a su sueño y no habiendo podido resignarse al contacto inevitable con la vulgaridad, se han ausentado ya del mundo arrastrados por el impulso de sus propias quimeras. Luis II, el rey virgen, después de haber comulgado durante tanto tiempo con los resplandecientes héroes que Ricardo Wagner le diera por compañía en aquellas regiones sobrenatu-

* «La bestia elettiva», *Il Mattino*, nº 194, 25 de septiembre de 1892. La edición que hemos manejado se encuentra en Gabriele D'Annunzio, *Su Nietzsche*, Catania, De Martinis & C., 1994, pp. 7-19.

rales, inmune frente a cualquier tóxico femenino, hostil a todos los intrusos, sintiendo que la intensidad de sus júbilos comenzaba a exceder la resistencia de sus órganos, pensó que se transformaría una vez muerto en un ser más elevado y bajó a buscar al fondo de su lago la visión suprema. Rodolfo de Habsburgo, un príncipe meditativo, totalmente absorto en el espectáculo de su vida interior, fue condenado por un delito intelectual al asesinar a una mujer que lo ataba en demasía a la materialidad de la existencia común. Juan Orth, espíritu indomable, incapaz de soportar cualquier forma de esclavitud, dirigió un cierto día su proa hacia el infinito y nadie lo ha vuelto a ver.

Los que todavía sobreviven, o tienen el valor insignificante de funcionarios diligentes, temerosos de ser despedidos, o están dedicados por entero a cultivar sus pequeñas y pueriles manías y sus vicios mediocres. Guillermo II es el único que alguna vez estimuló nuestra curiosidad por los espectáculos ágiles y variados que él mismo protagoniza dentro y fuera de su imperio. Él es el verdadero *homme infatigable* [*fatigone*] de esta lúgubre compañía coronada. Sus esfuerzos son increíbles. Cambia más veces de uniforme en un día que lo que cambia de vestidos una *cocotte* a la moda en todo un año. Atraviesa Europa de cabo a rabo mostrándose en todas las estaciones ferroviarias con un nuevo aspecto. Sus ministros no saben ya a qué recurrir para disuadirlo de que no vaya a exponer a América su ajuar militar internacional. Ninguna actividad humana le es desconocida; sabe de todo y hace de todo: consumado estratega cuando cabalga entre el estrépito de las fanfarrias a la cabeza de la Guardia, consumado orador cuando erguido desde la proa de su nave dirige su voz sobre las aguas, y consumado actor cuando le dan ganas de pisar el escenario en la armadura de uno de esos héroes que los dramas de un poetastro shakesperizante, cuyo nombre no recuerdo, tiene el encargo de embadurnarle con una gran dosis de adulación.

¿Y los otros? El Zar, corroídos sus músculos herculanos por la carcoma de la sospecha, se consume solo en una honda misantropía, no teniendo ni siquiera el valor de contraponer a las pequeñas fórmulas químicas de sus rebeldes un estrago por arma blanca para irrigar y abonar sus estériles tierras. Francisco José, el austríaco, después de perder a su sucesor, no hacía otra cosa hasta ayer que consolar su desolada vejez con agua purgativa: hasta que los inauditos clamores de su pueblo le advirtieron que la gracia de Dios le enviaba otro consuelo para los últimos días de su vida. Se sabe ya, para gran júbilo de la archiduquesa y de todas las damas, que se han establecido contactos con un empresario italiano para que éste ceda a su prestigioso melodramaturgo a la Corte Imperial y al mismísimo Metastasio Daspuro por un módico precio. Pero en la última hora sobreviene un peligro: telegramas recientes amenazan con un viajecito de Guillermo II a Viena, y Guillermo, hombre impulsivo y autoritario, es muy capaz de arrebatar al maestro y de llevarse-lo a Berlín para hacerle musicar todos los arreglos de la Infantería, de la Caballería, de la Intendencia y del Equipo Médico...

¿Y qué hay de los otros? La Reina Victoria, en sus momentos de lucidez, se ocupa de ordenar el museo de sus muñecas, las de sus hijos y las de sus nietos en un conmovedor retorno a la cándida infancia. El Príncipe de Gales, *clubman* perfecto, calvo y canoso, morirá seguramente siendo príncipe heredero y contento quizá de no haber heredado. Cada año, alarga en un agujero más el cinturón que debe ceñirse alrededor de su fofa gordura epicúrea, venciendo su natural re-

pugnancia de *gentleman* a un disfraz ridículo cada vez que le toca representar a su longeva Madre en alguna ceremonia oficial. Los grandes duques rusos, de vez en cuando, se mueven de San Petersburgo para ir a estrechar la mano del ingeniero Sadi Carnot, renovando así la ilusión de alianza en el contentadizo pueblo francés; y obtienen de la República, en compensación, algunas facilidades en la búsqueda de sus placeres favoritos.

¿Y los pretendientes? Víctor Napoleón, desesperado ya de suscitar artificialmente algún ardor heroico en la sangre estancada del Primer Cónsul, limita sus actos políticos a alguna modesta carta escrita de mala gana sobre cualquier escritorio de hotel en los días de *spleen*. El conde de París no es tan resignado; y el hijo del duque de Orleans parece dar la razón a todos aquellos que, partiendo de sus rasgos plebeyos, argumentan sobre la impureza de su sangre. Parece apto y dispuesto nada más que para ejercitar sus funciones de macho al igual que un mozo de cuadra: después de haber mostrado el antojo pueril de volver a alzar la bandera blanca en un cuartel, la puso, como si de un trapo inútil se tratara, bajo el lecho de una cantante.

II

Es necesario, pues, inclinarse del lado de la Democracia; mas, ¡ay de mí!, todo es caduco e innoble también en este lado.

El dogma del Ochenta y nueve, el axioma fundamental de las sociedades modernas (que corresponda al pueblo la soberanía del Estado, que la autoridad de los súbditos aventaje a la del Rey) era ya enseñado, aceptado y practicado en todas las comunidades cristianas; y propugnado especialmente por los Jesuitas. ¡Cuántos toques de trompetas apocalípticas, cuánto fragor de truenos, cuánto fulgor de rayos para poner sobre la punta de un palo nudoso y retorcido una pancarta en la que está escrito con letras de sangre el más católico de los lugares comunes! Luis XVI fue asesinado en virtud de los mismos principios que habían hecho levantarse en armas a Jacques Clément, Balthazar Gérard y a Ravailiac.

¿Cantarán los poetas el triunfal ascenso de la plebe al poder? Parece que el sufragio universal ha sido inventado con extraordinaria astucia para despojar a la plebe de sus derechos. La condición de la plebe es siempre la misma, gobierne un tribuno o un rey, una clase privilegiada como la nobleza o la mayoría de la Cámara. La plebe está siempre esclavizada y condenada a sufrir, tanto a la sombra de las torres feudales como a la sombra de las feudales chimeneas de las fábricas modernas. Jamás habrá dentro de ellas el sentimiento de libertad.

En vano gritan los Cleones a la multitud: «No sólo sois la fuerza, sino también la luz, el pensamiento y la sabiduría». Quizá ni siquiera las multitudes creen en estas adulaciones. Éstas solo creen en una forma de progreso: el aumento del bienestar físico. La levadura del espíritu no hace subir a esta espesa, gris y grosera masa. Para arrastrar a un gentío es necesario contraponer uno de sus vicios por otro. Los Cleones conocen bien esta psicología, parecen adorar al mismo gran títere cuyos hilos manejan.

La Democracia se reduce así a una lucha de egoísmos vanidosos que avanza sobre la disminución sistemática de las superioridades legítimas y adquiridas. Es

el triunfo del burgués, del filisteo, del tartufo, del ignorante presuntuoso, del pedante sabihondo, del idiota que se considera igual al hombre de ingenio, es el triunfo de todas las mediocridades y de todas las vulgaridades. Mientras la naturaleza tiende a multiplicar ilimitadamente la diferencia, la Democracia tiende, sin embargo, a hacer a todos los hombres iguales, a poner en cada alma una etiqueta exacta como si fuera un útil social, a *hacer* las cabezas humanas como las cabezas de los alfileres. La democracia no tiene en cuenta la actividad individual, la energía libre y espontánea, al hombre verdadero de carne y hueso, sino a una fórmula abstracta. Tan sólo cuenta para su Estado la fuerza molecular y la acción de una masa capaz de moverse.

Pero de sus turbias entrañas nace un tirano mucho más terrible que el que abatió: el Estado-rey, el Estado-providencia, el Estado-productor-de-la-felicidad-pública: un monstruoso Polifemo que esquilará y degollará a sus rebaños. ¡Todos los apóstoles de la plebe, todos los profetas del porvenir invocan al nuevo pastor de las naciones!

Entretanto, Demos se engaña. Su estupidez (¡oh, desigualdad!) no tiene en el mundo igual. Deposita, bajo las alas del implacable buitre que le devora el hígado, el huevo milagroso del que surgirá la Edad de oro.

III

Por fortuna, el Estado fundado sobre las funciones del sufragio universal y de la igualdad, cimentado desde el miedo, no es sólo una construcción innoble, sino también precaria. Sobre la igualdad económica y política, a la que aspira la democracia socialista y no socialista, se irá formando una nueva oligarquía, un nuevo reino de la fuerza; y este grupo, poco a poco, logrará apoderarse de las riendas para domar a la masa en beneficio propio, destruyendo cualquier vano sueño de igualdad y de justicia.

La fuerza, indestructible e inamovible, es la gran ley de la Naturaleza. El mundo no puede ser constituido más que sobre la fuerza, tanto en los siglos de civilización como en las épocas primitivas. La Naturaleza es inicua. Nosotros somos el producto de la Naturaleza: no podemos, pues, aspirar a la justicia sublevándonos contra nuestra propia causa. Quien reclama, sueña o profetiza, o es un ingenuo o es un charlatán.

Si todas las razas terrestres fuesen destruidas por otro diluvio deucaliónico y surgieran de las piedras, como en la antigua fábula, nuevas generaciones, los hombres lucharían entre sí apenas surgidos de la misma Tierra que les engendró hasta que uno, el más idóneo, consiguiera dominar a los otros.

Ahora, desde hace cuatro siglos, los Europeos no tratan sino de expoliar y exterminar a las otras estirpes. La civilización europea, como si se tratara de una voraz araña, envuelve en su tela al resto del globo. En América, razas enteras han desaparecido a causa de la acometida del hombre blanco, persiguiendo este fin hasta en los extremos más remotos; los oceánicos están desapareciendo perseguidos hasta en los refugios más alejados; y África está invadida por entero. ¿Con qué derecho? Con el derecho del más fuerte. Los elevados y retóricos sermones en honor de una hermandad bajo un Sol común sirven para ocultar el ruido de

la fábrica de armas. La cándida forma de la Paz surgida de las aguas de Génova, me trae la imagen de la roca en la que fue transformada la ninfa Escila en el mar siciliano. La roca tenía la dulce forma de una mujer con el busto elevado sobre el oleaje, mientras alrededor, a los lados, las fauces de seis perros horribles ladraban sin tregua. Las fauces de la Guerra aúllan a los lados de la Paz invocada. La última oda de nuestro mayor poeta está repleta de tañidos bélicos y de relampagueos.

Después de un siglo de *humanitarismo* (fea y ridícula palabra por lo que expresa) llegamos a esto: a que todos los ciudadanos parezcan soldados, a tener veinte millones de hombres armados y a que Europa sea un campamento. ¿Qué diferencia existe entre nuestro siglo y las primeras épocas de la barbarie cuando cada hombre defendía su caverna con el arco siempre tenso?

Así pues, la fuerza sigue siendo la ley suprema. Y así debe ser, y está bien que así sea hasta el final de los siglos. La igualdad y la justicia social son sólo dos abstracciones vanas, y las doctrinas que de ellas derivan son inaceptables para los hombres superiores.

La nueva aristocracia se formará, pues, volviendo a poner en su lugar de honor el *deseo* [*sentimento*] *de poder*, elevándose sobre el mal y sobre el bien.

Según la doctrina de Nietzsche, una de las razones de la decadencia generalizada es la siguiente: toda Europa ha recibido una impronta decisiva de la noción de bien y de mal tomada en el sentido de una moral de esclavos.

Hay dos tipos de moral: la de los «señores» [*nobilí*] y la del rebaño servil. Ahora, después de que en todas las lenguas primitivas *noble* [*nobile*] y *bueno* hayan sido términos equivalentes, y después de que la palabra *noble* sea también una designación de clase, se presenta como una consecuencia evidente que la casta de los señores [*signori*] ha creado la primera noción de Bien. Toda su moral se fundamenta en la soberana concepción de su dignidad y tiende a la glorificación afirmativa de la vida.

La génesis del Bien es necesariamente diversa para el esclavo. Por instinto, él desconfía de aquello que el señor llama Bien; después, en efecto, aquello que para aquél merece tal nombre, es malo [*cattivo*] para el esclavo y representa, por tanto, el Mal.

Pero desgraciadamente la moral de los esclavos ha vencido a la otra. Era necesario, para conducirla a la victoria, cierto poder de seducción. Jesús de Nazareth le aportó el artificio del amor, atrayendo hacia sí a los infelices y a los viles. Todos los sufrimientos del débil y del oprimido se canjearon por virtud, pareciendo abominable el hombre fuerte que derivaba sus leyes del principio contrario. El ascetismo extendió un velo de palidez y de tristeza sobre todas las cosas.

Así pues, esta moral no es más que el instinto del rebaño. Los hombres superiores, dejando a los ingenuos las tentativas de mejorar la suerte de la multitud y de practicar la virtud cristiana de la caridad, emplearán todas sus fuerzas en destruirla.

¿Sirve quizá para algo prolongar la vida de los miserables? ¿Para qué? ¿Acaso preocuparse de la muchedumbre en detrimento de los «señores» [*nobilí*] no sería como descuidar, en un bosque, los arbustos más vigorosos para cuidar un brote sin casi savia o una vil hierba?

Los hombres se dividirán en dos razas. A la superior, levantada sobre la pura energía de su voluntad, todo le estará permitido; a la inferior, nada o bien poco.

La mayor parte del bienestar será para los privilegiados, su nobleza personal les hará merecedores de todos los privilegios.

El verdadero «señor» [*nobile*] no se parece en nada a los esmirriados herederos de las antiguas familias patricias. La esencia del «señor» [*nobile*] es la soberanía interior. Él es el hombre libre, más fuerte que las cosas, convencido de que la personalidad supera en valor a todos los demás atributos complementarios. Él es la fuerza que se gobierna, una libertad que se afirma y se regula bajo el modelo de la dignidad. Él tiene un ojo infalible cuando se mira dentro de sí. En esta autocracia de la conciencia reside el principal signo del nuevo aristócrata.

Una sola de sus alegrías vale más que todos los júbilos populares.

De momento, él renuncia a su parte de soberanía; y es que nunca una papeleta de voto ensuciará sus manos.

La vida —dice Federico Nietzsche— es un manantial de alegría, pero en fuente en la que el populacho bebe, el agua se envenena.

Además: si alguno se retirase de la vida no haría sino retirarse de la canalla. No quería compartir la fuente, la llama y el fruto con ella.

Traducción de *Alfonso Moraleja*

Sobre Nietzsche

Franz Mehring

I. ACERCA DE LA FILOSOFÍA Y LA POESÍA DEL CAPITALISMO* (1891)

[...] Nietzsche no es, tal y como nos lo quiere presentar el señor Lindau en *Nord und Süd*, el «filósofo social de la aristocracia», sino el filósofo social del capitalismo. Uno de los aspectos más significativos de la historia alemana es que las clases obreras han sabido mantener su relación con la época clásica de la enseñanza alemana, pero no así las clases burguesas. Si esta enseñanza alcanzó con Hegel su máxima expresión, sus elementos revolucionarios alcanzan su máximo desarrollo en Lasalle y de forma más relevante en las obras de Engels y Marx, mientras que los elementos conservadores de la misma filosofía quizás no hayan podido lograr y de hecho no han conseguido un desarrollo igual. En el año 1848 se produjo el pecado original que abrió los ojos a las clases dominantes sobre el defecto de la «religión de estado prusiana» en la que se había convertido, a causa de la mala interpretación de la frase «todo lo real, es racional, y todo lo racional, real», la filosofía de Hegel en los años treinta y cuarenta de ese siglo. Se desechó como anticuada, sin preocuparse de que sus efectos retroactivos revolucionarios podrían golpear así aún más sensiblemente. La burguesía se echó en los brazos de Schopenhauer, que como filósofo de la pequeña burguesía que vivía de las rentas, había sostenido una guerra de insultos contra Hegel que duró treinta años. En el ambiente mojigato y de lamentaciones que se había apoderado de las clases burguesas después de 1848, éstas encontraron por fin el entendimiento añorado de su filosofía mojigata y de lamentaciones, aunque a su manera a veces divertida. Nietzsche se formó con Schopenhauer, fiel alumno, tanto en lo que se refiere a los insultos a Hegel, como también en la conciencia de clase burguesa, con la diferencia de que

* «Zur Philosophie und Poesie des Kapitalismus», *Kapital und Presse*, Berlín, 1891, pp. 119-127 [N. de los T.].

él —en consonancia con los avances de los tiempos— ya no alababa a la pequeña burguesía y a sus rentas, sino al gran capital explotador.**

Es cierto que en su tratado *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche realiza un cierto acercamiento hacia Hegel. En él no habla sólo de la «rabia poco inteligente» de Schopenhauer «contra Hegel», que «había llegado a eliminar a la última generación de alemanes de la cultura alemana», sino que tanto el título como el contenido de este tratado suenan bastante a las palabras de Hegel: «Uno cree que dice algo muy grande, cuando dice: El hombre es bueno por naturaleza, pero olvida que dice algo mucho más grande con las palabras: El hombre es malo por naturaleza». Y Nietzsche trata pormenorizadamente hasta la saciedad —sin citar a Hegel— el pensamiento de Hegel de que especialmente las pasiones negativas como la codicia y el despotismo se convierten en palancas del desarrollo histórico. Él lo presenta como si hubiese logrado con ello un descubrimiento único en «este tremendo y casi nuevo reino de conocimientos peligrosísimos», y es difícil mantener la seriedad filosófica necesaria cuando agrega a la exposición solemne de una frase —que desde Hegel se ha convertido en un tópico— el apóstrofo: «Una vez que uno ha llegado con su barco hasta aquí ¡pues bien!, ¡ahora apretemos los dientes!, ¡abramos bien los ojos!, ¡sujetemos con mano firme el timón! —pasamos directamente por encima de la moral; quizás aplastemos o destruyamos el resto de nuestra propia moralidad, atreviéndonos a dirigir nuestro camino hacia allá— ¡depende de nosotros!». Es posible que no sea mucho si «nosotros» hacemos tales cabriolas filosóficas sobre asuntos y cosas que «nosotros» no podemos o no queremos entender.

Porque ese «mal» en el que Hegel vio el impulso del desarrollo histórico tiene, según su método dialéctico con su lado conservador y revolucionario, todavía un segundo sentido. Con ello también quiere decir que cada avance nuevo surge como un sacrilegio contra algo sagrado, como rebelión contra el estado viejo y moribundo, pero que a base de costumbre se ha convertido en algo sagrado. Como Nietzsche no pudo o no quiso llegar hasta el final del pensamiento de Hegel, dice de la Revolución Francesa —de la que Hegel siempre hablaba con mucho entusiasmo— que fue «una farsa horrible y —vista desde cerca— innecesaria», e increpa a los pensadores revolucionarios que han fecundado el método dialéctico de Hegel, sacándolo de la región nebulosa de la «idea absoluta» y pasándolo al área de los estados económicos, como un «tipo de espíritus muy estrechos, presos y encadenados, que quieren aproximadamente lo contrario de lo que existe en nuestras intenciones e instintos» —¡presumiblemente!—, «que se lla-

** Sobre la relación interna entre la filosofía de Hegel y del movimiento obrero actual comparar con Friedrich Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart, 1888; sobre Schopenhauer los tratados de Karl Kautsky en el *Neue Zeit*, cuaderno de febrero y marzo de 1888. Un escritor de la burguesía, que como tal fue un admirador de Schopenhauer y un benefactor de Nietzsche, pero cuya primera y decisiva formación venía de antes de 1848, Karl Hildebrand, escribió en sus *Zeiten, Völkern und Menschen*, p. 354, en un tratado temprano de Nietzsche y a pesar de todas las alabanzas, que el «señor Nietzsche se pasa de largo y comete una grave injusticia en contra del pensamiento alemán, en especial contra el filósofo más representativo de ese pensamiento, Hegel. Aparentemente tiene las mejores intenciones, pero para levantarse exitosamente contra el dominio de la autoridad, uno mismo no debe estar tan absolutamente debajo de la autoridad infalible del maestro, tal como le sucede a él con Schopenhauer. ¡No querer reconocer que Hegel ha colocado al pensamiento básico de la enseñanza alemana en un sistema —razón por la que a veces ha cometido disparates— puede significar todo ello dos cosas: que se ignora el desarrollo espiritual de Alemania desde Herder a Feuerbach o que se ve la aportación alemana a la civilización europea como algo insignificante!».

man equivocadamente 'espíritus libres', esclavos elocuentes y escritores del gusto democrático», «esclavos de risa superficial, sobre todo con su manía de ver en las formas de la vieja sociedad actual aproximadamente la causa de *toda* la miseria y *todo* el fracaso humano: poniendo así la verdad al revés». Forma parte de la misma secuencia de volteretas tragicómicas de las que se compone la filosofía de Nietzsche cuando ataca al cristianismo, no por el abuso de las formas eclesiásticas y despóticas con fines de codicia —para él más bien ése es el fin único y verdadero de la religión—, sino por su «moral de animal gregario» con la que la cristiandad ha puesto el amor al prójimo como la máxima virtud humana.

El método dialéctico de Hegel destruyó todos los conceptos fijos, su carácter conservador consistía en que reconocía determinados niveles cognitivos y sociales según su tiempo y sus circunstancias, pero su carácter revolucionario comprendía el desarrollo histórico como un proceso continuo del nacer y morir, en el cual a pesar de todas las aparentes casualidades y retrocesos temporales, se efectúa un desarrollo progresivo de lo inferior hacia lo superior. Por ello, ni conocía una moral definitiva y perfecta ni tampoco un estado definitivo y perfecto. La moral era para el método dialéctico únicamente el resultado del espíritu histórico, y los conceptos del «bien» y «mal» no eran absolutos para él. Pero Hegel sí conocía un «absoluto», el «espíritu absoluto» de su sistema, la dirección secreta e invisible de su proceso histórico mundial del nacer y morir. Con ello él mismo obstruyó las consecuencias de su modo de pensar. Marx y Engels tomaron esas consecuencias cuando mandaron a paseo al «espíritu absoluto» y descubrieron que las cosas reales no son la imagen de nuestros conceptos, sino que más bien nuestros conceptos son la imagen de las cosas reales, dicho de otro modo, que las personas primero tienen que comer, beber y vivir, antes de poder pensar y escribir poemas. Con ello desaparecen tanto las «verdades absolutas» de la filosofía, de la política, etc., como también las prescripciones de la moral válidas para todos los pueblos y tiempos. Ya no existe una teoría moral absoluta, sino únicamente sistemas morales relativos que se forman de manera muy diferente, según las condiciones de vida económicas de los distintos pueblos y de las distintas clases. Una diferencia que en las violentas luchas de clase actuales se manifiesta claramente cada día con las más extrañas pruebas de «moral de clase».

Partiendo de la relatividad de la moral, que ya existía en su germen en Hegel, Nietzsche no deduce como Engels y Marx la dependencia histórica de la moral, sino la negación incondicional de cualquier moral. Él llega a esa conclusión por el concepto unilateral del «mal», que según Hegel es el impulsor del desarrollo histórico. Para él, la envidia, el odio, la codicia y el despotismo son sólo afectos creadores de vida, el «principio y la esencia» en el presupuesto general de la historia, y si esos afectos se denominan «mal», entonces eso se debe únicamente a la «enemistad de la plebe contra todo lo privilegiado y soberano», como también es una presunción arrogante del «animal gregario» hombre denominar las cualidades que le son cómodas, la piedad, la capacidad de sacrificio, la entrega, etc. como «bien». Nietzsche también conoce una lucha de clases, una «moral de señor» y una «moral de esclavos» según sus conceptos, pero no la conoce como un proceso dialéctico de la historia del mundo, en el cual se efectúa el desarrollo de lo inferior hacia lo superior, sino como una ley natural firme e inamovible. En esta lucha, los dominadores y los opresores, los «espíritus libres», tienen siempre el

poder y por lo tanto también el derecho, mientras que los dominados y subyugados, los «animales gregarios», siempre están condenados a la impotencia y por lo tanto a la injusticia. La única y verdadera moral para Nietzsche es la «doctrina de las relaciones de dominio», de las que surge la vida histórica: haber introducido en esta moral los conceptos del «bien» y del «mal» es únicamente una travesura pícaro, con la que el «animal gregario» intenta vengarse de los «espíritus libres» y con la que por supuesto —véase por ejemplo la cristiandad!— se han realizado horribles fechorías en la historia. Pero los tiempos de la locura pasan, y los «filósofos del futuro» surgen, los «espíritus libres», los «muy libres», los «finos» y los «distinguidos». Ellos están «más allá del bien y del mal».

Comprensiblemente, el contenido del pensamiento de esta elegante y solemne filosofía es muy escaso, y para convertirlo en algo así como un «concepto del mundo», necesita de una cantidad enorme de adornos ideológicos. Después de limpiar esos adornos ideológicos permanecen más o menos las siguientes frases principales que he extraído del tratado *Más allá del bien y del mal*:

«Donde el pueblo come y bebe, incluso adora, suele apestar. No se debe entrar en las iglesias si se quiere respirar aire puro» (p. 42).

«No sirve de nada: Uno debe pedir sin piedad explicaciones a los sentimientos de entrega, de sacrificio por el prójimo, a toda la moral de la autoenajenación y llevarlos ante un tribunal. (...) Hay mucha magia y azúcar en aquellos sentimientos de 'para otros' y de 'no para mí', como para que no fuera necesario ser doblemente desconfiado en estos casos y preguntar: '¿No serán quizás seducciones?' ¡Así que tengamos cuidado! ...» (p. 45).

«El filósofo, tal y como lo conocemos nosotros, el espíritu libre, (...) utilizará la religión para su obra creadora y educativa, tal y como también utilizará el estado político y económico actual. —Para los fuertes, los independientes, los preparados y predestinados para dar órdenes, en los que se hace realidad la razón y el arte de una raza dominante, la religión es un medio más para superar resistencias, para poder dominar, como un vínculo que une conjuntamente a dominantes y dominados y que delata y entrega a los primeros la conciencia de los últimos, lo más profundo y oculto que siempre quiere escapar de la obediencia. (...) Para finalizar, y para mostrar la terrible deuda de estas religiones y sacar a la luz del día la enorme amenaza que representan, se paga siempre caro y esto tiene efectos terribles: las religiones no son instrumentos creadores y educativos en manos de los filósofos, sino que se manejan ellas mismas soberanamente, ellas mismas quieren ser el fin en sí y no un medio entre otros medios...» (p. 77 y ss.).

«La extraña limitación del desarrollo humano (...) se basa en que lo que mejor se transmite por herencia es el instinto gregario de la obediencia a costa del arte de mandar. Si uno medita sobre este instinto hasta sus últimas consecuencias, nos damos cuenta que finalmente faltan los dominadores y los independientes, o ellos sufren en su interior remordimientos y tienen que mentirse a sí mismos para poder ordenar: o sea que hacen como si ellos también sólo obedecieran. Este estado existe hoy en día realmente en Europa: yo lo denomino la hipocresía moral de los dominantes. Ellos no saben protegerse de sus remordimientos de otra manera que no sea presentándose como ejecutores de órdenes más antiguas o superiores (de los antepasados, de la constitución, del derecho, de las leyes o hasta de Dios) o hasta toman prestados preceptos gregarios de la for-

ma de pensar gregaria, por ejemplo como 'primer servidor de su pueblo' o como 'herramientas del bien general'. Por otro lado, el hombre gregario en Europa quiere presentarse como si fuera el único tipo de humano permitido y glorifica sus cualidades por las cuales es manso, soportable y útil para el rebaño; con virtudes humanas en sí, o sea, sentido común, afectividad, respeto, consideración, diligencia, moderación, humildad, indulgencia...» (p.119 y ss.).

«La moral en Europa es hoy en día una moral de animales gregarios. (...) Sí, con la ayuda de una religión, que ha obedecido y adulado las ansias gregarias de los humanos, se ha llegado a que hasta en las instituciones políticas y sociales encontremos cada vez más la expresión de esta moral: el movimiento democrático toma el relevo al movimiento cristiano. Pero para los impacientes, los enfermos y dependientes de ese instinto, la velocidad de todo ello es todavía demasiado lenta y somnolienta, lo que demuestra el berrido cada vez más violento, el rechinar de dientes sin disimulo de los perros anarquistas que recorren ahora los callejones de la cultura europea: aparentemente contrarios a los demócratas e ideólogos revolucionarios pacíficos y trabajadores, y aún más de los filosofastros torpes y soñadores de la hermandad que se llaman socialistas y que quieren la 'sociedad libre', pero en realidad son lo mismo con su enemistad instintiva y pura contra toda forma de sociedad diferente que no sea el rebaño *autónomo* (hasta llegar al rechazo incluso de los conceptos «señor» y «criado»), *ni dieu ni maître* es una fórmula socialista...» (p. 125 y ss.).

«La corrupción, según en la forma de vida que se muestra, es algo muy distinto. Si, por ejemplo, una aristocracia como la de Francia al inicio de la revolución se deshace de sus privilegios con un asco sublime, y se sacrifica a sí misma en un libertinaje del sentimiento moral, eso es corrupción. Lo esencial de una aristocracia buena y sana es que puede aceptar, con la conciencia tranquila, el sacrificio de un sinnúmero de personas que se tienen que rebajar y reducir a humanos incompletos, a esclavos, a herramientas...» (p. 226).

«Aquí se tiene que profundizar en el pensamiento y resistir a todas las debilidades sensibles: La vida en sí es esencial. Apropiación, violación, avasallamiento de lo ajeno y de lo más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, aneación y, como mínimo, lo más suave, explotación; pero, ¿por qué se tienen que utilizar siempre esas palabras a las que ya desde siempre se les ha dado un significativo difamatorio? (...) No obstante, en ningún aspecto a la conciencia general de los europeos le repugna más tal instrucción que en este: ahora en todas partes se sueña, incluso disfrazado de científico, con estados futuros de la sociedad que deberán perder el 'carácter explotador': —eso suena en mis oídos como si se prometiera inventar una vida que se abstuviera de toda función orgánica...» (p. 227 y ss.)

«Corriendo el riesgo de molestar a oídos inocentes, el egoísmo forma parte de la esencia del alma noble, me refiero a esa creencia inamovible de que un ser, como 'nosotros somos', deberá tener por naturaleza súbditos que se tienen que sacrificar por él. El alma noble acepta ese hecho de egoísmo sin cuestionarlo, incluso sin tener la sensación de dureza, coacción y arbitrariedad, lo tomará más bien como algo que estará justificado en la ley primitiva de las cosas. Si buscara el alma noble un nombre para ello, diría: 'es la justicia en sí'».

En frases tan lapidarias escribe Nietzsche la filosofía del capitalismo. Visto

solamente como producto espiritual, su concepto de la historia es una barbarie brutal y vulgar, que, por su lenguaje aparentemente ingenioso, parece todavía más repugnante y lleno de vaguedades y de contradicciones —sólo hace falta ver cómo Nietzsche ataca los conceptos del «bien» y del «mal» con la conciencia «limpia» y «sin remordimientos!»— e incluso las modestas pretensiones que puedan originar, ni siquiera son originales. Carlos Marx, en su *Capital*, ha sacado a la luz del día a un gran número de personajes extraños, que en Inglaterra han escrito hace ya medio siglo sobre la filosofía del capitalismo de la misma manera como ahora lo hace Nietzsche en su tratado *Más allá del bien y del mal*. Si Nietzsche piensa que la religión cristiana es —siempre que no se utilice como un medio con fines de dominio mundano, sino que sea «soberana»— algo «horrible», lo es porque quiere mantener en vida a los «malogrados, enfermos, degenerados, a los frágiles que sobran y a los que sufren por necesidad», pues bien, «el cura Townsend» ha dicho lo mismo —véase *Capital* I, 634— pero con palabras diferentes, cuando acusaba a las leyes inglesas para pobres de «destruir la armonía y la belleza, la simetría y el orden de este sistema, que han construido Dios y la naturaleza». Que no se venga ahora con la objeción de que Nietzsche siempre estuvo alejado del quehacer capitalista y que a su manera luchaba sinceramente por la verdad, que, por decirlo así, quería subir a la cima del espíritu más espiritual, que sólo se sentía a gusto en las alturas de la alta montaña y que toda comunidad con personas para él era «vulgar». Todo eso demuestra únicamente hasta donde el capitalismo ya ha carcomido nuestra vida espiritual. Y el concepto materialista de la historia de Engels y Marx logran otro triunfo más, cuando una filosofía que sólo quiere respirar en las desenfundadas alturas etéreas y que no quiere obedecer a las condiciones de la vida real, regresa otra vez a la materia, justamente donde ésta es más sucia y repugnante. Y justo por eso *Más allá del bien y del mal*, que ni filosóficamente ni científicamente vale la tinta con la que ha sido escrito, tiene en lo sociopolítico una gran importancia sistemática. Esta lucha contra la moral es realmente la justificación de una nueva moral. El hilo conductor que recorre todas las contradicciones de Nietzsche, es el intento de descubrir la moral de clase del capitalismo en el nivel de su desarrollo actual y de romper los nexos todavía existentes con las morales de clase de sus desarrollos anteriores, la honorabilidad pequeño burguesa y la respetabilidad de la burguesía. [...]

II. NIETZSCHE CONTRA EL SOCIALISMO*** (20 DE ENERO DE 1897)

Los historiadores ideológicos que adjudican a la filosofía una existencia propia e independiente o casi independiente de la estructura económica de la sociedad respectiva, se refutan con cualquier cosa, de modo tan fácil y rápido como lo ilustra el siguiente ejemplo con los tres filósofos de moda para la burguesía alemana de la segunda mitad de este siglo; esto es, con Schopenhauer, Hartmann y Nietzsche, tres sabios universales entronizados sobre todo pueblo y tiempo, si se

*** «Nietzsche gegen dem Sozialismus», *Die Neue Zeit*, Año 15, 1896/97, Tomo I, pp. 545-549 [N. de los T.].

cree a sus admiradores, filósofos que a partir de su genio creador han solucionado el misterio universal, y que han echado raíces en los diferentes períodos del desarrollo económico que su clase ha recorrido desde hace ya cincuenta años.

Respecto a Schopenhauer, Kautsky realizó hace nueve años en el *Neue Zeit* las correspondientes consideraciones. Desde entonces ha aparecido algo nuevo sobre Schopenhauer: sus admiradores se han esforzado mucho en limpiarle de cualquier mancha, y en cierto modo lo han logrado. En cierto sentido, aunque difícilmente en un sentido grato para ellos. Así demuestra Grisebach en su biografía de Schopenhauer, en nuestra opinión de una manera muy convincente, que Schopenhauer, en sus desavenencias con su madre y hermana, frente a conjeturas anteriores, ha sido el menos culpable en relación a su madre. Pero lo que gana en esto Schopenhauer como hombre lo pierde como filósofo. Suponiendo hasta ahora que a la familia burguesa le vendría que ni pintado el capítulo de Schopenhauer sobre las mujeres, capítulo éste con un papel fundamental a la hora de hacer famoso su nombre entre los burgueses, sólo se necesita ahora colocar dicho capítulo junto a la biografía de Grisebach para poder reconocer a primera vista que aquella mujer de todos los pueblos y épocas que Schopenhauer quiere retratar es la copia fotográfica barata de la señora consejera de la Corte Adele Schopenhauer, y que todo lo que Schopenhauer quiere modificar en la posición jurídica de la mujer está matizado con la viveza de un asesor de barrio en virtud de las quejas de carácter económico que éste creía tener contra su madre y hermana. Ciertamente tiene que haber sido típica la señora consejera de la Corte Adele Schopenhauer para determinados círculos restringidos del mundo femenino alemán, como la «viuda rica» de las comadrerías ilustradas y cortesanas del té estético que se extienden en este cambio de siglo en residencias y palacetes alemanes, y de ahí se explica que la caracterización de la mujer hecha por Schopenhauer haya entusiasmado a la burguesía alemana. Pero qué extraña jactancia querer escribir, a raíz de estas experiencias lamentables vividas en un atrasado rincón de la tierra, una filosofía sobre la mujer de todos los pueblos y épocas.

Hartmann representa otra fase en el desarrollo histórico de la burguesía alemana: el «inconsciente», es decir, la renuncia total de la conciencia de la clase burguesa con la cual el filisteo alemán tiene que pagar la protección misericordiosa de las bayonetas prusianas. Schopenhauer conservó siempre su orgullo como filósofo; pretendía ser tan humilde como un filisteo revolucionario marxista, y consideraba a la literatura y a la filosofía clásicas como un «perro muerto».

Sin duda también era peor en ello que Schopenhauer, muerto en 1860; tenía que comer del socialismo, y con ello muere toda filosofía burguesa. Los ensayos que Hartmann, entonces y ahora, ha publicado en el *Gegenwart* sobre la socialdemocracia se cuentan entre los firmes logros que permiten la justa reclamación del águila roja de cuarta o incluso de tercera clase. Por lo demás, no tienen ningún otro fin.

Por último, Nietzsche es también el filósofo del gran capital, fortalecido hasta el punto de poder prescindir de la ayuda de las bayonetas prusianas. Cuando hace seis años fundamentamos esta opinión, los discípulos del profeta no sabían exactamente si debían ignorar a los «granujas socialistas», tal y como el *Zukunft* expresó con sus «encantadoras» maneras, esto es, con una vulgaridad inaudita, o bien si debían denunciarlos por su exorbitante difamación. Y de hecho, ya que el

gran capital ha de cumplir a su manera una tarea revolucionaria en la historia universal, se encuentran en Nietzsche diversas expresiones que en cierto modo sueñan revolucionarias. También sus invectivas contra el proletariado consciente de su clase, por furibundas que fueran, se explican quizá de una manera tolerable, pues odiaba la miseria humana de modo demasiado exagerado como para poder creer en una autoliberación de los pobres y afligidos. Faltaba una confrontación filosófica de Nietzsche con el socialismo. Eso era para un filósofo de fines del siglo XIX un error grave, pues un filósofo que no sabe analizar el movimiento más poderoso de su tiempo es todo menos filósofo. Pero esta laguna deja abierta la posibilidad de disimular la filosofía grancapitalista de Nietzsche y de disfrazar el hecho de que combatía la lucha de clases proletaria a partir del mismo círculo de pensamiento como el primer y mejor agiotista o el primer y mejor reptil.

Esta laguna en las obras de Nietzsche se llena ahora con un capítulo sobre el socialismo, que ha de aparecer próximamente en un volumen de sus escritos póstumos. Provisionalmente se imprimieron en el *Zukunft*, que aun de manera significativa el entusiasmo por Nietzsche con el entusiasmo por Väterchen, por Bismarck y por el señor Tausch en un entusiasmo cuatridimensional. Si los anatemas de Nietzsche contra el socialismo no aparecieran en un lugar tan acreditado, se hubiera intentado considerarlos una sátira del nietzscheanismo, una sátira resumida en pocas frases, mordazmente veraz pero maliciosa. Nietzsche fue como Schopenhauer, y al contrario del Hartmann comprometido con áridas fórmulas religiosas prusianas, un tipo ingenioso: su destino es un ejemplo especialmente extraño de en qué abismo de insulsez, irreflexión e ignorancia el convite del socialismo puede arrojar a las sesudas cabezas del capitalismo.

La ignorancia de Nietzsche tiene su origen ya en que hace de la «justicia» el «principio de los socialistas». Es evidente que no ha tenido nunca en la mano un escrito del socialismo científico. Su conocimiento del socialismo lo toma de escritos reaccionarios política y socialmente, tales como los panfletos de Leo y Treitschke de hace veinte o incluso cuarenta años. Incluso la primera frase de Nietzsche contra el socialismo es un plagio de Leo. Nietzsche escribe: «Como espectador uno se engaña en lo referente a las aflicciones y privaciones de las capas más bajas del pueblo, porque involuntariamente mide con la medida de la propia sensibilidad como si estuviera uno mismo, con su cerebro altamente sensible y sufridor, en la situación del otro». Realmente aumentan las aflicciones y privaciones con el desarrollo de la cultura del individuo, las capas más bajas son las más apáticas: mejorar su situación significa hacerlos más sufridores. Esto es literalmente la teoría de Leo de la «piel de callos», teoría que afirma que se hace soportable para los pobres lo que es insoportable para los ricos. Más o menos hará ya treinta años que Albert Lange puso en evidencia esta teoría en un certero capítulo de su certera *Arbeiterfrage*, y desde entonces los entendidos burgueses, que todavía se tienen en alguna consideración, se avergüenzan de prosperar con ella: incluso un economista tan estrecho de miras como Roscher se movilizó contra dicha teoría. Pero ya que todos los agiotistas y todos los reptiles se aferran a la idea de que los Rothschild, Stumm y Krupp se vuelven diariamente más sufridores como redentores de la humanidad, Nietzsche no deja de dispensar su bendición a este culto a Mamón.

Mucho más que a Leo, saquea Nietzsche a Treitschke. La opinión de

Treitschke de que existiría pura alegría en la tierra si el proletariado únicamente se pudiera decidir a entonar un canto laudatorio a la «pobreza bienaventurada», la reproduce Nietzsche así: «No sólo a través de la transformación de las instituciones se multiplica la dicha sobre la tierra, sino haciendo morir el temperamento oscuro, débil, caviloso, malhumorado. La situación externa hace poco a favor o en contra. En tanto que los socialistas poseen en su mayoría ese tipo dañino de temperamento, reducen a toda costa la dicha sobre la tierra, incluso aunque se lograra establecer un nuevo orden». Del mismo modo, de las frases de Treitschke sobre la división aristocrática de la sociedad, sobre el credo de la socialdemocracia como el credo de una ramera, o sobre la carencia de cualquier pensamiento nuevo y fructífero en la socialdemocracia, Nietzsche se hace eco como sigue: «Sólo dentro del uso común, de la tradición establecida y de la limitación hay comodidad en el mundo; los socialistas están asociados a todas las fuerzas que destruyen el uso común, la tradición, la limitación: nuevas capacidades constituyentes no se han apreciado todavía en ellos». Como se ve, Nietzsche es siempre algo más insípido y prolijo que Treitschke, pero éste es el destino de todos los epígonos.

En todo esto tampoco es Nietzsche un mero plagiarlo. Su tarea es dar una coloración capitalista más refinada o también más grosera a los disparates capitalistas tradicionales. Así, Nietzsche escribe: «No tomando en consideración el bienestar del individuo sino los fines de la humanidad, urge preguntarse si en aquella vida normal que propugna el socialismo se pueden producir los mismos grandes resultados de la humanidad que se produjeron en la situación anormal del pasado. Probablemente el gran hombre y la gran obra se crían en la libertad del desierto. Otras metas que grandes hombres y grandes obras no tiene la humanidad»: ¡Este es el tono dominante de esas frases que ya Treitschke entonó! Treitschke combate también el socialismo con el argumento de que los fines de la humanidad deberían estar por encima del bienestar del individuo, pero conservando ante todo la justicia: el capitalismo de hace veinte años no era tan veraz como lo es hoy. Treitschke dijo aún mucho más; que el capitalismo creaba una situación «ordenada», frente al socialismo que creaba una «desordenada», y él creía además en otros fines de la humanidad diferentes a los propuestos ya por grandes hombres como Rothschild, Krupp y Stumm, criados en la «libertad del desierto» y por sus grandes obras. Admitía incluso que la humanidad ya había visto días mejores que los tiempos en los que crecían esos grandes hombres y esas grandes obras en la «libertad del desierto» capitalista.

O cuando Nietzsche dice: «Ya que se tiene que hacer mucho trabajo rudo y duro, se tienen que conseguir también hombres que se hagan cargo de ese trabajo en tanto no lo puedan ahorrar las máquinas», la frase está sacada incluso literalmente de Treitschke. Pero Treitschke veía en ello por así decirlo un destino trágico del género humano, mientras que Nietzsche tiene la siguiente salida: «Se podría quizá pensar en la introducción masiva de poblaciones bárbaras procedentes de Asia y África, de manera que el mundo no civilizado se pusiera al servicio del mundo civilizado». En los años setenta el capitalismo no conocía todavía, o no de la misma manera como en los ochenta o noventa, el ardiente anhelo por la importación de bienes chinos. Nietzsche da a este famoso pensamiento naturalmente la bendición filosófica sólo para «liberar del trabajo» a unos trabajadores europeos que «sufren en extremo», ingenuidad de

su fiel cantor por la cual se morirán de risa los «grandes hombres» en sus «grandes obras».

¡U otro ejemplo, el más impactante de todos! Treitschke empieza su panfleto con la explicación de que el socialismo pasa por alto la «patente desigualdad» de los hombres, metedura de pata también de Nietzsche. Treitschke explica más adelante que dicha patente desigualdad siempre ha existido, pero que crece con el aumento de la cultura; dice: «ciertamente es menos diferente el hombre inculto respecto al culto de lo que nos diferenciamos nosotros, seres culturales, puesto que aquél ha desarrollado menos fuerzas en su ser», lo que históricamente es correcto, a pesar de ser errónea la extracción de consecuencias que Treitschke hace de que la desigualdad creciente de los seres humanos haría imposible el pretendido igualitarismo del movimiento socialista. En seguida le surge al capitalismo, paulatinamente, la sospecha fatal de que el socialismo no pasa por alto la patente desigualdad del ser humano, lo que sería extraordinariamente insensato por su parte; éste le agradece los argumentos más consistentes; en tanto que es de origen natural, se diferencian en él el hombre de la mujer, el niño del anciano, etc., sin aceptar ninguna réplica; y le agradece, por otra parte, los argumentos más fuertes en tanto que tiene origen social y se ha configurado como un factor de freno de todo progreso humano. El profeta Nietzsche reproduce esa sospecha fatal con las palabras de que el socialismo extrae su «fuerza motivadora» de la resolución de mirar por encima de las diferencias entre los hombres, de considerar su patente desigualdad como «susceptible de cambio». ¿Qué hace en ese aprieto? Dice literalmente: «Con respecto a la imagen del ser humano que ofrecen los tiempos de puentes lejanos» el socialismo tiene «en todo caso razón: nosotros, hombres de nuestro tiempo somos en esencia iguales». Bonito, aunque completamente falso, pero entonces, ¿qué desigualdad patente pasa por encima el socialismo? Nietzsche repite literalmente: «La diferencia entre bueno y malo, inteligente y necio». El mismo profeta capitalista que ha escrito un libro para demostrar que la «moral de señores» del superhombre capitalista no conoce la diferencia entre el bien y el mal», que está «más allá del bien y del mal», acaba su combate contra el socialismo con el viejo hazmerreír de que la igualdad del ser humano se produce en la «libertad del desierto» capitalista, con la pequeña limitación de que los seres humanos buenos e inteligentes se convierten en capitalistas y los seres humanos malos y necios en proletarios.

Es un insulto para los agiotistas y los reptiles decir que combaten el socialismo a partir de los mismos ámbitos de pensamiento que Nietzsche.

III. SOBRE NIETZSCHE**** (18 DE ENERO DE 1899)

[...] Duboc es al parecer el último discípulo de Feuerbach que vive en Alemania: un escritor ingenioso y agudo, pero en su larga actividad nunca se le ha hecho justicia, ya que nunca ha adulado a la burguesía y, a pesar de su buena vo-

**** «Über Nietzsche», *Die Neue Zeit*, Año 17, 1898/99, Tomo I, pp. 569-576 [N. de los T.].

luntad, se ha mantenido siempre alejado del proletariado. Bajo el título *Jenseits vom Wirklichen* reúne los cuatro mayores artículos, el primero de ellos se dirige, de forma leal y digna, pero no se puede decir que profunda, en contra del libro de Bebel sobre la mujer, mientras que el cuarto ajusta las cuentas al «superhombre de Nietzsche». Duboc realiza ese ajuste de cuentas desde el punto de vista de Feuerbach, desde la «base antropológica», contra la que se podrían alegar muchas cosas, pero lo hace de manera excelente y —a pesar de lo conciso— resulta suficiente el esquema histórico que Duboc nos presenta sobre los tres filósofos de la burguesía alemana y sobre la relación interna de sus así llamados «sistemas».

El pesimismo de Schopenhauer, tan poco razonable como era, y rechazado obstinadamente por la burguesía en tanto ésta tenía algo de coraje, se mantuvo como la teoría reinante, incluso cuando en los años cincuenta dicha burguesía fue maltratada por parte de la contrarrevolución feudal-burocrática. Como ya no tenía una voluntad política, aceptó gustosamente la imagen seductora de la glorificación y de la «calma del espíritu», que iba a hacerse realidad cuando se rompiera la esencia de la voluntad. Pero en la práctica todo eso tenía su trampa. Primero, la burguesía seguía teniendo una voluntad económica a la que no quería renunciar bajo ningún concepto; también Schopenhauer, a pesar de su hipocresía política, en ese aspecto era muy sensible y siempre que creía que sus rentas peligraban dejaba de mostrar la «calma del espíritu» y glorificación que profesaba. Segundo, cuanto más se fortalecía su voluntad económica, la burguesía volvía a tener una voluntad política, aunque en un principio resultaba muy dócil, pero a causa de los sucesos de 1866, en contra de esa voluntad, se vio lanzada al primer plano del escenario político.

Inconscientemente expulsada del ámbito de Schopenhauer y mirando perpleja a su alrededor, encontró en un oficial prusiano a un benefactor misericordioso. Eduard von Hartmann les confeccionó a su medida la *Filosofía de lo inconsciente*, el «¡viva el pesimismo!», escritos en los que todavía se quejaba del «carnaval alocado de la existencia», pero que añadían a modo de consuelo la idea de que el ser pesimista no impedía llevarse consigo las buenas cosas de este mundo si lo hacía con «la grandeza de la resignación» y con una «noble tristeza», lo cual le satisfacía puesto que con ello estaba «fomentando el desarrollo de la humanidad hacia su meta». Eso ayudaba durante un tiempo, pero venían días cada vez más prósperos para la burguesía: se envalentonaba cada vez más y se volvía más suntuosa, sus métodos de explotación y de represión crecieron tanto como sus herramientas de producción capitalista. Se desató una lujuria descarada y trituró toda moral pequeño-burguesa. A los alardes de riqueza del capitalismo le parecieron ridículas «la grandeza de la resignación» y la «noble tristeza». Empezaron a buscar nuevas justificaciones a su existencia social, con más urgencia cuanto más empezaba a preguntar el proletariado explotado por ella. Y ahí les pareció Nietzsche el filósofo adecuado.

Este apartó impacientemente al «amalgamador» Hartmann de su camino y volvió a enlazar con Schopenhauer, pero en la negación de la negación. Schopenhauer había denominado la voluntad como «lo malo y ordinario sin excepción, algo que se debería ocultar como los genitales, a pesar de que ambos sean la raíz de nuestra vida». Pues bien, la voluntad decía a través de Nietzsche: «si soy mala y ordinaria, o sea, tal y como me denomináis, que así sea, pero quiero serlo abier-

tamente y sin avergonzarme por ello». Schopenhauer había dicho que la vida era un crimen, ya que existía una condena de muerte por su causa. Bien, dice la voluntad a través de Nietzsche, por mí que sea considerada un crimen, tal y como lo hacéis los filisteos a la vida real, pero justamente porque es la vida real, no es un crimen. Negar la vida es para Nietzsche la «mayor mentira psicológica que —descontando la cristiandad— existe en la vida».

La vida es según Nietzsche «en lo esencial una apropiación, violación, avasallamiento de lo ajeno y de lo más débil, opresión, dureza, anexión y, como mínimo, por lo menos, explotación». No son los «hombres fuertes», el tipo de criminales a los que únicamente les «faltan las tierras salvajes, y en cierto modo una forma de existencia y naturaleza más peligrosa en la que todo, lo que es defensa y arma en el instinto del hombre fuerte, existe por derecho», no son ellos la chusma sino nosotros, porque vosotros sois unos degenerados y decadentes a causa de vuestra «mentira de la moral», que «ha proliferado en el suelo mórbido de la sociedad como una vegetación conceptual tropical». Este es el núcleo muy sencillo de la ideología del «superhombre» que Nietzsche no fundamenta pero que repite en innumerables variantes, o de la «aristocracia de los canallas», como Duboc lo traduce de forma clara y acertada.

Hablar de un «sistema filosófico» es totalmente absurdo. Sin embargo, es de gran interés investigar el cómo ha llegado Nietzsche personalmente a esas opiniones. Nada sería más insensato que presentar algo estúpido o malo en un enfoque positivo; no obstante, su autor quizás se merezca por razones muy serias y a pesar de todo, cierto respeto y consideración. Nada es tan justo como que, después de aclarar la cosa sin remilgos, se mantenga el respeto a la persona. Por eso es una suerte que el lado subjetivo del caso Nietzsche, cuya descripción clara, sin todo el bombo sentimental, un mérito de Duboc, haya sido tratado por otro escritor filosófico, por Tönnies, cuyo pequeño tratado sobre *El culto a Nietzsche* merece la lectura tanto como los artículos de Duboc. Tönnies, en su juventud, fue un discípulo de Nietzsche, contra cuyas enseñanzas ahora previene a la juventud: sin resentimientos ni odio contra la persona de Nietzsche, pero profundizando con una comprensión segura en la obra de Nietzsche. Tönnies llega a lo esencial de dicha obra cuando encuentra en ella la relación del arte y la ciencia en su naturaleza y en su efecto. «Este problema sigue siendo el tema de los muy variados filósofos de Nietzsche, que vacilan entre el arte y la ciencia, sin llegar a lograr el desarrollo de sus capacidades en ambas cosas hasta el punto de que lleguen a unirse, y para que la ciencia se convierta en arte sin por ello perder su carácter de ciencia —que es lo que define los momentos culminantes de la filosofía, a pesar de que Nietzsche no lo lograra». De hecho, los tres períodos en los que se divide la creación espiritual de Nietzsche, se pueden definir del siguiente modo: en el primer período, Nietzsche se revela como el artista; en el segundo, como el hombre de las ciencias que intenta encontrar la claridad sobre sí mismo y sobre el mundo, para luego presentarse —después de fracasar en los dos primeros— en un tercer período como el hombre desesperado de sí mismo y del mundo, o como dice Tönnies, «como el Zarathustra desalentado, atacante, furioso, berreante y totalmente inconsciente».

En el primer período, Nietzsche es el discípulo de Schopenhauer y de Richard Wagner. Una naturaleza de tendencia soñadora y entusiasta, con mucha

pasión y mucho talento para la música, con cada vez mayores capacidades para la versificación y la composición, pero sin llegar a convertirse en poeta o compositor. Por su formación y su profesión, un filólogo culto, Nietzsche plasmó en su tratado sobre *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* los pensamientos efervescentes de su juventud. Aquí ya se trata de la oposición de las consideraciones trágicas y teóricas del mundo. La música es la madre de la tragedia griega, descubre el dolor misterioso de la voluntad, el dolor de la vida, que es un lamento pero al mismo tiempo la liberación por la luz, por la creación y la poesía. A esta obra de arte superior se le enfrenta el «hombre teórico», representado por Sócrates, el erudito, el no-místico, el lógico y optimista, el enemigo del instinto y, por lo tanto, de la creación artística. Él saca a la luz del día la creencia en la profundización sobre la naturaleza y en la virtud curativa universal del conocimiento, o sea el espíritu de la ciencia, bajo cuyo signo vive posteriormente la cultura helénica, alejandrina y moderna. Pero la consideración trágica del mundo no es superada de una forma definitiva: el mito y la tragedia vuelven a renacer del espíritu de la música; las esperanzas que se ponen en el conocimiento se convierten en resignación. En la música alemana se renueva la profundidad dionisíaca pura de la antigua Grecia, y de los mismos orígenes surge la filosofía alemana, cuya función en Kant y en Schopenhauer era eliminar la existencia satisfecha de la socrática científica mostrando sus límites. En la tercera y cuarta de sus *Consideraciones intempestivas*, Nietzsche celebra todavía a un «Schopenhauer como educador» y a un «Richard Wagner en Bayreuth», fascinado por el culto heroico que ve como meta para la humanidad llegar a ser superior como sus semejantes.

Tönnies hace un excelente análisis de estos tratados del joven Nietzsche, pero pasa por alto, a mi modo de ver injustificadamente, la primera y la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, que para la comprensión psicológica de Nietzsche son tanto o más importantes. Más aún si se quiere comprender el aspecto trágico-reconciliador en la aparición histórica de Nietzsche. Por muy significativa que pueda ser para Nietzsche la forma en que convierte a Schopenhauer y a Wagner en los «únicos maestros de la cultura verdadera», para lo que reconstruye la historia mundial de forma juguetona e ingeniosa de delante hacia atrás, es todavía más significativo ver lo que le ha conducido hacia Schopenhauer y Wagner. Sobre esto aclaran mucho las dos primeras *Consideraciones intempestivas*. La primera va dirigida contra David Strauß, confesor y escritor, y contra la «creencia antigua y moderna» en la que Strauß celebró a Bismarck y al más rancio Manchester como la conclusión de la gran lucha espiritual que había empezado él mismo con bastante éxito con *La vida de Jesús*. Contra ello se rebelaba el artista en Nietzsche, que había afinado su gusto en la antigua Grecia. A él le asustaba el vacío horrible que irrumpía en la vida espiritual alemana con la conversión de la burguesía en las ideas de Bismarck y que destruía hasta nuestra noble lengua. Merecía realmente la pena resolver junto con Strauß el misterio místico de la historia evangélica, ¡para así celebrar con Strauß el misterio místico de la dinastía de los Hohenzollern! Fue una suerte para Strauß que la burguesía, mientras tanto, descubriera que «la religión debería mantenerse para el pueblo», y por lo tanto no quería saber nada de su ateísmo, por lo que a su manera se convirtió en el «confesor». Pero al levantarse Nietzsche contra el «evangelio de cervecería» de Strauß, conservó sin duda las tradiciones más gloriosas de la cultura alemana.

Más instructiva si cabe es la segunda pieza de las *Consideraciones intempestivas*, que trata sobre las «Ventajas e inconvenientes de la historia para la vida». Se comprende fácilmente cómo, para un espíritu en el que las tendencias artísticas y científicas se encontraban en un fuerte conflicto antagónico, la historia debería ser fascinante, ya que ésta es al mismo tiempo arte y ciencia. Justamente esa capacidad de sacar creativamente lo esencial del montón de lo insignificante, diferencia al historiador del cronista. En la juventud de Nietzsche predominó en la historiografía alemana aquella denominada «objetividad», aquella «crítica de textos metódica», que insistía con la sobriedad insípida del cronista en la seguridad matemática de recoger los detalles más insignificantes, y con esta pretensión ridícula perseguía la tendencia más viciosa, maligna y comercial a favor de los intereses capitalistas en general y de los intereses prusianos en especial. Y otra vez fue el artista en Nietzsche, el que se rebeló contra esta construcción añeja de la historia, mientras que el hombre de la ciencia no era lo suficientemente fuerte como para echar a los usureros del templo en el que habían abierto su puesto de usura. Nietzsche huyó entonces hacia Schopenhauer, el despreciador de toda la historia, y hacia Richard Wagner, quien como único artista de gran estilo sobresalía o parecía sobresalir por encima de una generación epigónica.

En el filósofo, en el artista, en el santo, Nietzsche veía las formas perfectas del genio, pero el filósofo Schopenhauer y el artista Wagner eran unos santos demasiado extraños como para que sus creencias hubiesen encontrado en ellos la paz. Su ruptura con Wagner parece haber sido provocada o al menos influenciada por decepciones personales. Lo que le apartó de Schopenhauer lo expresa en cierta ocasión con las palabras que el propio Schopenhauer, en su rabia poco inteligente contra Hegel, había llegado a dirigir contra la última generación de alemanes del conjunto de la cultura alemana, cultura que había representado la altura y finura divina del sentido histórico; Schopenhauer mismo había sido, según él, representante de la genialidad contraria a lo alemán. Estas frases concuerdan en su sentido con la objeción que Karl Hillebrandt, según tengo entendido el primer crítico con renombre que con firmeza y calor llamó la atención sobre las obras del joven Nietzsche, realizó inmediatamente contra él; siendo un admirador de Schopenhauer, Hillebrandt calificó los insultos contra Hegel, que Nietzsche en aquel entonces repetía de su ídolo, con las siguientes palabras: «No querer reconocer que Hegel ha colocado el pensamiento básico de la enseñanza alemana en un sistema —por lo tanto a veces ha cometido disparates— puede significar dos cosas: que se ignora el desarrollo espiritual de Alemania desde Herder a Feuerbach, o que se ve la aportación alemana a la civilización europea como algo insignificante». El despertar de este conocimiento separó a Nietzsche de Schopenhauer, pero desgraciadamente nunca fue una ruptura completa; diez páginas más allá de renunciar a esa «rabia poco inteligente contra Hegel», Nietzsche repite —al estilo de Schopenhauer— que la historia es la «dominación espeluznante de la sinrazón y de la casualidad».

Los tratados del segundo período, en el que Nietzsche intentó quitarse de encima al artista y convertirse en un pensador puro, tratados como *Humano, demasiado humano*, *El caminante y su sombra*, *Aurora* o *La gaja ciencia* son los mejores textos que Nietzsche ha escrito, a pesar de que no contengan muchos pensamientos originales. Esto lo demuestra Tönnies con su convincente

tranquilidad, y también indica satisfactoriamente el motivo por el cual Nietzsche fracasó como pensador, diciendo: «En el fondo de su personalidad permaneció siempre siendo un esteta». El intento de Nietzsche de contactar de cierto modo con las ciencias naturales estaba destinado desde un principio al fracaso; eso ya lo demuestra de forma convincente su apreciación de Darwin, al que denomina un «espíritu respetable pero mediocre»; para conseguir descubrimientos científicos del tipo de Darwin se necesitaría, según él, una cierta estrechez, esterilidad y un cuidado laborioso, mientras que el gran genio, el creador, tendría que ser posiblemente alguien sin conocimientos. El celo paciente e incansable del genio real era para Nietzsche algo imposible de alcanzar a causa de su temperamento artístico y nervioso. Él hablaba con desprecio sobre las cosas que le faltaban para ser un «gran genio». Desgraciadamente en el área de las ciencias históricas tampoco pudo superar esa barrera. Quiero citar aquí las frases, que, al leerlas hace años en un tratado de Nietzsche, me descubrieron su naturaleza real; Tönnies no las menciona, por lo tanto es posible que sea una experiencia puramente subjetiva por mi parte. Las frases son:

«Igual que un lector no lee hoy en día la totalidad de las diferentes palabras (o sílabas) de una hoja —de veinte palabras escoge quizás unas cinco al azar y «adivina» el sentido que pueda corresponder a estas cinco palabras— tampoco vemos a un árbol con exactitud y en su totalidad en lo que se refiere a sus hojas, ramas, color, forma; para nosotros es mucho más fácil fantasear algo parecido a ese árbol. Incluso en medio de las vivencias más extrañas lo hacemos de la misma manera: nos inventamos la mayor parte de nuestra vivencia y de forma casi obligada observamos cualquier hecho como ‘inventores’. Todo ello quiere decir: Estamos acostumbrados a mentir desde lo más profundo de nuestro ser y desde siempre. O, para expresarlo de forma más virtuosa e hipócrita, por así decirlo, más agradable: uno es mucho más artista de lo que cree. En conversaciones animadas observo con frecuencia la cara de la persona con la que hablo —según el pensamiento que expresa o que creo haber causado en ella— de forma tan nítida y sutil que ese nivel de claridad sobrepasa con creces mi capacidad visual: la sutileza del juego muscular y de la expresión de los ojos las tendré, por lo tanto, que haber inventado yo. Lo más seguro es que la otra persona tenga una expresión totalmente diferente o quizás no tenga ninguna».

No se pueden describir los juicios históricos de Nietzsche de forma más precisa de cómo lo hace él mismo aquí; en relación a un hecho histórico casual crea unas fantasías que a veces son ingeniosas y otras absurdas. No era ni un pensador abstracto ni un artista creativo, pero tampoco se mezclaban en él el arte y la ciencia como para poder ser un buen historiador. El arte en el historiador sólo puede crear cuando el trabajo científico le ha asegurado la base y ha conseguido el material de construcción más sólido; una obra maestra de la historiografía artística, como, por ejemplo, la *Historia de la Revolución Francesa* de Carlyle, se basa en las investigaciones más exactas, y otra vez fue la envidia del pobre contra el rico la que prevaleció cuando Nietzsche dijo que veía en Carlyle a un «ilusosulso».

Pero de un período histórico, Nietzsche ni siquiera ha entendido ni por casualidad una pizca, y que para su desgracia fue el período histórico en el que le tocó vivir. Tenía veinte años cuando Lasalle empezó con la agitación de los obreros; y cuando a los cuarenta y cuatro años se tuvo que retirar de la vida pública,

no había entendido del movimiento obrero moderno más que los prejuicios más comunes de los pequeños burgueses, tales como los de que el jinete de prueba pueda gritar en la barra de un bar de Posemuckel o los que el señor Eugen Richter expresa en el *Freisinnigen Zeitung*. Para entender la monstruosidad de este hecho en un hombre que reclamaba ser un filósofo, sólo hace falta imaginarnos el seguir llamando filósofos a Kant, Fichte y Hegel, aun cuando éstos no hubieran dicho nada más de la gran Revolución francesa de lo que decía el mariscal Kalb. Lo digo sin rabia ni pasión: para el movimiento obrero moderno es totalmente indiferente si Nietzsche lo ha reconocido o no, y sería infantil sentir todavía rencor hacia un hombre —afectado por un destino lamentable— a causa de sus expresiones vulgares sobre los «socialistas memos y torpes». Acepto voluntariamente que el odio que Nietzsche sentía hacia los socialistas, hasta donde lo conozco a través de la literatura, no tiene explicación alguna. Pero, aplicando su juicio sobre «la rabia poco inteligente» de Schopenhauer contra Hegel a su «rabia poco inteligente» contra el socialismo, no existe duda alguna de que «en este punto, hasta la genialidad, insensible y contraria a lo alemán, era pobre», y esto fue lo que le dio al pensador Nietzsche el golpe de muerte.

Porque con ello desapareció el suelo firme debajo de su manera de filosofar. Igual que no se puede resolver una ecuación matemática sin conocer las cuatro operaciones fundamentales, tampoco se pueden solucionar problemas morales sin tener conocimientos sobre los estados económicos y sociales. Cuanto con más fervor se enfrascaba Nietzsche en estos problemas, más profundamente iba a parar a un callejón sin salida.

Su «tercer cambio de piel» se efectuó en la poesía épica-retórica de *Así habló Zaratustra*, al que siguieron rápidamente una serie de tratados en los años comprendidos entre 1885 y 1888: *Más allá del bien y del mal*, la *Genealogía de la moral*, *El caso Wagner*, *El crepúsculo de los ídolos* y *La voluntad de poder*. Estos tratados ofrecen —tal y como dice Tönnies— «la imagen horrenda de gestos desfigurados, con frecuencia la actitud del ebrio, exaltado, desesperado, del decadente», y quizás sea una alabanza excesiva decir, como hace Tönnies, que es un «tobellino de pensamientos, de exclamaciones y declamaciones, de accesos de ira y de afirmaciones contradictorias» con «mucho sagacidad brillante y deslumbrante». No se cansa en la búsqueda de un hilo conductor, si bien estas investigaciones son más valiosas por lo positivo ya mencionado por Tönnies que por lo que dentro del tercer período de Nietzsche parezca tener sentido y razón, dado que en ese período ya se asomaban las sombras de la enajenación que poco a poco le sobrevinía.

En lo formal, Nietzsche vuelve a enlazar con Schopenhauer, del que nunca se pudo separar como pensador. Después de la antigua experiencia niega ahora con más furia lo que no había podido superar intelectualmente; en vez de negar la voluntad de la vida, celebra la voluntad de dominio; la moral de la compasión la convierte en una moral de la crueldad. Materialmente este cambio se explica en que Nietzsche no había podido encontrar el camino hacia el socialismo, hacia las fuerzas vivas del desarrollo histórico. Fue siempre demasiado ingenioso como para alimentarse del aporte de las «ideas modernas» que servía el liberalismo sin fondo, así que, ¿qué más remedio le quedaba que no fuera ver el crepúsculo de un nuevo mundo en la exaltación del sistema capitalista, que transmitir su antigua tendencia artística hacia el culto de lo heroico de Schopenhauer y Wagner a

Krupp, Stumm y Rothschild? Sin tener ni idea de los mecanismos económicos del proceso de producción capitalista, se imaginó reminiscencias artísticas y literarias en los «superhombres», en los «espíritus libres, muy libres», en los «buenos europeos», nombres de lujo, que acumuló con una ceguera creciente, cuanto más sentía que lo que tenía que hacer era embellecer a las figuras sórdidas del decaimiento.

En lo subjetivo, un delirio desesperado del espíritu, pero en lo objetivo —esta mal llamada filosofía— es la glorificación del gran capitalismo, y como tal ha encontrado un gran público.

Sólo el Nietzsche del tercer período ha logrado popularidad, y sólo ese Nietzsche sobresale como genio bendecidor sobre el naturalismo moderno. Con ello no queremos decir que los pensadores y poetas de esta tendencia sean considerados como chupatintas de los Krupp, Stumm y Rothschild. El asunto tiene una relación mucho más inofensiva. Para una buena estructura de una academia poética hace falta un filósofo: los clásicos tuvieron a Kant y Fichte, los románticos a Schelling, y el Nietzsche del tercer período es como la horma del zapato para el naturalismo moderno. Sobre todo ofrece una mayor seguridad contra el peligro de que pudieran ser confundidos con el movimiento obrero. Aporta muchos tópicos preciosos, aunque frecuentemente confusos, para mejorar estéticamente el aspecto de los pequeños conflictos del pasado, para celebrar las «relaciones triangulares», las riñas con el buen Dios, hechos realizados por «espíritus libres, muy libres», o por «la transmutación de todos los valores», por nombrar algunas cosas que los cocheros en su lenguaje sencillo y sensual de la vida ordinaria solían nombrar de otra forma. Tomemos por ejemplo esa carta, que recorrió hace poco los periódicos, en la que el estético naturalista Schlenther solicitaba en tono sumiso y moribundo a alguna cortesana del palacio de Viena un puestecito en el teatro, y lo glorificaba como el «gozo de las personalidades soberanas». Mi pluma es demasiado débil como para describir con todo detalle la influencia luminosa que el Nietzsche del tercer período ha tenido sobre el naturalismo moderno; se refleja de forma extraordinariamente clásica en ese himno glorioso, con el que un lírico naturalista famoso había asaltado —ebrio de Nietzsche— las cuerdas de su arpa:

*Bamboleo, callejeo,
Jaleo de bailes de espaldas,
Baile flameante baboseante
Espantajo y espíritu peludo
Musiquilla de baile de espaldas.*

En su culto a Nietzsche, el naturalismo moderno se siente tan seguro como en un castillo inexpugnable. Piensa que el atacante intenta construir sus trincheras en este pantano movedizo de proverbios. Pero para estar más protegido contra cualquier peligro, afirma que su Nietzsche, el Nietzsche del tercer período, no es objeto de la comprensión lógica, sino del disfrute estético, y el nietzscheano Harden ha superado todo, diciendo que los brutos socialistas no pueden degustar ese sabor. No hace falta tomar a mal esa grosería: los brutos al menos tienen huesos en el cuerpo y no son manojos de nervios convulsivos con instin-

tos perversos: El asunto mismo no está sacado de la nada, ya que querer comprender lógicamente al Nietzsche del tercer período, o mejor dicho a su «sistema», no es posible ni para un dios, y mucho menos para un hombre. Lo más seguro es que los socialistas modernos no le encuentre el mismo gustillo que los naturalistas modernos.

Pero no se puede ir tan lejos como para decir que no se puede discutir sobre estas cuestiones de gusto. Quien quiere jugar a revolucionario, pero no quiere abandonar por nada en el mundo las ollas de carne del capitalismo, y dado el caso también quiere limpiar las botas de Bismarck y besar el látigo del padrecito, engullirá siempre al Nietzsche del tercer período con gran disfrute. Pero para los que el mundo no es bamboleo y callejeo, ni tampoco espantajo y espíritu peludo, los que quieren a la cultura alemana, los que piensan que la lucha emancipadora del proletariado es una gran cosa, los que están seguros del desarrollo de la civilización humana con la seguridad que puede dar una convicción científica con fundamentos claros, les provocará siempre una sensación de gran desgana leer al Nietzsche del tercer período.

Por lo tanto, sí se puede discutir sobre estas cuestiones de gusto, o sea, mediante pruebas, sus motivos objetivos están claros, y ese es naturalmente el punto débil en el culto maravilloso del naturalismo moderno de Nietzsche.

Traducción de *Yolanda García
Hernández y Ana Ruiz Sánchez*

El culto a Nietzsche

Una crítica*

Ferdinand Tönnies

1

Un escritor de filosofía que sea leído por mucha gente ya es de por sí algo extraño. Pero, ni qué decir, si además se le lee con entusiasmo, si sus lectores se reconocen como jóvenes, si sus ideas se reciben y se propagan como liberación y revelación, si uno cree haber ganado, a través de un pensador, un guía para el camino de la vida.

Algo así es tan extraordinario que nos remite a unas palabras de Emerson citadas por Nietzsche en uno de sus primeros libros: «¡Poneos en guardia si Dios manda un pensador a nuestro planeta! Es como cuando estalla un incendio en una ciudad sin que nadie sepa qué está a salvo y hasta dónde pueden llegar las llamas. Nada en el mundo de la ciencia estaría a salvo de experimentar un giro de la noche a la mañana... Todas las cosas de valor e importancia para los hombres han de ser supeditadas a las ideas que se les han encumbrado en el horizonte intelectual y que provocan el orden actual de las cosas. Ocurre igual que con el árbol que sujeta sus manzanas. En un momento, un nuevo grado de cultura revolucionaría todo el sistema de los esfuerzos humanos».

No voy a entrar en cuestionar si la filosofía de la historia que contienen estas frases es o no verdadera, pero sí lo es, al menos, que la época actual favorece la propaganda de ideas nuevas o recientemente aparecidas, que se anuncia con pasión un «nuevo grado de cultura» y que bajo el emblema de esta renovación se puede entender el éxito de los escritos de Nietzsche; también lo es que, en los ánimos de muchos seguidores, su doctrina se muestra tan nueva y tan revolucionaria como señalan las palabras de Emerson, y que de ella ha surgido algo así como un incendio.

* *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik* (1897), Berlín, Akademie, 1990. Hemos realizado, para la ocasión, una selección «política» de este texto (N. del T.).

En medio de los torbellinos propios del siglo XIX, las ideas de todo aquel que busca un camino para avanzar por el mar de la ciencia actual, moviéndose en su propio y pequeño vehículo, se vieron sorprendidas por una confusión y alboroto absolutos. No saben de dónde vienen ni a dónde van. Rodeados por las trivialidades de la literatura diaria, por las ideas vulgares y estrechas de miras de los topos que ni quieren ni pueden ver la luz del día, se van deslizando, van buscando y preguntando, desesperándose algunas veces, a menudo queriendo atrapar fuegos fatuos, a menudo enclavando en una orilla estéril.

No es fácil ser joven en medio de una cultura antigua, saciada y regulada que os hace racionales-sabihondos antes de tiempo al querer afirmaros; una cultura que ha convertido el aparato de la vida en el dueño y señor de la vida; una cultura que os hace trabajar para ella y envuelve en nieblas vuestro pobre ocio, asfixiándolo con sus producciones brumosas, baratas y desabridas. Y, sin embargo, la juventud siempre quiere ser joven, quiere disfrutar el aire de la mañana, quiere albergar esperanza y soñar con el futuro, quiere desarrollarse y crear nuevas obras.

*Una y otra vez a lo lejos,
Por encima de los países hacia el mar,
Las fantasías a lo ancho,
Planea por la orilla aquí y allá;
Nueva siempre es la experiencia:
Siempre siente miedo el corazón,
Dolor es el alimento de la juventud;
Lágrimas, el bienaventurado himno.¹*

Estas convicciones juveniles caracterizan a las auténticas y profundas almas artísticas a lo largo de toda su vida; la libertad es su elemento y, a pesar de todo el «alimento de dolor», la alegría no deja de ser el sentimiento que ansian, burlándose de las amargas decepciones. No sorprende en absoluto que tales espíritus enérgicos se sientan fuertemente atraídos por los nuevos filosofemas de Nietzsche; de ellos extraen un evangelio de fuerza creadora, una apelación al genio, un encantador insulto a la estrechez de miras de las autoridades y de las opiniones convencionales que envuelven como con un ropaje gris la magnificencia de la verdad. Ellos perciben el espíritu libre que le concede al individuo oprimido e incomprendido el derecho a ser él mismo y a ir, con orgullo y arrojo, tras su elevado conocimiento. La mentalidad aristocrática de Nietzsche coincide aquí, como en un foco, con la agitación democrática. Ésta, arraigada en la voluntad e indignación por parte de la clase trabajadora, lucha por conseguir libertad y desarrollo intelectual, emprende la tarea de librarse de las opiniones y costumbres heredadas, se propone conseguir ella misma el poder del cual han de surgir instituciones más sensatas para abrirle a la vida más plena perspectivas sin límite.

¹ Johann Wolfgang Goethe, *Poetische Werke*. Berlin, 1965, Tomo I, p. 504.

Aquí, tanto como en la fe que el artista tiene en sí mismo, la esperanza se convierte en un deber y la duda en un pecado.

Pero también los pensadores políticos de la clase dominante desean adherirse a estas ideas que les devuelven un ideal aglutinante, siempre y cuando ellos no las hayan formulado definitivamente como su forma de patriotismo; difícilmente pueden pasar por encima de éste, porque están vinculados en cuerpo y alma al Estado. Y el gobierno de éste, a su vez, agradece todo el entusiasmo con el que pueda sentirse aludido. De este modo, se da la extraña combinación de que una persona con ideas totalmente internacionales, desconocedora y detractora de la idiosincrasia alemana, articule el secreto y el «espíritu» de aquellos que más alto proclaman su especificidad y tipicidad alemanas, y a los que se ensalza a gritos —siempre y cuando no se les haya desenmascarado como criminales. Ahora bien: juzgando de un modo imparcial, debemos reconocer que este joven carácter alemán —ya sea político o artístico— lleva dentro de sí un elemento de salud alegre y fogosa que no busca otra cosa que ser y reproducirse; y fue a Nietzsche a quien le correspondió poner palabras de una osadía sonora a este inquebrantable optimismo de la voluntad y de la fuerza, de modo que estas palabras sirvieran como redoble para valientes guerreros y héroes, tanto para un uso nacional como internacional. Nietzsche proclama «la voluntad de poder» como la fórmula del mundo y de la vida. Y esta voluntad de poder es la consigna de todos los nuevos simpatizantes. Con ella se caracteriza de un modo especial la época del contraste y de la lucha cada vez más acentuada entre las clases sociales.

Nietzsche pronuncia exactamente lo que piensan por igual todos los extremistas y arrogantes, los déspotas y los agitadores, que ya de por sí están frecuentemente tan cercanos. Mientras que los poderes establecidos y los partidos conservadores siguen creyéndose que poseen una fortaleza segura en la vieja concepción del mundo, es un ateo apasionado, un filósofo que golpea con el martillo todas las tradiciones y prejuicios, quien les tiene que suministrar las armas de defensa. Y en el uso de ellas se les descubre claramente desligados de aquella concepción y piedad, apoyando la fuerza de sus exigencias en la posesión, como usurpador y César, como arrogantes hombres modernos que no respetan nada más que la propiedad obtenida por herencia, especulación o matrimonio, como hombres que se aprovechan de las ideas científicas según les interesa —al igual que participan o hablan mal del comercio y de la bolsa según ganen o pierdan— critican la ciencia cuando les parece que ésta va en contra de sus intereses. Pero a aquellos que no están dispuestos a renunciar a su posición social superior, que han perdido la fe en las sanciones clericales y que sienten una repugnancia natural hacia la hipocresía de esa fe, Nietzsche les devuelve al mismo tiempo el valor y la confianza en una justificación de las diferencias de rango mayor que la nacional-económica; desde ahora, al reconocer su falta de fe y su visión científica de las cosas, creen poder defender su posición dominante sobre una base nacional y empiezan a percibir su dominio como apéndice de su personalidad.

evolución —una fuerza que actúa de modo revolucionario en la concepción del mundo— para mantener el capitalismo y la llamada libre competencia. Los socialdemócratas deducen de esa teoría que los hombres, al igual que otros instrumentos o máquinas, también terminarán por crear y refinar las formas e instituciones de su convivencia según criterios científicos, estableciendo de ese modo un nivel más alto en sus cualidades específicamente humanas. Los oponentes, por otro lado, hacen otras afirmaciones: esas formas aparentemente mejoradas suponen, en realidad, un retroceso; mediante una igualdad ficticia dan la mano a la desigualdad natural, cuyo efecto real y deseado es la supervivencia de los mejores; la libre competencia, precisamente, es lo que mejor corresponde a la saludable voluntad de la Naturaleza, ya que eleva al inteligente, al trabajador, al ahorrativo y al virtuoso, favoreciéndole en la creación de una familia y, de ese modo, en la transmisión genética de sus buenas cualidades. ¡Cuán diferente es esto en la sociedad comunista! sin espacio para la competencia, domina la pereza general, y la multiplicación sin límites de los tontos y depravados es la consecuencia lógica de la igualdad de derechos y de la participación igualitaria en los productos a repartir.

Dentro del sistema de la teoría del desarrollo, la cuestión en torno a la «herencia de las cualidades adquiridas» se convierte en la manzana de la discordia entre los partidos más innovadores. Si existe tal herencia, entonces parece dar una especie de justificación biológica a la herencia del capital adquirido; y, por otro lado, si una nueva selección siempre viene a asegurar el mantenimiento y la mejora de clase, entonces parece que la libre competencia precisa una base mucho más amplia que la que tiene ahora para favorecer las virtudes de la raza; si las instituciones sociales impiden permanentemente (o al menos con mucha frecuencia) las variedades casuales de los individuos hábiles —o sea, de aquellos que están por encima de la media— y si, en cambio, favorecen a menudo al que está por debajo de la media, de tal modo que éste ocupa con su descendencia el espacio más amplio, se ha de deducir que tales instituciones son, al igual que el derecho sucesorio, reprobables. Su supresión facilitaría el terreno para que en cada actividad y en cada profesión fuese el más hábil y el más solícito quien consiguiese el premio. Esta igualdad de condiciones también sería muy deseable, si las cualidades adquiridas fuesen transmisibles: los vencedores le transmitirían regularmente a la generación siguiente un plus de cualidades para el cual los bienes externos adquiridos constituirían un complemento natural. Con ello aumentaría la probabilidad de que los talentos más hábiles fuesen favorecidos socialmente. Por el contrario, si tan sólo la selección favorece el desarrollo, entonces resulta que la selección de los sexos es, junto a la natural, de gran importancia: sólo la unión de las mejores variedades asegura su mantenimiento, mientras que el cruce indiferenciado —*panmixia*— tiene como consecuencia un retroceso continuado. Para evitar esto, lo que mejor puede ayudar a la humanidad en la vida social es la constitución de rangos y, sobre todo, el aislamiento de la aristocracia. Y este aislamiento; a su vez, no se puede dar sin el derecho sucesorio. En consecuencia, la supresión del derecho sucesorio sería perjudicial, precisamente porque las cualidades adquiridas no pueden ser heredadas. El derecho sucesorio aísla, y del aislamiento depende la selección. Así es como se entrecruzan y se anulan este tipo de argumentos.

Quien una vez llegado aquí pida diferenciación, y acaso espere que el profundo pensamiento de Nietzsche equilibre las consideraciones biológicas y las sociales, se llevará una gran decepción. Nietzsche jugó con todas estas ideas, pero no consiguió llevar a cabo una sola de ellas ni seguirlas de un modo riguroso. La selección de un tipo más elevado es una reclamación vehemente en sus últimos escritos; pero apenas se le ocurre probar en relación a ello los hechos económicos o las instituciones de derecho. Tampoco parece haber preguntado cuál es la fuerza que debería ser elevada, qué cualidades deberían tener campo libre para su puesta en acción y en qué grado la fuerza «física» puede condicionar y fomentar la fuerza «espiritual», si es que no se excluyen una a la otra. Él se limita a comparar «fuerza» y «debilidad», «acierto» y «error»; describe el modelo «elevado» de hombre parafraseándolo como «el de más valor, el que más merece vivir, el de más seguro futuro»². Y por mucho que presuma de pensar «libre de moralismo hipócrita», para él todo el complicado problema del desarrollo social se encuadra en el problema de la moral. A los trece años de edad ya «le preocupaba el problema del origen del mal», y nunca llegó a librarse de tan infantil modo de plantear la cuestión... «¿Cuáles son las circunstancias bajo las cuales el hombre ideó los juicios de valor del bien y del mal? ¿Y qué valor tienen por sí solos? ¿Hasta ahora han impedido o favorecido el desarrollo humano? ¿Son un signo de necesidad, de empobrecimiento, de degeneración? O, por el contrario, ¿acaso revelan la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su esperanza, su futuro? Me he atrevido a contestar a estas preguntas y he encontrado diferentes tipos de respuestas, haciendo una distinción entre épocas, pueblos y rango de los individuos, especializando el problema. De las respuestas surgieron nuevas preguntas, investigaciones, suposiciones y probabilidades. Fue así hasta que llegué a encontrar una tierra propia, un suelo propio, un mundo tortuoso, creciente, floreciente, como un jardín secreto del que nadie puede pensar ni siquiera que existe...» (GM. S. VI).

El resultado básico al que llega es que «la moral» representa un contracultivo frente a la voluntad, que la primera contiene la aspiración consciente de someter al tipo de mayor valor, ya que «se le teme, ha sido hasta ahora el temido, y desde el temor se ha deseado, se ha cultivado y se ha conseguido el tipo contrario: el animal doméstico, el animal de rebaño, el animal enfermo que es el hombre: Cristo»³. Al atribuirle a la moral reinante hasta entonces un efecto tan terrible, es natural que también se esperen infinitas consecuencias de su derogamiento y, como consecuencia, del establecimiento de una moral contrapuesta —a la que se siente llamado Nietzsche. Nietzsche no investiga jamás si las doctrinas morales predicadas y creídas han tenido realmente efectos tan esenciales o si pueden tenerlos. Tampoco indaga si esas doctrinas coinciden con la moral válida y usual en el país, o si las consecuencias de una y otra se invalidan en parte. ¿Debemos verlas aisladamente, sin contradicciones, oposiciones ni luchas? ¿Acaso el bien y el mal no podrían ser tan variados como los hombres y sus relaciones, y multipli-

² *Nietzsches Werke*, Leipzig, 1895, Tomo VIII, p. 218.

³ *Nietzsches Werke*, Leipzig, 1895, Tomo VIII, p. 219.

cados aún más por los variados elementos del espíritu particular en el caleidoscopio individual de sentimientos e ideas? ¿No podría ser que a los efectos que Nietzsche observa y denuncia les subyazcan otras causas muy distintas y mucho más poderosas que la moral?

7

La nueva doctrina de Nietzsche se encaja en el esquema hegeliano del regreso a los orígenes; también ella quiere representar una negación de la negación, quiere volver a levantar sobre una base racional lo que ha encontrado en un instinto sano: el enaltecimiento de lo excelente, que sólo ha podido ser vuelto del revés por una especie depravada y decadente. Quiere revalorizar los valores. Esto lo va a conseguir volviendo a elevar las destronadas valoraciones naturales y mediante una proclamación: la meta no es la felicidad de la mayoría, sino la de unos pocos; esto es ya de por sí una verdad natural, en tanto que se entiende por felicidad aquello de lo que unos pocos gozan como un destino excepcional. Con un postulado opuesto, pero con un idéntico rechazo de la cultura dada, esta doctrina resulta emparentada con la que más detesta: con la socialista. De ahí resultan unos curiosos entrecruzamientos. Ambas, además, tienen su vago ideal en Rousseau, a pesar de que Nietzsche cuenta a éste entre el grupo de «sus imposibles» y lo desprecia como «el primer hombre moderno, idealista y canalla en una sola persona»⁴; puede que lo desprecie mucho más precisamente por encontrarse tan cerca de él. Y es que al mismo tiempo confiesa: «También yo hablo de la vuelta a la Naturaleza, aunque no se trata realmente de un volver, sino de un ascender: ascender a la Naturaleza elevada, libre e incluso terrible; una Naturaleza que juega con grandes cometidos, y que se *puede permitir* el jugar»⁵. Lo principal es el pensamiento básico común, el pensamiento dialéctico: la propia elevación de la cultura lleva y ha de llevar de vuelta a la Naturaleza. Rousseau le había concedido a esta exigencia el tono más elevado y había encontrado el más vivo eco, pero la dirección a seguir se situaba en el conjunto de la filosofía racionalista: la Razón proclama la Naturaleza como lo universal, y lo hace mediante «preceptos arbitrarios», no mediante preceptos falsificados o especializados; lo universal, mediante la comprensión de lo que se está materializando, se concibe en todo momento como lo primero, pero también como lo que viene después. Ni el fantástico Rousseau introductor del romanticismo, ni nuestro árido Wolf como modelo del racionalista puro, inventaron el dogma de la igualdad natural de los hombres. Éste surgió en la «Antigüedad» como oposición a la institución sociopolítica de la esclavitud, y es en esa oposición donde sigue vivo todavía, habiéndose convertido en una parte constitutiva del pensamiento moderno. Pero es dentro de este pensamiento moderno donde ha cobrado el sentido nuevo de completar el concepto de hombre como ser natural, en oposición a un origen sobreterrenal perteneciente a los elementos integrantes de la oscuridad y de la superstición, y me-

⁴ *Nietzsches Werke*, Leipzig, 1895, Tomo VIII, pp. 117 y 161.

⁵ *Nietzsches Werke*, Leipzig, 1895, Tomo VIII, p. 161.

dante el cual los príncipes de este mundo se alzan y son alzados. De ahí recibió la idea de la igualdad su sentido especial y natural como medio de lucha burgués contra la nobleza; y resultó vencedora según pudo ir el dominio industrial y burgués equiparándose al poder de la nobleza. También en este sentido la idea ha quedado sin concluir. Pero tan pronto como ese dogma de la igualdad natural de los hombres se representa como contenido de una confesión política y de una aspiración, adquiere una forma variada: igualdad ante la ley, igualdad de los derechos políticos, igualdad de los deberes políticos y, finalmente, igualdad en la parte que se tiene de las posesiones sociales, o como quiérase que se formule una idea comunista. Esta misma idea, no obstante, con el «socialismo científico» se ha desprendido y liberado por completo de aquel dogma. Ese es el auténtico significado, rara vez bien entendido, de la visión «materialista» de la historia: ya no es la suposición de tales ideas lo que se considera como causa principal de los cambios sociales y políticos, y por ello tampoco su proclamación como razón para postulados absolutos; lo que se reconoce como consecuencia del desarrollo de la vida y de la convivencia ocurrido al margen de las ideas es la propagación de las mismas y la creencia en ellas, o sea, algo condicionado por el tipo y la productividad del trabajo, por expansión del tránsito y del comercio, por las relaciones entre territorios y pueblos, entre la ciudad y el campo, entre las posiciones sociales o las clases.

Por todo ello, si la idea de la igualdad es de una fuerza tan enorme, tan variada y progresista incluso en nuestra época, es *porque* es la expresión cerebral de un hecho más poderoso —la nivelación social— que convierte a cada persona en productor o vendedor de su mercancía, que sitúa a todos frente a todos, que pone a todos en contacto. Y, de este modo, la propiedad social de los medios de producción no se fomenta como consecuencia o como medio de la igualdad, sino que la aspiración a dicha propiedad se presenta como consecuencia y efecto de un estado causado por el egoísmo de los capitalistas insensible a las ideas y por las leyes de la competencia y de la coalición. Con ello, el «manifiesto comunista» es invulnerable a la crítica del dogma de la igualdad natural. Los debates habituales sobre estos temas e igualmente las ideas de Nietzsche se mueven sobre una base puramente ideológica y dogmática; no rebaten la relación crítica que se podría usar contra el teorema porque ni siquiera lo conocen, o sea, porque no alcanzan la altura necesaria para la discusión.

La aspiración de una «vuelta a la naturaleza» se entiende con facilidad como un cansancio de la cultura, y éste a su vez como signo de una cultura enferma que se hace vieja. De este modo, la idea paralizadora de la degeneración se le une hoy a todas las tendencias de mejora y de progreso. También en los escritos de Nietzsche se deja ver esta idea con una gran variedad de formas, pero nunca con una explicación científica útil. Notamos que Nietzsche, en ocasiones, atisba la decadencia en la propia cultura; se trata de la decadencia de la naturaleza humana, al estilo completamente de Rousseau, que el orden político esencial para toda la cultura o —dicho de otro modo y equiparado a éste por la concepción vulgar— «el Estado» tiene que aguantar. Esta concepción de Nietzsche es vista como algo que se remonta a las concepciones de Max Stirner, lo que hace que se le incluya en un mismo montón con los anarquistas. ¡Qué encuentro tan extraño! Pero Nietzsche, en general, sí que le da validez a la cultura, y también afirma al Esta-

do como dominio de los fuertes sobre los débiles y como una institución para proteger la explotación, como expresión de la voluntad de poder. Los causantes de haber enervado a los hombres y de la decadencia de la cultura son la moral, o la moral de esclavos, o los sacerdotes, o los judíos o, en definitiva, el cristianismo, pero después también los filósofos no cristianos y las ideas modernas. Para arrojar luz sobre este confuso enredo de ideas que parece un hervidero retórico, necesitamos observar el desarrollo personal y literario de su artífice remontándonos a sus comienzos.

Traducción de *Montserrat Ruiz Augustin*

Apunte sobre el plan de *Más allá del bien y del mal**

Leo Strauss

Siempre me ha parecido que *Más allá del bien y del mal* era el libro más bello de Nietzsche. Se podría pensar que esta opinión es contraria al juicio del autor, ya que él se inclinaba a pensar que el libro más profundo que se ha escrito en alemán, así como el más perfecto lingüísticamente, es el *Zaratustra*. No obstante, no es lo mismo ser el libro «más bello» que el «más profundo», ni siquiera el «más profundo lingüísticamente». Para ilustrar al menos en parte esta cuestión, pongamos un ejemplo que no sea demasiado rebuscado. Parece aceptarse de común acuerdo que *La república*, el *Fedro* y *El banquete* de Platón son sus escritos más bellos, pero no necesariamente son sus obras más profundas. El mismo Platón no distingue sus escritos en cuanto a la «profundidad», «belleza» o «perfección lingüística»; Platón no se interesa por Platón —por su mismidad— ni siquiera por sus escritos; Platón se sitúa fuera de sí mismo, mientras que Nietzsche incide más enfáticamente sobre sí mismo, sobre el «Señor Nietzsche». *Aurora* y *La Gaya ciencia* son las obras preferidas de Nietzsche, por encima de cualquier otro de sus libros, incluso de *Más allá del bien y del mal*, porque estos dos libros son «los más personales» (carta a Karl Knortz, 21 de junio de 1888)¹. Como el mismo término «personal» indica —en último término proviene de la palabra griega «rostro», ser «personal»— no tiene nada que ver con ser «profundo» o con ser «perfecto lingüísticamente».

Lo que en *Más allá del bien y del mal* se percibe de forma oscura o se expresa de manera inadecuada, se expone claramente —a nuestro juicio— en la explicación que sobre este libro se ofrece en *Ecce homo: Más allá del bien y del mal* es lo más opuesto a un *Zaratustra* «inspirado» y «ditirámico», ya que *Zaratustra* es más clarividente y posee una visión de futuro, mientras que en *Más allá del bien y del*

* «Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*», en *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, Vol. III, nº 2-3, 1973. [N. de los T.].

¹ Ver de Nietzsche su *Correspondencia* [Selección] (Madrid, Aguilar, 1989), p. 426 y s. En esta carta también leemos lo siguiente: «De mi *Zaratustra* creo, poco más o menos, que es la obra más profunda que existe en alemán y también la más perfecta en el idioma» (*ibidem*) [N. de los T.].

mal el ojo es forzado a captar lo más cercano, el momento (el presente) y aquello que nos rodea. Este cambio de interés exigía desde todos los puntos de vista, «sobre todo también en la forma»², el mismo alejamiento voluntario de aquellos instintos que hicieron posible a Zaratustra: la sutileza elegante en la forma, en la intención y en el arte del silencio son básicos en *Más allá del bien y del mal*, lo que equivale a decir que esas cualidades no son fundamentales en *Zaratustra*, por no hablar de otras obras de Nietzsche.

En otras palabras: a pesar de que *Más allá del bien y del mal* es el único libro publicado por Nietzsche en el que —ya desde el «Prólogo»— se presenta como un antagonista de Platón, es el libro en el que más se «platoniza» en lo referente a la «forma».

Según el prólogo de *Más allá del bien y del mal*, el error fundamental de Platón fue su invención del pensamiento puro y del bien en sí. Partiendo de esta premisa, se puede llegar a la conclusión de Diotima de que ningún ser humano es sabio, sólo Dios lo es; los seres humanos pueden únicamente tender a la sabiduría, es decir, a filosofar: los dioses no filosofan (*El banquete* 203e-204a). En el penúltimo párrafo de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche define al «genio del corazón» como un super-Sócrates que en realidad es Dionisio; después, Nietzsche introduce una novedad, que puede resultar sospechosa sobre todo entre los filósofos: los dioses también filosofan. Sin embargo, Diotima no es ni Sócrates ni Platón. Quizá Platón pudo haber pensado que los dioses filosofan (cf. *El sofista* 216b 5-6 y *Teetetos* 151d 1-2). Cuando en el último párrafo de *Más allá del bien y del mal* Nietzsche subraya la diferencia fundamental entre «pensamientos escritos y pintados» y pensamientos en su forma original, no podemos dejar de recordar aquello que dijo o dio a entender Platón al referirse a la «debilidad del *lógos*» en razón del carácter indecible, fortuito e inenarrable de la verdad (*Cartas* VII 341c-d, 342e-343a): la pureza del espíritu, tal como Platón la concibe, no establece necesariamente la fuerza del *lógos*.

Más allá del bien y del mal se subtitula «Preludio de una filosofía del futuro». El libro tiene la intención de preparar, no una filosofía del futuro, la filosofía verdadera, sino un nuevo tipo de filosofía que libere la mente de «los prejuicios de los filósofos», es decir, de los filósofos del pasado (y del presente). Al mismo tiempo, y por eso mismo, la obra es el medio para un tipo de filosofía del futuro. A la primera sección («De los prejuicios de los filósofos») le sigue la titulada «El espíritu libre». Los espíritus libres, en sentido nietzscheano, están libres de los prejuicios de la filosofía del pasado, pero no son aún filósofos del futuro; son los heraldos y precursores de la filosofía del futuro (§ 44). La distinción entre espíritus libres y filósofos del futuro es difícil de entender: ¿son los espíritus libres, en algún caso, más libres que los filósofos del futuro?, ¿poseen aquellos la apertura mental que tan sólo es posible en los periodos de transición entre la filosofía del pasado y la del futuro? Sea como sea, la filosofía es el tema principal de *Más allá del bien y del mal*, y sobre todo, obviamente, el tema de las dos primeras secciones.

² EH, p. 108. [N. de los T.].

La obra consta de nueve secciones. La tercera de ellas está dedicada a la religión. El título de la cuarta sección («Sentencias e interludios») no indica el tema principal del que se trata; la sección se distingue de otras porque está compuesta exclusivamente de breves aforismos. Las últimas cinco secciones están dedicadas a la moral y a la política. El libro en conjunto consta, por consiguiente, de dos partes principales separadas por unas 123 «Sentencias e interludios»; la primera dedicada sobre todo a la filosofía y a la religión, y la segunda principalmente a temas morales y políticos. La filosofía y la religión están íntimamente unidas, más de lo que lo están la filosofía y la ciudad. (Cf. con la distinción de Hegel entre espíritu absoluto y espíritu objetivo). O bien la filosofía domina a la religión o es la religión quien domina a la filosofía, esta es la alternativa fundamental; no es, como lo fue para Platón o Aristóteles, la alternativa entre la vida filosófica o política; en Nietzsche, distinguiéndose así de los clásicos, la política siempre ha pertenecido a un nivel inferior respecto a la religión o a la filosofía. En el «Prólogo» insinúa que su precursor por excelencia no es un hombre de estado, ni siquiera un filósofo, sino el *homo religiosus* de Pascal (cf. § 45).

Nietzsche habla muy poco sobre la religión en las dos primeras secciones. Se podría decir que se ocupa de la religión tan sólo en un aforismo, el más breve (§ 37). Éste es una especie de consecuencia del aforismo que le precede inmediatamente, en el que se explica, de manera directa y sincera —tal como es su intención—, el carácter particular de su proposición fundamental según la cual la vida es voluntad de poder, o lo que es lo mismo, visto el mundo desde dentro, el mundo es voluntad de poder y nada más. La voluntad de poder ocupa el mismo lugar que el *éros* —la aspiración hacia «el bien en sí»— ocupaba en el pensamiento de Platón. No obstante, el *éros* no es el «espíritu puro» (*der reine Geist*). Cualquiera que sea la relación entre el *éros* y el espíritu puro en Platón, la voluntad de poder ocupa para Nietzsche el lugar de ambos, tanto el del *éros* como el del espíritu puro. Por tanto, filosofar se convierte en un modo o una variante de la voluntad de poder, la voluntad de poder más espiritual (*der geistigste*), aquella que nos dice qué y cómo debería ser la naturaleza (§ 9); y no el amor a una verdad independiente de la voluntad o de la decisión. Mientras que para Nietzsche un espíritu impuro —o al menos un cierto tipo— es la única fuente de verdad, para Platón el espíritu puro es quien se apodera de la verdad. Así pues, Nietzsche comienza en *Más allá del bien y del mal* cuestionando la verdad y el amor a la verdad. Si interpretáramos libremente una expresión que aparece en la «Segunda intempestiva», diríamos que la verdad no es atractiva, amable y vivificante, sino mortal, tal como lo es la verdad mostrada por todas aquellas doctrinas que nos hablan del Devenir soberano, de la fluidez de todos los conceptos, tipos y especies, y de la falta de alguna diferencia esencial entre el hombre y el animal (*Werke*, ed. Schlechta, I, 272)³; algo que se muestra de la manera más simple por la verdadera doctrina de la muerte de Dios. El mundo en sí, «la cosa en sí», la «naturaleza» (§ 9) es completamente caótica y carente de sentido. De ahí que todo significado, todo orden, provenga del hombre, de sus actos creativos, de su vo-

³ Ver *Consideraciones Intempestivas* («De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida», en *Nietzsche. Antología* [Barcelona, Península, 1988, § 9, p. 104]) [N. de los T.].

luntad de poder. Las afirmaciones o insinuaciones de Nietzsche son deliberadamente enigmáticas (§ 40). Al insinuar o decir que la verdad es mortal, se esfuerza por destruir el poder de la verdad mortal; insinúa que la más importante, la verdad más general —aquella que es verdad para todas las formas de verdad— tiene un carácter vivificante. En otras palabras, al insinuar que la verdad es una creación humana está afirmando que esta verdad no es una creación humana. Uno se siente tentado a decir que el espíritu puro de Nietzsche comprende el hecho de que aquel pensamiento que no es puro pueda crear verdades perecedoras. Resistiéndonos a esa tentación, explicamos la insinuación de Nietzsche de esta forma: los filósofos han intentado apoderarse del texto en cuanto algo distinto de sus «interpretaciones», han intentado «descubrir», no «inventar». Lo que Nietzsche reivindica es que el texto en su forma pura y auténtica es inaccesible (como la «cosa en sí» de Kant); cualquier pensamiento —ya sea de un filósofo o de una persona corriente— es en último término interpretación. Por esta razón, el texto, el mundo en sí y el mundo verdadero no pueden tener ningún interés; el mundo por el que mantenemos un cierto interés es necesariamente una ficción, es decir, necesariamente antropocéntrico: el hombre es necesariamente, de alguna manera, la medida de todas las cosas (§ 3 [final], 12 [final], 17, 22, 24, 34, 38; cf. Platón, *Leyes* 716c 4-6). Como el título del libro indica claramente, el antropocentrismo por el que Nietzsche opta es extramoral (cf. § 34 y 35 con 32). A primera vista, no parece haber conexión entre el profundo y grave aforismo 34 y el jocoso aforismo 35, lo que parece confirmar la impresión general según la cual una obra compuesta de aforismos no tiene o no necesita tener un orden claro y necesario, puede consistir simplemente en varias partes inconexas. La relación entre el aforismo 34 y 35 es un ejemplo sorprendente del orden preciso, si bien un tanto oculto, que dirige la serie de aforismos: el carácter poco sistemático del argumento de Nietzsche es más simulado que real. Si lo anterior es cierto, la doctrina de la voluntad de poder no puede revelar aquello que es, el hecho, el hecho fundamental, sino que es «solamente» una interpretación, presumiblemente la mejor interpretación entre tantas. Nietzsche considera esta aparente objeción como una confirmación de su tesis (§ 22 final).

Ahora podemos ya dedicarnos a dos aforismos de *Más allá del bien y del mal* de la primera y segunda sección dedicados a la religión (36-37). El aforismo 36 expone el razonamiento a favor de la doctrina de la voluntad de poder. Nietzsche se refirió anteriormente a ella pero tan sólo con una temeraria aserción, por no decir dogmáticamente. En este caso, explica sus razones con la honestidad intelectual más intransigente y la jovialidad más fascinadora; es decir, explica el carácter experimental, tentador, hipotético y problemático de su tesis. Podría parecer que no sabe nada más de la voluntad de poder como de realidad fundamental que lo que aquí expone. Incluso inmediatamente antes, en el aforismo central de la segunda sección (34), Nietzsche atrajo nuestra atención hacia la distinción fundamental entre el mundo por el que tenemos cierto interés y el mundo en sí, o entre el mundo de la apariencia o de la ficción (las interpretaciones) y el mundo verdadero (el texto). Parece que pretende eliminar aquella distinción fundamental: el mundo de la voluntad de poder es tanto el mundo que nos interesa como el mundo en sí. Más exactamente: si todos los puntos de vista del mundo son precisamente interpretaciones, es decir, actos de la voluntad de poder, la

doctrina de la voluntad de poder es a su vez una interpretación y el hecho más fundamental, ya que, frente a las demás interpretaciones, es la condición necesaria y suficiente que hace posible cualquier «categoría».

Después de tentar a algunos de sus lectores (cf. § 30) con la doctrina de la voluntad de poder, les plantea la cuestión de si no se afirma –hablando de manera popular– que esté refutado Dios y no el diablo: «¡Al contrario! ¡Al contrario, amigos míos! Y, ¡qué diablos!, ¡quién os obliga a vosotros a hablar de manera popular!»⁴. La doctrina de la voluntad de poder –toda la doctrina de *Más allá del bien y del mal*– es en cierto modo una reivindicación de Dios. (Cf. § 150 y 295, y también § 7 del «Prólogo» de *La genealogía de la moral*).

La tercera sección se titula «*Das religiöse Wesen*» [«El ser religioso»] y no «*Das Wesen der Religion*» [«La esencia de la religión»]. Una de las razones de esto es que la esencia de la religión, común a todas las religiones, no es, o no debería ser, algo que nos interese. Dicha sección considera la religión tanto desde el punto de vista del alma humana y sus limitaciones, como desde la más completa historia del alma hasta nuestros días y sus aún inagotables posibilidades: Nietzsche no habla de posibilidades desconocidas, ya que tiene en cuenta tanto la religión hasta nuestros días como la religión del futuro. Los aforismos 46-52 están dedicados a la religión hasta nuestros días y los aforismos 53-57 a la religión del futuro. En el resto de la sección (§ 58-62), Nietzsche realiza una valoración global sobre la religión. En la sección que habla de la religión hasta nuestros días, habla en primer lugar del Cristianismo (§ 46-48), después sobre la religión griega (§ 49), vuelve después al Cristianismo (§ 50-51), y finaliza con el *Antiguo Testamento* (§ 52). «La religiosidad de los antiguos griegos», y sobre todo algunas partes del «Antiguo Testamento judío», le proporcionan los criterios con los que juzga al Cristianismo; en ninguna parte de la sección habla del Cristianismo con el mismo respeto, admiración y veneración con los que habla de los dos fenómenos precristianos. Como es obvio, los aforismos sobre los antiguos griegos y sobre el *Antiguo Testamento* están pensados para interrumpir los aforismos dedicados al Cristianismo; los dos aforismos que interrumpen están situados a cierta distancia uno del otro, lo que parece imitar la distancia, o mejor la oposición, existente entre Atenas y Jerusalén. Al aforismo sobre el *Antiguo Testamento* le precede un aforismo dedicado al santo: no hay santos, no hay hombres sagrados en el *Antiguo Testamento*; la peculiaridad teológica del *Antiguo Testamento*, en contraposición especialmente con la teología griega, es la concepción, la creación del Dios sagrado (cf. *Aurora* § 68). Para Nietzsche, «el gran estilo» (de ciertas partes) del *Antiguo Testamento* muestra, no la grandeza de Dios, sino lo que el hombre fue. El Dios sagrado, al igual que el hombre sagrado, es un conjunto de criaturas de la voluntad de poder humana.

Así pues, la teodicea [*vindication of God*] de Nietzsche es atea, al menos de momento: el aforismo que sigue a éste del *Antiguo Testamento* comienza con la pregunta «¿Por qué el ateísmo hoy?» [§ 53]. Hubo un tiempo en donde el teísmo era posible e incluso necesario, pero ahora «Dios ha muerto» (*Así habló Zaratustra*, «Prólogo» § 3). Esto no significa tan sólo que los hombres hayan dejado de

⁴ MBM, § 37 [N. de los T.].

creer en Dios, ya que la incredulidad de los hombres no destruye la vida o la existencia de Dios; significa, además, que mientras Dios vivía nunca fue aquello que los creyentes pensaron que era, a saber: inmortal. El teísmo, tal como se le entendió, fue por lo tanto un error. Sin embargo, durante cierto tiempo fue incluso verdadero, es decir, poderoso y vivificante. Al hablar de cómo o por qué pierde su poder, Nietzsche se refiere menos a las razones que más le influyeron que a aquellas desarrolladas con anterioridad por algunos de sus contemporáneos más competentes. Muchos de sus mejores lectores podrían pensar justificadamente que estas razones rayan en lo frívolo. Concretamente, no está demasiado claro si estas razones están dirigidas contra lo natural (lo racional) o contra la teología revelada. De cualquier manera, el más poderoso argumento contra el teísmo que Nietzsche esboza está dirigido contra la posibilidad de una revelación clara y unívoca, es decir, de un Dios que «hable» al hombre (cf. *Aurora* § 91 y 95). A pesar de la decadencia del teísmo europeo, tiene la impresión de que el instinto religioso —la «religiosidad», tal como se diferencia de la «religión»— actualmente crece poderosamente, y de que el ateísmo es sólo una fase transitoria. ¿Podría ser que el ateísmo perteneciera al libre pensamiento, tal como Nietzsche lo concibe, mientras que cierta clase de no-ateísmo perteneciera a aquellos filósofos del futuro que adorarán de nuevo a Dionisio siendo, tal como diría un epicúreo, *dionysiolakes* [aduladores de Dionisio]? (Cf. § 7). Esta ambigüedad es esencial en el pensamiento de Nietzsche; sin ella su doctrina perdería su carácter experimental y provocador.

Nietzsche ilustra provisionalmente su propuesta de una religiosidad atea, o si se prefiere no-teísta, aduciendo el hecho de que toda la filosofía moderna ha sido anti-cristiana pero no anti-religiosa —lo que recuerda en algún aspecto a la filosofía Vedanta. No obstante, no prevé —seguramente porque no lo desea— que la religión del futuro sea como la filosofía Vedanta. Pronostica la posibilidad más occidental, más severa, más terrible y vigorosa: el sacrificio de la crueldad, es decir, la voluntad de poder vuelta contra sí misma, el sacrificio de Dios que se dispone a rendir culto a la piedra, la estupidez, la pesadez (gravedad), el destino y la Nada. Se profetiza, en otras palabras, que los mejores ateos contemporáneos llegarán a comprender aquello que hacen («la piedra» podría recordarnos al desmascaramiento del sol por parte de Anaxágoras⁵); se darán cuenta que en el horizonte hay algo infinitamente más terrible, deprimente y degradante que *l'infâme* o *foeda religio*: la posibilidad, mejor dicho, el hecho de que la vida humana carece absolutamente de sentido y fundamento, que tan sólo dura un minuto precedido y seguido de un infinito en el que la raza humana no fue ni será. (Cf. el comienzo de «Verdad y mentira en sentido extramoral»). Estos religiosos ateos, esta nueva estirpe de ateos, no pueden ser contentados, de manera tan engañosa como personajes como Engels, por una perspectiva más gloriosa, por el reino de la libertad, que realmente será destruido y desposeído de todo significado con la aniquilación de la raza humana, a pesar de que dure mucho tiempo (un milenio o más) y aunque nos encontremos afortunadamente en «la rama ascendente de la historia humana» (F. Engels, *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía alemana*

⁵ Anaxágoras creía que los cuerpos celestes estaban hechos de piedra [N. de los T.].

clásica): el reino de la libertad, destinado a perecer, contiene necesariamente dentro de sí las semillas de su propia aniquilación, y así, mientras dura, abunda en tantas «contradicciones» como cada época precedente.

Nietzsche no tiene intención de sacrificar a Dios por bien de la Nada, puesto que al reconocer la verdad mortífera de que Dios ha muerto, aspira a transformarla en una verdad vivificante, o mejor dicho, a descubrir cuál es su puesto en el abismo de esa verdad mortífera. Sacrificar a Dios a causa de la Nada sería una forma extrema de negación del mundo o de pesimismo. No obstante, Nietzsche, estimulado por «un afán enigmático», ha intentado durante mucho tiempo penetrar en el pesimismo y en su abismo, y en particular, ha intentado liberarlo de la ilusión de la moralidad que en cierto modo contradice su tendencia de negación del mundo. De esta manera, ha conseguido una manera de pensar más nihilista que cualquier otro pesimista anterior. No obstante, un hombre que ha tomado este camino tiene abiertos los ojos, quizá sin quererlo, hacia el ideal opuesto: hacia el ideal al que pertenece la religión del futuro. Y por supuesto que, lo que para muchos fue tan solo un «quizá», en Nietzsche fue un hecho tanto en su vida como en su pensamiento. El culto a la Nada demuestra ser una transición indispensable desde cualquier forma de negación del mundo al Sí absoluto: la eterna afirmación a todo aquello que ha sido y es. Cuando Nietzsche dice Sí a todo aquello que fue y es, podría parecernos que se revela como un antirrevolucionario radical, o quizá como un conservador que va más allá incluso de los deseos más irrefrenables de todos los demás conservadores, que dicen No a algo que ha sido o es. Recordando las críticas de Nietzsche tanto a los «ideales» como a los «idealistas», nos viene a la memoria las palabras de Goethe a Eckermann (24 de noviembre de 1824), según el cual «todo idealismo (*jedes Ideelle*) puede utilizarse para fines revolucionarios»⁶. Sea como fuera, Nietzsche concluye su comentario con la eterna repetición de todo lo que ha sido y es: «¿Y esto no sería *—circulos vitiosus deus* (dios es un círculo vicioso)?»⁷. Según esta última y ambigua pregunta, se muestra nuevamente que su ateísmo no es un ateísmo tan claro, ya que él mismo tenía dudas sobre la existencia de un mundo cualquiera cuyo centro no fuera Dios (§ 150). La conclusión del presente aforismo nos recuerda, a través de su forma, el aforismo teológico que aparece en las dos primeras secciones (§ 37) en donde Nietzsche resalta que en cierta medida la doctrina de la voluntad de poder es una teodicea, aunque sea una teodicea no-teísta.

No obstante, ahora nos enfrentamos al hecho de que la teodicea es tan sólo la inversión del sacrificio de Dios por la estupidez, por la Nada, presuponiendo, de cualquier manera, dicho sacrificio. ¿Qué es lo que repentinamente, aunque sea tras una larga preparación, diviniza la Nada? ¿Es acaso el deseo de eternidad lo que da o restaura al mundo aquel valor que las formas de pensamiento de negación del mundo le habían denegado? ¿Es el deseo de eternidad lo que hace al ateísmo religioso? ¿Es divina la adorada eternidad tan sólo porque es adorada? Si dijéramos que debe ser adorable en sí para merecer ser adorada, ¿acaso no seríamos culpables de recaer en el platonismo y en la enseñanza del «bien en sí»? Pero, ¿podemos acaso evitar por lo general dicha recaída? La eternidad a la que Nietz-

⁶ *Obras Completas*, Vol. III, Madrid, Aguilar, 1991, p. 70a [N. de los T.].

⁷ MBM, § 55 [N. de los T.].

sche dice Sí no es la piedra, la estupidez o una Nada que, a pesar de ser eterna o sempiterna, no logra arrancar ningún Sí entusiástico y vivificante. La transformación de la forma de pensar nihilista en el ideal opuesto está vinculada al hecho de que la realización o divinización de la piedra, la estupidez o la Nada por la que Dios ha sido sacrificado es, en su «carácter inteligible», voluntad de poder (cf. § 36).

Hay un elemento importante, en la «teología» de Nietzsche, por no hablar de su fuerza, del que todavía no he hablado ni hablaré al ser inaccesible para mí. Esto ha sido ya perfectamente tratado por Karl Reinhardt en su ensayo «Nietzsche's Klage der Ariadne» (*Vermächtnis der Antike*, Göttingen, 1960, pp. 310-333; ver también una nota de Reinhardt al final de su elogio a Walter F. Otto, *ibidem*, p. 379). Es posible, pero no probable, que las «Sentencias e interludios» de la sección cuarta no sigan ningún orden y que se hayan realizado sin ton ni son tanto su selección como su sucesión. Me limito aquí tan sólo a unas cuantas observaciones que quizá pueden sernos útiles.

El aforismo que aparece al inicio atrae nuestra atención sobre la supremacía de ser uno mismo, de ser para uno mismo y de «reservarse» (cf. § 41). Así pues, el conocimiento no existe, o no es bueno, por sí mismo; tan sólo es justificable en cuanto conocimiento de uno mismo: ser uno mismo significa ser honesto consigo mismo, recorrer el camino que nos lleva hacia nuestro propio ideal. Todo esto parece tener ciertas implicaciones ateas. En esta sección, Dios es mencionado nueve veces; sólo una de estas menciones se refiere a la teología de Nietzsche (§ 150). La naturaleza es mencionada tan sólo una vez (§ 26); pero en cambio descubrimos nueve aforismos dedicados a la relación hombre-mujer. Seguramente, el pensador que Nietzsche tiene en mente no posee, como Kant, un cielo estrellado por encima de él. En consecuencia, tiene una moralidad muy alta, una moralidad más allá del bien y del mal y, particularmente, más allá del puritanismo y del ascetismo. Precisamente porque le preocupa la libertad de su pensamiento, debe encarcelar su corazón (§ 87 y 107). La libertad de nuestro espíritu no es posible sin algo de estupidez (§ 9)⁸. Conocerse a sí mismo no es sólo difícil, sino imposible: el hombre no podría vivir conociéndose perfectamente a sí mismo (§ 80-81, 231 y 249).

La sección quinta —que es la sección central— es la única cuyo encabezamiento («Para la historia natural de la moral») hace referencia a la naturaleza. ¿Podría ser que fuera la naturaleza el tema de esta sección o incluso de toda la segunda parte del libro?

La naturaleza —por no hablar de los «naturalistas», de los «físicos» y de la «fisiología»— fue mencionada más de una vez en las primeras cuatro secciones. Echemos una ojeada a la más importante y notable de estas menciones. Cuando Nietzsche trata y rechaza el imperativo estoico «vivir según la naturaleza», realiza una diferenciación entre la naturaleza y la vida (cf. § 9 y 49), al igual que en otra ocasión diferencia entre la naturaleza y «nosotros» (los seres humanos) (§ 22). Lo opuesto a la vida es la muerte, que es o debe ser tan natural como la propia vida. Lo opuesto a lo natural es lo no-natural [*unnatural*]: lo artificial, lo dócil,

⁸ Debería ir aquí el § 107, y donde hace mención del 107, el 9 en todo caso [N. de los T].

lo degenerado (§ 62), lo antinatural (§ 21, 51 y 55); es decir: lo no-natural puede existir perfectamente.

En el aforismo introductor (§ 186), Nietzsche habla del desiderátum de la historia natural de la moral, lo que nos recuerda aquello que anteriormente había dicho en el primer aforismo de la sección dedicada a la religión (§ 45). No obstante, en este último aforismo, nos hace sospechar que la verdadera ciencia de la religión, es decir, la psicología empírica de la religión, es desde cualquier punto de vista imposible; ya que el psicólogo tendría que familiarizarse con las experiencias religiosas de los *hominines religiosi* más profundos y a la vez poder mirar estas experiencias desde arriba. Así, cuando un caso se plantea para realizar un estudio empírico, una descripción de los distintos estados morales, Nietzsche plantea al mismo tiempo ir contra la posibilidad de una ética filosófica, una ciencia de la moral que enseñe la única y verdadera moral; Nietzsche parece exigir más del docto en religión que del docto en moral. Ésta es quizá la razón por la que él no tituló la tercera sección «La historia natural de la religión»: Hume sí tituló uno de sus ensayos «Historia Natural de la Religión».

La ciencia de los filósofos de la moral reclamaba haber descubierto la fundamentación de la moral tanto en la naturaleza como en la razón. Sin tener en cuenta los defectos de esa pretendida ciencia, resta la suposición gratuita de que la moral puede o debe ser natural (según la naturaleza) o racional. Sin embargo, toda moral consiste en una tiranía contra la naturaleza tal igual que contra la razón. Nietzsche dirige sus críticas sobre todo contra los anarquistas que se oponen a cualquier tipo de sujeción a modo de leyes arbitrarias: todo aquello que tiene valor, cada libertad, proviene de una coacción largamente ejercida por leyes arbitrarias e irracionales; esta coacción ha sido la misma que educó al pensamiento a la libertad. Contra la ruinosa permisividad del anarquismo, Nietzsche afirma que precisamente una larga obediencia a los *nómoi*, que no son ni naturales ni racionales, es «el imperativo moral de la naturaleza». La *phýsis* necesita de los *nómoi*, manteniéndose así tanto la distinción como la oposición entre *phýsis* y *nómos*. A lo largo del aforismo 188, Nietzsche se refiere a la naturaleza sólo entre comillas, exceptuando la mención final; la naturaleza, y no sólo la naturaleza tal como es entendida por los anarquistas, llega a ser un problema para Nietzsche: ni siquiera él puede prescindir de ella.

En cuanto a la moral racionalista, ésta consiste sobre todo en la identificación del bien con lo útil y placentero, de ahí el cálculo de las posibles consecuencias y de su utilitarismo. El plebeyo Sócrates es un utilitarista clásico. Es un misterio cómo un aristócrata como Platón —«la más bella planta de la Antigüedad» («Prólogo») cuya fuerza y poder fueron los más grandes que hasta la fecha ha tenido un filósofo— pudo asumir la enseñanza socrática; el Sócrates de Platón es una monstruosidad. Nietzsche se propone superar a Platón no solamente sustituyendo la verdad de Platón por la suya, sino también sobrepasándole en fuerza y poder. Entre otras cosas, «Platón es aburrido» (*El crepúsculo de los ídolos*, «Lo que debo a los antiguos», § 2), cosa que jamás sucede con Nietzsche. Sócrates y Platón son guiados, o seguidos, no sólo por la razón, sino también por el instinto; el instinto es más importante [*fundamental*] que la razón. Nietzsche coincide tácitamente con Rousseau al tomar partido por el instinto en contra de la razón (cf. *Natural Right and History*, p. 262, nota). El instinto es, por citar una sola de

sus características, semejante a la naturaleza que, al igual que un bumerán, por muy lejos que se lance termina regresando (cf. § 264; cf. § 83, cuyo encabezamiento en cursiva es el primero de los cuatro en cursiva que aparecerá en la cuarta sección). Tenemos razones para afirmar que el instinto más importante es la voluntad de poder y no, por ejemplo, el deseo de autoconservación (cf. § 13). Nos aventuramos a afirmar que la supuesta religiosidad de Nietzsche también es un instinto (§ 53). «El instinto religioso, el instinto creador de dioses» (*La voluntad de poder*, § 1038). Como consecuencia de la irracionalidad del juicio moral, de la presencia decisiva de lo irracional en el juicio moral, no pueden existir ningunas reglas morales universalmente válidas: las diferentes morales se adaptan a los diferentes tipos de seres humanos.

Cuando Nietzsche habla de la naturaleza, refiriéndose a ella de nuevo entre comillas (§ 197), exige que se deje de ver como enfermos (como si de una deficiencia natural se tratara) a todos los depredadores peligrosos, impetuosos, pasionales y «tropicales»: ha sido precisamente la naturaleza defectuosa de la mayor parte de los moralistas (no la razón o simplemente la naturaleza), el miedo, lo que les ha inducido a concebir a los animales y a los hombres peligrosos como seres enfermos. Estos moralistas no inauguraron la moral a partir del miedo, la moral del rebaño, es decir, la moral de la mayoría. Lo único que puede decirse es que los filósofos (y teólogos) intentaron proteger al individuo de todos los peligros que le amenazan, y que no provienen sin embargo de otros hombres, sino de sus propias pasiones.

Nietzsche se refiere al instinto de rebaño y de obediencia, algo que en nuestros días es casi universalmente innato y que llega a transmitirse por herencia; no es necesario decir que originalmente, en la prehistoria, ese instinto fue adquirido (cf. *La genealogía de la moral*, II). A pesar de que el instinto de rebaño ha sido muy poderoso a lo largo de toda la historia, ha predominado sobre todo en la Europa contemporánea, donde al menos ha destruido la buena conciencia de aquellos que gobiernan de manera independiente, reclamando para sí ser la única moral verdadera. De manera más precisa, en su forma más pura y original, implicaba que el único criterio de lo bueno era todo aquello que era útil para el rebaño, es decir, para el bien común; la independencia, la superioridad y la desigualdad tan sólo fueron consideradas en la medida en que servían indispensablemente al bien común, pero no por sí mismas. El bien común fue entendido como el bien de una sociedad o tribu particular; se exigía, por lo tanto, hostilidad hacia los enemigos externos e internos de la tribu, en particular hacia los criminales. Cuando la moral de rebaño se lleva hasta sus últimas consecuencias, tal como sucede en la Europa contemporánea, toma partido por los propios criminales y comienza a tener miedo de infligir castigos; se contenta con volver inofensivos a los criminales; al abolir la única fuente de temor, la moral del miedo alcanza su perfección convirtiéndose así en algo superfluo (cf. § 73). La abolición del temor y del miedo queda justificada al identificar el bien con una compasión indiscriminada.

Antes de la victoria del movimiento democrático al que, según Nietzsche, también pertenecen anarquistas y socialistas, otras morales diferentes y superiores respecto de la del rebaño eran al menos conocidas. Menciona con grandes elogios a Napoleón, y sobre todo a Alcibíades y a César. No podía mostrar de

manera más reveladora su concepción de libertad frente a la moral del rebaño que mencionando a César y a Alcibiades. Se podría decir que César desempeñó una magnífica función histórica para Roma, pudiendo decirse que él mismo se dedicó a dicha función, siendo de esta manera un funcionario de la Historia de Roma. Sin embargo, para Alcibiades, Atenas no fue más que un pedestal, sustituyéndolo, si era necesario en virtud de su propia gloria y grandeza, por Esparta o Persia. Nietzsche opone así hombres de una determinada naturaleza a hombres de naturaleza opuesta (§ 199-200). En el resto de la sección no habla más de naturaleza. En su lugar, expresa la opinión de que el hombre debería ser incluido literalmente entre los animales (§ 202). Al mismo tiempo, llama la atención desde la moral del rebaño, victoriosa en la Europa Contemporánea, hacia una moral superior del líder (*Führer*). Los líderes capaces de contrarrestar la degradación de los hombres que ha conducido a la autonomía del rebaño puede ser que no sean, sin embargo, hombres nacidos para gobernar como Napoleón, Alcibiades o César. Deben ser filósofos, nuevos filósofos, una nueva clase de filósofos y de guías: los filósofos del futuro. Ni siquiera los Césares, por muy grandes que sean, serán suficientes, porque los nuevos filósofos deben enseñar al hombre que el futuro del hombre es su voluntad, que depende de la voluntad humana poner fin al horrible dominio del sinsentido y del azar de la que hasta ahora se ha considerado la «historia»: la verdadera historia (en cuanto diferente de la mera prehistoria, por utilizar una definición marxista) requiere la dominación del azar y de la naturaleza (*Genealogía* II, § 2) por aquellos hombres de la más elevada espiritualidad y de la mayor racionalidad. Así pues, la dominación de la naturaleza depende decisivamente de aquellos hombres que poseen una determinada naturaleza. La filosofía, según hemos visto, es la voluntad de poder más espiritual (§ 9): los filósofos del futuro deben poseer esa voluntad en un grado jamás soñado por la filosofía del pasado; deben poseer esa voluntad en su forma absoluta. Estamos tentados a decir que los nuevos filósofos son y realizan el grado más elevado en relación a la naturaleza. Son y realizan a la vez el grado más elevado en relación a la razón, ya que ponen fin al dominio de la irracionalidad; y todo aquello que es elevado (la espiritualidad elevada e independiente, la voluntad de permanecer en soledad y la gran razón) (§ 201) es evidentemente preferible a todo aquello que es bajo. El cambio que va de la autonomía del rebaño al dominio de los filósofos del futuro es semejante a la transformación de adorar la Nada a adorar un incondicional Sí a todo lo que es y fue; también esta transformación sería evidentemente racional.

Pero entonces, ¿qué sucede con la irracionalidad del juicio moral, de cada juicio moral (§ 191)? ¿Acaso deja de ser racional tan sólo porque uno debe de ser fuerte, sano y bien nacido para ser capaz de entenderlo? ¿Podemos decir, sin embargo, que el elogio de Nietzsche a la crueldad –de la misma manera que Platón elogiaba a la gentileza– es racional? ¿Es acaso este elogio a la crueldad tan sólo el correctivo indispensable, y por lo mismo racional, de la glorificación irracional de la compasión (*Genealogía*, «Prólogo», final del § 5)? ¿No fue además la crítica de Nietzsche a Sócrates y Platón una grave exageración, por no decir una caricatura? Basta con recordar la diferencia entre el *Protágoras* y el *Gorgias* para comprobar que Sócrates no fue un utilitarista en el sentido que Nietzsche cree (cf. § 190). Como Nietzsche dice en la misma sección (§ 202), Sócrates no creía que

sabía lo que era el bien y el mal. En otras palabras: la expresión «la virtud es conocimiento» más que una solución es un enigma. La frase del enigmático Sócrates está basada en el conocimiento de que algunas veces «la cabeza científica está asentada sobre un cuerpo de mono, y un sutil entumecimiento de excepción, sobre un alma vulgar» (§ 26); esto implica el conocimiento de la complejidad de la relación entre *Wissen* [conocimiento] y *Gewissen* [conciencia] (por emplear una de las distinciones favoritas de Nietzsche totalmente ajena a Sócrates. Frente a tales consideraciones, estamos obligados a replicar que para Nietzsche no puede existir una moral natural o racional porque niega que haya una naturaleza humana; la negación de cualquier diferencia entre el hombre y la bestia constituye una verdad humana, si bien mortal; así pues, no puede haber fines naturales del hombre en cuanto hombre: todos los valores son creaciones humanas).

Mientras que Nietzsche se dirige al rebaño autónomo y a los nuevos filósofos, en perfecto acuerdo con su doctrina de la voluntad de poder, parece que esto sea irreconciliable con la del eterno retorno: ¿cómo es posible reconciliar la exigencia de algo absolutamente nuevo, ese adiós intransigente a todo pasado, a toda «historia» con el infinito Sí a todo lo que es y fue? Hacia el final de esta sección, Nietzsche insinúa una conexión entre la exigencia de los nuevos filósofos y el eterno retorno; los filósofos del futuro, según él, deberán soportar el peso de la responsabilidad del futuro del hombre. En un principio, la idea del eterno retorno fue sugerida con el encabezamiento «*Das grösste Schwergewicht*» [«El peso más pesado»] (*La gaja ciencia*, § 341).

Partiendo del deseo de los nuevos filósofos, Nietzsche es impulsado naturalmente a emitir un juicio sobre los filósofos contemporáneos, un colectivo penoso que no pueden ser considerados filósofos en sentido serio y estricto, sino más bien profesores de filosofía, obreros de la filosofía o, como a sí mismos se llaman tras la muerte de Nietzsche, gente que «hace filosofía». Ellos son, en el mejor de los casos, es decir, en raras ocasiones, estudiosos y científicos; especialistas competentes y honestos que deberían ser sirvientes de la filosofía e incluso sus criados.

El capítulo dedicado a este tipo de hombres se titula «*Wir Gelehrten*» [«Nosotros los doctos»], el único en el que se emplea la primera persona del pronombre personal. En el título, Nietzsche desea enfatizar el hecho de que, si bien es cierto que se encuentra dentro de los precursores de los filósofos del futuro, pertenece también a la categoría de los estudiosos y no, por ejemplo, a la de los poetas y *hominines religiosi*. La emancipación de los estudiosos y de los científicos de la filosofía es a su juicio tan sólo parte del movimiento democrático, es decir, de la emancipación de aquello que pertenece a lo bajo y que está subordinado a todo aquello que es elevado. Todo lo que se ha realizado en el siglo XX, por lo que se refiere a las ciencias humanas, confirma el diagnóstico de Nietzsche.

El carácter plebeyo del estudioso o científico contemporáneo se debe al hecho de que no tiene respeto por sí mismo, y esto, a su vez, se debe a su falta de personalidad, al olvido de sí mismo, siendo esto la causa o la consecuencia necesaria de su objetividad; por lo tanto, no puede ser «naturaleza» o «natural», sino tan sólo «genuino o auténtico». Originalmente podríamos decir —exagerando un poco— que lo natural y lo genuino eran lo mismo (cf. Platón, *Leyes* 642c 8-d 1, 777d 5-6; Rousseau, *El contrato social* I, 9 final y II, 7, § 3). Nietzsche se dispo-

ne decididamente a sustituir lo natural por lo auténtico. Dicha sustitución, como los motivos de la misma, parecen quedar claros en la siguiente consideración: está más interesado por los estudiosos e historiadores clásicos que por los científicos de la naturaleza (cf. § 209). El estudio histórico había llegado a ser algo próximo a la filosofía, convirtiéndose así en algo más peligroso para la filosofía que la ciencia natural. Esto, a su vez, fue una consecuencia de lo que se podría llamar el historicismo de la filosofía, un alegato que pretende considerar la verdad en el tiempo (momento histórico), o a la filosofía como algo propio de un tiempo y de un lugar (país). La historia sustituye a la naturaleza porque aquello que es natural (las cualidades naturales que permiten que un hombre llegue a ser filósofo, por ejemplo) no es entendido como un dato, sino como una conquista de las generaciones precedentes (§ 213; cf. *Aurora* § 540). El historicismo es hijo de la peculiar tendencia moderna que trata de entender cada cosa en términos de génesis y producción humana: la naturaleza tan sólo proporciona materiales prácticamente inservibles (Locke, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, II, § 43).

El filósofo, a diferencia del estudioso o del científico, es el complemento por el que, no sólo el hombre, sino incluso cualquier otra existencia se justifica (cf. § 207); es la cima que no permite y aún menos reclama ser superada. No obstante, esta caracterización se aplica, estrictamente hablando, tan sólo a los filósofos del futuro, seres que comparados con hombres de la categoría de Kant o Hegel hacen que estos sean simples trabajadores de la filosofía, ya que el filósofo, hablando con propiedad, es aquel que crea valores. Nietzsche llega a plantear incluso la cuestión de si han existido tales filósofos (§ 211 final). Parece resolver afirmativamente este problema con aquello que él mismo dijo al comienzo de la sección sexta sobre Heráclito, Platón y Empédocles; ¿o acaso debemos también superar a los griegos (*La gaya ciencia*, § 125 y 340)? El filósofo como tal pertenece al futuro, y desde el comienzo de los tiempos ha existido en contradicción con su propio tiempo: los filósofos siempre fueron la mala conciencia de su propia época. Pertenecieron a su propia época, no como piensa Hegel, siendo hijos de su tiempo (*Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, «Introducción», ed. Hoffmeister, p. 149), sino como sus hijastros (*Schopenhauer como educador*, § 3). En cuanto que pertenecen al propio tiempo, territorio y lugar, como hijastros que son, los precursores de los filósofos del futuro no se preocupan tan solo de la excelencia del hombre en general, sino también de preservar a Europa de la amenaza de Rusia mediante la propia unidad europea (§ 208); los filósofos del futuro deberán ser los indivisibles dominadores espirituales de una Europa unida, sin llegar a convertirse nunca en sus siervos.

En la séptima sección, Nietzsche alude de nuevo a «nuestras virtudes». No obstante, el «nosotros», cuyas virtudes aquí se discuten, no se refiere a «nosotros los doctos», sino a «nosotros los europeos del pasado mañana, nosotros primicias del siglo XX» (§ 214), «nosotros los espíritus libres» (§ 227), es decir, a los precursores de los filósofos del futuro. La discusión de las virtudes y vicios de los estudiosos está directamente relacionada con la discusión de las virtudes y vicios de los espíritus libres. Las virtudes de los espíritus libres han sido tratadas en la segunda sección, pero los vicios, que son inseparables de sus virtudes deben también ponerse al descubierto. «Nuestra» moral se caracteriza por una ambigüedad fundamental: está inspirada por el cristianismo y por el anticristianismo, se po-

dría decir que «nuestra» moralidad constituye un progreso con respecto a la moral de las generaciones precedentes; no obstante, esta transformación no es un motivo de orgullo, un orgullo tal sería incompatible con nuestra mayor delicadeza en cuestiones morales. Nietzsche tiende a asegurar que una elevada espiritualidad (intelectualidad) es el resultado de las cualidades morales, es decir, la síntesis de todos aquellos comportamientos que se atribuyen a los hombres que son «sólo morales», consistente en la espiritualización de la justicia y en aquel género de severidad encargada de mantener en el mundo el orden jerárquico no sólo entre los hombres, sino incluso entre las cosas. Siendo el hombre el complemento en el que se justifica cualquier existencia (§ 207) desde la cima, o mejor dicho, siendo él la propia cima, el filósofo tiene una responsabilidad cósmica. Pero «nuestras virtudes» no son las virtudes del filósofo del futuro. La concesión que Nietzsche hace a aquellos que son «sólo morales» no le impide considerar tanto las enseñanzas de la moral dominante (el altruismo, la identificación de la bondad con la compasión, el utilitarismo) como a sus críticas como banales, por decirlo suavemente; la moralidad superior que proviene de esa crítica, o que es su presupuesto, no se encuentra entre «nuestras virtudes». Las morales dominantes desconocen el carácter problemático de la moralidad en cuanto tal, lo que es debido a su escasa conciencia de la variedad de morales (§ 186), a la falta de sentido histórico típica de estos moralistas. El sentido histórico es «nuestra» virtud, es más, «nuestra gran virtud». Es un fenómeno nuevo que no surge hasta el siglo XIX. Es un fenómeno ambiguo. Su raíz es la falta de autosuficiencia de la Europa plebeya, o como la autocrítica de la modernidad expresa, su anhelo por algo diferente, de algo pasado o ajeno. Como consecuencia, «la moderación se nos ha vuelto extraña, confesémoslo; nuestro prurito es cabalmente el prurito de lo infinito desmesurado»; por eso somos semibárbaros. Parecería que tal defecto, el reverso de nuestra gran virtud, aspira a una manera de pensar y de vivir que trascienda el historicismo, a una cima más alta que cualquiera de las cimas anteriores. La discusión sobre el sentido histórico (§ 223-224) se sitúa dentro de una discusión sobre la compasión (§ 222 y 225): el sentido histórico media en cierta forma entre la moral plebeya que se jacta de su propia compasión hacia aquellos que fueron despreciados por la naturaleza (§ 219), y que se empeña en abolir cualquier sufrimiento, y la moral opuesta con la que camina de la mano, que tiene conciencia de que las grandes cosas del hombre se deben al sufrimiento (§ 225). El aforismo siguiente (226) es el único de la sección cuyo título está en cursiva («*Nosotros los inmoralistas!*»): nosotros los inmoralistas somos «hombres del deber»; «nuestro» inmoralismo es nuestra virtud. «Nuestra virtud, que es la única que nos ha quedado», es la honestidad, la honestidad intelectual; es, se podría decir, la cara positiva, el reverso de nuestro inmoralismo. La honestidad comprende y perfecciona «nuestra gran virtud del sentido histórico». Incluso más que un principio, la honestidad es una conclusión; mira al pasado antes que al futuro; no es la virtud característica de los filósofos del futuro; debe ser sostenida, modificada y fortalecida por «nuestra más sutil, más disimulada y más espiritual voluntad de poder» dirigida hacia el futuro. Ciertamente nuestra honestidad no debe ser el fundamento o el objeto de nuestro orgullo, ya que podría llevarnos de vuelta a la moralidad (y al teísmo).

Para comprender mejor «nuestra virtud» es útil contrastarla con el más po-

deroso antagonista, la moral predicada por los utilitaristas ingleses que admiten, en efecto, el egoísmo como la base de la moralidad, pero que defienden que el egoísmo bien entendido lleva a la consecución del bienestar general. Tal utilitarismo es repugnante, aburrido e ingenuo. Mientras que, por una parte, reconoce el carácter fundamental del egoísmo, no cae en la cuenta, por otra, de que el egoísmo es voluntad de poder, y por lo mismo crueldad, una crueldad que dirigida hacia uno mismo da lugar a la honestidad intelectual, a la «conciencia intelectual».

Es indispensable reconocer la crucial importancia de la crueldad para que aquel «terrible texto básico *homo natura*», «aquel eterno texto básico», sea de nuevo retraducido a la naturaleza. Esa retraducción es en sí misma una tarea para el futuro: «todavía no se había dado nunca una humanidad natural» (*Voluntad de poder*, § 120). Porque el hombre debe ser «naturalizado» (*vernätürlicht*) «con la naturaleza pura, redescubierta, redimida» (*La gaya ciencia*, § 109). El hombre es, en efecto, el animal no determinado, aún no fijado (§ 62): el hombre se convierte en algo natural cuando conquista finalmente un carácter fijo. De hecho, la naturaleza de un ser es su fin, su estado perfecto, su cima (Aristóteles, *Política* 1252b 32-34). «También yo hablo de una ‘vuelta a la naturaleza’, aunque propiamente no es un volver, sino un ascender —un ascender a la naturaleza y a la naturalidad elevada, libre, incluso terrible» (*Crepúsculo de los ídolos*, «Incursiones de un intempestivo», § 48). El hombre alcanza su cima mediante y en el filósofo del futuro, y por ello, en cuanto hombre verdaderamente complementario, se justifica el mismo hombre y cualquier otra existencia (§ 207). Él es el primer hombre que crea de manera consciente los valores sobre la base de la comprensión del fenómeno fundamental: la voluntad de poder. Su acción representa la forma suprema de la más espiritual voluntad de poder y por tanto la forma más suprema de voluntad de poder. Con su acción pone fin al dominio del sinsentido y del azar (§ 203). En cuanto acto de la forma suprema de la humana voluntad de poder, la *Vernätürlichung* del hombre es al mismo tiempo la cima del antropomorfismo de lo inhumano (cf. *Voluntad de poder*, § 614), ya que la voluntad de poder más espiritual consiste en prescribir a la naturaleza qué o cómo debería ser (§ 9). Así es como Nietzsche elimina la diferencia entre el mundo de la apariencia o de la ficción (las interpretaciones) y el mundo verdadero (el texto). (Cf. Marx, «Nationalökonomie und Philosophie», *Die Frühschriften*, ed. Landshut, pp. 235, 237 y 273).

De cualquier modo, ésta es la historia del hombre hasta el momento, es decir, el dominio del sinsentido y del azar, condición necesaria para someter al mismo sinsentido y azar. Es decir: la *Vernätürlichung* del hombre presupone y lleva a su término todo el proceso histórico: un perfeccionamiento que no es en absoluto necesario, pero que precisa un acto nuevo, libre y creativo. Sin embargo, en tal caso se puede decir que la historia viene integrada en la naturaleza. De este modo, no se puede decir Sí a los filósofos del futuro sin decir Sí al pasado. Existe, además, una gran diferencia entre este Sí y el Sí incondicional a todo aquello que ha sido y es, es decir, a la afirmación del eterno retorno.

En lugar de explicar por qué es necesario afirmar el eterno retorno, Nietzsche indica que el objetivo supremo, como todos aquellos logros que se ha conseguido en el pasado, es en último término obra no de la razón, sino de la natu-

raleza; en último término, todo pensamiento depende de algo que en el «fondo» no se puede enseñar y de una estupidez fundamental; la naturaleza del individuo, la naturaleza individual, la intuición de algo no evidente y universalmente válido, parece ser el fundamento de toda comprensión o conocimiento valioso (§ 231; cf. § 8). Existe una gran jerarquía en la naturaleza: en su cima se encuentra el hombre complementario. Su supremacía queda demostrada al resolver el problema supremo, el más arduo. Como ya hemos visto, para Nietzsche la naturaleza se ha convertido en un problema, y sin embargo no puede prescindir de ella. Se podría decir que la naturaleza se ha convertido en un problema al ser conquistada por el hombre sin poner ningún tipo de limitación a dicha conquista. En consecuencia, los hombres llegan a pensar en abolir el sufrimiento y la desigualdad. No obstante, el sufrimiento y la desigualdad son requisitos de la grandeza humana (§ 239 y 257). Hasta ahora, el sufrimiento y la desigualdad se han dado por hecho: como algo «dado», impuesto al hombre. De ahora en adelante deben ser queridos. Es decir: el terrible dominio del sinsentido y del azar, la naturaleza, el hecho de que casi todos los hombres sean sólo fragmentos, accidentes lisiados y horribles, al igual que todo presente y pasado es en sí mismo tan sólo algo fragmentario, un enigma y un terrible accidente, a no ser que se quieran como un puente tendido al futuro (cf. *Zarathustra*, «De la redención»). Mientras que se allana el camino para ese hombre complementario, es necesario al mismo tiempo decir un Sí incondicional a los fragmentos y a las mutilaciones. La naturaleza, la eternidad de la naturaleza, debe su ser a un postulado, a un acto de la voluntad de poder realizado desde la naturaleza suprema.

Al final de la séptima sección, Nietzsche discute la relación «hombre y mujer» (cf. § 237). El paso, aparentemente inapropiado, a este tema (un paso en el que cuestiona la verdad de aquello que está a punto de decir, afirmando que expresa tan sólo su «fundamental y profunda estupidez») no es un simple halago, un gesto de cortesía hacia los amigos de la emancipación de la mujer. Indica más bien su propósito de continuar con el tema de la naturaleza, es decir, de la jerarquía natural, con plena conciencia de problema de la naturaleza.

Los filósofos del futuro podrán pertenecer a una Europa unida, no obstante, Europa es todavía *l'Europe des nations et des patries*. Alemania, más que ninguna otra parte de la Europa no rusa, tiene por ejemplo más perspectiva de futuro que Francia o Inglaterra (§ 240, 251 y 255; cf. Heine, ed. Elster, IV, 520). Se podría decir que Nietzsche, en su sección sobre los pueblos y sobre las patrias, resalta los defectos de la Alemania contemporánea por encima de sus virtudes: es más fácil distanciar el propio corazón de una patria vencedora que de una patria vencida (§ 41). No obstante, el objetivo de su ataque no es aquí la filosofía, sino la música alemana, es decir, Richard Wagner. Para ser exactos, la nobleza de Europa se revela como obra e invención de Francia, mientras que la vulgaridad de la misma Europa, el carácter plebeyo de las ideas modernas, es obra e invención de Inglaterra (§ 253).

Nietzsche prepara así la última sección a la que titula «*Was ist vornehm?*» [«¿Qué es aristocrático?»]. «*Vornehm*» tiene un sentido diferente al de «noble», ya que aquél es inseparable del sentido de la extracción social, del origen, del nacimiento (*Aurora*, § 199; cf. W. Goethe, *Wilhelm Meister's Lehrjahre* [*Sämtliche Werke*, ed. de Tempel-Klassiker, II, 87 y s.]; y *Dichtung und Wahrheit*, ed. cit., II,

p. 45 y s.). Al ser la última sección de un preludio a la filosofía del futuro, presenta la filosofía del futuro (o una filosofía del futuro) como reflejo de una forma de comportamiento o de vida. En dicho reflejo, la filosofía del futuro se manifiesta como tal. Las virtudes del filósofo del futuro difieren de las virtudes platónicas: Nietzsche sustituye la moderación y la justicia por la simpatía y la soledad (§ 284). Es tan sólo una de tantas maneras de ilustrar la caracterización de Nietzsche de la naturaleza como *Vornehmheit* [aristocracia] (§ 188). «Die vornehme Natur ersetzt die göttliche Natur»⁹.

Traducción de *Laura y Alfonso Moraleja*

⁹ «La naturaleza aristocrática sustituye a la naturaleza divina» [N. de los T.].

Nietzsche y la teoría crítica*

Peter Pütz

Después de 1945, Nietzsche perdió prestigio en Alemania. En un principio, su obra fragmentaria no parecía apropiada para despejar el desastre; más tarde, sus visiones radicales ayudaban muy poco para la construcción de un Estado moderado. Pero incluso fue más fuerte la sospecha (infundada) de que Nietzsche había creado el fascismo. A muchos les hubiera gustado mandar al filósofo a Nuremberg para que cargara con la responsabilidad de la que ellos mismos intentaban escapar. Fue declarado culpable por los hechos de aquellos que se habían apropiado de sus ideas. La condena más dura contra Nietzsche llegó del tribunal de los marxistas ortodoxos: se referían a él como nada menos que un prefascista asesino de la razón. Incluso Lukács no ha podido proporcionar un veredicto mejor. Mientras que sí reconoce el «extraordinario talento» de Nietzsche, Lukács mantiene que la «proximidad intelectual de Nietzsche con el hitlerismo [...] era objetivamente incluso mayor» de lo que Bäumler y Rosenberg hubieran imaginado.¹

La evaluación de la teoría crítica hacia Nietzsche es bastante distinta. A primera vista, sorprende el hecho de que la Escuela de Francfort ni siquiera se diera cuenta de él. Los maestros de Horkheimer, Adorno, Habermas y Schmidt eran Kant, Hegel y Marx. Al menos a los dos últimos Nietzsche los consideró extraños e irrelevantes. ¿Qué le importaban a él la dialéctica y la política económica? Y ¿qué pensaba de las teorías de la Ilustración y de la emancipación? Irracionalismo, esteticismo y vitalismo han sido siempre las etiquetas con las que sus oponentes, si no conseguían rebatirle, por lo menos solían desestimarle. Desde una perspectiva tan archivista, la filosofía de la vida parece totalmente extraña a la Escuela de Francfort.

Por otro lado, y dado que la teoría crítica no considera los fundamentos —ni siquiera los suyos— como si fueran verdades últimas, e intenta reconocer las valoraciones y sus principios —de nuevo incluso los propios— como si estuvieran condicionados históricamente; es por todo ello que la teoría crítica no acepta ningun-

* *Telos*, 1981-82, n° 50. Publicado originariamente en *Nietzsche Studien*. Vol. III (1974), pp. 175-191. Traducido por David J. Parent.

¹ Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, en *Werke*, Vol. IX (Neuweid, 1962), p. 330 y 336.

no de los retratos habituales de Nietzsche sin criticarlos. Por tanto, no acepta el Nietzsche de Bäumler, Lukács o Bertram.

A primera vista, la teoría crítica parece estar más cerca de la interpretación que hace Bertram de Nietzsche, despertando su interés el ejemplar y personal destino de Nietzsche. Al lado de tantos otros que nacieron alrededor de final de siglo, Benjamin y Adorno no pueden escapar de la fascinación de esta tragedia intelectual y personal. Benjamin menciona que siente la presencia de Nietzsche en el paisaje de Engadin cuando estuvo allí con 19 años.² Más de medio siglo más tarde, Adorno viajó a Sils Maria y mencionó que pudo sentir la presencia persistente de Nietzsche en el paisaje. Adorno visitó también junto con Marcuse al último superviviente del lugar que había visto a Nietzsche.³ El joven Benjamin reconoció que Nietzsche aclamó «lo heroico... sin reservas»⁴, y calificó la correspondencia con Overbeck de «estremecedora»⁵. Sin embargo, no transmitió sin crítica la gran estima de Nietzsche hacia sus escritos: el «Caso Wagner» le había inspirado «algo que, en conjunto, no puedo decir de todos los escritos de Nietzsche que conozco»⁶. Esta mezcla de críticas brota del golpe emocional de la vida de alguien que filosofó sobre sí mismo hasta su muerte. Stefan George y Thomas Mann tenían una imagen parecida de Nietzsche.⁷ En las cartas de Benjamin, queda claro que a finales de los años veinte y especialmente en los treinta, perdió el interés por Nietzsche. La adhesión de Benjamin al marxismo, por contra, no le llevó a una condena sin crítica. Con una fecha tan tardía como la de 1932, escribió éste a Scholem que en su reciente estudio de las obras de Podach no había «concluido»⁸ su crítica de Nietzsche. En su estudio, publicado el 18 de marzo de 1932, en el *Literarische Welt*, Benjamin atacaba a Elisabeth Förster y a su archivo de Nietzsche. Él acalló el *bon mot* de Friedländer sobre «la mala fama de la hermana del mundialmente conocido hermano» y denominó al archivo como un ejemplo de «filantropismo provinciano». Protestó contra las falsificaciones de la herencia literaria de Nietzsche y las macabras celebraciones de su cumpleaños durante las que el hombre enfermo supuestamente se mostraba detrás de una cortina abierta sobre una silla vestido con una toga. Aunque, como él decía en la carta, el estudio no es una crítica definitiva de Nietzsche, denota un respeto por su figura que se aleja abismalmente del «filantropismo [...] que domina al archivo de Nietzsche»⁹.

En los ensayos de Horkheimer publicados durante los años treinta en el *Zeitschrift für Sozialforschung*, se hace menos referencia a la personalidad de Nietzsche que a su obra. «Nietzsche es sólo la gran mente que, en vista de que la

² Cf. Walter Benjamin, *Briefe*, ed. Gershom Scholem y Theodor W. Adorno (Francfort, 1966), Vol. I, pp. 30 y ss.

³ Theodor W. Adorno, «Aus Sils Maria» en *Ohne Leitbild - Parva Aesthetica* (Francfort, 1967), pp. 49 y ss.

⁴ Walter Benjamin a Carla Seligson, 30 de abril, 1913, en *Briefe*, *op. cit.*, Vol. I, p. 47.

⁵ Walter Benjamin a Gerhard Scholem, 3 de diciembre, 1917, en *ibid.*, p. 163.

⁶ Walter Benjamin a Ernst Schoen, 29 de enero, 1919, *ibid.*, p. 205.

⁷ Cf. «Nietzsche und Stefan George», en *Stefan George Kolloquium*, ed. Eckhard Heftrich, Paul Gerhard Klusmann, Hans Joachim Schrimpf (Colonia, 1917), pp. 49 a 58; y «Thomas Mann und Nietzsche», en *Thomas Mann und die Tradition*, ed. Peter Pütz (Francfort, 1971), pp. 225-249.

⁸ Walter Benjamin a Gerhard Scholem, 1 de junio, 1952, en *Briefe*, *op. cit.*, Vol. II, p. 554.

⁹ Walter Benjamin, «Nietzsche und das Archiv seiner Schwester», en *Gesammelte Schriften*, ed. Hella Tiedemann-Bartels (Francfort, 1971), Vol. III, pp. 323 y ss.

niebla se espesaba a mediados del siglo pasado, ha conseguido una libertad de ilusiones y una perspectiva que es accesible desde las posiciones de la gran burguesía¹⁰. Horkheimer, por el contrario, rápidamente añadió que Nietzsche no encontró el centro de aquello contra lo que él luchaba, por ejemplo, la estructura de la totalidad social.

De todos los teóricos críticos, Adorno fue el más cercano a Nietzsche. Se refería a «Kant, Hegel y Nietzsche como los representantes más importantes de la gran filosofía»¹¹. En *Teoría estética* se refería con frecuencia a las observaciones de Nietzsche sobre la estética y sobre la historia de la cultura. Mientras que se oponía a temas concretos, en general reconocía el genio de Nietzsche y su «capacidad para diferenciar» y ser «mejor que todos sus contemporáneos»¹². Una causa más profunda de la apreciación de Adorno aparece en la siguiente nota: «Nietzsche, cuyo tono dominante imita constantemente el de Spengler, al no separarse ni una sola vez de una especie de complicidad con el mundo,...»¹³. Que él radicalmente no esquivara la complicidad con el mundo fue una actitud que compartió con Adorno, y ambos lucharon contra cualquier filosofía positivista y conformista.

La cercanía de Nietzsche a la teoría crítica es también evidente en las categorías y actitudes que Adorno comparte con Nietzsche. Por ello, en *La metacritica de la teoría del conocimiento*, Adorno expresó su aprecio por el reconocimiento que desde tanto tiempo se le debía, ya que la ontología ha sido siempre concebida de forma idealista: «Husserl la concibió de manera inocente en las *Meditaciones cartesianas*»¹⁴. Nadie apreció «honestamente» en mayor medida que Nietzsche la fuerza preeminente del conocimiento. Con frecuencia la denominaba la única de las grandes virtudes que nos quedan.¹⁵ La considera más vacía de valores socráticos y cristianos, y la equipara como la más alta «pasión del conocimiento»¹⁶. A pesar de una gran cantidad de reservas críticas, Habermas tampoco disimula su respeto hacia Nietzsche: en su obra *Conocimiento e interés* declara: «Nietzsche es uno de los pocos contemporáneos que combina el sentido del significado de las investigaciones metodológicas con la capacidad de introducirse ágilmente en el reino de la autorreflexión»¹⁷.

Lo que es más interesante es saber a qué punto de sus escritos se refieren los teóricos críticos de Nietzsche. Con frecuencia se le cita por casualidad. En ningún momento aparece al principio del desarrollo de una idea, como el origen de una hipótesis o axioma. Nietzsche es el más inadecuado para hacer presuposiciones. Más bien aparece al final de algunos argumentos: En *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer concluyen de hecho con las disquisiciones sobre la

¹⁰ Max Horkheimer, *Kritische Theorie*, ed. Alfred Schmidt (Frankfort, 1968), Vol. I, p. 274.

¹¹ Theodor W. Adorno, «Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie» (Frankfort, s/f), p. 43.

¹² Theodor W. Adorno, *Aesthetische Theorie*, in *Gesammelte Schriften*, ed. Gretel Adorno y Rolf Tiedermann (Frankfort, 1970), Vol. VII, p. 303.

¹³ Theodor W. Adorno, «Spengler...» en *Prisms* (Londres 1967), p. 65.

¹⁴ Theodor W. Adorno, «The Metacritique of Epistemology», *Telos*, 38 (invierno de 1978-79), p. 80.

¹⁵ *The Philosophy of Nietzsche* (Nueva York, 1927), pp. 28, 324, 531 y ss.

¹⁶ *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, ed. Oscar Levy (Edimburgo y Londres, 1911), Vol. IX, p. 340. Manfred Kaempfert demuestra que la honestidad como verdad tiene un origen cristiano en su *Säkularisation und neue Heiligkeit - Religiöse und religionsbezogene Sprache bei Friedrich Nietzsche* (Berlín, 1971), pp. 181 y ss.

¹⁷ Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Boston, 1972), p. 189.

industria de la cultura y el antisemitismo del siglo XX, pero estos últimos capítulos parecen ser apéndices. El desarrollo de una conciencia autoindividualista tiene su origen en la antigüedad (*La Odisea*), y culmina en la burguesía ilustrada de los siglos XVIII y XIX. Sobre Sade y Nietzsche escriben los últimos capítulos de esta especie de literatura educativa [*Bildungsroman*]. Ellos son el botón de oro de una ilustración en decadencia. Habermas concluye *Conocimiento e interés* con un capítulo sobre «Freud y Nietzsche»¹⁸, y hacia el final de la obra *Dialéctica negativa*, bajo el título de «nihilismo»¹⁹, Adorno tiene una intensa discusión sobre Nietzsche.

Estas situaciones al final de ciertas discusiones caracterizan al autor de *El crepúsculo de los ídolos* como a un filósofo de finales y quizá de un nuevo comienzo. A pesar de todas las diferencias que existen entre la teoría crítica y la filosofía existencial, existe al menos una coincidencia formal en cuanto a la evaluación histórica de Nietzsche. Para Heidegger también Nietzsche es el último representante y al mismo tiempo el crítico de la metafísica occidental que, desde Sócrates y Platón, ha incurrido en una creciente «distancia del ser»²⁰ (*Seinsferne*). La teoría crítica y el existencialismo hacen justicia al entendimiento personal de Nietzsche: se consideró a sí mismo el filósofo de «altas miras» de crisis y transición (cf. las metáforas del más allá, del puente, del tránsito, del superhombre, etc.). No es Hegel sino Nietzsche el búho de Minerva que comienza su vuelo al anochecer.

Dos acotaciones de la *Dialéctica de la Ilustración* marcan el comienzo y la cumbre de la fuerza de la razón hacia la autonomía completa. Odiseo, el máspreciado y razonable de todos los griegos, es calculador en un doble sentido. Manifiesta la partida del hombre de un estado de inmadurez dominada por el mito, y su victoria sobre Polifemo es el primer paso hacia la emancipación del individuo exclusivamente racional. Kant también favorece este proceso de ilustración cuando define el ideal del entendimiento como algo liberado de orientación externa, negando así los intereses (religión y moral) a cuyo conocimiento habían servido con anterioridad. Por el contrario, de acuerdo con Horkheimer y Adorno, Kant postula «el individuo burgués libre de tutela»²¹. La ciencia, tal como se concibe, deja de reflejar en sí misma sus impulsos, objetivos e intereses, lo que es totalmente contradictorio. La razón se ha convertido en «propuesta sin propósito»²² y «la ciencia no es consciente de sí misma; es sólo una herramienta»²³. La matematización y la mecanización de la ciencia conducen al dominio de los hechos y de la naturaleza, lo que acepta cualquier invención refinada que suponga una autoconservación y una relación empresarial, aunque evite que se ponga en entredicho la ciencia desde un punto de vista de la teoría al conocimiento. El «qué» completamente reprimido en favor del «cómo». «Su canon es su propia eficacia brutal»²⁴ que literalmente apisona los cadáveres. Por ello, Horkheimer y Adorno ven una línea directa desde la crítica de la razón de Kant hasta la *Genea-*

¹⁸ *Ibid.*, pp. 274 a 300.

¹⁹ Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics* (Nueva York, 1973), pp. 376 y ss.

²⁰ Martin Heidegger, *Nietzsche* (Pfullingen, 1961).

²¹ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (Nueva York, 1972), p. 86.

²² *Ibid.*, p. 89.

²³ *Ibid.*, p. 85.

²⁴ *Ibid.*, p. 86.

²⁵ *Ibid.*, p. 99.

logía de la moral de Nietzsche. La razón, que se apoya en el «instinto de supervivencia»²⁵, sólo puede afirmar la ley del más fuerte. El débil sólo debe culparse a sí mismo, es culpable porque, según Nietzsche, las enfermedades son «los mayores peligros para el hombre mismo: no los malvados, ni los depredadores de víctimas»²⁶. Por tanto, Nietzsche «abroga la ley por medio de la autolegislación»²⁷.

Nietzsche llevó la idea de la ilustración hasta el límite y hasta la contradicción. No oscureció nada, sino que gritó al mundo que ningún argumento contra el asesinato se puede deducir de una razón sin trabas. Al igual que la teoría crítica, él reconoció que la ilustración se había convertido en lo contrario, e incluso intentó ordenar el caos con un individualismo exagerado. Frente al positivismo, acudió a la ciencia y a sus dictados, y llegó a la radical conclusión de que la única ley reconocida por la razón es la voluntad de poder. Con esta toma de conciencia, destruyó la dominante moral hipócrita y anunció inocente y brutalmente el valor del poder por sí mismo. Según Horkheimer y Adorno, él ilustró la utopía de una humanidad «que si no estaba distorsionada por sí misma, no necesitaba ser distorsionada»²⁸.

Habermas atribuye un papel parecido a Nietzsche. En *Conocimiento e interés* sigue el proceso por el que la teoría del conocimiento se convierte en mera teoría de la ciencia. Como tal, dirige su atención sólo al instrumento y no a las condiciones que posibilitan su propia actividad. Este camino se dirige desde Kant a través de Fichte, Hegel y Marx hasta el positivismo que, de acuerdo con Habermas, también domina nuestra concepción actual del conocimiento. Este concepto viene marcado por el deseo de una supuesta verdad «pura», deseo que permite solamente hablar a la «cosa misma» como si fuera sólo «para sí misma». Este objetivismo es incapaz de percibir la parte subjetiva de cualquier acto cognitivo: el acto cognitivo que guía el «interés racional» (un concepto de Kant y Fichte) permanece incomprensible por sí sólo. Sólo por medio de la reflexión sobre la teoría del conocimiento es posible alcanzar la relación fundamental entre conocimiento e interés. «La razón se concibe como interesada en el acto de autorreflexión»²⁹. Aquí, el interés no es algo fortuito y externo que se ha forzado sobre la cognición. Más bien existe una doble cara de la reflexión: la razón se guía por el interés y el interés es racional. Habermas nos muestra que, ya con Kant, e incluso más claramente con Fichte, la «necesidad de emancipación y un acto de total libertad en su origen» son presupuestos de toda lógica, «por lo que el hombre se eleva a sí mismo hasta un punto de vista idealista de autonomía y responsabilidad»³⁰. La razón práctica funciona como estímulo de la razón pura.

De acuerdo con Habermas, esta conexión se ha sepultado en el olvido con la filosofía postkantiana. Comte declaró la bancarrota de la autorreflexión cuando adscribió la validez científica sólo a los resultados probados empíricamente y vio el progreso más importante en el triunfo sobre la metafísica. El autor de *La gaya ciencia* aparece al final del camino del positivismo. De acuerdo con Habermas, «Nietzsche llevó hasta el final la autoabolição de la teoría del conocimiento,

²⁶ *The Philosophy of Nietzsche*, p. 748.

²⁷ Horkheimer y Adorno, *op. cit.*, p. 115.

²⁸ *Ibid.*, p. 119.

²⁹ Habermas, *op. cit.*, p. 212.

³⁰ *Ibid.*, p. 206.

inaugurada por Hegel y continuada por Marx, llegando hasta la autonegación de la reflexión»³¹. Aunque Nietzsche vio la conexión entre cognición e interés, la hizo parte de la psicología. Y aunque su introspección de que el conocimiento estaba al servicio del deseo de poder era crítica, no liberaba; «no es emancipadora sino nihilista»³². Por un lado, aparece dentro de la tradición de la Ilustración que endureció la ciencia de los hechos; por otro, no pudo aceptar ésta última como ciencia dado que, desde una visión positivista, niega su interés cognitivo y por ello se ha separado del contexto de la vida. De acuerdo con Habermas, esto es particularmente evidente en las fuertes palabras de Nietzsche en su segunda «Consideración intempestiva» contra una historia que se entiende como una mera ciencia conservadora.

Al igual que con Horkheimer y Adorno, Nietzsche representa para Habermas también el final de un proceso en el que la ilustración, contrariamente a sus propias intenciones, degeneró en un mero instrumento de dominación de la naturaleza y del hombre. Con la «muerte de Dios», Nietzsche también entierra la metafísica, lo que lleva a la destrucción del positivismo. Aunque, al mismo tiempo, lo reconoce como una mala conciencia. De acuerdo con Habermas, Nietzsche frustra la posibilidad de rebatir el positivismo con la autorreflexión, debido a la consideración que da el mismo valor a todos los puntos de vista mientras que sirvan para satisfacer necesidades vitales.

Schmidt también se suma a la tesis de que Nietzsche ha reconocido la autoabrogación de la ilustración.³³ En contra del positivismo, Nietzsche supo ver el error de una separación gnoseológica rígida del sujeto y el objeto. Del mismo modo se volvió en contra de la identidad básica del pensamiento y del ser, y entendió que la relación entre sujeto y objeto está históricamente determinada para siempre una y otra vez, por la razón de que existen determinadas condiciones, intereses y valorizaciones.

Por ello, Nietzsche había reconocido la dialéctica de la ilustración mucho antes de que apareciera la teoría crítica sin ir por el camino de retorno hacia la naturaleza con ayuda de Rousseau. En sus primeras obras, *El nacimiento de la tragedia* por ejemplo, Nietzsche ya describía las consecuencias de la conciencia autoindividualizadora, ilustrándola por medio de ejemplos de una vida paralizada y fijada en una sola dimensión. Describe al hombre obsesionado por una razón sin cadenas como «hombre teórico» e identifica a su ancestro: «Todo nuestro mundo moderno se encuentra atrapado en la red de la cultura Alejandrina y toma como ideal al *hombre teórico* dotado de las fuerzas cognitivas más altas al servicio de la ciencia; su prototipo y ancestro es Sócrates»³⁴. Para Nietzsche, el maestro de Platón ya representa todos los atributos y virtudes importantes de la ilustración: moralidad, dialéctica, satisfacción y serenidad.³⁵ La autorrestricción de lo que puede ser probado genera la ilusión de la completa maleabilidad del mundo, y por lo tanto el poder del hombre sobre los otros y sobre la naturaleza.

³¹ *Ibid.*, p. 204.

³² *Ibid.*, p. 205.

³³ Cf. Alfred Schmidt, «Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie» en *Zeugnisse - Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*, ed. Max Horkheimer (Frankfort.1965), pp. 115 a 152.

³⁴ *The Philosophy of Nietzsche*, op. cit., p. 1046.

³⁵ *Ibid.*, p. 867.

Esto desemboca en un optimismo que dura siglos, en relación a la Ilustración y al hombre teórico que cree que su deformidad es superior. Nietzsche analiza no sólo las consecuencias para el hombre teórico individual, sino también para toda la sociedad teórica en su conjunto. Dice de la ilustración «que considera que deshace un mito; pero que en vez de consuelo metafísico, postula el acuerdo terrenal, o más bien su propio *deus ex machina*, es decir, el dios de las máquinas, como por ejemplo, las fuerzas de los espíritus naturales reconocidas y utilizadas al servicio de un egotismo mayor; y que cree en la curación del mundo a través del conocimiento, en una vida guiada por una ciencia realmente capaz de atar al individuo a un círculo muy estrecho de tareas solucionables»³⁶. Aquí vemos revelada la totalidad de la dialéctica de la ilustración: la ilustración destruye los antiguos mitos pero cae otra vez en uno nuevo. Es racional pero su relación con la razón está basada en la fe. Al aplicar la razón, por ejemplo, a través de la ciencia, quiere mejorar constantemente el mundo y ennoblecer al individuo. Incluso más, Nietzsche reconoce la conexión entre la ilustración y la estructura económica industrial-burguesa. El *deus ex machina* se convierte en máquina, la filosofía se vuelve tecnología y trabajo —la explotación de la naturaleza y del hombre con la finalidad de un aumento egoísta de propiedad y poder. En este punto, la crítica teórica no necesita iluminar a Nietzsche, quien por sí mismo irradia suficiente luz.

Medio siglo antes del nacimiento de la teoría crítica, Nietzsche reconoció la dialéctica histórica de la ilustración. Este reconocimiento, sin embargo, no se limita a su aparición histórica en el siglo XVIII, sino que se expande hasta la consideración de toda la historia y, finalmente, hasta el punto de vista decisivo de la historicidad de todas las materias y conceptos: el «heraclitismo» de Nietzsche.³⁷ En este sentido también es él un precursor de la teoría crítica que desea expandir el análisis de Marx y Engels partiendo de la economía política en concreto. No considera que las categorías allí encontradas sean verdades eternamente válidas, las trata como impulsos para los procesos de conocimiento, resultados de lo que se delega sobre las categorías, cambiándolas si es necesario. Como la teoría crítica renuncia a toda doctrina sin relación histórica, es difícil definirla. En lugar de ello, se reconstruye a sí misma continuamente en debates con posiciones contrarias. Así pues, representa la primacía de la historia sobre toda ontología y antropología que quiere conocer esencias más allá de lo temporal. Entiende la historia no simplemente como la historia de las ideas, sino como una relación de todos los individuos, grupos, estratos y clases sociales que cambia constantemente en cuanto a su totalidad social.

En su ensayo «Tradición y teoría crítica» (1937), Horkheimer expone el fundamento gnoseológico para la investigación de la totalidad. Encuentra el punto de partida de la teoría tradicional en Descartes, cuyo método mayoritariamente aceptado ha consistido, inicialmente, en deducir teoremas relacionados desde los menores principios posibles que se consideren indudables. Por consiguiente, la ciencia se ha convertido en una matemática que no considera el papel cognitivo desempeñado por la subjetividad (la posición del sujeto conocedor, su interés, su determinación histórica, etc.). La rigurosa separación del sujeto y el

³⁶ *Ibid.*, p. 1045.

³⁷ Schmidt, *op. cit.*, p. 125.

objeto conduce, por un lado, a un alto grado de control sobre los objetos y, por el otro, a la alienación del sujeto que participa pasivamente de la cognición. Aunque cualquier acto, por muy objetivo que pueda parecer, esté determinado por el sujeto, la teoría tradicional niega la participación del sujeto y por lo tanto le priva de su recompensa. Por el contrario, la teoría crítica mantiene que «los objetos que percibimos a nuestro alrededor —ciudades, pueblos, campos y bosques— llevan la marca de haber sido alterados por el hombre. Esto no ocurre sólo en la ropa y en la apariencia, en la forma externa y en la estructura emocional, en lo que los hombres son productos de la historia. Incluso la forma en que ven y oyen es inseparable del proceso de vida social que ha evolucionado durante milenios»³⁸. La historicidad determina ambas partes del proceso cognitivo: el objeto al igual que el sujeto se ha transformado, por ejemplo, al crearse. El preceptor modela las cosas y es a su vez modelado por las cosas: aquí reside el punto de partida para el materialismo de la teoría crítica. Este materialismo ha recurrido a distintos contenidos a lo largo de la historia de la filosofía: Demócrito, a los átomos, la *Aufklärer* francesa (Helvetius, Lametrie, Holbach), a mecanicismos ocasionales, y Feuerbach, al individuo concreto en su constitución sensible necesaria de felicidad. Para la teoría crítica, el contenido de este materialismo significa la totalidad socioeconómica, lo que implica historicidad. Dado que la realidad socioeconómica cambia constantemente, ningún principio más allá de lo temporal se puede derivar de él. El proceso histórico a su vez no se ve predeterminado por un esquema dialéctico fijo, y para la teoría crítica incluso el materialismo como interpretación no es una ley impercedera. «Que el ser social determina la conciencia no es un credo filosófico para el pensamiento crítico, sino el diagnóstico de una condición que se debe superar»³⁹. En otro momento, Schmidt proporciona un resumen —suponiendo que se pueda proporcionar en realidad: «Si hay algo que pueda definir la teoría crítica, es esta reflexión inexorable de su naturaleza condicional»⁴⁰.

En sus *Tres ensayos sobre Hegel*, Adorno habla con franqueza contra la dialéctica materialista de la «zona Este» —una versión bloqueada dentro del *Diamat* en la que la forma fue «convertida literalmente en un dogma estático». Según Adorno, «en contraste con esto, hay más puntos en común con la experiencia motivadora de la dialéctica en una afirmación de Nietzsche muy enfrentada a Hegel: nada ocurre en realidad que pueda corresponder estrictamente con la lógica»⁴¹. En otro momento, Adorno declara que Nietzsche se ha dado cuenta de que «todo lo histórico de verdad elude básicamente una definición en general»⁴². Por esto tenemos una evidencia inequívoca en los escritos de Nietzsche: en *El crepúsculo de los ídolos* reprocha a los filósofos su «falta de sentido histórico», y continúa diciendo: «Creen que *hacen honor* a una cosa cuando la despojan de su historia, *sub specie aeterni*, cuando en realidad la convierten en una momia. Durante mi-

³⁸ Horkheimer, *Critical Theory: Selected Essays*, trad. M. J. O'Connell et al. (Nueva York 1972), p. 200.

³⁹ Alfred Schmidt, «Nachwort des Herausgebers: Zur Idee der kritischen Theorie», en Horkheimer, *Kritische Theorie*, op. cit., Vol. II, p. 358.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 357.

⁴¹ Theodor W. Adorno, *Drei Stunden zu Hegel in Gesammelte Schriften*, ed. Gretel Adorno y Rolf Tiedemann (Frankfurt, 1979), Vol. V, p. 314.

⁴² Theodor W. Adorno, *Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, op. cit., p. 55.

lenios, todas las cosas que los filósofos han manejado han sido momias conceptuales»⁴³. En su *Teoría estética*, Adorno confirma el punto de vista de Nietzsche de que sólo lo que ha sido transformado (*das Gewordene*) sería verdad.⁴⁴ Marcuse argumenta por cauces parecidos: ni el sentido de la estética más sutil, ni los conceptos filosóficos más exactos son inmunes a la historia. «Los conceptos desordenados entran en las materias de pensamiento más puras». En relación con ello, menciona el «aire liberador del pensamiento de Nietzsche» que renueva la ley y el orden.⁴⁵

Las aportaciones de Nietzsche al conocimiento estriban en el intento de eludir un sistema inadecuado, en su rechazo del dogmatismo, y en su negación del positivismo. Las tres, «elusión, rechazo y negación», son las tres formas negativas de pensamiento y de comportamiento. Como resultado, los contemporáneos de Nietzsche y la posterioridad le han reprochado su nihilismo, la misma acusación que él lanzó contra el hombre teórico y la Cristiandad, porque renunciaban al cuerpo y al deseo de vida. Aquellos ataques se han vengado de sí mismos al cambiar las tornas. Como Nietzsche no aceptó *nada* de los valores y verdades que le ofrecían, le acusaron de nihilista. Desde entonces ha sido considerado tanto un *enfant terrible*, como un enemigo de clase. En *Dialéctica negativa*, Adorno se opone a este veredicto y cambia las tornas una vez más: «Aquellas personas que confrontan el nihilismo con sus positividads ya exhaustas, son nihilistas [. . .] El respeto por la idea de nihilismo recae en la defensa de lo que ha sido condenado como nihilismo»⁴⁶. Adorno pregunta si la condición a la que ya no podemos aportar nada no sería la más humana, porque permite un grado de autodeterminación humana concebible sólo en los sueños más atrevidos de la filosofía. Nietzsche abre por primera vez la perspectiva de la autonomía absoluta del hombre, pero cuestiona después si es aconsejable en su totalidad la comprensión de dicha autonomía. Con este segundo pensamiento, Nietzsche se desliza sobre un nihilismo que sería suplantado por la autonomía si su primera posición fuera únicamente válida. El nihilismo de Nietzsche y la teoría crítica están de acuerdo en la negación reflexiva de toda finalidad: la negatividad al servicio del pensamiento contiene más amor a la verdad que cualquier otra verdad en sí misma. En su ensayo sobre la gnoseología de Nietzsche, Schmidt afirma que «las verdades provisionales que no se pueden sistematizar son negativas, son introspecciones sobre la verdad e incertidumbres de la verdad, certezas momentáneas. [...] Tal introspección hace del método de Nietzsche una "filosofía experimental"»⁴⁷.

La forma de pensar de Adorno y de Nietzsche marca también la forma interna y externa de sus escritos. No tienen nada en común con el carácter sistemático de la *Crítica de la razón pura* o de *Ser y tiempo*. En vez de la deducción o el análisis matemático, Nietzsche y Adorno prefieren una forma más ensayística sin ninguna división clara en capítulos o subapartados. Los títulos intermedios normalmente no aparecen, y cuando lo hacen se suprimen posteriormente porque

⁴³ *The Portable Nietzsche*, ed. Walter Kaufmann (Nueva York, 1979), pp. 479 y ss.

⁴⁴ Cf. Theodor W. Adorno, *Aesthetische Theorie*, op. cit., p. 12.

⁴⁵ Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston, 1967), p. 216.

⁴⁶ Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, op. cit., p. 381.

⁴⁷ Schmidt, «Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie», op. cit., pp. 121 y 123.

destruyen una continuidad que se considera más importante. Los editores de *Teoría estética* se refieren con acierto a una «forma de presentación paratáctica»⁴⁸, que se encuentra también en Nietzsche. No es necesario leer las secciones en la secuencia en la que aparecen impresas; una sección no está construida necesariamente sobre otra. Los pensamientos suelen dar vueltas alrededor de afirmaciones centrales en forma de *aperçus* y aforismos. Sus libros dan la impresión de ser como piedras eternas lanzadas a un lago en el que forman diversos anillos simultánea y secuencialmente, que a veces reposan uno al lado de otro, a veces tangencialmente, y otras veces discurren uno dentro de otro. No obstante, todas las piedras mueven una y la misma agua.

A pesar de la afinidad entre la teoría crítica y Nietzsche, las divergencias son inequívocas. Aparecen abiertamente, y casi siempre al final de un proceso de reflexión que han recorrido de manera paralela la misma distancia. Se han erigido dos reproches en varias ocasiones contra él: que no se involucra en la dialéctica y que no reconoce la importancia fundamental de la sociedad. Adorno y Schmidt han elevado sus discrepancias contra la inadecuada dialéctica de Nietzsche.⁴⁹ En *Teoría estética*, se reitera la conciencia de Nietzsche sobre la incompatibilidad del arte y el positivismo; si bien es cierto que «permitió que no se desarrollara la contradicción»⁵⁰. La reserva es incluso más evidente en *Metacrítica de la teoría del conocimiento*. En ésta, Adorno cita a Nietzsche, quien se manifiesta en contra de la dicotomía de Platón del ser eterno y del fenómeno efímero. Así, en el *Symposium*, la historicidad de la *dóxa* se adscribe a la apariencia. Nietzsche ve el error de esta metafísica del ser en que la verdad última, lo perfecto, no puede haber llegado a se, y en consecuencia debe ser *causa sui*. Después continúa diciendo: «Lo último, lo más endeble, lo más vacío, se propone como lo primero, como causa en sí misma, como *ens realissimum*»⁵¹. Adorno coincide con Nietzsche cuando se vuelve en contra de la deshistorización y la total dominación del concepto de lo permanente, pero no coinciden cuando Nietzsche adscribe lo permanente como ley arbitraria sólo al concepto y toma la naturaleza como si fuera un caos arrollador. Según Nietzsche, esto constituye una separación y afirmación no dialécticas, dado que la transformación se atribuye sólo a la naturaleza y el ser sólo al concepto. Para Adorno, Nietzsche destruyó la metafísica tradicional de lo eterno, pero a través de su desigual división de papeles, introdujo una nueva dicotomía entre la naturaleza como cambio y el concepto de permanencia. Adorno quiere ver las dos cosas en su mediación, y por ello continúa la dialéctica: «La oposición de lo estable a lo caótico y la dominación de la naturaleza nunca habrían prosperado sin un elemento de estabilidad en lo dominado, que de otra forma desmentiría incesantemente engaños al sujeto. Erradicar por completo ese elemento y localizarlo por sí sólo en el sujeto no es una arrogancia menor que hacer absoluto el esquema de un orden conceptual. En ambos casos, sujeto y objeto, tal y como ya se han denominado, se transforman en *hypokeimenon*»⁵².

La relación de Nietzsche con la dialéctica es compleja. Él mismo utiliza el

⁴⁸ «Editorisches Nachwort» para Adorno, *Aesthetisches Theorie*, *op. cit.*, p. 541.

⁴⁹ Schmidt, «Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie», *op. cit.*, p. 125.

⁵⁰ Adorno, *Aesthetische Theorie*, *op. cit.*, p. 418.

⁵¹ *The Portable Nietzsche*, *op. cit.*, pp. 480 y ss.

⁵² Adorno, «The Metacritique of Epistemology», *op. cit.*, p. 88.

término en el sentido de «lógica formal» o «retórica,» y juzga la dialéctica de distintas formas. En su periodo medio, cuando le dio prioridad a la filosofía sobre el arte, la dialéctica se ensalza como la técnica protectora del discurso y como arte divino.⁵³ En su periodo posterior, se degrada hasta el punto de «venganza del canalla» y «trucos de abogados».⁵⁴ Cuando Schmidt expone que «el movimiento del pensamiento de Nietzsche es dialéctico»⁵⁵, necesita una clarificación. Es correcto si está basado en la definición de Hegel: «Lo *racional* como concepto destaca de los demás en su precisión y diferenciación fija; la *dialéctica* los demuestra en su transición y su disolución»⁵⁶. En este sentido, Nietzsche también es un dialéctico. Pero no lo es en el sentido de transmisor de esa «disolución» de Hegel o Marx. El pensamiento de Nietzsche no está promovido por la contradicción. Si hubiera podido leer a Adorno, probablemente se hubiera sorprendido de la frecuencia con la que las cosas posteriores se convertían en sus contrarias. Con una inocencia maléfica podría haber preguntado: ¿Por qué realmente todo se convierte en su contrario? ¿Por qué no lo hace alguna vez en su diagonal? ¿Qué hace legítimo este fundamento, el amor por la antítesis de una forma ordenada? Mientras estos son los factores de movimiento e intervención, como tales se vencen y desaparecen. Pero como fuerza que vuelve a funcionar sin parar, corren el peligro de mecanizar el movimiento del pensamiento —algo que la teoría crítica teme más que nada. Nietzsche considera la contradicción como una construcción del entendimiento: «No hay contradicciones: adquirimos el concepto de contradicción solamente de la lógica, y, por consiguiente, se transfiere erróneamente a las cosas»⁵⁷. En este punto, Adorno pudo replicar que Nietzsche adscribió una vez más algo fijado sólo al sujeto y no a los objetos, y que por ello él mismo reintrodujo una contradicción que anteriormente había negado. Al mismo tiempo, se puede contraponer a lo anteriormente citado que Nietzsche consideraba esta condición de separación no como definitiva, sino como meritoria de superación. Al igual que las cosas no se excluyen siempre unas a otras, en el pensamiento también debería dominar el principio de deslizamiento y no el de la antítesis: «La observación general es inexacta y ve contradicciones en cualquier parte de la naturaleza (como por ejemplo, “caliente y frío”), donde no existen contradicciones sino gradaciones. Este mal hábito nos ha inducido a querer entender y analizar incluso la naturaleza interna, el mundo moral-intelectual, de acuerdo con dichas contradicciones. El dolor no confesado, la arrogancia, la rigidez, la alienación y una frialdad mortal han encubierto el sentimiento humano hacia la razón, de manera que uno cree ver contradicciones en vez de transiciones»⁵⁸. Nietzsche es un dialéctico en el sentido hegeliano, en tanto que muestra los conceptos en «transición y disolución». Su procedimiento cognitivo es por tanto no pensar en contradicciones, sino mediante el perspectivismo. El intento

⁵³ *Complete Works of Friedrich Nietzsche, op. cit.*, Vol. IX, pp. 196 y 374.

⁵⁴ Friedrich Nietzsche, *Werke*, ed. Karl Schlechta (Munich, 1956), Vol. III, p. 760 y *The Philosophy of Nietzsche, op. cit.*, p. 385.

⁵⁵ Schmidt, «Zur Frage der Dialektik in Nietzsches Erkenntnistheorie», *op. cit.*, p. 116.

⁵⁶ Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Philosophische Propädeutik in Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glockner (Stuttgart, 1927), Vol. III, p. 170.

⁵⁷ Nietzsche, *Werke in drei Bänden, op. cit.*, Vol. III, p. 541.

⁵⁸ *The Complete Works of Friedrich Nietzsche, op. cit.*, Vol. VII, p. 231.

de concebir el fenómeno deseado en su totalidad fracasa y se cambia por afirmaciones individuales y relativas que, como tales, están abiertas a la crítica de los demás. Con un cambio de perspectiva, el fenómeno aparece con unos matices siempre nuevos que confirman o contradicen los anteriores. Para empezar, dicho punto de vista en perspectiva hace relativos los juicios de valor individuales, pero al mismo tiempo les evita una osificación y abre una nueva óptica hacia la deseada totalidad. Esta totalidad no se alcanza realmente, pero la cognición en perspectiva se acerca mucho a ella a tientas. «*Solamente* hay una forma de ver desde la perspectiva, *solamente* una ‘percepción’ desde la perspectiva; y *cuantos más* afectos nos permitimos y articulamos sobre una cosa y con *más ojos*, sabemos cómo involucrarnos en esa misma cosa, más lleno se hace el “concepto” de esa cosa, es decir, nuestra “objetividad”»⁵⁹. No es el pensamiento antitético, sino que, por encima de todo, es el perspectivismo el que abarca todas las transiciones, contactos y congruencias paralelas, medios tonos, situaciones «a medias» y personajes ambiguos. Nietzsche considera que el perspectivismo es una forma más dolorosa, pero intelectualmente más honesta.

El perspectivismo de Nietzsche, en el que Habermas ve solamente una «pluralidad de ficciones relacionadas con múltiples puntos de vista» y una «colección de lo que en principio puede ser un número de perspectivas»⁶⁰, también nos conduce al segundo punto decisivo en el que la teoría crítica entra en conflicto con Nietzsche. La supuestamente fortuita intercambiabilidad de perspectivas y posiciones impiden a Nietzsche conseguir la percepción del significado comprensivo de la sociedad. De acuerdo con Horkheimer, estaba equivocado en su crítica del nihilismo, porque había visto el concepto desde un punto de vista no histórico y porque no había podido reconocer que el nihilismo «es superado por la sociedad en general o no lo supera en absoluto»⁶¹. Cuando Nietzsche quiere referirse al contexto comprensivo en el que se basan todas las perspectivas, utiliza el concepto o mejor la metáfora «vida». Esto no se debe malinterpretar biológicamente ya que apunta a la totalidad. La teoría crítica reprende a Nietzsche por no haber visto la totalidad social como la base real. Ahora bien, es difícil referirse a un fenómeno que se podría pensar que está fuera de esa totalidad. La razón de esto estriba en la universalidad del concepto de «totalidad social». En vez de considerar fuerzas difusas, infinitas y por ello motivaciones e intenciones poco claras, el término «totalidad social» sugiere en realidad algo parecido a una red universal de relaciones. Por lo tanto, uno se refiere con frecuencia al «contexto total de relaciones sociales» sin haber decidido si este contexto prevalece o no, o si en realidad existe. Mientras que la teoría crítica no proporcione una información concreta, el concepto de «totalidad social» —como la «vida» para Nietzsche— tendrá una función de creación mitológica. Debe su verdad sólo a su universalidad. Aquí se puede objetar que «sociedad» es más concreto que «vida» y que para Nietzsche «vida», en el sentido de «ser», es más que «sociedad». Pero para la teo-

⁵⁹ *Philosophy of Nietzsche, op. cit.*, p. 745.

⁶⁰ Habermas, *op. cit.*, p. 151. Habermas intenta una interpretación más desarrollada de la «teoría perspectivista de los afectos» en su comentario a Friedrich Nietzsche en *Erkenntnistheorie* (Frankfort, 1968), pp. 347 y ss.

⁶¹ Horkheimer, *Kritische Theorie, op. cit.*, Vol. II, p. 68.

ría crítica «sociedad» es más que «vida». De acuerdo con su teoría del conocimiento, el contexto total de las relaciones sociales comprende no sólo la vida, sino también la naturaleza, e incluso Dios, etc.

Pero mientras que se piense en la sociedad en tales términos universalistas, todo el que quiera saber y actuar permanece ante ello como delante de una esfinge. Aunque desarrollada y fabricada, la sociedad se presenta a sí misma frente al individuo como no fabricada por *él*, como una impenetrable selva de intereses, como un destino socializado. ¿Cómo se puede remediar esto? ¿Desenredando quizá la maraña por medio de la afinidad en lugar del antagonismo a través de la solidaridad? La teoría crítica simboliza el pensamiento de Nietzsche tanto en la radicalidad de las preguntas como en el hecho de rechazar una respuesta.

Traducción de *Jesús Sevillano*

Nietzsche y el futuro del pensamiento político

Nietzsche y el *éthos* guerrero *

Norbert Elias

Si comparamos la burguesía alemana de la segunda mitad del siglo XVIII con la de la segunda mitad del XIX, encontramos una impresionante transformación. Esta vez, para ilustrarla, bastará con mostrar el cambio de rango que sufrió la cultura [*Kultur*] en la escala de valores de los círculos burgueses representativos. En la segunda mitad del siglo XVIII, la producción cultural, sobre todo en el campo de la literatura, de la filosofía y de la ciencia, ocupaba una posición privilegiada en la escala de los valores de la alta burguesía alemana. Durante este periodo comenzaban de nuevo a crecer el poder económico y la conciencia internacional de los círculos burgueses cercanos. Pero, salvo pocas excepciones, los burgueses no tenían apenas acceso a aquellos cometidos estatales relacionados con las decisiones políticas, militares, económicas o de algún otro género que un Estado podía tomar. Estos cometidos, casi de forma exclusiva, continuaban estando en manos de los príncipes y de sus cortesanos. En el ámbito de la corte, predominaban los nobles. Los burgueses que lograban acceder a los puestos más elevados de la administración estatal y judicial se adaptaban sobremedida al comportamiento de la tradición aristocrática de corte. En estos círculos se imitaban, por lo general, los modelos franceses de comportamiento y sensibilidad: se hablaba francés, por ejemplo, cosa que también hacía el cortesano burgués. Por decirlo en pocas palabras: se civilizaban.¹

Los círculos de la alta burguesía, en buena medida excluida del acceso a la sociedad de corte y de sus *chances* [alternativas] de poder, desarrollaron un código particular. En él, las cuestiones morales jugaban el mismo papel que en el otro código la cortesía, las buenas maneras y el decoro en las relaciones sociales. Al igual que el código de otros grupos emergentes, también el de la burguesía alemana tenía como referencia los ideales de igualdad y humanidad: «¡abrazaos, millones de criaturas!», escribió Schiller retomándolo posteriormente Beethoven; mientras que, por otra parte, en el código aristocrático de corte estaba al menos

* Del libro *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert* (Frankfurt, Suhrkamp, 1989, Ed. de Michael Schröter); último apartado (§ 13) –al que nosotros hemos puesto título– de un primer capítulo titulado «Civilización e informalización» [N. del T.].

¹ Para esta cuestión, remito a «Sociogénesis de la oposición entre 'cultura' y 'civilización' en Alemania», Primera parte del libro de Norbert Elias *El proceso de la civilización* (Madrid, FCE, 1987) [N. del T.].

implícitamente arraigada la idea de desigualdad. Así pues, también el concepto de cultura, que en esta época deviene, por decirlo de alguna manera, el símbolo de la autoconciencia de la burguesía y de su propio valor, tenía una impronta fuertemente humanitaria y moral; el modelo de la moralidad que encarnaba, a pesar de que sus defensores lo consideraran un modelo válido para hombres de cualquier tiempo y lugar, reflejaba, de hecho, tan solo la limitada y particular moralidad de estos círculos burgueses.

La transformación del papel que jugó el concepto de cultura, y de todo aquello a lo que hacía referencia en las clases burguesas más privilegiadas de Alemania después de 1871, comparándolo con el papel que asumió en la segunda mitad del siglo XVIII, pone en evidencia a pequeña escala la repentina y gran transformación de la burguesía alemana en este periodo. Sin duda alguna, también después de 1871, algunos sectores de la burguesía alemana siguieron legitimándose mediante un concepto de cultura que asignaba a los ideales humanitarios y a los problemas de la moral un puesto central en su propio código. No obstante, amplios círculos burgueses, precisamente aquellos que habían estado integrados en una sociedad capaz de satisfacer el honor [*satisfaktionsfähig Gesellschaft*] o se esforzaban por aproximarse a ella, adoptaron el código de honor de los estratos sociales superiores. En la escala de valores que ello representaba, sobre todo en la versión prusiana, la producción cultural y sobre todo aquellos valores que la burguesía había estimado como los más elevados en la segunda mitad del siglo XVIII (también por lo tanto la humanidad y una consideración de la moral más general) eran valorados, cuanto menos, negativamente, si no despreciados. También los intereses artísticos de la sociedad aristocrática de corte eran mínimos, pues el mundo que servía de modelo a la Alemania Imperial era el de los oficiales. Se comprende así por qué en estos círculos lo que tuvo continuidad fue la tradición de un código de honor guerrero y no la de un código burgués basado en la cultura y en la moral; siendo igualmente obvio su asociación con una tradición basada en la desigualdad jerárquica entre los hombres, en la superioridad y en la subordinación incondicional.

La absorción de un creciente número de estudiantes burgueses en una sociedad capaz de satisfacer el honor [*satisfaktionsfähig Gesellschaft*], ya sea como miembros de las *Burschenschaften* o de los *Korps*,² demuestra las grandes diferencias entre la burguesía culta del siglo XVIII, ampliamente excluida del *establishment* [poder] y de la buena sociedad de su tiempo, y la nueva burguesía de finales del XIX y principios del XX, ligada al *establishment* [poder] y a la buena sociedad. Frente a la institución de la *Mensur*,³ ya sea para banquetes goliardescos, tabernas o manifestaciones mundano-sociales, las manifestaciones culturales tenían un papel más que limitado en las asociaciones favorables al duelo. Las cuestiones de honor tenían una importancia máxima, las cuestiones morales mínima. Habían desaparecido del horizonte los problemas relativos a la humanidad, las señas de identidad entre los mismos hombres, y en este entramado, estos

² Asociaciones estudiantiles que satisfacían su honor mediante el duelo. A pesar de que en su origen sus objetivos políticos y sus códigos de comportamiento eran distintos, las *Burschenschaften* fueron acercándose cada vez más al programa nacionalista de los *Korps*. Ver para todo ello el Apartado 9 de este mismo capítulo de la obra de Elias [N. del T.].

³ Institución del duelo entre estudiantes [N. del T.].

antiguos ideales eran valorados de forma negativa: como debilidades propias de estratos sociales inferiores.

En el ámbito de las funciones y de los intereses de los individuos ligados al código de honor, no estaba contemplada la posibilidad de dar expresión conceptual, ni siquiera de manera más general literaria, al código de su comportamiento y de su sensibilidad; algo que sin embargo ha hecho, a su manera y ocasionalmente, un hombre que, visto desde fuera, habría podido ciertamente parecer un *outsider* [extraño, intruso]. Si buscamos una exposición claramente articulada de los principios que constituían la base de la educación y de la praxis social de las asociaciones favorables al duelo, la encontramos en los escritos de un hombre de la época guillermina, es decir, en Friedrich Nietzsche; a pesar de su odio ocasional hacia los alemanes, ha formulado mejor y más agudamente que nadie los artículos de fe implícitos en aquella sociedad capaz de satisfacer el honor [*satisfaktionnfähig Gesellschaft*] del Segundo Imperio. Lo que más arriba habíamos demostrado brevemente ilustrando el destino de un joven estudiante,⁴ viene ahora expresado en su obra con un lenguaje vigoroso y con un alto grado de generalización. Por ejemplo:

¿Qué es bueno? – Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre.

¿Qué es malo? – Todo lo que procede de la debilidad.

¿Qué es felicidad? – El sentimiento de que el poder crece, de que una resistencia queda superada.

No apaciguamiento, sino más poder; no paz ante todo sino guerra; no virtud, sino vigor (virtud al estilo del Renacimiento, virtù, virtud sin moralina).

Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de nuestro amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer.

¿Qué es más dañoso que cualquier vicio? – La compasión activa con todos los malogrados y débiles – el cristianismo...⁵

El ocasional odio de Nietzsche hacia los alemanes era en parte un odio hacia sí mismo. Cuando renegaba de ellos por su «profunda cobardía ante la realidad», por su «falsedad hecha instinto» y por su «idealismo», en el fondo estaba renegando de sí mismo. Esencialmente, ocultaba a sí mismo una debilidad deseosa de un vigor guerrero del que no era capaz.

Algo que Nietzsche predicaba tan airadamente y a voz en grito, como si fuera algo nuevo y extraordinario, tan sólo era la verbalización de una estrategia social muy antigua. El desprecio hacia los débiles y hacia los oprimidos, el gran valor atribuido a la guerra frente a la paz y a las satisfacciones civilizadas, se han desarrollado desde siempre bajo las características del código al que hemos aludido en numerosas ocasiones más arriba, propio de la praxis social de los grupos

⁴ En el Apartado 12, Elias hace referencia al libro de W. Bloem *Der krasse Fuchs* (Berlín, 1910). En él, un estudiante de nombre Klausner dice a un compañero –entre otras cosas– lo siguiente: «para nosotros, los estudiantes de los *Korps*, la *Mensur* no es tan sólo un deporte o una mera competición, sino [...] un instrumento educativo. En efecto, en la *Mensur* el estudiante debe demostrar que el dolor físico, la desfiguración, e incluso las heridas graves y la muerte [...] le son indiferentes. [...] Mis sentimientos me dicen que así debe ser. Todo está trabado para que nosotros seamos útiles a aquello que ha de venir. [...] Para que sepamos apretar los dientes, para que lleguemos a ser hombres». [N. del T.].

⁵ Nietzsche, *El Anticristo* (Madrid, Alianza, 1998, § 2).

guerreros. De acuerdo con la situación y con la experiencia, todo ello puede venir regulado con deberes de honor y rituales caballerescos, no obstante, los guerreros lo siguen sin demasiada reflexión. En los siglos del Renacimiento, este código de comportamiento de los guerreros en el desarrollo europeo es, por vez primera, objeto de reflexión en un nivel más alto de abstracción. Maquiavelo es el ejemplo más famoso y quizá el mayor, pero sin duda no es el único exponente de la primera gran oleada de reflexiones con la que la antiquísima praxis social de los grupos guerreros se eleva hacia un nivel superior de síntesis transformándose, al mismo tiempo y de manera más o menos explícita, en imperativo. Nietzsche tan sólo fue un poco más allá cuando elevó a un nivel aún superior de abstracción el código guerrero y lo transformó en un imperativo todavía más general.

Al hacerlo, se remitió al Renacimiento como al último periodo de la historia europea antes de que los europeos, a su juicio, tomaran la salida errónea de una religión, la cristiana, que asignaba un alto valor a la compasión y a la debilidad. Al igual que muchos otros antes y después él que basan su conocimiento en los libros, no estaba en disposición de distinguir entre las reflexiones sobre la praxis social y la praxis en sí, en la cual tienen cabida también ciertas reflexiones, pero como es natural, con un nivel de síntesis inferior. Nietzsche no es consciente de que su exaltación del Renacimiento se refiere prioritariamente a aquellos libros que de manera innovadora y a un nivel más elevado que el anterior, reflejan estrategias de violencia observables en su sociedad, estrategias que antes de ser expresadas conceptualmente en un nivel más alto, estaban ya presentes en los usos sociales y, a pesar de todos los obstáculos, continuaban jugando un considerable papel en la praxis social a pesar de las crecientes limitaciones. Las personas que basan su conocimiento en los libros tienden a ocultar las diferencias entre las reflexiones más abstractas sobre la praxis social expuesta en éstos y la praxis misma en la que se refleja poco o muy poco nivel de abstracción. Nietzsche no fue una excepción. En la práctica no tuvo en cuenta el profundo vínculo que tiene su exaltación de la fuerza y de la voluntad de poder con los acontecimientos de la época, ni las conclusiones prácticas que sacaron sus contemporáneos.

La repentina transformación de los territorios alemanes durante el siglo XIX fue uno de estos acontecimientos. Al comienzo de siglo los estados alemanes eran débiles. Incluso la belicosa Prusia había sido arrollada sin demasiada dificultad por los ejércitos revolucionarios de Napoleón. Directa o indirectamente, esto provocó en estos territorios un debilitamiento de la forma de dominio, más absolutista que ilustrada, e incitó a buena parte de la juventud a crear movimientos de resistencia no demasiado eficaces e incluso lamentables; no obstante, los estados alemanes pudieron vencer la guerra de liberación, más por la alianza de las grandes potencias de su época que por su propia fortaleza. Tras la victoria sobre los franceses, no desapareció en los círculos burgueses el recuerdo de la humillación ni la propia sensación de la debilidad presente. Pero, en la segunda mitad del siglo, Alemania se transformó rápidamente en una gran potencia. Efectivamente, el *Reich* alemán, que aún en torno a mitad de siglo era tenido por un débil gigante en el equilibrio europeo, se convirtió en pocos decenios en la gran potencia dominante del continente.

Cuando los ciudadanos de la época intentaron comprender la manera en que se había producido un cambio tan violento, no les fue difícil encontrar una

respuesta clara y convincente: se había producido merced a una pequeña serie de victorias militares sobre Austria, Dinamarca y Francia. No es pues sorprendente que para muchos alemanes la experiencia de este sorprendente vuelco en los acontecimientos fuera casi imprevisible; esta ascensión, este tránsito de la debilidad a la fortaleza, había conducido también a glorificar la propia fuerza, y a pensar que el respeto hacia los demás, el amor y la disponibilidad hacia los otros no eran más que hipocresía. Los distintos acontecimientos, así como las sucesivas victorias, ciertamente no pasan inadvertidos; no obstante, quizá no se refleja suficientemente bien todo lo que esos acontecimientos de política exterior –vinculados a sus consecuencias internas por el reparto social de poder– significaron a nivel sentimental para las personas. Así pues, ¿acaso puede sorprendernos que experiencias como la ascensión prusiano-alemana –gracias a una serie de victorias– hayan difundido como idea dominante que en la convivencia humana la debilidad es un mal y la fuerza un bien?

Sin duda alguna, estas ideas se enfocarán también en relación a la posición hegemónica –condicionada entre otras cosas por el peso específico de los éxitos militares ocurridos en la ascensión de Alemania– que correspondió a los militares en el ámbito de la sociedad cortesana así como, de manera general, a la buena sociedad. Pero esta hegemonía de los militares en la época del Segundo Imperio alemán, estaba directamente relacionada con la escala de valores profundamente arraigada en la propia conciencia alemana; con una escala de valores que asignaba a la fuerza una posición muy elevada, si no la más elevada, asignando a la debilidad social, de la que Alemania había salido recientemente, la posición más baja. Sin duda, después de 1871, no faltaron voces deplorando la preeminencia de los militares y de los uniformes en la vida de la sociedad de la época. Algunos contemporáneos percibieron claramente que la sobrevaloración de los valores guerreros, y sobre todo de un código de honor de una sociedad capaz de satisfacerlo [*satisfaktionsfähig Gesellschaft*], iban de la mano con la minusvaloración de aquellos logros y comportamientos que, a finales del siglo XVIII y hacia la primera mitad del XIX, habían gozado de una gran importancia sobre todo en los círculos burgueses, en una posición de inferioridad mayor que la que ocupará aquella que en breve será llamada cultura por el propio código moral burgués. De entre aquellas manifestaciones que levantaron la voz contra todo ello, destacó el desarrollo de un ámbito de la historiografía centrada en el ámbito de la cultura que intentaba diferenciarse de una historiografía concentrada en cuestiones de Estado y problemas políticos. Pero después de 1871, la presión de los defensores del código de honor era demasiado fuerte para que los defensores del código cultural pudieran obtener algo más que una posición subordinada en el ámbito de la sociedad imperial alemana.

Ciertamente, Nietzsche no fue consciente de que, con su sobrevaloración del poder en la escala de los valores humanos, así como con su minusvaloración de la debilidad social y del código moral burgués, expresaba, de forma intelectual y desde un plano de mayor universalidad filosófica, ciertas tendencias en desarrollo que por no ser previstas ni suficientemente meditadas acabaron prevaleciendo en la misma sociedad imperial alemana de su tiempo que frecuentemente él había atacado. Asimismo, no se dio cuenta de que este aspecto de su filosofía era una paráfrasis filosófica de ciertos comportamientos y valores que formaban parte de la existencia social de muchos grupos guerreros de la humanidad. En di-

chas sociedades, considerar a la fuerza como un bien y a la debilidad como un mal era una experiencia cotidiana por parte de sus miembros.

El himno a la fuerza y a la guerra al que Nietzsche dio expresión fue acogido como un código guerrero (cuyos primeros depositarios fueron los nobles) por parte de un amplio espectro social de la burguesía de su tiempo. En el segundo *Reich* alemán, estos sectores de la burguesía se habían constituido en un grupo suficientemente fuerte en el que el poder era, sin embargo, empañado por el primer orden de la nobleza guerrera. Así, a pesar de no ser propiamente guerreros, adoptaron elementos del código guerrero propios del estrato social más elevado y, en conformidad con su propia posición y con un fervor propio de cualquier neófito, lo transformaron en una doctrina nacional burguesa o, como en el caso de Nietzsche, en una doctrina filosófica tan universal como la doctrina moral clásica, solo que de signo contrario. En definitiva, la diferencia entre el imperativo categórico de Kant y la proclamación por parte de Nietzsche de la «libre valoración de la moral» refleja el tránsito de la burguesía alemana de la posición de *outsider* [extraño, intruso] a la de *establishment* [poder] de segundo rango.

Traducción de *Alfonso Moraleja*

La influencia de Marx y Nietzsche en el socialismo del joven Mussolini*

Ernst Nolte

I

Es bien sabido que Mussolini solía decir de sí mismo que era alumno de Nietzsche.¹ Pero lo que no se conoce tanto (por lo menos en Alemania) es que, en un momento dado, consideró a Karl Marx «nuestro maestro inmortal»². Y hasta hoy queda sin resolver la cuestión de cómo conciliar —si es que se puede— con las acciones y con el pensamiento del joven Mussolini la influencia ejercida por dos pensadores aparentemente tan opuestos.

De hecho, hasta hace bien poco apenas era posible plantear tal cuestión. Las partes opuestas tenían un interés común: minimizar o relegar a un segundo plano cargado de misterio la importancia del papel que Mussolini había jugado en el partido socialista de Italia hasta su paso al Intervencionismo. En 1932, haciendo una retrospectiva autobiográfica, Mussolini sólo recuerda de un modo vago aquellos tiempos en los que «yo era 'alguien' en el movimiento socialista de Italia»³. Y, consecuentemente, en la primera edición de sus obras completas no dedicó ni una línea a los primeros quince años de su actividad como político y escritor.⁴ Con la misma vaguedad aparece mencionado Mussolini en el tomo XVII de la edición alemana de *Lenin*, que contiene dos breves frases de éste sobre la «traición» de Mussolini; en las notas se le cita como el antiguo «redactor» del *Avanti*. Ninguna de estas menciones hace la más mínima justicia a lo trascendente de la posición de Mussolini —el director de este órgano central ocupaba una de las posiciones claves más importantes en el Partido Socialista Italiano.

Así se puede comprender muy bien que la literatura fascista fuera capaz de trazar una imagen distorsionada e incompleta sobre la época socialista de Mussolini. La obra con mucho más completa (la biografía de tres tomos escrita por

* «Marx und Nietzsche in Sozialismus des jungen Mussolini», *Historische Zeitschrift*, nº 191-2, octubre de 1960.

¹ La tesis doctoral de Gerhard Marohn; *Benito Mussolini und Friedrich Nietzsche* (Universidad de Erlangen, 1937) no trata la etapa juvenil de Mussolini.

² *Opera Omnia*, VI, 228.

³ *Vita di Arnaldo*, Milán, 1932 (p.43).

⁴ *Scritti e discorsi di Benito Mussolini*, Edición definitiva, Ulrico Hoepli, Milán, 1933 (13 tomos).

Ivon de Begnac) no es más que pseudopoesía y poesía cortesana llena de fantasía sobre un fondo documental meritorio, si bien presentado de un modo tan aleatorio como parcial.⁵ Y aún así se la puede considerar como científicamente provechosa, si se la compara con los himnos de la biografía oficial escrita por Margherita Sarfatti.⁶

Los recuerdos de los colaboradores de Mussolini por aquella época en la dirección del Partido Socialista Italiano están tan influidos por la indignación que provocó su «traición», que difícilmente se puede esperar de ellos una descripción y valoración que sopesen con justicia su trayectoria.⁷

Un joven historiador americano de origen italiano, Gaudens Megaro, fue quien consiguió, bajo difícilísimas condiciones, arrojar luz sobre la penumbra creada por sentimientos e intereses tan poderosos. En 1938 publicó un libro sobre la evolución de Mussolini durante su juventud, que sigue siendo hoy considerado como una obra estándar (lamentablemente sólo llega hasta el congreso de Reggio Emilia en 1912).⁸ Pero, dadas las circunstancias, para Megaro se trataba de trazar en primer lugar un cuadro de conjunto e investigar conexiones de hecho. La cuestión en torno a cómo conciliar las influencias de Marx y Nietzsche la mencionada sólo de pasada.⁹

⁵ A continuación, un fragmento extraído del tercer tomo de De Begnac, acompañado del texto de Mussolini al que se refiere; este ejemplo ayudará a comprender la difícil relación que mantienen los autores fascistas con la etapa socialista del «Duce». (Ivon de Begnac: *Vita di Benito Mussolini*, Mondadori, Milán, Tomo I: *Alla scuola della rivoluzione antica*, 1936; Tomo II: *La strada verso il popolo*, 1937; Tomo III: *Tempo di attesa*, 1940). De Begnac, III, p. 244: «Oh, sí, nuestra gente atravesó todos los mares, arribó a todas las orillas, pobló todas las costas, construyó puertos; pero fueron nuestros emigrantes, fueron nuestros trabajadores quienes salieron del país y se enfrentaron a lo desconocido a bordo de barcos que no eran los nuestros. Barcos en cuyo suelo el agua salada alcanzaba medio pie. Son otros los barcos que necesitamos: barcos de guerra (*navi veloci*), de acero, bien equipados. Barcos de guerra para el Mediterráneo, para compensar la petulancia austriaca, inglesa y francesa. En la lucha internacional de los nuevos armamentos navales, y en una mañana de mitad de marzo, cuando florecen los primeros almendros, a los oídos de Mussolini llega un grito lleno de miedo y advertencia: '¡barcos, barcos, barcos!'. Recuerda a aquel grito que, lanzado por uno de sus compatriotas, le llega a Renato Serra al final de un ensayo crítico-literario: '¡Italia, Italia!'. Mussolini: «¡Barcos, barcos, barcos!» (*Avanti!*, 13 de marzo de 1913, *Opera Omnia* V, 129-132): «El Parlamento italiano ha dado con la fórmula que asegurará el futuro y el bienestar del país. La encontré ayer, cuando aplaudía jubiloso a su *Commodore*, el diputado Di Palma, quien anunciaba en tono solemne que Italia sólo necesitaba tres cosas: barcos, barcos, barcos... [esta discusión es documentada de un modo maravilloso]... qué curiosos reproches llegan a lanzarse para justificar esos decorados causantes de tan enorme caída... Y cuántas amargas confesiones salen a la luz. Recordad el estandarte enarbolado por el nacionalismo más inteligente al comienzo de la magnífica heroicidad libia: la conquista de la costa al otro lado del mar es imprescindible para la defensa de Italia porque Sicilia no puede defenderse con barcos de guerra; cada marcha militar nos ahorra la construcción de otra flota en el Mediterráneo... Ahora bien, el ex-ministro Arlotta afirmaba ayer en el Parlamento italiano que necesitamos una gran flota... para vigilar los 1400 kilómetros de costa libia que se ocuparon con la intención, a su vez, de vigilar la costa siciliana: la guardia que vigila la guardia, etc. Pero seguramente la discusión en la Cámara acabará por abrir los ojos de todos. Hoy se piden '¡barcos, barcos, barcos!'; mañana se pedirán batallones y artillería. Y la Italia oficial nos arrastrará a todos hacia una ruina inevitable».

⁶ Margherita G. Sarfatti: *Dux*, Milán, 1926. Compárese también: Antonio Beltramelli: *L'Uomo Nuovo. Benito Mussolini*, Milán, 1923. Francesco Bonavita (defensor de Mussolini en el proceso de Forlì): *Mussolini svelato*, Milán, 1924. Obras posteriores a la guerra: Giorgio Pini-Edoardo Susmel: *Benito Mussolini. L'uomo e l'opera*, 4 tomos, Florencia, 1953.

⁷ Cf. Angelica Balabanoff: *Wesen und Werdegang des italienischen Faschismus*, Viena, Leipzig, 1931. Angelica Balabanoff: *Ricordi di una socialista*, Roma, 1946.

⁸ Gaudens Megaro: *Mussolini in the making*, Boston, 1938. Edición italiana: *Mussolini, dal mito alla realtà*, Milán, 1947.

⁹ Cf. p. 139: «However inviting it may be to speculate at length about the possible affinities between Nietzsche and Mussolini the revolutionary socialist –this would lead us too far astray at this point– we shall limit ourselves to a few observations».

Habrá que esperar a 1951 para encontrar una obra que recoja también tales planteamientos; se trata de la publicación iniciada a partir de ese año por la editorial La Fenice (Florenca), que abarca una edición completa de 35 tomos.¹⁰ En los seis primeros contiene la variopinta obra periodística de Mussolini¹¹ al completo, abarcando hasta los preludios de la formación del *Popolo d'Italia* y su expulsión del Partido Socialista.

El planteamiento, aun con límites, no debería aspirar tan sólo a un interés histórico, sino también a uno de actualidad. Bien es cierto que Mussolini muere en 1945; tan desbordante fue el interés que despertó en vida y que le llevó a resplandecer, como profundo el olvido que lo relegó a la sombra tras su muerte. Sin embargo, concepto y objeto del «fascismo»¹² ya llevan mucho tiempo desligados de su artífice y de su apariencia original. Científicamente no queda aún nada claro si cabría englobar bajo el término genérico de «fascismo» una serie de fenómenos políticos de carácter bien diferente. Pero este uso lingüístico se ha impuesto en la actual discusión política, y puede que ello no sólo se deba a la utilidad y aplicabilidad de dicho término como instrumento de lucha. También las interpretaciones más habituales y generales se siguen moviendo aún hoy en la línea de decisiones y valoraciones políticas antiguas. Precisamente las más importantes –las interpretaciones del fascismo como «totalitarismo» y como «forma extrema del capitalismo de monopolio»– se hicieron ya desde muy pronto y, de todo punto, en torno a Mussolini.¹³ Así pues, tan importante es replantearse la cuestión sobre la esencia del fascismo como imposible dejar al margen la figura de Mussolini al hacerlo. El fascismo como concepto se va a determinar de una u

¹⁰ *Opera Omnia di Benito Mussolini*, al cuidado de Edoardo y de Duilio Susmel, La Fenice, Florenca 1951. (Desde ahora se citará esta obra sin especificación).

¹¹ Esta totalidad, dadas las circunstancias, no puede ser absoluta. Pero es sorprendente que no incluya un ataque especialmente vehemente contra el militarismo (exhortación a la desertión), ni una invectiva personal de una extraordinaria malicia contra el joven rey, sí citados por Megaro (Megaro, *op. cit.*, pp. 81 y 90). Por el contrario, reproduce sin más explicación en el anexo al tomo 1 (pp. 215-216) una importante carta cuya autenticidad cuestiona Megaro (cf. pp. 293-294). Tampoco se manifiestan al respecto Pini-Susmel (*op. cit.*, p. 426).

¹² El término «fascismo» en un principio no tiene contenido. «Fascio» significa unión y se venía utilizando en Italia como referencia a agrupaciones políticas, principalmente a las de la izquierda. Muy famosos llegaron a ser los «fasci siciliani», que en el cambio de siglo representaban a un movimiento social revolucionario y para quienes Marx, Mazzini y Garibaldi eran por igual héroes y modelos (Michels, véase *Anm.* 2, p. 267 y 161). Pero ya anteriormente había «fasci operai» de uniones de trabajadores (Michels, p. 91). El joven Mussolini usa la palabra frecuentemente en el sentido de «unidad» (todas las fuerzas proletarias agrupadas en una sola unidad –un fascio unitario, V, 195). Cuando en 1915 funda el «Fasci d'Azione Rivoluzionaria», con el objetivo de preparar la intervención, parece evidente que sólo está pensando en el significado general y, en todo caso, de izquierdas. La referencia a Roma y a los símbolos romanos de las fascas y el hacha no llegará hasta más tarde, a través de una etimología fortuita, si bien correcta –tal referencia, dicho sea de paso, redundará menos en provecho del fascismo que en provecho de sus adversarios. (Compárese el título de un libro de Gaetano Salvemini: *Under the axe of fascism*, Londres, 1926).

¹³ La consideración del fascismo en primera línea como antidemocrático, antiliberal y totalitario se debe sobre todo al propio Mussolini, quien precisamente se vio obligado a acentuar aquellos rasgos de su actividad política que podían hacer que su desarrollo tuviese un carácter de continuidad. Y así admite con manifiesta satisfacción en noviembre de 1914 que un importante periódico liberal le califica, a pesar de su intervencionismo, como «enemigo del orden burgués» (VII, 47). Los camaradas de Mussolini en aquel entonces debieron de convencerse de que Mussolini había sido sobornado al ver que éste, completamente falto de medios, se podía permitir fundar un gran diario de su propiedad tres semanas después de su salida del *Avanti*. Desde el 19 de noviembre de 1914 el *Avanti* y otros periódicos socialistas empezaron a repetir insistentemente la pregunta: «¿Chi paga?» (VII, 431 ss.). En la misma línea sitúa Angelica Balabanoff un capítulo de su libro que tituló «El mercenario de los belicistas». Y la crítica socialista en general nunca se ha podido desprender de esta sospecha de la primera impresión. Pero al menos ya veía algo cierto y esencial en tiempos en que la crítica liberal apenas hacía mención al respecto y la crítica conservadora y cristiana no quería ni hablar del asunto. (Cf. *Anm.* 1, p. 328).

otra manera según se considere a Mussolini como tráfuga o como *défroqué* del socialismo; también de una manera diferente en la época en que el socialismo no fue sino una escalera más que le permitió a un personaje ambicioso y sediento de poder dar los primeros pasos en su ascenso; pero también de otra manera en la época del joven periodista socialista en quien, por pensamiento y convicciones, ya se encontraba gestado el *Duce* fascista.¹⁴ Sin embargo, ninguna de estas preguntas se puede contestar sin haber aclarado antes la relación de Mussolini con los más significativos y opuestos pensadores que fue encontrando en su camino. La cuestión de la influencia que ejercieron Marx y Nietzsche en el socialismo del joven Mussolini es, por lo tanto, una aportación enmarcada en un problema mayor y que a través de ella, quizás, se pueda retomar para ser resuelto de un modo más exhaustivo.

Uno de los fenómenos más curiosos en la historia del pensamiento moderno es el hecho de que, en política y sociología, una parte fundamental se ha ido desarrollando bajo la influencia de Marx y Nietzsche al mismo tiempo; no obstante, los discípulos «oficiales» de ambos pensadores han venido aferrándose a una relación de enemistad y extrañeza irreconciliables (baste recordar las críticas a Nietzsche de Franz Mehring o de Georg Lukács, e igualmente la postura de Ludwig Klages o Alfred Bäumler frente al marxismo). Ahora bien, en setenta años no había sido nunca investigada explícitamente la relación entre ambos pensadores.¹⁵ Sí es cierto que existen magníficos trabajos sobre el desarrollo del pensamiento en los que Marx y Nietzsche están presentes;¹⁶ pero el interés se centra más en el objetivo al que se encamina el desarrollo (tal como «la completa secularización») que en las diferencias concretas y objetivas, o sea, políticas, entre ambos pensadores. Y Marx y Nietzsche como pensadores políticos llegan a desaparecer por completo en la consideración que hacen de ellos colegas de Platón y Descartes, de modo que todas las ideas que pudieron ejercer y ejercieron una in-

¹⁴ Megaro defiende la tesis de que Mussolini fue tanto el «Duce» del socialismo italiano como más tarde del fascismo, y de que en ambas ocasiones estuvo guiado por la misma mentalidad de sed de poder (pp. 74 y 107). Añade que Mussolini siempre fue calificado por amigos y enemigos como «duce», también en su etapa socialista. Cabría mencionar también el apelativo «condottiere» y el que le dedicó en 1914 un periódico rival: «l'indisusso leader del PSI» (V, 396; VI, 511); (no obstante hay que decir que se trataba del boloñés *Resto del Carlino*, cuyo redactor jefe —Filippo Naldi— fue quien más ayudó a Mussolini en la fundación del *Popolo d'Italia*. Así pues, el apelativo mencionado podría tener como base igualmente un optimismo funcional. Cf. *Ann.* I, p. 328). La tesis de Megaro se ha de entender como reacción ante el empequeñecimiento interesado del papel de Mussolini en el socialismo italiano. Pero llega a errar el tiro. Aun sin considerar la dificultad institucional de jugar el papel del «Duce» en un partido socialista, no se puede pasar por alto que hubo por lo menos dos hombres que igualaban a Mussolini en prestigio e influencia: por una parte, el secretario general del partido, Constantino Lazzari (el propio Mussolini habló en una ocasión del «binomio Lazzari-Mussolini», V, 87); por otra, y a pesar de su reformismo, Filippo Turati como miembro dirigente de la fracción parlamentaria. Megaro resulta un tanto contradictorio al defender que el socialismo fue para Mussolini sólo un instrumento de ambición personal y deseo de poder. No debería haber hecho tanto hincapié en la tradición familiar socialista de Mussolini ni en su radicalismo ideológico, si hubiera estado convencido de que éstos no eran más que pretextos.

¹⁵ Una observación de Sorel lleva a deducir que Jaurès ya había comparado a Marx y Nietzsche en intención positiva; también Max Maurenbrecher, el teólogo socialdemócrata (más tarde nacionalista), apreció aspectos en común entre ambos.

¹⁶ Por ejemplo el de Karl Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, 1950; especialmente importante y revelador el de Hans Barth: *Wahrheit und Ideologie*, Zürich, 1945 (dentro de éste «Ideologie und ideologisches Bewußtsein in der Philosophie von Karl Marx», pp. 73-190; también «Nietzsches Philosophie als Kunst des Mißtrauens», pp. 207-282).

fluencia política terminan siendo relegadas al montón de lo banal.¹⁷ No cabe duda de que existen diferentes niveles en el pensamiento e interpretaciones. Pero sí es paradójico que se haga de la profundidad la pauta a seguir y, al tiempo, se le niegue su lugar a preguntas imprescindibles. La de la relación entre Marx y Nietzsche es una pregunta imprescindible —por supuesto, siempre y cuando se considere que las grandes discusiones políticas merecen interpelación y precisan esclarecimiento filosófico. Mientras esperamos a que se comience a dar respuesta a esta cuestión, será provechoso prestar atención a una exposición de índole práctica, centrada en el ejemplo de Mussolini. Éste, sin ser un pensador que haga escuela, sí es un espíritu receptivo en la encrucijada de tiempos y corrientes de pensamiento. Una figura tal no sólo hay que estudiarla; hay que utilizarla. Y ahora ha llegado el momento de hacerlo; ahora que la época que lo alababa o lo maldecía ha llegado a su fin.

Sería recomendable mencionar brevemente las etapas más importantes en la carrera socialista de Mussolini:

Nacido el 17 de junio de 1883 cerca de Predappio, en el centro de la conflictiva región de Romagna, Benito Amilcare Andrea Mussolini¹⁸ perteneció al escaso grupo de líderes socialistas crecidos en el seno de una familia de tal tradición. Su padre, Alessandro, fue uno de los primeros seguidores de la Internacional en Romagna, camarada y compañero de los jóvenes simpatizantes de Bakunin, que derivaría más tarde al marxismo y quienes serían el punto de partida en la historia del socialismo italiano. El hijo del herrero llegará a ser maestro de escuela y más tarde conseguirá el título de profesor de lengua francesa y literatura en la escuela secundaria (de ahí que suela aparecer en documentos e informes como «profesor Benito Mussolini»); pero no ejercerá durante mucho tiempo. Entre 1901 y 1909 —sus años de peregrinaje por Suiza, Francia y la zona italiana de Austria— vivirá básicamente de su actividad periodística y agitadora para el partido socialista. Y lo hará de una manera modesta y llena de sacrificios, llegando a pasar hambre, a parar en la cárcel frecuentemente y a padecer varias expulsiones.

La expulsión de Austria en 1909 —su principal adversario en Trento era Alcide De Gasperi, redactor de un periódico católico— le prepara el camino como figura relevante en provincias. En su patria se convertirá en editor del semanario *La Lotta di Classe* y en dirigente de la importante sección Forlì, fiel a su tradición como pilar básico del ala revolucionaria e intransigente del partido. Cuando estalló la guerra colonial en Libia, defendida por no pocos miembros del partido socialista (sobre todo muchos posteriores fascistas), se produjeron en Forlì serias revueltas y una huelga política general: Mussolini fue acusado de responsable y, junto a Pietro Nenni, tuvo que pasar varios meses en la cárcel.

Gracias a este hecho, tras su puesta en libertad en julio de 1912, ya no se presentaba como desconocido en el congreso del partido de Reggio Emilia: co-

¹⁷ Martin Heidegger: «Nietzsches Wort, 'Gott ist tot'» *Holzwege*, p. 193 y ss. Martin Heidegger: «Wer ist Nietzsches Zarathustra?» *Vorträge und Aufsätze*, p. 101 y ss. Cf. con Marx: «Brief über den Humanismus», Berna, 1947, pp. 61, 82 y 87.

¹⁸ Benito por Benito Juárez; Amilcare por Amilcare Cipriani, un famoso defensor de las comunas; Andrea por Andrea Costa, uno de los fundadores del socialismo italiano y paisano de Mussolini, de Imola.

mo portavoz de la fracción revolucionaria reclama y obtiene la expulsión de los «reformistas de derechas» en torno a Bissolati, Cabrini y Bonomi. Su discurso es un éxito rotundo; se convierte en uno de los diez miembros de la dirección del partido y, poco después, en director del *Avanti*. El periódico cobra un gran auge bajo su dirección; sin duda a su labor se debe también el que el partido ascienda sorprendentemente en las elecciones al Parlamento celebradas en 1913: a las puertas de una guerra mundial y tras un ascenso meteórico, no se puede decir que sea ya el «Duce» del socialismo italiano,¹⁹ pero sí la personalidad más llamativa, fascinante y grandilocuente de su partido, además de un político de talla europea.

Dentro del socialismo europeo no se empieza a saber de él hasta ese momento;²⁰ en plena guerra, fuera de Italia pasaron desapercibidas sus largas y duras luchas internas de oposición a la voluntad del partido y a favor del intervencionismo en octubre de 1914²¹ —y ello aún significando uno de los acontecimientos de mayor trascendencia en la historia del socialismo y del continente. La cesura producida por la guerra fue tan grande que al *Duce* del fascismo y primer ministro de Italia le fue posible aparecer ante el asombrado mundo como un hombre nuevo, como un hombre sin pasado, del que a lo sumo se sabía que, en algún momento de su vida, había sido socialista (se dice de un hombre respetable, sonriendo y con simpatía, que los pecados de juventud no le son ajenos).

Como labor previa a cualquier investigación, hay que dejar constancia de una cosa: se diga lo que se diga en detalle sobre el marxismo de Mussolini, lo cierto es que él mismo siempre se declaró marxista y rechazaba vehementemente cualquiera de las dudas que, no rara vez, se pronunciaban sobre su ortodoxia.²²

En la época en que el joven de diecinueve años pasaba las noches, hambriento y desamparado, bajo el puente de arcos de Lausana, una medalla de níquel con la imagen de Karl Marx es el único objeto de metal en sus bolsillos.²³

Mussolini no pierde nunca la ocasión de conmemorar al «padre y maestro»²⁴ como «brújula» del movimiento proletario y socialista.²⁵

¹⁹ Cf. *Ann.* 2, p. 253.

²⁰ En el periódico *Neue Zeit* no se trata a Mussolini con cierto detalle hasta el 9 de mayo de 1914 (32, 2, pp. 292-302). La corresponsal romana Oda Olberg informa sobre el congreso de Arcona y anuncia serias dudas hacia la hostilidad cultural que se hace evidente con la expulsión de los masones. Oda Olberg muestra su preocupación por el hecho de que Mussolini tenga el «culto al lujo de la fuerza», de que esto ocurra «estando bajo la evidente influencia de Bergson» y de que su implacable intransigencia le cause más daño que beneficio a los asuntos del proletariado. Claro que conviene señalar que Oda Olberg estaba casada con un rival de Mussolini dentro de la fracción revolucionaria: Giovanni Lerdas, uno de los principales masones (Michels, p. 175). De ahí que se puedan aducir razones personales para explicar que hasta entonces apenas se le hubiese mencionado, ni siquiera cuando se informó sobre el Congreso de Reggio Emilia. De hecho, la redacción marcó distancias frente al artículo, y en uno de los siguientes números lo completó con un ensayo de Angelica Balabanoff («Socialismo y masonería», pp. 345-350). Pero pocas semanas después es Oda Olberg quien vuelve a informar de un modo muy crítico sobre la *Settimana Rossa* y «la propaganda revolucionaria utópica del *Avanti*» (pp. 823-833). Así pues, la guerra estalló justo en el momento en que se preparaban los bastidores para la primera salida a escena de Mussolini en el luminoso escenario del socialismo europeo.

²¹ No hay investigación de las fuentes (en aquella época ésta no era posible ni en Alemania ni en Italia), pero sí encontramos una amplia visión sobre los libros de consulta en los años inmediatamente posteriores a la guerra en el trabajo doctoral de Hans Eugen Pappenheim: *Mussolinis Wandlung zum Interventionismus*, Jena, 1935.

²² P. ej. IV, 151 y ss.; VI, 244.

²³ I, 213.

²⁴ II, 31.

²⁵ III, 367.

Frente a los ataques por parte de diversos oponentes, él defiende la validez de los fundamentos del marxismo, tanto en el pasado como en el presente.²⁶ Ni siquiera deja de defender la teoría del empobrecimiento, si bien él la plantea sobre una base psicológica: el abismo entre los pobres y los ricos, cuanto menos, se percibe hoy con mayor fuerza.²⁷

Igualmente justifica la mayoría de sus decisiones políticas remitiéndose a Marx. Marx es, entre todos los pensadores de su talla, el más citado y al que más alude Mussolini. Le sirve como referencia principal incluso cuando pide la participación de Italia en la guerra.²⁸

Mussolini siempre estuvo abierto a todo tipo de influencias; pero el cuadro de su primera época tiene una base tan roja y marxista, que el resto de los colores posibles sólo encuentra cabida bajo la condición de que pueda integrarse y adaptarse. Marx es quien marca la pauta, y todos los demás, ya se trate de Sorel, Pareto, Bergson u Oriani, sólo se pueden limitar a seguir el ritmo de su melodía. Bien es cierto que la influencia de Nietzsche supone más bien una desarmonía, un ritmo diferente; y, en conjunto, no pasa desapercibido que ese cuadro es más multicolor y esa danza más entrelazada y confusa que en la mayoría de los demás líderes marxistas.

No obstante, en ningún momento encontramos en Mussolini una expresión comparable a aquellas famosas palabras de Lenin: «la doctrina de Marx es omnipotente porque es verdadera»²⁹. Él se manifiesta más bien en contra de una idolatría hacia Marx;³⁰ se declara dispuesto a hablar con sus opositores sobre el tema «lo vivo y lo muerto del marxismo»³¹, pondera la idea de que el marxismo podría ser un reflejo de las circunstancias particulares en Inglaterra (Prezzolini),³² y parece admitir la existencia de una burguesía «nueva, joven, industrial y audaz, diferente de la antigua, conservadora y decadente *bourgeoisie*»³³.

Retomando el cuadro anterior: no cabe duda de que, si tomamos a Lenin o a Kautsky como comparación, el color de fondo resulta apagado y el acceso a la pista de baile, demasiado fácil. Pero precisamente por ello podría acontecer algo. Y precisamente por ello es de gran interés seguir el desarrollo de un pensamiento y actuación que son lo suficientemente marxistas como para tener una ubicación firme y esclarecedora, pero no lo suficientemente inflexibles y ortodoxos como para cerrarse a cualquier otra influencia o tener, a priori, la respuesta única para cualquier acontecimiento.³⁴

El método correcto no sería ahora recoger todas las manifestaciones de Mussolini sobre Marx y el marxismo para llegar a emitir un juicio sobre el valor y re-

²⁶ II, 30.

²⁷ III, 308.

²⁸ VI, 431.

²⁹ W. I. Lenin, *Ausgewählte Werke*, Berlin, 1955, Tomo I, p. 63.

³⁰ III, 313.

³¹ III, 47.

³² VI, 51.

³³ VI, 50.

³⁴ Si queremos comparar a Mussolini con otros líderes marxistas y desde un punto de vista psicológico, no sería Lenin el más cercano a él, sino Trotski. Ambos fueron más receptivos que sus contemporáneos a nuevas influencias y tendencias; y, tal vez por ello precisamente, brillantes escritores y oradores. Otro paralelismo más objetivo se puede ver en que Trotski tuvo una etapa prebolchevique, bolchevique y postbolchevique; al igual que Mussolini, una prefascista, fascista y postfascista.

levancia de su postura ante las más importantes teorías. Claro que Mussolini se propuso, por ejemplo, defender la teoría de la concentración ante sus opositores recurriendo a diversas estadísticas.³⁵ Pero de sus discursos y conferencias sobre la historia y la teoría del socialismo sólo se conservan anotaciones sueltas.³⁶ Además, su marxismo no se encuentra dentro de un sistema de manifestaciones teóricas, sino en los principios básicos de una política práctica. Es por ello que Mussolini no se evidencia como marxista sólo cuando se habla explícitamente de Marx. Por último, no hay que entender la palabra «desarrollo» en el sentido de un cambio de convicciones producido con el paso del tiempo. No es que Mussolini fuera primero un joven y fanático seguidor del marxismo, cuyas ideas luego fue superando (o perdiendo) bajo la influencia de Nietzsche, Pareto, Bergson y la tradición nacional italiana, hasta llegar a romper con el partido socialista. Hay, sin duda alguna, acentos que se desplazan y opiniones que se alteran. Su postura ante el sindicalismo y ante Sorel, por ejemplo, no es la misma en 1909 que en 1912. Pero mucho más importante es el carácter casi inalterable de sus ideas, que le permite interpretar el marxismo de un modo particular y, al mismo tiempo, adoptar influencias «externas». Sólo así va a poder escribir su gran ensayo sobre Nietzsche en el año 1908 y, en el 1914, realizar algunas de las manifestaciones marxistas más intransigentes.

El singular marxismo de Mussolini sólo se puede comprender considerando las grandes concepciones básicas que permanecieron; sólo así se pueden caracterizar también como casuales o no algunos cambios de rumbo aislados e impulsivos; sólo así se puede distinguir la frontera en la que algunos conceptos marxistas cobran otra tonalidad y entran en un nuevo contexto que, tal vez, los lleva más allá de sí mismos.

Son tres los principales conceptos y realidades que dominan el pensamiento y las acciones de Mussolini: la lucha de clases, la finalidad y el internacionalismo. Ellos son los que debemos estudiar.

II

1. Para Mussolini, al igual que para todos los marxistas, la lucha de clases entre capitalistas y proletarios es la realidad absoluta de la época, su carácter universal. Está por delante de cualquier otra lucha, es la base de todo juicio, se extiende a todas las regiones del mundo.

Su origen es la separación dentro de la sociedad burguesa entre los instrumentos de producción y quienes producen. De esta separación surge necesariamente la oposición hostil entre capital y trabajo.³⁷ Los proletarios son quienes producen la riqueza, pero quedan excluidos de ella.³⁸ Las doctrinas de Marx sobre la generación de plusvalía y explotación del trabajador se dan por supuestas. Sus aspectos sutiles (diferencia entre plusvalía y beneficio, caída tendencial de la

³⁵ III, 306-308.

³⁶ La más amplia, VI, 70-82.

³⁷ I, 44; II, 235.

³⁸ III, 83.

tasa de beneficio, función de la racionalización, etc.) a penas se mencionan. Esta ausencia podría deberse a la peculiaridad de la situación italiana, donde apenas se ha hecho diferencia entre los levantamientos y la lucha de clases; ésta es una peculiaridad que Mussolini conoce muy bien y menciona claramente en alguna ocasión.³⁹ Sin embargo, para él la meta en la lucha de clases ha de ser la expropiación de la burguesía y la colectivización de los medios de producción; esto es lo que para Marx sólo se postulaba y justificaba por el despliegue producido en el origen, o sea, por la polarización de la sociedad en dos clases fundamentales. Consideraciones tales como que Italia no estuviera aún preparada para tal objetivo, o como que la meta primera en la lucha política no podía ser acabar con la lucha de clases sino, en primer lugar, prepararle a ésta el terreno (por ejemplo, derrocando la monarquía), quedan en conjunto muy lejos de los pensamientos de Mussolini, aun cuando en alguna ocasión parezca acercarse a alguna de estas consideraciones por separado.

El enemigo del proletariado en la lucha de clases no es tanto la burguesía como el Estado; el Estado es la organización militante con la que cuentan las clases dominantes para dirigir la lucha de clases, es su «comité de defensa»⁴⁰. Cuando el Estado se presenta como «estado de derecho» y pretende actuar como árbitro entre las distintas clases, lo único que está haciendo es disfrazar su carácter opresor: «en la sociedad capitalista 'derecho' significa fuerza, prepotencia, violencia»⁴¹. En un artículo que escribió Mussolini a la edad de veinte años para conmemorar el cuarenta aniversario de la muerte de Lasalle, declara anticuada su concepción del socialismo de Estado; y válida, la marxista.⁴² De ahí que para él el ejército sea, en primer lugar, un instrumento opresor de la política interior. La lucha de clases proletaria ha de ser necesariamente antimilitarista. Una de las razones por las que Mussolini se opone con vehemencia al colonialismo en Libia es su convencimiento de que la finalidad de esa guerra es desviar la atención de los problemas internos no resueltos y hacer que la lucha de clases pierda importancia. Tanto las ilusorias reformas del estado de derecho de cara adentro (como la introducción del sufragio universal), como las guerras justificadas con pretextos nacionales o imperiales de cara al exterior no son, en opinión de Mussolini, más que intentos de la burguesía y su Estado para eludir la auténtica realidad: la lucha de clases del proletariado internacional, el cual está llamado a abolir el Estado como tal mediante la expropiación de la última clase opresora.

El carácter de la lucha de clases es violento, porque «una clase nunca renunciará a sus privilegios, a no ser que se la obligue»⁴³. Mussolini nunca se cansa de alabar a la comuna de París como máximo ejemplo de la violencia revolucionaria: «Sangre fecunda, sangre que nos es sagrada»⁴⁴. Sólo la sangre hace que la historia avance: «Las más grandes transformaciones sociales están bendecidas con la sangre de hombres que defienden el orden antiguo, y con la de los que lo quieren derribar»⁴⁵.

³⁹ V, 126.

⁴⁰ I, 51.

⁴¹ V, 181.

⁴² I, 67.

⁴³ I, 102.

⁴⁴ II, 45.

⁴⁵ II, 127.

Se ha querido ver la influencia de Sorel en la «admiración» que Mussolini siente por la violencia. Pero un político como Mussolini no precisa ni enseñanza ni influencia para reconocer el papel fundamental de la violencia tanto en la historia pasada como en la presente. Y mucho menos las precisa un marxista. Mussolini acude a Marx para justificar el «vandalismo» de la comuna. En el año 1908 publica en un pequeño semanario socialista una traducción de la *Apologie de la Violence* de Sorel; en la introducción señala que sus «pobres ideas» sobre el significado de la violencia han experimentado de la pluma de Sorel una confirmación autoritaria.⁴⁶ Y poco más tarde no es a Sorel, sino a Marx a quien llama «el grandioso filósofo de la violencia de los trabajadores» (*il magnifico filosofo della violenza operaia*).⁴⁷

La política no se puede definir sin considerar la posibilidad de la violencia, de la guerra y de la guerra civil. Pero lo que debemos preguntarnos es cómo definir el concepto de la violencia. Para Marx, la violencia es «partera»; esto quiere decir que la violencia sólo es justificable y tiene sentido si pone en libertad un nuevo orden social ya preformado en líneas básicas. Y, en segundo lugar, nunca puede ser una categoría eterna del ser humano, al igual que tampoco lo es el Estado, la clase o la política. La violencia de la revolución proletaria se diferencia, de este modo, de todos los tipos anteriores de violencia. No es que sea menor o más suave; al contrario: es universal y está concentrada, pero precisamente por ello es ya la transición al nuevo mundo sin violencia.

Para Sorel, en cambio, la violencia es la espada que mantiene viva la sociedad capitalista. La violencia impide que los proletarios y los capitalistas se hundan en la decadencia del bienestar democrático, preservando así las virtudes que la guerra y el ascetismo instauraron en tiempos pasados: es lo «sublime»⁴⁸ de lo que la humanidad ha estado «viviendo» hasta ahora y que ve amenazada su sustancia por el desarrollo moderno («De quoi vivra-t-on après nous?»⁴⁹). Aun cuando Sorel habla en ocasiones de una sociedad futura «sin amos», la violencia sigue siendo para él básicamente una condición previa necesaria para la humanidad (su evolución le lleva más tarde a la violencia sublime y bélica de los santos y los héroes). En la práctica, la forma permanente de desarrollo en la sociedad es la lucha de las masas guiadas por el mito de la huelga general y la de los capitalistas forzados a reaccionar enérgicamente.⁵⁰

Así pues, no tiene gran trascendencia la constatación de que Mussolini defiende la violencia. La pregunta ha de ser más bien en qué forma y dentro de qué

⁴⁶ I, 147. En aquella época, Mussolini llama a Sorel «notre maître» (II, 126). Pero la admiración que siente por él no dura mucho. Cuando Sorel da el giro en el que más tarde se ha querido ver el nacimiento del fascismo, Mussolini lo llama «Kanaille» y «jesuita perfecto» (1910): «Esta persona añora el *ancien régime*» (III, 271). Mussolini asegura entonces no haber creído nunca en la postura revolucionaria de «ese ratón de biblioteca jubilado» (adenda). Podemos creerlo o no. Pero lo cierto es que ni una sola vez hasta el estallido de la guerra vuelve a mencionar en un tono positivo a este hombre que «ha terminado en los brazos misericordiosos de los chillones legitimistas... y del Papa» (VI, 276). El joven Mussolini no perdona la «traición». Los fieles creyentes no podían ni imaginarse las intenciones ocultas que podía tener Mussolini cuando, más tarde, le volvió a poner en la cumbre (cf. p. 385 y *Ann.* 2, p. 285).

⁴⁷ IV, 153.

⁴⁸ Georges Sorel: *Réflexions sur la violence*; 5ª ed. Paris, 1921, p. 246.

⁴⁹ Adenda 353 (citado por Renan).

⁵⁰ Compárese el magnífico libro de Michael Freund, *Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus*, Frankfurt am Main, 1932.

horizonte la quiso: en la política exterior o interior, como estado o como acontecimiento, como categoría permanente o transitoria, tras los pasos de Sorel o en la línea de Marx.

Una mirada a los hechos sirve para comprender que Mussolini se ganase muy pronto la fama de ser amigo de barricadas, de blanquista y anarquista.⁵¹ En Trentino protagonizó una polémica anticlerical de una intensidad sin parangón,⁵² apreciada como irrupción de un nuevo e inaudito espíritu en esa región oprimida pero, sin embargo, pacífica; las luchas sociales entre los campesinos, aparceros y propietarios se acentuó, llegando a excesos sangrientos. Cada vez que se producía uno de los frecuentes encontronazos entre los militares y el pueblo excitado y armado con piedras, Mussolini tenía el motivo para un artículo instigador («si mañana se produjese una nueva matanza, yo no escribiría con tinta, sino con sangre»⁵³); la «Settimana Rossa» —levantamiento popular que recorrió en junio de 1914 gran parte de Italia siendo sofocado sin dificultades con un pequeño despliegue militar— tuvo en Mussolini un apasionado defensor, si bien no un artífice.

Frecuentemente se ha hecho referencia al temperamento violento de Mussolini y al clima revolucionario de la Romagna. Se ha querido ver el carácter concordante y esencial de su socialismo en categorías psicológicas tales como obstinación, rebelión y voluntad de poder. Pero temperamento y tradición no son más que fundamentos naturales. Las categorías psicológicas no bastan para interpretar fenómenos políticos, aunque bien es cierto que en pocos políticos se prestan tanto como en Mussolini. Pero precisamente por ello no deberíamos conformarnos con tan poco.

Puede que su temperamento le encaminase a un anarcosindicalismo radical, o sea, a la violencia como actualidad diaria en la lucha de clases. Y, sin duda, hubo un tiempo en que fue cercano a esa línea.⁵⁴ Pero su concepción marxista le lle-

⁵¹ Era frecuente que sus rivales políticos lo recordasen con el nombre de «Benito el sangriento» (V, 386), «pirotécnico» (V, 394), «el célebre profesor socialblanquista» (V, 386).

⁵² Cf. *Ann.* 5, p. 294.

⁵³ VI, 131.

⁵⁴ El 25 de junio de 1910 Mussolini escribe en la *Lotta di Classe* un artículo contra la persecución de trabajadores en Argentina. En tono de sincera indignación comenta los «actos vandálicos» de «los violentos criminales burgueses»: «En Buenos Aires se han formado tropas de voluntarios para mantener el orden. Encubiertas y protegidas por la policía, estas bandas de criminales atacan las sedes de los periódicos revolucionarios y de las organizaciones de trabajadores. Primero entraron en *Protesta*, el gran periódico anarquista, y destruyeron una impresora rotativa y dos componedoras, tiraron por el suelo todo lo que se iban encontrando y luego le prendieron fuego» (III, 119-120). (En verdad, no resultaría nada difícil hacer una compilación de textos bajo el título «*Mussolini en contra del fascismo*»). Una semana más tarde, anunció un ataque con bomba en un teatro de lujo de Buenos Aires, con el resultado de un muerto y varios heridos. Y este hecho cuenta con su aprobación: «¡Contra la violencia, violencia!». Sus manifestaciones debieron de ser criticadas desde diversos sectores. Él reaccionó entonces admitiendo que las bombas no son un medio de acción socialista, aunque con la limitación de «en tiempos normales». Y continúa: «No sorprende que la dura piel del proletariado le sirva como diana el Polentiano (*ai Centauri*) y los suyos. Pero cuando se trata de un inútil burgués cualquiera o de la piel fina y perfumada de una damita aristocrática, muchos socialistas derraman hasta sus reservas de lágrimas. Se sienten compasivos ante la tragedia burguesa, mientras que ésta jamás ha sentido ni sentirá compasión por la tragedia proletaria» (III, 139). Muy poco antes de que estalle la guerra vuelve a hacer una declaración muy parecida, evidenciando que el origen, o por lo menos la justificación, de su «predilección por la violencia» se encuentra en la indignación ante la violencia (a despecho de todo lo que había leído en Nietzsche sobre resentimiento y cólera): «¿Qué importan diez o cien muertos? El proletariado envía cada día a miles de los suyos por el calvario de su trabajo» (VI, 248-249). Una cierta tendencia al anarquismo no le venía a Mussolini sólo por temperamento, sino también por tradición. A nadie admiró tan sinceramente como a Andrea Costa, quien fue durante su juventud uno de los más estrechos colaboradores de Bakunin. Sus referencias al propio Bakunin no son hostiles. Pero en el aspecto teórico se mantiene alejado de lo específicamente

vó a catalogar como prelucha de clases una gran parte de los conflictos sangrientos producidos en Italia⁵⁵ y a reivindicar que el proletariado italiano fuese dejando de ser pueblo para ser cada vez más clase;⁵⁶ esa concepción le llevó también a combatir con duras palabras el abuso que los sindicalistas hacían de la huelga general⁵⁷ y a exigir reiteradamente «preparación». Por ello, el antiparlamentarismo de Mussolini no se sitúa en la línea del abstencionismo anarquista y sindicalista. Para él, al igual que para Marx, la lucha de clases tiene muchas formas. Lo característico de Mussolini no es que defienda la violencia, sino que a ella le quiere otorgar la última palabra.

La cita que más repite Mussolini es la de la conclusión con que acaba la obra de Marx *La miseria de la filosofía*: «Sólo en un orden de cosas en el que no haya clases ni oposiciones de clases, las revoluciones sociales dejarán de ser revoluciones políticas. Hasta ese momento, en vísperas de la transformación general de la sociedad, la última palabra de la ciencia social será 'la lucha o la muerte; la guerra sangrienta o la nada'. Así de implacable es la cuestión»⁵⁸.

Por consiguiente, también la concepción que Mussolini tiene de la violencia se mueve en la línea del pensamiento marxista.

Pero lo que de verdad amenaza la lucha de clases y el movimiento socialista no es el adversario. La amenaza verdadera crece más bien en el seno del propio partido.

Se trata del «socialismo del abogado»⁵⁹, la insistencia en el automatismo de la evolución, el limitarse a la lucha parlamentaria y, no en menor medida, el «completo rechazo del marxismo»⁶⁰. Todo ello ha provocado la «decadencia» del socialismo, su degradación a una especie de movimiento democrático burgués. Los «emigrantes de la burguesía»⁶¹ pretenden sustituir la lucha de clases por la colaboración entre las clases; el practicismo del trabajo diario amenaza con desplazar la firmeza revolucionaria: «si se permite la colaboración entre clases, se acaban los escrúpulos. Y va aún más lejos. ¡Al quirinal! ¡Al gobierno!, ¡pero Karl Marx va a parar al cuartucho de atrás!»⁶². Con todo esto, el partido no está a la altura de su cometido ni de su histórica situación de excepción. La primera actuación política de Mussolini que tuvo trascendencia nacional fue la exigencia y consecución de que se expulsara a Leonida Bissolatis y a sus partidarios, «que estaban prostituyendo al partido»⁶³. De este modo se evitó un desarrollo que parecía inevitable.

El enfrentamiento entre las alas revolucionaria y reformista del marxismo fue un fenómeno europeo. En Alemania se enfrentan Bernstein y Kautsky; en

anarquista: de la afirmación por principio del terror individual, de la no participación en la vida política regular, del así llamado abstencionismo. Resulta curioso cuando manifiesta que lo que le separa del anarquismo es también «la comprensión del futuro inspirada por un optimismo exagerado ante los hombres y la naturaleza humana» (VI, 243). Con ello no parece anunciar su «pesimismo» fascista más tardío. Más bien intenta parafrasear la diferencia que le separa a él, comunista «autoritario», de los comunistas individualistas o de los anarquistas.

⁵⁵ V, 126.

⁵⁶ VI, 179.

⁵⁷ V, 249.

⁵⁸ Karl Marx, *Das Elend der Philosophie*, Berlin, 1952, p. 194.

⁵⁹ III, 122-124.

⁶⁰ IV, 142.

⁶¹ I, 53.

⁶² III, 355.

⁶³ IV, 119.

Francia, Jaurès y Guesde; en Rusia, Martow y Lenin. Pero en Alemania el reformismo era el nuevo fenómeno al que se enfrentaba en oposición el partido oficial; algo parecido se daba en Francia. Entre los emigrantes rusos el enfrentamiento no era por una alternativa entre revolución o reforma pacífica dentro del sistema existente. Frente al zarismo, Martow era tan revolucionario como Lenin; su pelea tenía simplemente como motivo la cuestión de la táctica más efectiva. Sólo en el caso de Italia el partido oficial, que en su origen había sido tan revolucionario como todos los otros partidos marxistas, había derivado más o menos como tal al reformismo: el grupo en torno a Bissolati lo reconocía y aceptaba; la fuerza principal en torno a Filippo Turati lo hacía entre dudas y sentimiento de vergüenza. El problema de la participación en el gobierno estaba servido: el primer ministro Giolitti ambicionaba la formación de un bloque de centro-izquierda que incluyera a los marxistas que se habían pasado a la socialdemocracia.⁶⁴ La fracción revolucionaria, con Constantino Lazzari al frente (un viejo y gallardo campeón, pero sin ser una mente significativa ni un fascinante agitador de masas), no parecía poder frenar el desarrollo. La guerra en Libia vino a agitar los ánimos; en la agitación que provocó, Mussolini fue capaz de llevar a la victoria a los intransigentes. Si se califica de comunismo la reacción del ala revolucionaria del marxismo frente a la tendencia reformista ya más o menos triunfante, entonces está justificado que se califique a Mussolini como el primer comunista.

El purismo radical que Mussolini hizo patente hasta el comienzo de la guerra mundial viene a confirmar esta tesis. El giro en contra del «socialismo de abogados» ya significa una protesta trascendental contra un rasgo característico del socialismo italiano: el gran papel que en él había jugado el elemento intelectual y académico.⁶⁵ Significaba una vuelta a los reproches lanzados por Marx en los comienzos de la Internacional en Italia: estaba protagonizada por literatos y abogados sin oficio en lugar de por auténticos trabajadores de Bakunin. Y cuando Mussolini hace que expulsen a los masones acusándoles de filántropos no marxistas durante el congreso del partido en Ancona,⁶⁶ da un enorme paso adelante en la línea de alejar al partido definitivamente de la «bandera abigarrada del arlequín democrático»⁶⁷. Si el socialismo lucha en solitario, es homogéneo y es «una organización de guerreros y soldados»⁶⁸; estará renunciando a un éxito inmediato, pero «ello nos permitirá ganar la batalla definitiva»⁶⁹. Mussolini es un separatista tan irreflexivo como Lenin. Para ambos la unidad pura es «impotencia»⁷⁰. «Llamadlo serena intolerancia: es el tipo de intolerancia que salva a los partidos»⁷¹.

En este contexto debemos entender el «voluntarismo» de Mussolini. Si se sopesan sólo las palabras, resulta fácil construir una oposición insalvable entre el «determinismo» de Marx y el de Lenin. Pero las palabras sólo cobran su sentido

⁶⁴ Cf. E. R. Rosen: *Italiens Kriegseintritt im Jahre 1915 als innenpolitisches Problem der Giolitti-Ära*, en: HZ, 187, 2 (abril, 1959), pp. 289-363.

⁶⁵ Cf. R. Michels: *Storia critica del movimento socialista italiano*, Florencia, 1926, pp. 96-97.

⁶⁶ Cf. Michels, pp. 14, 30 y 86.

⁶⁷ VI, 171.

⁶⁸ VI, 204.

⁶⁹ VI, 173.

⁷⁰ III, 100.

⁷¹ I, 74.

dentro de un contexto. Y Mussolini es «voluntarista» en el contexto de su lucha contra el reformismo, cuyo argumento de más peso era el evolucionismo favorecido por la atmósfera de la época, pero que provenía más de Spencer que de Marx: «las sentencias más habituales del lenguaje positivista han sido y siguen siendo las siguientes: tanto en la naturaleza como en la vida, todo se desarrolla en etapas, lenta y necesariamente. La creación de formas no es imprevisible, y tampoco existen las catástrofes repentinas de sistemas o instituciones; lo que se da es una transición sin saltos de una fase a otra. Esta concepción desterró del mundo la voluntad y la violencia; negó la revolución. Pero cuando Marx nos habló del ‘desarrollo revolucionario’, nos enseñó a distinguir entre el desarrollo económico lento y el súbito derrumbamiento de la superestructura política, jurídica y social. La evolución positivista había desterrado las catástrofes de la vida y de la historia. Pero, fijaos: las teorías modernas están castigando la tan explotada mentira de *natura non facis saltus*»⁷².

Cuando Mussolini dice «voluntad», no se refiere a otra cosa que a «dialéctica». El propio cambio de acento es dialéctico. Y es que Mussolini no se encuentra ante una filosofía de la libertad contra la cual se debería acentuar la «necesidad», sino que está rodeado de un determinismo que niega con la voluntad el momento revolucionario del desarrollo. Puede que este resultado sorprenda. Pero vuelve a mostrar una vez más qué poco se ha dicho hasta ahora con palabras sueltas y conceptos aislados. Algo muy parecido ocurre con la concepción de «idealismo» en Mussolini.

Y es que el positivismo y evolucionismo burgueses no son el único peligro al que se enfrenta el movimiento marxista. Igual de peligrosa es la tendencia de los propios trabajadores que se limitan a una lucha de carácter económico y a hacer del interés material inmediato el criterio más importante del comercio: «El método consistente en limitar la función de las organizaciones obreras exclusivamente a la función de lucha económica amenaza con llevarnos de nuevo a un cooperativismo mezquino que ya teníamos superado»⁷³. Precisamente ahí está la función del partido: conseguir trascender los intereses individuales desde la postura firme de su ideología.⁷⁴ Ese es precisamente su «idealismo»: el no ser esclavo de los intereses cotidianos.⁷⁵ Por eso, el partido debe ser el motor y exhortador permanente del movimiento sindicalista, sin obligación de encontrar una línea política clara, moviéndose entre el abstencionismo anarquista y la política burguesa de bloques. Porque el «culto al obrero» (obrerismo) es lo contrario de la burguesía sólo en apariencia; en realidad, es idéntico a ella: «la unión como tal no significa la fuerza... La unión se convierte en fuerza cuando es una unión consciente. El trabajador que se limita a estar organizado (económicamente) termina convirtiéndose en un pequeño burgués y escuchando sólo la voz de su propio interés»⁷⁶. El «idealismo revolucionario» es lo único que puede salvar al partido socialista de convertirse en «una especie de unión corporativista y egoísta de obreros»⁷⁷.

⁷² IV, 128.

⁷³ II, 256.

⁷⁴ IV, 132.

⁷⁵ IV, 156.

⁷⁶ IV, 156.

⁷⁷ V, 176.

Ya se va haciendo evidente que «idealismo» no tiene el mismo significado según tratemos a Mussolini, Lenin o Engels. En su libro sobre Feuerbach, Engels define el idealismo como una doctrina cosmológica que propugna el predominio del Espíritu sobre la Naturaleza. En su polémica contra el idealismo, Lenin se fija en el sensualismo de Mach, que parece descomponer el mundo en una suma de datos sensitivos. Mussolini no se dirige contra ninguna teoría, sino contra una manifestación social —descrita precisamente por Lenin unos años antes, si bien bajo otro nombre: la «espontaneidad», la «conciencia tradeunionista» que la clase trabajadora tiende a destacar y que sólo puede volver a encaminar adecuadamente con la sabia voluntad del partido.⁷⁸ Este camino adecuado es el que Lenin llama «el de los intereses básicos»⁷⁹. Es justamente el mismo que Mussolini llama «idealismo».

La diferencia en el uso del lenguaje es, sin embargo, lo suficientemente significativa. Lo que caracteriza al marxismo en su origen es considerar la oposición entre materialismo práctico e idealismo de conciencia como un fenómeno burgués; la situación única del proletariado, en cambio, consiste en que sus intereses inmediatos son al mismo tiempo sus intereses generales, y en que sus intereses generales son la «voluntad» revolucionaria de la historia y de la humanidad. (Marx escribe en *La Sagrada Familia*: «No se trata de lo que este o aquel proletario, o incluso de lo que el proletariado entero se haya propuesto como meta. Se trata de lo que es y de lo que será obligado hacer históricamente de acuerdo a ese ser»⁸⁰). El partido comunista se limita a hacer que el proletariado sea consciente del apremio, impulso e intereses que las circunstancias provocan diariamente en él. ¿Qué otra cosa es este convencimiento básico sino el caldo de cultivo secreto de la teoría del empobrecimiento?

Por otro lado, si la situación real de algunos o de incluso todos los trabajadores permite instalarse en la base del sistema existente, cabe preguntarse si y en qué medida la propaganda del partido revolucionario no se estará limitando a tratar sus propios «intereses básicos». Lenin negó esto cuando desarrolló la doctrina de la «aristocracia de los trabajadores», refiriéndose a aquella clase de trabajadores que reciben de los capitalistas una parte de los beneficios extraordinarios como trabajadores «sobornados».⁸¹ Esta doctrina (que ya encontramos al final en Engels)⁸² hace temblar los cimientos del marxismo con mucha más fuerza que cualquier crítica llegada de la parte contraria. Al final ha de llevar a transformar el concepto de lucha de clases internacional en el de lucha mundial de los pueblos explotados contra los explotadores. Y si entonces sigue existiendo alguna posibilidad para un partido marxista en el ámbito de los pueblos privilegiados, éste debería saber apelar a una fuerza de autorepresión y autonegación. Probablemente, una fuerza tal se podría caracterizar más como «idealismo» que como «intereses básicos». Pero cuesta pensar que Mussolini ya pensara en eso.

Lenin se ciñó al sentido original del marxismo en lo referente a la terminología; pero en lo que atañe a la realidad proletaria, sus ideas eran las mismas que

⁷⁸ Lenin I, 208.

⁷⁹ Lenin I, 79.

⁸⁰ Marx-Engels, MEGA I, 3, 207.

⁸¹ Lenin I, 773.

⁸² Marx-Engels, *Obras escogidas*, Berlin, 1955, II, 388.

las de Mussolini —e incluso con más convencimiento. Antes de 1914, sin duda, tampoco él fue más allá (e incluso al final de su vida seguía sin haber perdido por completo su fe en el papel decisivo del proletariado de Europa occidental)⁸³. El estallido de la guerra planteó una situación completamente nueva al hacerse evidente que el reformismo y la política de intereses no sólo eran un peligro para la tradicional concepción marxista de la lucha de clases, sino que la habían destruido, al menos por el momento.

Pero también antes de la cruzada de 1914, allí donde se discutía de un modo serio sobre los métodos de la lucha de clases, se hizo evidente una dificultad fundamental del marxismo. Y también en esa lucha participó por completo Mussolini.

El marxismo original supone como concepción previa a la revolución proletaria el hecho de que la mayor parte de la población ha sido expropiada por el desarrollo industrial. A este estado le correspondería un único método: abrirle los ojos a esa «enorme mayoría» para que vea su contraste frente al pequeño número de explotadores que «usurpan y monopolizan todas las ventajas que supone este proceso de transformación»⁸⁴; ésta sería la preparación para la lucha última y decisiva, que restablecería la propiedad individual mediante la supresión de una propiedad privada ya desde hace mucho convertida en irreal, y que pondría fin definitivamente a la explotación del hombre por el hombre.

¿Pero, cómo hacerlo, si no se daban las condiciones económicas previas? Anteriormente a 1850, éstas se daban como mucho en Inglaterra; antes de 1914, tal vez en Alemania. El propio Marx, sin embargo, nunca habría pensado en quedarse de brazos cruzados esperando a que las «condiciones económicas previas» fueran madurando. Ya en 1856 le escribía a Engels: «*The whole thing in Germany* dependerá de la posibilidad de *to back the Proletarian revolution by some second edition of the Peasants' war*»⁸⁵. Y ya antes había explicado, en relación a Francia, que sólo el levantamiento de los campesinos le ofrecería a la revolución proletaria el coro necesario para que su canto solitario no se convierta en un canto fúnebre en todos los países rurales.⁸⁶

Esto no es otra cosa que la respuesta anticipada de los bolcheviques, su receta triunfante: la unión de trabajadores y campesinos. Y, sin embargo, es una respuesta absolutamente nada ortodoxa, pragmática, una salida para la impaciencia. Imposible unidad (dicho de un modo marxista) la de la clase social más avanzada con la más atrasada: por un lado, el proletariado, que es una realidad de la sociedad industrial; por otro, la «pobreza rural», que existe desde siempre y que está dominada por el más reaccionario de los deseos: tierra propia para sí y para sus hijos. Trotski fue quien más claro lo vio. Pero tampoco Lenin se hizo ilusiones sobre el carácter engañoso y provisorio de esta alianza. Y hasta pasado 1917 siguió opinando firmemente que a una revolución tal no se la podía calificar de socialista.

En torno a 1910, Italia apenas era menos rural que Rusia. Mussolini debió comprender fácilmente el significado tan importante que tenía la propaganda

⁸³ Lenin II, 812-813.

⁸⁴ *El capital*, I, 1903, p. 728.

⁸⁵ M.E. II, 426

⁸⁶ M.E. I, 314.

entre los campesinos. Por nacimiento y educación, estaba llamado a ello. Y las condiciones que se daban en la Rumanía eran especialmente favorables. La estructura agraria era más complicada y conflictiva que la que se podía dar en regiones y países con un pequeño campesinado relativamente homogéneo. El propio Mussolini lo describe muy bien: «El sistema válido para la agricultura en la Rumanía es el del arrendamiento a medias (*mezzadria*). El campesino o arrendador a medias trabaja y vive en la finca, repartiéndose con el propietario productos y costes en una relación de uno por uno. Junto a los arrendadores, que viven en una situación de bienestar relativo, está la gran masa de los jornaleros (*braccianti*), que suelen vivir en las aldeas o en los caseríos. Los *braccianti* no tienen tierra: cuando no están ocupados en trabajos públicos, venden su trabajo a los medieros en la época de mayor actividad agraria... y reciben un salario que oscila entre las 2,50 y las 3 liras por diez horas de trabajo. Por eso, están expuestos a largos y frecuentes períodos en los que no tienen trabajo...»⁸⁷.

Esta eterna lucha dejaba ver cierto parecido con la situación en la industria, y se había ido acentuando hasta llegar al planteamiento de quiénes deberían ser los dueños de las trilladoras. Y en esta lucha, la parte de Mussolini no fue de escasa importancia desde el momento en que volvió a Forlì y se convirtió en el redactor de *Lotta di Classe*. En la peripetia de esta gran lucha destacan tres momentos: defendiendo de un modo incondicional a los Braccianti llega a lograr un sólido apoyo para sí mismo y para el partido socialista en la provincia de Forlì; su meta sigue siendo la abolición total del sistema de los arrendamientos a medias, que está llamado a desaparecer para hacerle sitio al puro dualismo entre propietarios y trabajadores de la tierra; él defiende que las trilladoras pasen a ser propiedad de los Braccianti, y no parece que lo haga por razones de índole pragmática, sino con vistas a que los proletarios, formando cooperaciones de trabajo libres, logren «esas actitudes técnicas, morales e intelectuales» indispensables para su victoria.⁸⁸

De este modo, Mussolini tiene buenas razones para decir de sí mismo que él no es «un salvaje profeta de la revolución, de la sangre y de la matanza»⁸⁹. Ni siquiera rechaza por principio el parlamentarismo como método posible para la lucha de clases (tal y como hacen los anarquistas), aunque le gusta citar con frecuencia a Marx en lo del «cretinismo parlamentario». Pero él sólo quiere utilizar todos los logros democráticos para que «nuestra hora llegue antes»⁹⁰. Mussolini se mezcla entre los Braccianti porque la revolución ha de estallar «al mismo tiempo en las ciudades y en el campo»⁹¹. Al igual que Lenin, él también quiere crear dentro del proletariado «una minoría lo suficientemente numerosa, lo suficientemente consciente y lo suficientemente audaz» como para sustituir a la minoría burguesa y arrastrar consigo a las masas.⁹² Pero en sus palabras no encontramos ni una alusión a que esa revolución pueda ser otra que la socialista.

La revolución socialista consiste en decidir la lucha de clases. Se decide por-

⁸⁷ I, 164.

⁸⁸ III, 6.

⁸⁹ I, 127.

⁹⁰ V, 138.

⁹¹ VI, 81.

⁹² VI, 81.

que acaba con ella. Pero, precisamente por eso, no puede darse este paso de un modo pacífico. Al igual que Marx, también Mussolini piensa que la condición previa para acabar con la lucha de clases es que ésta se agrave al máximo. «Queremos preparar al proletariado y acostumbrarle a la lucha para cuando llegue el día del 'gran baño de sangre', en el que las dos clases enemigas se enfrentarán en la mayor de todas las pruebas»⁹³. La catástrofe, el giro de principios que ha de cerrar la prehistoria de la humanidad, se concibe como el máximo de todos los relativos giros, cambios y conflictos habidos hasta entonces. Es por esto que Mussolini identifica marxismo y conciencia de catástrofe («nosotros, los marxistas y catastrofistas»⁹⁴). La «catástrofe» es la confrontación de las dos clases, que son el último y máximo resultado del desarrollo histórico total, y cuya lucha presupone todas las otras luchas, de modo que con ésta acaba. Hacia ahí mira Mussolini tan fascinado como Marx, y al hacerlo descuida, tanto como lo hizo su maestro, la cuestión de si ambas clases ya se han formado en su pureza y exclusividad.

Al igual que el lenguaje sobrio de Lenin cobra arrojo e ímpetu al hablar de revolución («las revoluciones son los días de fiesta de los oprimidos y explotados»⁹⁵), también Mussolini consigue entonces imágenes de gran fuerza y énfasis: «Cuando comencemos la gran sinfonía, nuestra orquesta tendrá instrumentos de acero»⁹⁶. Marx y Engels también habían manifestado el temor de que una guerra, penúltima y casi superada forma de la catástrofe, pudiera retrasar la revolución; ahora Mussolini, en los preludios de la guerra mundial, manifiesta la seguridad de que «si la burguesía desencadena un gran enfrentamiento entre pueblos, es que está jugando su última carta y está llamando a escena aquello que Marx denominó el sexto gran poder: la revolución social».⁹⁷

No cabe duda: es correcto decir que, en Mussolini, teoría y práctica de la lucha de clases son de un estilo radicalmente marxista. Y, sin embargo, ésta es sólo una de las mitades.

Y es que Mussolini, para explicar la propia lucha de clases y sus protagonistas, se ayuda una y otra vez de categorías que aportan a sus afirmaciones una curiosa ambivalencia.

La idea de un «pequeño núcleo decidido y audaz» como conductor de la lucha es algo que encuentra confirmación en la teoría y en la práctica marxistas; no ocurre así con la idea de «la masa, numerosa pero caótica, amorfa y cobarde»⁹⁸ que se le contrapone. De algo no cabe duda: si pensamos en el desprecio que Marx manifestó siempre por el «propietario», o si pensamos en la desesperación de Lenin ante la «elemental violencia pequeñoburguesa-anarquista» (que cada vez más se le antojaba más el verdadero enemigo)⁹⁹, sí se podría decir que Mussolini no anda muy lejos de Marx y Lenin en su concepción de la masa. Pero la diferencia se hace evidente cuando Mussolini habla de que está comenzando a

⁹³ V, 69.

⁹⁴ I, 116.

⁹⁵ Lenin I, 508.

⁹⁶ V, 346.

⁹⁷ V, 121.

⁹⁸ II, 75.

⁹⁹ Lenin II, 819.

imponerse «una profunda concepción aristocrática del socialismo»¹⁰⁰. Claro que el socialismo de Marx y el de Lenin es «aristocrático». Para Marx los comunistas son la parte más decidida y consciente dentro del movimiento de trabajadores; Lenin habla de la «vanguardia robusta y dura como el acero»¹⁰¹. Sin embargo, el uso del lenguaje no es algo fortuito. La vanguardia se contrapone a las masas en acción, pero no en esencia. No es otra cosa que la avanzadilla del grupo de la propia masa, y personifica la voluntad de esta última, también cuando la eleva con violencia para colocarla en su auténtico lugar. Hasta tal punto es la «aristocracia del asunto», que la aristocracia nunca puede ser su asunto. Es evidente que un concepto tal está cargado de futuros conflictos y dificultades. Pero Lenin se dejaba llevar por una sensación muy acertada cuando utilizaba el concepto de la aristocracia sólo en sentido negativo, para referirse a las clases altas «corruptas» entre los trabajadores de Europa occidental. De hecho, a todo grupo que hasta el momento se había calificado de aristocracia le caracterizaba el preocuparse en primera línea de sí mismo. Finalmente, el concepto de aristocracia pertenece a un mundo aristocrático —o sea, feudal, guerrero— y lleva consigo necesariamente otros de sus componentes. Lenin rompió también en el ámbito lingüístico el cordón umbilical que le unía con la antigua sociedad, por mucho que supiera utilizar las instituciones prácticas y las formas de organización de la misma —como era el caso al hablar de la jerarquía y de las organizaciones revolucionarias. Mussolini al principio opina lo mismo que Lenin. Pero su uso del lenguaje ya deja ver cuánto más cerca está del mundo espiritual del occidente europeo.

Algo muy parecido ocurre con el concepto de élite. Mussolini habla frecuentemente de la «élite proletaria»¹⁰². En este contexto se refiere ocasionalmente a Pareto. Las siguientes frases muestran de un modo curioso que, sin embargo, no se puede hablar de una influencia importante: la teoría de Pareto «es quizá la concepción sociológica más genial de la modernidad. La historia es solamente una sucesión de élites dominantes. Al igual que la burguesía ocupó el lugar de la nobleza y el clero, (...) también la burguesía será sustituida por el proletariado, por la nueva élite social. (...) La revolución burguesa ha mantenido las clases; la revolución proletaria, las suprimirá». Se trata de frases que ni siquiera muestran conocimiento del escéptico supuesto básico de Pareto.¹⁰³ Sin embargo, sería otra vez premeditado hablar de una «diferencia puramente lingüística» con Marx y Lenin. Una palabra no es algo aislado; lleva consigo toda una atmósfera.

A la atmósfera de la palabra «élite» pertenece también el concepto «minoría». Cuando Mussolini utiliza éste último, lo que pretende es crear una polémica contra los reformistas y su «socialismo infantil de la mitad de los votos más uno»¹⁰⁴. Pero es inevitable que este concepto lleve también consigo una determinada concepción sobre la esencia de la mayoría: «Las masas son estáticas; las minorías, dinámicas»¹⁰⁵. Probablemente Marx y Lenin actuaron siempre según esta regla; pero nunca la habrían reconocido como verdad absoluta, o sea, como verdad «dialéctica».

¹⁰⁰ I, 70.

¹⁰¹ Lenin II, 856.

¹⁰² I, 62.

¹⁰³ I, 128.

¹⁰⁴ I, 70.

¹⁰⁵ VI, 80.

La minoría dinámica es el grupo de los «fuertes», de los «héroes» capaces de vencer. Es la revolución que «acierta con la rapidez del rayo la diferencia entre los fuertes y los débiles, entre los apóstoles y los artesanos, entre los valientes y los cobardes»¹⁰⁶; es el idealismo revolucionario previo al «día histórico»¹⁰⁷ de la revolución, capaz de desecharla y presentarla, y que de esta manera sirve para «diferenciar organizaciones de organizaciones y ganado de personas»¹⁰⁸.

Precisamente en este giro es donde ya parece que se escucha a Nietzsche. Pero sería de necios pasar por alto los paralelismos con el marxismo. Cuando Mussolini afirma que Claudio Treves sueña con un «partido de eunucos»¹⁰⁹, está utilizando exactamente la misma imagen que habrían utilizado Marx y Engels treinta años antes para referirse a las aspiraciones de ese tipo de intelectuales.¹¹⁰ ¿Acaso había para Marx y Engels algo más despreciable que la «impotencia llena de saliva»¹¹¹ de los «comunistas de ánimo»¹¹²? ¿Y acaso no era para Lenin «la fantasía la suerte de los débiles»¹¹³? ¿Acaso no habría escrito él las despiadadas palabras: «una clase subyugada que no aspire a saber manejar armas, a que la ejerciten en el uso de las armas, a poseer armas... una clase subyugada tal sólo merece ser subyugada, maltratada y utilizada como esclava»¹¹⁴?

E igualmente ocurre en la otra dirección: ¿Acaso no habría enaltecido Marx a las mujeres de la Comuna de París por ser heroicas, generosas y abnegadas como las mujeres de la antigüedad?¹¹⁵ ¿Acaso no celebraba Lenin el heroísmo de «los batallones de hierro del proletariado»¹¹⁶?

A pesar de todo: el marxismo es tan poco antibélico, antiheroico y filantrópico, como la ideología de los señores, de los vencedores, de los jóvenes, de los fuertes. No lo será nunca; tampoco con Mussolini. Y aún así, el ligero desplazamiento del acento deja ver una flexibilidad que puede ocultar en su regazo desarrollos sorprendentes.

Esta flexibilidad salta a la vista cuando Mussolini define el movimiento socialista como un ataque de los «bárbaros». Tras unos enfrentamientos en Rávena, en que los republicanos llamaron bárbaros a los campesinos, Mussolini hizo esta publicación en su periódico: «¡Adelante! ¡Arriba los bárbaros de Rávena! Arriba todos los explotados que se alzan con el gesto destructor de los bárbaros. Yo tengo una idea bárbara del socialismo —lo entiendo como el máximo acto de negación y de destrucción que ha conocido la historia... Adelante pues vosotros, nuevos bárbaros... Vosotros, al igual que todos los bárbaros, sois los precursores de una nueva civilización»¹¹⁷.

El *ricorso* bárbaro con el que rejuvenece una cultura que había envejecido:

¹⁰⁶ V, 114.

¹⁰⁷ V, 268, 271.

¹⁰⁸ IV, 156.

¹⁰⁹ V, 91.

¹¹⁰ M.E. II, 456.

¹¹¹ M.E. II, 322.

¹¹² M.E. II, 328.

¹¹³ Lenin I, 663.

¹¹⁴ Lenin I, 879.

¹¹⁵ M.E. I, 501.

¹¹⁶ Lenin II, 392.

¹¹⁷ III, 66.

algo así suena más a Vico (al que Mussolini no menciona ni una sola vez) que a Marx. Claro está que tampoco para Marx los proletarios son lo que se dice unos «ídolos». Más bien los considera «la deshumanización consciente de su deshumanización»¹¹⁸. También Lenin escribe que el proletariado «será continuamente arrojado al abismo del empobrecimiento, embrutecimiento y degeneración totales»¹¹⁹. Pero, precisamente por eso, los proletarios no son «bárbaros». Su embrutecimiento es el resultado de toda la historia; la cualidad salvaje de los bárbaros es anterior a cualquier historia. El concepto que Marx tenía del proletariado estaba muy por encima de lo que podía representar la concepción ideal de bárbaros «buenos», «originales», «con futuro». El origen de su concepto no está en la filosofía vital del eterno crecer, florecer, marchitar y volver a crear; más bien está en una filosofía trascendental en cuyo comienzo y final se encuentra lo absoluto. Para Marx, el proletario es el hombre a quien la fuerza de la historia le ha privado de su realidad; ese es precisamente el motivo de que ahora se encuentre a punto de dar el paso hacia su realidad auténtica y universal (comunista), y con ello tiene la oportunidad de acabar con el carácter que la historia ha tenido hasta el momento. Quien le considere un bárbaro no se está basando en lo prioritario, no acierta a comprender de lo que realmente se trata.

No resulta difícil ver por qué Mussolini tiende a equivocarse así con la concepción marxista. Se explica por la influencia de la poderosa línea que marca el pensamiento europeo, y que si bien se acerca al marxismo en algunos aspectos, también se le opone en la intencionalidad última. Mussolini no dudaba en remitirse a ella expresamente: «El concepto clásico de revolución encuentra un elemento de vitalidad en la tendencia actual de la filosofía. Nuestra concepción está rejuveneciendo. El reformismo, en cambio —ese sabio y conveniente reformismo evolucionista, positivista y pacifista— está condenado a envejecer y derrumbarse»¹²⁰. Se trata de la «filosofía de la vida» que Mussolini proscribió, de esa filosofía que tiene su centro de mayor influencia en las aulas de la Sorbona de Bergson, desde donde influye directamente sobre Sorel, Péguy y la juventud intelectual de Francia; es la filosofía que, como por generación espontánea, brota repartida por toda Europa, de diversas maneras y llena de contradicciones, creando una atmósfera a la que nadie se puede resistir: vía principal de todo activismo mental, fuente para toda nostalgia de renovación, esperanza de la poesía, caldo de cultivo de la ciencia. Nietzsche ya la había anticipado en aspectos esenciales; pero en la época anterior a la guerra lo que más influía de su pensamiento era lo que se adaptaba a la atmósfera del momento. Y en primer lugar son las influencias no específicas de Nietzsche las que le permiten a Mussolini explicar mediante categorías de la filosofía de la vida una parte del marxismo. Cuando *Die Neue Zeit* le llama bergsoniano, él no rechaza la denominación y contesta así: «Hasta ahora no he encontrado ninguna incompatibilidad directa entre Bergson y el socialismo»¹²¹.

Si entendemos esta frase en un contexto universal general, en el que para Mussolini sólo tiene un sentido justificatorio, no le podemos negar una legitimación. También el marxismo es, en cierto sentido, una «filosofía de la vida». ¿No

¹¹⁸ MEGA I, 3, 206.

¹¹⁹ Lenin I, 415.

¹²⁰ IV, 154.

¹²¹ VI, 249-250.

se refiere «la dialéctica de las fuerzas de producción y las condiciones de producción» a la relación antitética entre la vida presente y la pasada? ¿No significa «revolución» la solución del antagonismo básico en la propia vida humana? ¿Y no está utilizando el propio Marx las categorías más habituales de la vida cuando dice: «No sólo sufrimos por los vivos, sino también por los muertos. *Le mort saisit le vif*»¹²²?

Claro está: «Vida» es igual que «Naturaleza», una palabra de la que se pueden hacer muchas interpretaciones. El concepto de Bergson se aproxima al «desarrollo creador» de vida biológica; para Nietzsche, vida significa originariamente «cultura»; Marx, en cambio, sigue las huellas de Hegel en dirección a la historia entendida «de un modo trascendental».

Pero, sea como sea: el desarrollo del pensamiento marxista se ha ido formando mediante la confrontación permanente de los conceptos del maestro con los conceptos y conclusiones de otros pensadores; de este modo se han ido aclarando y completando. Engels ya se preguntaba por la relación entre Marx y Darwin; Kautsky hacía lo mismo con Marx y Spencer; Lenin, a su vez, con Marx y Mach. Si partimos de estos supuestos, no podemos cuestionar la legitimidad de la pregunta sobre la relación entre «Marx y Bergson», que va a llevarnos a otra más difícil y esencial: «Marx y Nietzsche».

Es el espíritu de la filosofía de la vida el que le lleva a Mussolini a decir que el socialismo debe volver a ser «movimiento, lucha, acción»¹²³, y que tiene que desligarse de la «concepción idílica, arcaica y pacifista»¹²⁴ propia de los reformistas. Es el espíritu de la filosofía de la vida lo que le hace repetir a cada momento aquellas palabras de Guyau que dicen: «*Vivre ce n'est pas calculer, c'est agir*»¹²⁵.

Todo esto no es de ningún modo antimarxista. Marx ya lo había formulado casi todo de un modo parecido o incluso mejor. Y el propio Lenin no se había podido resistir por completo a la influencia de la nueva terminología.¹²⁶ A quien siempre hubiera visto el marxismo con ojos deterministas le sonaría a herejía bergsoniana cuando Mussolini hablaba de los «cambios repentinos» que pueden provocar que la sociedad humana «dé inesperadamente un asombroso salto adelante»¹²⁷. Al compararlo con lo que Lenin decía sobre las «maravillas» de la revolución¹²⁸ o sobre los «repentinos cambios de la historia»¹²⁹, sin embargo, la paradoja deja de serlo.

No ocurre lo mismo con una frase como la siguiente: «Quien dice fecundación está diciendo herida. No hay vida sin derramamiento de sangre»¹³⁰. Toda doctrina que parte de la contemplación de la vida orgánica y de la generalización de sus rasgos fundamentales resultará finalmente opuesta al marxismo —por mu-

¹²² M.E. I, 424.

¹²³ III, 206.

¹²⁴ V, 67.

¹²⁵ P. ej. II, 53.

¹²⁶ En una ocasión, p. ej., Lenin equipara «razonar» con «lejanía de la vida» y con «rigidez de la muerte» (I, 470); compara la impetuosa y aleccionadora violencia de la revolución con la «por lo general indolente vida» (II, 76); combate la idea burguesa de que el socialismo es «algo muerto, entumecido» (II, 235); y llega incluso a utilizar el término «revalorización de todos los valores» (I, 579) (cf. también *Ann.* 2, 3, p. 280).

¹²⁷ V, 90.

¹²⁸ Lenin I, 508; I, 887.

¹²⁹ Lenin I, 887.

¹³⁰ VI, 248.

cho que en algún momento hayan ido cogidas de la mano. El marxismo presupone un estado que no encuentra paralelismo en la vida biológica. La sociedad sin clases no significa otra cosa que un paso del reino de la necesidad al reino de la libertad. Es la «anti-naturaleza», si entendemos por «naturaleza» el dominio de los rasgos animales y orgánicos fundamentales de la vida. Nada resulta más fácil que justificar la eternidad y necesidad de la guerra como una consecuencia de la esencia de la «vida», tal y como lo hizo Max Scheler en su libro *El genio de la guerra*.

Así es como se acerca Mussolini a aquellas consecuencias de la filosofía de la vida que no habría podido defender como marxista. En un primer giro ya se manifiesta claramente la peculiar dificultad de su postura: el marxismo ha sustituido el concepto cristiano de la renuncia por el de la conquista; el de la lucha por existir, por el entendimiento (*intesa*) en el existir.¹³¹ En la primera parte de la frase parece que se pone al marxismo por debajo de la filosofía de la vida; ésta, sin embargo, queda decapitada en la segunda parte. Mussolini llega a ver la frontera, pero no la sobrepasa de ningún modo. ¿Y acaso no sería también una frontera y una consecuencia inevitable de la filosofía de la vida aquella frase del reformismo pronunciada por Bernstein que dice «el movimiento lo es todo; la meta, nada»? Es el aferramiento a la idea socialista del objetivo final (a la «finalità») lo que le impide a Mussolini, por mucho que se acerque a la filosofía de la vida, llegar a ser de verdad un seguidor suyo.

2. El objetivo final socialista no es un ideal concebido de un modo libre, sino que se ha desarrollado a partir de una adversidad que es independiente de la carrera y el transcurso de la vida de cada individuo. Una característica significativa del socialismo científico era subrayar el momento de la necesidad y de la adversidad. En esa línea tuvo que abrirse camino frente a las visiones de futuro proclamadas por los utopistas —exageradas y con bastante frecuencia excéntricas— y frente a su llamamiento bonachón a benefactores y mecenas. A comienzos del siglo XX, sin embargo, la situación era muy diferente. La rueda del destino llevaba mucho tiempo siendo el dios de la época, pero no parecía estar nada claro hacia dónde rodaba. Siendo así, se comprende que Mussolini no insistiese mucho en la idea de la fatalidad como origen de toda finalidad. Sí es, no obstante, una condición previa que se da por supuesta, y cuando se formula de una manera explícita, se hace con una radicalidad digna de mención: «Cuando la roca se desprende de la montaña, se precipita en el vacío siguiendo la ley de la gravedad, y lo hace sin tener en cuenta que durante su caída puede aplastar a una rana o a una hormiga. Del mismo modo, al proletariado —obedeciendo la ley marcada por su destino— ni puede ni debe preocuparle la posibilidad de erradicar intereses contrarios o someter capas y clases intermedias; el proletariado debe usar la violencia del ímpetu revolucionario para aniquilar las instituciones que forjan y refuerzan las cadenas de su esclavitud»¹³².

Así pues, el ideal no es otro que el sentido del propio proceso histórico que sale a la luz en la voluntad razonable de una clase sobresaliente. Pero este sentido trasciende el movimiento que lo lleva a efecto, porque conduce a un estado que

¹³¹ I, 139.

¹³² I, 71.

se distingue por principio de todos los estados habidos hasta el momento. Mussolini defiende la característica más significativa del socialismo cuando habla en contra de los reformistas: «Bonomi proclama: ‘¡ Nada de metas ! ; Nos basta el movimiento;’. Pero, ¿de qué movimiento habla? También el *delirium tremens* es un movimiento»¹³³.

El conjunto de metas del socialismo es lo que determina el carácter del proceso natural que las causa, y Mussolini lo describe de un modo absolutamente ortodoxo.

El socialismo es, en primer lugar, «el traspaso de los medios de producción e intercambio al colectivo proletario»¹³⁴, acabando así con la paradoja que supone el que los productos del trabajo colectivo sean de propiedad privada.¹³⁵ Mussolini exige sin límites la «expropiación a la burguesía». En su opinión, ésa es la condición previa para que surja una «asociación» que excluya la de las clases.¹³⁶ Sólo una asociación así puede hacer realidad la «felicidad» de todos los hombres, porque representa la «sociedad de los libres e iguales»¹³⁷. Ella significa «la desaparición definitiva de la explotación del hombre por el hombre»¹³⁸ y, con ello, el final de la «prehistoria de la humanidad»: «El socialismo tenderá el puente entre el hombre animal y el hombre humano, el puente entre la prehistoria y la historia, el puente que lleva a la humanidad de la lucha por la existencia a la confraternización en la existencia»¹³⁹.

Estas explicaciones no se distinguen de las que hacían Marx y Engels. Pero sí cobran más fuerza que con Marx, quien siempre las relegaba a frases secundarias, impidiendo de ese modo el que se las considerase como motivo dominante en su pensamiento. La diferencia se entiende fácilmente si consideramos la diferente situación histórica. Sin embargo, hay una concepción marxista muy significativa que no encontramos en ningún momento en Mussolini: se trata de la del «hombre total», que ya no está sometido a la división del trabajo y, como consecuencia, vuelve a afrontar como sujeto y de un modo soberano todas las objetivaciones sociales. Esta concepción, como mucho, asoma de un modo apenas perceptible en la exigencia de que «el individuo se libere intelectual y espiritualmente»¹⁴⁰. Pero tampoco esta diferencia es fortuita. Aquella idea había sido fundamental en la obra más temprana de Marx; pero él mismo le había quitado peso en *El capital* frente al postulado de «la disponibilidad absoluta del hombre para afrontar necesidades de trabajo cambiantes»¹⁴¹. ¿Y quién de entre sus discípulos y seguidores volvió a rescatarla con todo su peso? En todo caso, Lenin, al afirmar que las funciones del Estado se simplificarían en el futuro tanto que «cualquiera que no sea analfabeto»¹⁴² podrá gobernar el Estado. Ciertamente es que la abolición de la falta de relación del individuo con el todo constituye un motivo esencial en el pensamiento y obra de Lenin; pero esa máxima no ha de ser consi-

¹³³ V, 24.

¹³⁴ V, 134.

¹³⁵ VI, 80.

¹³⁶ III, 5.

¹³⁷ V, 304.

¹³⁸ I, 138.

¹³⁹ III, 312.

¹⁴⁰ VI, 41.

¹⁴¹ I, 453.

¹⁴² Lenin II, 190.

derada más que como afirmación táctica en un momento muy determinado. Y, por lo demás, seguramente Marx no opinaba que el «Estado» debiera ser simplificado al nivel de un analfabeto, sino que el analfabeto debía ser formado al nivel del «Estado» para, de este modo, superar al «simple» analfabeto.

No sorprende que Mussolini ya no acceda a aquellos aspectos de la obra marxista que mejor muestran la relación de Marx con la filosofía del idealismo alemán. En esto coincide con la mayoría de sus contemporáneos.

Pero su agudo sentido para captar los nuevos desarrollos le permite complementar con algunos colores vivos la visión de futuro marxista.

Mussolini celebra con palabras entusiastas los primeros vuelos de ensayo hechos por Latham y Blériot,¹⁴³ ya que con ellos se anuncia una «aceleración de nuestro ritmo de vida»: «Elévese sobre la duna de Dover la piedra que anuncia el acontecimiento, un monumento que no es la glorificación de una matanza sino un símbolo de paz. Sí, el mezquino odio nacionalista desaparece ante la victoria del pensamiento sobre la materia, del hombre sobre la máquina; nos sentimos llevados a una vida rica, armónica, vertiginosa, universal... ¡Que se acabe el dominio fraticida del hombre sobre el hombre!; ¡que venga el dominio del hombre sobre la naturaleza, sobre la vida, sobre el Universo!»¹⁴⁴. Por ello describe el socialismo como una sociedad «en la que la vida (*la civiltà*), dominada por el rito de las máquinas, será más intensiva y frenética»¹⁴⁵. No será una sociedad para artistas, soñadores y filósofos: «Las musas, pálidas habitantes del Parnaso, quizás están temiendo que los nuevos titanes entren victoriosos en el Olimpo rompiendo la lira del ocio. Y es que los hombres de hoy ni quieren ni pueden ya cantar. Quieren actuar, producir, triunfar sobre la materia, disfrutar el triunfo que espanta las ilusiones, que multiplica las energías de la vida y que empuja hacia otras metas, hacia otros horizontes, hacia otros ideales»¹⁴⁶.

Marx había hecho la observación de que la sociedad capitalista era enemiga del arte;¹⁴⁷ pero también presuponía implícitamente que la sociedad socialista traería consigo un nuevo y hasta entonces no visto florecimiento del arte. Esta idea se da en Mussolini con menor fuerza aún que la del «hombre total». Lo que Mussolini no toma de la visión de futuro de Marx es tan revelador como lo que a ella añade. Este hecho, no obstante, procede más del carácter epocal que de su propia persona.

Y también se explica más por el carácter de la época que por la persona en sí el que se plantee la pregunta acerca del *significado del ideal*. Porque es precisamente la posesión del ideal lo que distingue al revolucionario del reformista: «El ideal —nuestro objetivo final— es lo que nos pone un sello inconfundible, lo que nos diferencia de los demás, de quienes se agotan en la lucha por el beneficio inmediato»¹⁴⁸. La realidad correspondiente a cada momento sólo se puede superar

¹⁴³ Se podría señalar que, por la misma época, Marinetti y sus futuristas (que más tarde serían importantes para la intervención y para el fascismo) entonaban parecidos himnos por el progreso técnico. Sin embargo, tanto en éste como en otros casos parecidos hay que ver sólo hechos paralelos y no influencias, y ello aun suponiendo que se tuviera «conocimiento».

¹⁴⁴ II, 194-195.

¹⁴⁵ VI, 82.

¹⁴⁶ II, 240.

¹⁴⁷ *Teorías sobre la plusvalía*, 1905 (en el original, p. 382).

¹⁴⁸ III, 19.

bajo el signo del ideal. Esto quiere decir que el «idealismo» no es una concepción filosófica especial, más allá de la relación entre naturaleza y espíritu; para Mussolini, el idealismo es el carácter de la concepción (la síntesis) filosófica y política como tal: «Por ello nuestro idealismo nos lleva a descuidar el hoy en favor del mañana, a ver todas las cosas *sub specie aeternitatis*, a interesarnos por los grandes problemas... y siendo así habrá quien sonreirá de un modo burlón: 'deja a un lado los mensajes de salvación, baja de las nubes, aférrate a la realidad'...»¹⁴⁹.

Esto es precisamente lo que significa la carencia de ideal: adaptación a la «realidad», a las circunstancias dadas. Habrá quien se adule creyendo que puede dominar y cambiar esa realidad; pero lo cierto es que uno se convierte en su esclavo, se entrega vencido a su despiadada ley. Por eso Mussolini utiliza su periódico para atacar el discurso de Bissolati en el Congreso de Milán; denuncia que en él faltaba «el acento que le correspondería al futuro»¹⁵⁰. Por eso también, tras el estallido de la Guerra de Libia, dibuja la imagen del renegado con una saña sin parangón; la imagen de quien ha justificado esta guerra y que ahora deberá andar el camino de la conformidad con cualquier realidad de esta sociedad.¹⁵¹ Quien le está sirviendo como ejemplo es Paolo Orano —que más tarde será uno de los escritores fascistas más famosos—: «En opinión de Paolo Orano, la guerra turco-italiana es 'bonita, buena, liberadora, casi santa'. Paolo Orano siente la necesidad de tirar del tartarinesco nacionalismo italiano... Paolo Orano niega con el gesto desvergonzado del bufón experimentado todo lo que dijo y escribió en sus quince años de actividad revolucionaria contra el militarismo, y entona un himno por la gloria del sable asesino... Dentro de poco Paolo Orano será también un gran filósofo, diplomado y reconocido por las fuerzas de la monarquía. ¡Que se quede en los cementerios de los hombres carentes de dignidad!»¹⁵².

Con todo ello, no es correcto explicar el desarrollo posterior de Mussolini mediante su «idealismo»¹⁵³. Lo que él destaca explícitamente como idealismo es un carácter fundamental tan evidente para el marxismo, que no se hace hincapié en él *ex profeso*. Para Marx, un carácter fundamental burgués es «considerar como realidad el interés que se tiene justo delante de las narices»¹⁵⁴. Él mismo, sin embargo, no es un «político realista»¹⁵⁵. Marx prefirió hablar de «materialismo» para resaltar mejor que su giro en contra de la «realidad» no significaba un sueño utópico o una soberbia voluntarista, sino que convenía precisamente con la tendencia más profunda de la realidad. Pero la diferencia en la terminología sólo

¹⁴⁹ V, 211.

¹⁵⁰ III, 254.

¹⁵¹ Resulta muy interesante una predicción que hace Mussolini en julio de 1911, o sea, antes de la guerra libia, sobre el desarrollo futuro del sindicalismo: «Si no se limita al campo de los trabajadores, vivirá la vida efímera de los libros; y terminará siendo una caricatura teística, patriótica, nacionalista, liberalista y anti-socialista. El ejemplo de Georges Sorel es muy significativo. Este hombre se ha pasado —casi impunemente— de las teorías sindicalistas a las de *camelots du roi*» (IV, 46).

¹⁵² IV, 191-192.

¹⁵³ El siguiente fragmento muestra claramente lo poco que ese «idealismo» excluye un «materialismo» político: «Debemos tener el valor de proclamar que planteamos la 'cuestión del estómago'. Acabemos de una vez con el idealismo corrupto de algunos politicastro amarillos. Acabemos con la metafísica del 'deber' que ha sometido a los hombres a los empresarios, a los curas, a la ley. La igualdad religiosa es una ilusión; la igualdad política, una mentira: queremos la igualdad económica... ¡Lo primero es el pan en la mesa del pobre, un buen pan, un pan blanco! ... ¡Que venga luego el alfabeto!» (III, 311-312).

¹⁵⁴ M.E. II, 429.

¹⁵⁵ M.E. II, 431.

puede ocultar la identidad de la intención si se mira por encima. Y mientras que a Marx difícilmente se le puede malentender en una dirección, en el otro aspecto está expuesto a mayores dificultades. Porque si ponemos el acento exclusivamente en la objetividad del desarrollo, habremos de llegar en algún momento a una confesión tan desconcertante como la que hace Marx en una circular dirigida contra Bakunin: «Los ingleses cuentan con todas las premisas materiales necesarias para la revolución socialista. Lo que les falta es el espíritu de la generalización y la pasión revolucionaria»¹⁵⁶. La forma confusa que Marx había dado a la frase de su subconsciente se venga del marxismo por doquier. La frase «la determinación de la clase trabajadora... es un factor que trae consigo la decisión, la victoria»¹⁵⁷, pronunciada por Lenin durante la revolución, no es otra cosa que un idealismo extremo y descubierto; sólo la fijación dogmática en el uso del lenguaje para la designación de posiciones metafísicas puede, y con dificultad, llevar a engaño. Esta dificultad la evita Mussolini; pero el precio que debe pagar es enredarse en una nueva ambivalencia.

Cuando se relega a un segundo plano la idea de que el socialismo se acerca con la férrea inevitabilidad de la ley de la naturaleza, y de que este acercamiento se puede apreciar con una exactitud científica, se ha de poner todo el énfasis en el convencimiento, la firmeza y la creencia de sus seguidores.

En un primer momento, Mussolini parece pronunciar sólo aquello que siempre había sido una condición previa evidente: el socialismo debe ser «abnegación, fe, sacrificio, heroísmo»¹⁵⁸. Sin embargo, no anda muy lejos de un giro que le lleva una vez más al terreno de la filosofía de la vida, si bien desde otra dirección: «Estamos recorriendo un periodo de practicismo y tecnicismo que nos ahoga. Ya nadie quiere oír hablar de ideales lejanos. Quien tiene la palabra son los números, los libros de contabilidad, los balances. Por todas partes se proclama la práctica, la técnica (*praticità, tecnicità*), la progresión. Nos encaminamos a una humanidad mecánica y mecanizada, sutil (*raziocinante*) hasta la desesperación, hasta la extinción de los valores sentimentales (*valori sentimentali*) que tanta importancia han tenido en la historia... Queremos que el primero de mayo —con la eficacia del símbolo— les dé a los que sufren un sentimiento de vida heroico»¹⁵⁹.

Cabe ver irracionalismo y romanticismo asomando en estas palabras. Pero se debe recordar que para Marx no había ninguna cuestión tan importante como la de aclarar si los hombres se adaptan al autómatas como una mera rueda funcional o si bien dominan el mecanismo.¹⁶⁰ También se debe recordar que él tenía la esperanza de que la futura asociación sin clases restablecería también «la relación íntima con la tierra»¹⁶¹, y que la obra de Marx no puede ser de ningún modo entendida bajo la alternativa de racionalismo o irracionalismo. Y si bien es cierto que en el caso de Mussolini se abre paso una nostalgia «romántica» por el pasado, ésta no se orienta hacia los caballeros y nobles, sino hacia Andrea Costa y los

¹⁵⁶ *Briefe an Kugelmann*, Berlin, 1953, p. 102.

¹⁵⁷ Lenin II, 658.

¹⁵⁸ IV, 182.

¹⁵⁹ III, 364.

¹⁶⁰ *Cap. I*, 385.

¹⁶¹ MEGA I, 3, 78.

comienzos del socialismo italiano: «Nos llega la nostalgia por el socialismo heroico de la primera época; ese que los prácticos y los maduros quieren dar por superado»¹⁶².

De todo esto resulta un cambio de acento a favor de la «mentalidad» que Marx, a buen seguro, habría ejecutado con reparos. Lo que divide a las partes no es una ley de una tabla; es la mentalidad: «Nosotros, los socialistas, tenemos una mentalidad realista y materialista que nos lleva a insistir en el conflicto económico entre clases... Los republicanos, en cambio, son idealistas y unos fanáticos de la educación que niegan las clases»¹⁶³. Esto parece ser, de hecho, una curiosa y profunda inversión. ¿Acaso no es la mentalidad lo que configura la clase y no la clase lo que configura la mentalidad? ¿Acaso no pone Mussolini el marxismo patas arriba? Sin embargo, lo único que él quiere decir es que la mentalidad lleva al sentido de clase y a la voluntad a extraer de ella determinadas consecuencias; los republicanos han salido, en general, de las mismas capas que los socialistas. Y de este argumento de la mentalidad nadie ha hecho posteriormente un uso tan excesivo e incontrolado como los comunistas frente a los socialdemócratas.

No se sitúa aquí el punto crítico. Aparece más claramente allí donde la «fe», desligada de toda realidad, parece declararse como base de la realidad: «¿No podría reducirse el socialismo a un teorema? Queremos creer en él, tenemos que creer en él, la humanidad necesita un credo. Es la fe lo que mueve montañas, porque provoca la ilusión de que las montañas se mueven. La ilusión es tal vez la única realidad de la vida»¹⁶⁴.

De este modo surge el mito —el mito tardío europeo— que presupone el escepticismo que quiere superar. Pero, en el caso de Mussolini, éste no surge de la intranquilidad de quien no tiene fe, de quien busca la fe como busca el enfermo la medicina. Lo que Mussolini hace es más bien llevar sus convencimientos al mito o a la «ilusión» para evitarles así la crítica científica. Medio siglo de historia y crítica no habían pasado por el marxismo sin dejar huella. Por otra parte, éste había demostrado una fuerza que ninguna doctrina científica había podido evidenciar ni por asomo. Modificando unas palabras de Sorel, se podría decir que el marxismo fue la última fe que se dio en Europa. Pero llegó a una encrucijada en el momento en que se hizo consciente de tal carácter. En esa encrucijada está Mussolini; en esa encrucijada estuvo Sorel; pero también Lenin y Kautsky dieron su respuesta.

Una vez más Mussolini se aproxima de cerca a la frontera donde acaba necesariamente el marxismo y comienza la filosofía de la vida; ello ocurre cuando dice: «Toda finalidad es un acto de fe»¹⁶⁵. Y precisamente es su confianza lo que mejor evidencia un posible cambio brusco: «¡Qué cantidad de vida! ¡Qué entusiasmo! ¡Qué fuerza hay en nuestras filas!»¹⁶⁶. ¿Qué ocurrirá, si un día hay en otras filas más vida, más entusiasmo, más fuerza? ¿Se convertirá entonces la intensidad de la fe en la medida de validez? ¿Tendría razón otro partido sólo por mostrar la mayor «vitalidad» en la lucha en las calles?

¹⁶² V, 71.

¹⁶³ VI, 85.

¹⁶⁴ IV, 174.

¹⁶⁵ V, 122.

¹⁶⁶ VI, 57.

No obstante, si bien es cierto que Mussolini se vuelve a acercar a la frontera, también lo es que no la pasa. Las manifestaciones aisladas han de ser remitidas al conjunto. Y entonces se evidencia que su marxismo es lo suficientemente sólido como para poder controlar cualquier carrera hacia la frontera. Ni su concepción de la lucha de clases ni la de la finalidad socialista están solas: a ellas se añade su internacionalismo; sólo el la compenetración cambiante de los momentos es lo que constituye el conjunto.

3. La lucha de clases o la finalidad no son meros puntos de programa; el internacionalismo, tampoco. El internacionalismo está resuelto más bien en la realidad de las circunstancias, aunque la pura realidad del día lo oculte a veces.

«La industria, el comercio, las invenciones económicas, las asociaciones políticas y, por último, la organización de los trabajadores derriban las fronteras»¹⁶⁷. Tampoco la burguesía tiene patria: «La actividad capitalista ha roto las fronteras en el campo económico, imponiendo en todas partes su modo de producción; desde hace tiempo, el internacionalismo de pensamiento se ha desarrollado en el campo de la cultura»¹⁶⁸. En sus comienzos, Mussolini extrae de estas premisas la conclusión de que la guerra, por lo menos en Europa, se ha hecho imposible. Poco después, sin embargo, exige que la guerra se transforme en una guerra civil (al igual que Lenin). Un cambio de tal calibre no puede representar un acontecimiento aislado: la revolución socialista ha de ser necesariamente una revolución internacional.¹⁶⁹

Dentro de una misma realidad se encuentran las mismas clases, pero de un modo diferente. Mientras que el proletariado vive en consonancia con la realidad internacional, la burguesía traiciona su propio universo. La expresión de su traición es el nacionalismo: «Estos nacionalismos son sólo intentos, medios de distracción por parte de la burguesía para retrasar, sea por un año o por un día, el gran acontecimiento que marcará el final de la prehistoria de la humanidad»¹⁷⁰. Mussolini se enfrentó desde su primera aparición en 1910 con los *fanfarone*¹⁷¹ del nacionalismo italiano; nadie lo habría podido hacer de un modo más desfavorable y despectivo: «¡Monarquía, ejército, guerra! Esos son los tres faros espirituales e ideológicos en torno a los cuales se han reunido las mariposas del nacionalismo italiano —retrasados mentales. Tres palabras, tres instituciones, tres absurdos»¹⁷². Decisivo es que Mussolini siempre ve en el nacionalismo un fenómeno de clase. Ese es el motivo que le lleva, tras el estallido de la guerra libia, a «preguntar a Karl Marx» dónde hay que buscar las causas de esta guerra. Y de la mano del maestro las encuentra, simplificándolo de un modo radical, en el «determinismo económico» de los intereses del *Banco di Roma*.¹⁷³ A Mussolini no le resulta casual que este banco pase por ser clerical; es que el nacionalismo burgués sabe aliarse con todos los antiguos y caducos poderes de la sociedad. Estos son los primeros que hay que apartar. Por ello el anticlericalismo, que no se acobarda

¹⁶⁷ II, 169.

¹⁶⁸ II, 169.

¹⁶⁹ V, 145.

¹⁷⁰ III, 281.

¹⁷¹ V, 310.

¹⁷² III, 280.

¹⁷³ IV, 75.

ante ninguna calumnia, es el rasgo más determinante en la primera etapa de Mussolini. Pero él, a diferencia de Lenin, no encuentra en su propio país el dominio de un feudalismo casi teocrático. No importa lo enérgico que sea su antimonarquismo: él no ve al enemigo real y fuerte en la medioburguesa casa real italiana, que había mantenido una relación relativamente buena con el movimiento liberador nacional y burgués. Para él, el enemigo es más bien Austria: imperio feudal-clerical, un anacronismo viviente cuya política expansionista en los Balcanes amenaza la paz mundial. Y precisamente a este enemigo se ve unida Italia por la Triple Alianza. Cuando la Alianza se renueva en 1912, Mussolini publica las siguientes palabras en uno de los primeros artículos que escribe tras hacerse con la dirección del *Avanti*: «¿Hacia dónde? ¿Hacia dónde nos terminará llevando la política de Viena y Berlín, cuyos gobiernos acechan intranquilos con ojos de lince buscando todas las razones y pretextos para un conflicto? Esto es lo que se pregunta atemorizado el proletariado, cuyos intereses son sólo la paz y la civilización, frente a las guerras y las aventuras más o menos fructuosas del imperialismo nacionalista»¹⁷⁴. El profundo y permanente rechazo de Mussolini ante el «pacto imperial» de la Triple Alianza¹⁷⁵ es totalmente comprensible desde sus presupuestos marxistas; no precisa de un recurso basado en experiencias personales o influencias enigmáticas que, si bien se suponen *ex eventu*, no se han plasmado sin embargo en su actuación pública.

Comparativamente, Mussolini le presta poca atención a la forma más moderna y completa del nacionalismo: a las actuaciones coloniales, al auténtico imperialismo de las potencias mundiales. Ciertamente nombra y cita la obra de Rosa Luxemburgo, *La acumulación del capital*,¹⁷⁶ pero buscando en ella sobre todo una confirmación de su propio antimilitarismo. Habla de los «gobiernos rapaces de occidente»¹⁷⁷. Reseña de un modo detallado y concordante el libro de un francés que critica el dominio francés en Argelia. Con todo y en conjunto, su atención se centra más en los heridos supervivientes, y en la poco significativa apariencia italiana del nacionalismo, que en sus más modernas y consecuentes figuras. Pero tampoco Lenin habló mucho del Imperialismo antes de 1914; su libro más famoso no lo escribió hasta después del estallido bélico. En cambio, Mussolini insiste más que Lenin en el consciente carácter antisocialista del nacionalismo: «Cuando los ciudadanos entonan sus himnos a la guerra, están en guardia. Lo que quieren es la guerra por la guerra. Ese es el *arrière-pensée* de estos señores: la guerra que los libera del socialismo mientras éste sea una joven rama fácil de romper»¹⁷⁸.

A la traición burguesa le corresponde la respuesta proletaria. Ésta consiste, en primer lugar, en resistirse a la tentación refinada que ejerce la burguesía, reconociendo los «bancos de niebla del romanticismo patriótico»¹⁷⁹ como lo que son: medios de lucha de la clase enemiga. La patria es para el antipatriotismo

¹⁷⁴ V, 17.

¹⁷⁵ V, 17.

¹⁷⁶ VI, 5-6. En una observación hecha el 1 de julio de 1913 se puede ver cómo valora Mussolini su posición dentro del socialismo europeo: «Hay una izquierda extrema en el socialismo alemán —representada por el diario *Leipziger Volkszeitung*— que tiene muchos aspectos en común con nosotros» (V, 209).

¹⁷⁷ IV, 204.

¹⁷⁸ IV, 233-234.

¹⁷⁹ I, 120.

proletario «una ficción falsa cuyo tiempo ha pasado»¹⁸⁰. El proletariado supera «el concepto de patria mediante otro concepto: el de clase»¹⁸¹. Y una vez más Mussolini se remite a Marx, quien con su grito de lucha «Proletarios de todo el mundo, uníos» se ha convertido en un «destructor de la antigua ideología patriótica»¹⁸².

Algunos reformistas declararon precisamente el antipatriotismo radical de Mussolini como una aberración del socialismo. Mussolini responde a esto de un modo que permite penetrar en su interior mucho mejor que las arregladas historietas sobre su infancia y juventud que él mismo y sus partidarios relatarían más tarde: «Confesamos nuestra herejía. No podemos concebir un socialismo patriótico. En realidad, el socialismo tiene un carácter universal. Desde los primeros años de juventud, en que los grandes y pequeños libros del socialismo nos pasaban por las manos, hemos aprendido que en el mundo sólo hay dos patrias: la de los oprimidos y la de los opresores. Para vosotros, reformistas de derechas, la patria es una especie de fetiche que puede ser implorado por todos. Para nosotros es un fetiche que, como todos los demás, no merece compasión»¹⁸³.

Pero con la resistencia intelectual no basta. La burguesía no se conforma con la propaganda. Pasa a la acción, lo que significa que va a la guerra. Mussolini tiene clara la respuesta del proletariado: «En caso de guerra, desencadenaremos la resistencia en el interior en lugar de correr hacia las fronteras»¹⁸⁴. Y cuando comienza la guerra en Libia, hace un intento serio de convertir las palabras en hechos. La provincia de Forlì fue prácticamente la única región de Italia en que la guerra topó con la resistencia del pueblo (aunque fue poco más que una resistencia tumultuosa. No cabe duda de que Mussolini fue uno de los principales responsables, si bien puede ser discutible su participación concreta en los acontecimientos. El fracaso supuso para él, seguramente, una amarga decepción. Pero no le lleva a abandonar la lucha: «Quiero crear la conciencia antibélica que hoy nos falta»¹⁸⁵. Se ha desmoronado una ilusión; pero él ya mira hacia delante, hacia el «día histórico» que ha de llegar, en que la burguesía ya no quiera tan sólo dirigir una empresa colonial, sino encender el fuego mundial: «Esperemos estar preparados para entonces»¹⁸⁶.

Algunos autores fascistas —entre ellos el propio «Duce»— se propusieron la tarea desesperadamente difícil de demostrar que la imagen estridente del internacionalista Mussolini era tan sólo un retoque pasajero de un cuadro más auténtico: el que representaría al ardiente nacionalista y acertado profeta de la futura Gran Italia.

Margherita Sarfatti, por ejemplo, cuenta que Roma había sido para Mussolini, ya de niño, madre y amante: estas palabras las habría escrito una y otra vez desde su décimo hasta su decimosexto cumpleaños, con una admiración apasio-

¹⁸⁰ IV, 53.

¹⁸¹ IV, 155.

¹⁸² IV, 155.

¹⁸³ IV, 155.

¹⁸⁴ III, 137.

¹⁸⁵ IV, 199.

¹⁸⁶ IV, 235.

nada y siguiendo los dictados de una voz interior, tal y como lo hiciera una vez Johanna de Domremy antes de salir a salvar el país.¹⁸⁷

Antonio Beltramelli habla de una voz profética del padre de Mussolini en el año 1902 —en esto Beltramelli es el primero pero no el último: «Tú serás el Crispi del mañana»¹⁸⁸.

Nadie pudo ni en el pasado ni en el presente controlar tales relatos. Pero sí es posible determinar, por ejemplo, lo que Mussolini había dicho sobre Roma y sobre Crispi en su más temprana etapa periodística.

En el año 1910 Roma es para él «una ciudad parasitaria de arrendatarios, limpiabotas, prostitutas, curas y burócratas... una ciudad de vampiros que chupan la mejor sangre de la nación»¹⁸⁹.

Y su opinión sobre Crispi en una de sus primeras publicaciones no difiere de la de los otros socialistas italianos: en Crispi, Rudini y Pelloux, «artífices de baños de sangre y luchas en las calles de Italia», se ha encarnado una década de reacción.¹⁹⁰

Todos los relatos sobre la juventud de Mussolini deben verse como productos de una fantasía que construye mitos, en tanto que no puedan ser confirmados mediante declaraciones hechas antes de 1914.¹⁹¹

No obstante, también se muestran documentos. Una vez más es Margherita Sarfatti quien publica una carta escrita por Mussolini a su capitán durante el servicio militar. Lo más llamativo en ella es cuando dice: «Es bueno alabar y celebrar a los héroes que han cimentado con su sangre la unidad de la patria; pero es mejor prepararse para no ser un descendiente cobarde y para, en cambio, erigir un baluarte de cuerpos en el caso de que los bárbaros del norte intenten ‘reducir Italia a una expresión geográfica’»¹⁹². Esta carta, ciertamente, es como un bloque errático entre todas las demás manifestaciones de Mussolini. Se podría entender, en todo caso, como una evidente *captatio benevolentiae* hacia las autoridades militares. Algo así no parecería inadecuado, si se considera que no hacía mucho que Mussolini había sido condenado por desertor *in absentia* (exactamente: por objeto de servicio al rehuir el llamamiento a filas marchándose a Suiza), y había podido volver a Italia gracias a una amnistía. Pero es destacable el que Mussolini se negara a mostrar a G. Megaro una copia de la carta. En consecuencia, las dudas de Megaro acerca de la autenticidad de la carta¹⁹³ deben considerarse como justificadas, en tanto que no se ponga a disposición el original.

Cuando Mussolini, tras los tumultos acaecidos al comienzo de la guerra libia, es llevado ante un tribunal, sus abogados apoyaron la defensa en la tesis de que el acusado se había opuesto a la guerra por nobles motivos patrióticos. El

¹⁸⁷ Sarfatti-Balte, p. 41.

¹⁸⁸ Beltramelli, p. 93.

¹⁸⁹ III, 190-191.

¹⁹⁰ I, 15.

¹⁹¹ La autobiografía extraordinariamente realista que escribe entre los años 1911-1912 en la cárcel de Forlì, *La Mia Vita*, no recoge nada de todo esto. (Mussolini: *La Mia Vita*, Roma, 1947). El propio Mussolini arrojó dudas, según señala G. Pini, sobre la verdad de las palabras presuntamente pronunciadas por su padre; pero esto no se supo hasta 1950. (Giorgio Pini: *Filo diretto con Palazzo Venezia*, Bologna, 1950, pp. 178-179). Los documentos de Pini-Susmel dejan ver lo mal justificadas que están las predicciones de Sorel sobre Mussolini (pp. 440-449).

¹⁹² Sarfatti-Balte, pp. 95-96; publicado también en I, 215-216.

¹⁹³ Megaro, p. 85.

propio Mussolini se manifiesta al respecto diciendo: «Lo que escribí y dije lo escribí y dije porque amo y deseo una Italia que perciba su obligación y que se esfuerce por liberar a su pueblo de la pobreza económica e intelectual, en lugar de herir la patria de otros hombres para extender también en ella el propio pauperismo»¹⁹⁴.

Si se quiere ver el proceso ante el tribunal de Forlì como una apología del patriotismo de Mussolini,¹⁹⁵ hay que partir de la presuposición infantil de que un revolucionario quiere la destrucción por la destrucción y de que odia a las personas cercanas más que a las antípodas.

Mejor fundamento parecen tener las referencias a la actividad de Mussolini en Trentino, uno de los territorios italianos «no redimidos». Según estas referencias, Mussolini desató su ferviente polémica anticlerical porque el clero había sido el apoyo fundamental de Austria. Beltramelli llega incluso a señalar que Mussolini había sido expulsado porque había tenido el valor de escribir en un periódico de Trento la siguiente frase: «La frontera real de Italia no está en el Ala»¹⁹⁶. Sin embargo, una mirada más atenta muestra con toda claridad que no se puede hablar de un irredentismo político aspirante a un cambio de fronteras, y que la actividad de Mussolini en Trentino nunca va más allá del principio planteado más tarde por él: que hay que defender el asunto de la «*italianità*» siempre y cuando éste no implique el sometimiento o el daño a otra nacionalidad.¹⁹⁷

Y, finalmente, tampoco se sale del marco de la ortodoxia marxista cuando manifiesta su contento por las aspiraciones de renovación en la vida cultural italiana (como la fundación de la revista de Prezzolini en Florencia *La Voce*), o cuando alaba Italia como «la patria común del genio» en un ensayo sobre August von Platen.¹⁹⁸

¹⁹⁴ IV, 285.

¹⁹⁵ Así lo hace Bonavita, pp.140 y ss.

¹⁹⁶ Este famoso dicho, que todavía aparece citado en las memorias de Rachele Mussolini, tiene la siguiente peculiaridad: Mussolini había enviado un ejemplar incautado de su periódico (*L'Avvenire del Lavoratore*) al redactor de un diario liberal de Trento. Con él, le pedía que hiciese pública la arbitrariedad de esa incautación a su periódico. Mussolini justifica el ataque hecho a un alto funcionario austríaco de nacionalidad italiana, y añade: «Yo, personalmente, todavía no he olvidado la frase tan estúpida que éste hombre pronunció hace poco: 'Italia termina en el Ala'» (II, 266). No necesitamos tomar en serio la justificación oficial para la expulsión del país de Mussolini, según la cual éste habría cometido un serio delito contra las normas de la censura al enviar un ejemplar incautado a la redacción de un periódico, o sea, al hacerlo público. Pero tampoco atribuirle a una observación secundaria de tipo privado. Si Mussolini hubiera querido decir que la frontera real de Italia no está en el Ala sino en el Brenner, no habría podido calificar la frase anterior de «estúpida». Lo que parece, sin embargo, es que entendió que la frontera del país era a su vez la frontera de la *italianità*. Y siendo así, la frase es, sin duda, «estúpida». Pero las autoridades austríacas no necesitaban entretenerse con sutiles investigaciones sobre Mussolini. Éste había concluido una polémica contra un sacerdote de Innsbruck, por ejemplo, con las siguientes palabras: «¡Fuera con él! ¡Que lleven a ese cura rabioso (*idrofolo*) a un mataperros!» (II, 151). El límite de Mussolini en los territorios austríacos se colmó rápidamente, y no es necesario empeñarse en un «irredentismo» sobre el que Mussolini escribiría más tarde lo siguiente: «Ahora habría que tener el valor de acabar con las poses y las cuarenta y ocho charlatanías del irredentismo antiaustríaco» (III, 329).

¹⁹⁷ VI, 38.

¹⁹⁸ II, 175. Alfredo Oriani es el punto culminante de la escasa línea genealógica nacional-italiana que se construyó posteriormente para el Duce. Éste mismo quiso ver más tarde en Oriani al único poste indicador del fascismo. El Mussolini socialista llega a hablar de la «grandiosa Rivolta Ideale» de Oriani (II, 128). No resultaba muy difícil sacar de esta obra tardía del *Risorgimento* aquella que encajaba con las líneas fundamentales del socialismo. Cuando Mussolini rompe con el partido socialista, todavía se remite a Oriani en el *Popolo d'Italia*, tomando de él reivindicaciones revolucionarias y muy antifascistas: derrocamiento de la monarquía, alianza con el liberalismo francés y con las naciones eslavas (VII, 253-255).

La dificultad, la cercanía a la frontera inherente al internacionalismo de Mussolini, no se encuentra allí donde la quieren ver el grupo de los panegiristas y apologetas. Está más bien en la radicalidad abstracta y en la ingenua juventud de tal internacionalismo. Cuando Mussolini tiene diecinueve años, anuncia: «El socialismo no conoce la nacionalidad»¹⁹⁹. Siendo un joven profesor de lengua y literatura francesas en Oneglia, escribe: «Los oprimidos no tienen patria, sino que se ven como ciudadanos del Universo»²⁰⁰. Como redactor de la *Lotta di Classe* sigue los pasos de Hervé y considera la bandera nacional como un «trapo para plantar en la mierda»²⁰¹. Poco más tarde se manifiesta contra el entusiasmo patriótico de la guerra libia con palabras que suenan a traición a la patria: «Proclamamos en voz alta que los proletarios árabes y turcos son nuestros hermanos, mientras que nuestros enemigos irreconciliables son tanto los burgueses turcos como los italianos, sin distinciones sutiles ni consideraciones hipócritas»²⁰². Y como director del *Avanti* todavía se dirige con vigor contra la opinión de un socialista francés, según el cual también un Estado socialista habría de tener carácter militar: «Nosotros opinamos lo contrario. Creemos –dada la interdependencia económica, política y cultural de las naciones y dado el internacionalismo proletario en continuo crecimiento– que cuando estalle la revolución socialista en un país, o bien los otros la imitarán o bien el proletariado será lo suficientemente fuerte como para impedir cualquier tipo de intervención armada por parte de la burguesía»²⁰³.

Es cierto que Lenin también hizo en algún momento manifestaciones de gran ingenuidad («La solidaridad de la socialdemocracia internacional es un hecho absolutamente indiscutible»).²⁰⁴ Pero, al mismo tiempo, analizó seriamente el problema de la nacionalidad. Y Lenin conocía bien el movimiento socialista en Europa. Mussolini, en cambio, lo siguió de un modo esencialmente teórico. Su agudo sentido le hizo ver ya muy pronto que «Italia sigue tan dividida como en la época de Giusti. No hay un problema nacional; hay problemas regionales. No hay una política nacional, sino una política regional»²⁰⁵. La mirada hacia la realidad y la previsión ante la realidad del futuro todavía se encuentran en armonía. Pero, ¿qué ocurrirá cuando esta previsión se desaliente? ¿Qué pasará cuando ante la mirada intelectual comparezca dominante el reconocimiento de que Italia todavía se encuentra en un estado anterior a la nacionalidad –igual que en un estado anterior a la lucha de clases (*«prelotta-di-classe»*)? ¿Qué pasará cuando, finalmente, la resignación ante estas evidencias se una con la voluntad emancipada de heroísmo, de fe y de sacrificio?

¹⁹⁹ I, 24.

²⁰⁰ I, 132.

²⁰¹ III, 137.

²⁰² IV, 130.

²⁰³ V, 180.

²⁰⁴ Lenin I, 466 literal: «La solidaridad total de la socialdemocracia revolucionaria internacional en todas las cuestiones importantes del programa y de la táctica es un hecho absolutamente indiscutible».

²⁰⁵ I, 120.

III

No es por casualidad que la presentación del marxismo de Mussolini acabe con una pregunta. No sin causa ha sido cuestionado muy a menudo. Pero en una evaluación de resumen se muestra que las objeciones más frecuentes han surgido injustamente y que aquella «cercaña de fronteras» no supone una objeción contra la legitimidad de esta variante del marxismo.

Ya en el Congreso del Partido en Ancona, Claudio Treves, el reformista eminente y antecesor ingenioso de Mussolini en la dirección del *Avanti*, se hizo portavoz de aquellos que querían ver como avance contra el materialismo histórico que Mussolini dejó, que los hombres no fueron formados por las circunstancias sino que fueron las circunstancias las que formaron a los hombres, es decir sobrestimó el papel de la voluntad y del espíritu.²⁰⁶ Pero se ha demostrado que hay que entender el idealismo y voluntarismo de Mussolini desde su ataque contra un evolucionismo no dialéctico y que por eso hacen de nuevo valer bajo nombres extraños algunos factores básicos del pensamiento de Marx. Y si Treves posiblemente se refirió a la frase de Marx sobre la relación del ser y de la conciencia sociales, entonces fácilmente se le podría oponer aquella otra frase, que hay que formar las circunstancias humanamente, cuando los seres humanos son formados por las circunstancias.²⁰⁷

Es conocido que de ninguna manera el materialismo histórico ha sido inventado por Marx. Tanto la doctrina del significado fundamental de la lucha de clases en la historia, como el conocimiento en la primacía de las condiciones materiales de la producción y la convicción del carácter ideológico de la producción espiritual fueron divulgados ampliamente ya antes de Marx. Los ha perfeccionado de forma genial, pero lo característico únicamente suyo es, según sus propias palabras,²⁰⁸ sobre todo la «prueba» de que la lucha de clase por necesidad interna tiene que acabar en una sociedad sin clases. Esto significa en otras palabras: Lo específico de Marx en la doctrina del materialismo histórico es justo la convicción de su relatividad y provisionalidad. Desprendido de esta convicción, el materialismo histórico no es más que un factor poderoso e imprescindible del desarrollo espiritual europeo, un factor que desde hace mucho tiempo figura entre los enemigos más peligrosos del marxismo.

No es correcto tomar como criterio del marxismo de Mussolini la existencia o falta de algunas frases teóricas del materialismo histórico. Y lo mismo resulta válido para el «materialismo dialéctico», como la ontología de las formas de existencia y movimiento de la materia, aquella base pretendida del marxismo, de la que no se encuentra nada en el mismo Marx. En realidad no es otra cosa que la argumentación metafísica posterior del carácter antiteológico del marxismo que bajo ningún concepto representa una simple negación de Dios, sino que piensa en la realización del ser humano en la sociedad sin clases, algo que toda religión solamente imagina de manera fantástica. Desprendido de esta suposición, el materialismo dialéctico no representa realmente más que un conjunto de frases bas-

²⁰⁶ VI, 478.

²⁰⁷ MEGA I, 3, 303.

²⁰⁸ M.E. II, 425.

tantes triviales con las que pueden estar de acuerdo seguidores de tendencias políticas muy diversas. Se podrá deducir de dichas frases lo específico del marxismo, incluso cuando no se le haya introducido ya anteriormente una ilusión extravagante. Justamente para los aspectos más antiteológicos y superteológicos del marxismo tenía Mussolini una fuerte aunque inocente percepción. En su primera disputa con un renombrado jefe de partido, el joven de veinte años defendió la tesis de que el socialismo tenía que declararse necesariamente ateo²⁰⁹ en Lausanne y contra Vandervelde. Y sus numerosas reflexiones de Navidad y Semana Santa están todas afinadas en un mismo tono: lo que Cristo no había podido conseguir, la real hermandad de los seres humanos, sería creado por el socialismo, incluso denomina al «esclavo» que había llevado durante milenios la cruz de la miseria el «Cristo vivo»²¹⁰.

Para determinar la posición de Mussolini dentro del marxismo no vale con un método de comparación de dogmas. Un político práctico puede estar más cercano al espíritu de un sistema mental político cuando deja atrás algunas de las tesis teóricas, que cuando las proclama una y otra vez sin consideración de la situación. Pero el núcleo concreto-político del marxismo puede conducirse con más o menos formaciones teóricas adicionales, en los tres términos y realidades que formaron la base de la investigación: luchas de clases, finalidad, internacionalismo. Y todos tienen en los pensamientos y acciones de Mussolini una primacía incondicional como articulación característica; por eso es marxista. Y el tipo de marxista que es solamente se puede sacar de la relación en la que se pone dentro de estos términos a Marx y Engels.

Esta relación es la de la selección respectiva. El marxismo de los propios Marx y Engels, cuya duración de desarrollo era de más de medio siglo, que experimentó la influencia de pensadores variados y de diferentes rangos, tenía un sistema mental de dimensiones tan amplias y profundas que ningún marxista posterior pudo concebir su extensión y sus fundamentos en su totalidad. Cada uno de ellos hizo una selección y convirtió lo ambiguo en unívoco. Así lo hizo también Mussolini.

En el marxismo originario está incluido tanto el sentido revolucionario como reformista de la lucha de clases. Para Marx se «hace estallar» la envoltura capitalista,²¹¹ es decir, se elimina a la fuerza en una borrasca de exasperación y sublevación. Por otro lado, la lucha de clases proletaria es «el movimiento de la inmensa mayoría en interés de la inmensa mayoría». Por lo tanto, las subversiones hacia las que tiende no pueden tener el mismo carácter que todas las revoluciones anteriores, en las que siempre se imponen minorías contra minorías. Está completamente fuera de duda que Marx y Engels personalmente siempre vivían y actuaban en aras de una revolución sangrienta. Marx dijo expresamente que el proletariado tenía que «romper» el aparato estatal existente. La revolución sangrienta es el espíritu del marxismo. Pero también es cierto que Marx declaró posible varias veces un desarrollo pacífico hacia el socialismo en los países más avanzados, que dispensó un gran aplauso al sistema inglés de los inspectores de fábricas y a la introducción del día laboral de diez horas, que finalmente Engels

²⁰⁹ I, 263.

²¹⁰ III, 297.

²¹¹ Cap. I, 728.

poco antes de su muerte declaró —en la introducción de *Klassenkämpfen in Frankreich* de Marx— acabados los tiempos de las luchas en la calle y de las revueltas, y remitió el movimiento socialista al ejemplo del desarrollo grandioso y de la actividad parlamentaria de los socialdemócratas alemanes (por supuesto sin denegar «a los camaradas extranjeros el derecho a la revolución»). Es el significado del marxismo que propulsa un infatigable trabajo «reformista», hasta que se den las posiciones fundamentales de la última revolución política: la transformación de la inmensa mayoría de los proletarios a través del desarrollo histórico mismo y los cambios profundos de la conciencia y de la sabia vanguardia del futuro.

Mussolini se decidió igual que Lenin y Rosa Luxemburgo por el espíritu y contra el significado del marxismo.

Respecto a la finalidad, Marx es comparado con los llamados utopistas, definiéndolo como un realista frío, que se fija con reposo en los obstáculos inmensos que son un estorbo para la realización de la sociedad sin clases, que hunde la esperanza soñada en el baño helado de realidad. Al lado de los pragmáticos, es el impaciente y el creyente que no se contenta con indicar direcciones y apuntar una meta tendenciosa, sino que cree que realmente verá en un futuro cercano lo «completamente distinto», el nuevo estado agregado al mundo. Se encuentran sin aclarar los dos factores que van juntos en la expresión «dictadura del proletariado». Porque parece ser evidente lo que es una dictadura; pero el proletariado no es de ninguna manera el «pueblo», como se podría pensar, y con eso también la dictadura tiene que recibir un sentido distinto. Pero cuando Marx quiso reconocerla en la *Commune* de París, en aquella tan pasajera apariencia de rebelión periódica del eterno «pueblo de París», desde luego fue obvio que su fe era mucho más grande que su realismo (aunque poco tiempo antes todavía había sabido que en medio de los pequeños burgueses de aquel *peuple* incluso los trabajadores, por ser trabajadores de lujo, «son basura vieja»²¹²).

Y otra vez Mussolini se decide por Lenin contra el realismo de Marx a consecuencia de su fe, lo que para el apasionado Marx era lo más querido en su círculo gigantesco de pensamientos.

En lo concerniente al internacionalismo, uno está dispuesto a opinar que el grito de guerra revolucionario «proletarios de todos los países, ¡uníos!» exprese toda la voluntad no dividida. Pero es demasiado fácil no advertir que en el *Manifiesto Comunista*, justo después de la famosa frase de que los trabajadores no tienen patria, sigue la exigencia de que el proletariado tenga que constituirse «ante todo» como nación. Pero entonces, ¿no tiene que velar el victorioso proletariado, convertido en nación, por sí mismo, por los intereses nacionales «ante todo», en vez de insinuarse fraternalmente a todos los grupos de proletarios débiles y todavía poco desarrollados? Sus ensayos en la *Gazeta Renana*, durante la revolución del 1848, muestran con claridad sorprendente y brutal que Marx y Engels de ningún modo opinaron que todas las oposiciones en el mundo serían insustanciales frente al opresor y al oprimido, a pesar de que todos los oprimidos tuvieran necesariamente los mismos intereses. Están totalmente imbuidos por la convicción apasionada de que las naciones grandes y progresistas tenían un derecho

más grande que las «nacioncitas», cuya larga duración de opresión solamente demuestra ya una falta de «viabilidad»; la teoría de la confraternidad de los pueblos sería una estupidez cuando no se tienen en cuenta los distintos niveles de civilización de los distintos pueblos; incluso dibujan la perspectiva de que en la próxima «guerra mundial», en la «borrasca mundial revolucionaria» no sólo desaparecerían de la tierra clases y dinastías reaccionarias, sino también «pueblos enteros reaccionarios». Ciertamente no se debería medir los giros periodísticos de tiempos turbulentos, ya que evidentemente no son nacionalistas, sino que están siempre pensados desde la perspectiva universal de revolución y civilización: sin embargo, hacen comprender irremediablemente que el imperialismo social tardó no está muy alejado de Marx y Engels en todos los aspectos. E incluso de los ensayos de Marx sobre el Imperio Británico en la India se podría deducir que la «voluntad más cercana» de Marx tendría que afirmar la obligación colonial, mientras que su «voluntad más lejana» debería volverse contra todo tipo de opresión.

Mussolini se decide, al igual que Lenin, en favor de la «voluntad más lejana» de Marx y cree poder llevarla a cabo en la realidad más inmediata.

Aquel que se decide a favor del espíritu, de la fe, de la «voluntad más lejana» del marxismo contra el sentido del realismo y de la voluntad más cercana de dicho marxismo, es un marxista izquierdista; y quizás pueda hacerse entonces otra diferenciación: si el marxismo izquierdista difiere del otro ala del partido solamente en cuestiones tácticas pero se mantiene unido con ella en la lucha revolucionaria contra el sistema preburgués, entonces se trata de bolchevismo; mientras que si se separa de ella en el marco el orden social burgués principalmente, entonces se debería hablar de comunismo.

Lenin y Mussolini hacen la misma elección y convierten de la misma manera el marxismo ambiguo en algo inequívoco. Pero porque viven en sistemas sociales diferentes, están también frente a frente como el primer bolchevista y el primer comunista.

Nunca fue la diferencia de las dos tendencias tan grande y verdadera como en aquel tiempo en el que ambos todavía no se habían asentado en la conciencia pública. Como ya se ha demostrado, Mussolini desarrolló una nueva y diferente ambivalencia interpretando parcialmente el contenido de Marx con los términos de la filosofía de la vida, mientras que Lenin esquivó casi completamente estas nuevas influencias permaneciendo así decididamente inequívoco. Aquello que en Marx y Lenin era un factor evidente, si bien nunca especialmente pensado, valentía y fuerza, valor y heroísmo, vitalidad y aislamiento, se independiza en Mussolini y toma conciencia de sí mismo, incluso tiende de vez en cuando hacia términos generales que ya no se dejan compaginar con el marxismo. («No hay vida sin derramamiento de sangre» = ¿No hay vida sin guerra y revolución política?).

Lo que Marx y Lenin toman por comprensión científica en el paso necesario de la historia y su elevación hacia el reino de la libertad, se representa para Mussolini como «fe», y esta fe tiende también a convertirse en un simple factor del *élan vital* determinante.

El internacionalismo de Mussolini se mueve por fin entre la radicalidad abstracta y un entusiasmo nada problemático por el poder universal de la técnica,

mientras que para Lenin la «cuestión nacional» se había convertido hace tiempo en el objeto de serias reflexiones.

IV

Pero sería absolutamente erróneo creer que en el socialismo de Mussolini se hubiera formado su fascismo tardío ya en una tercera o cuarta parte, o bien que solamente hubiera sido preparado mediante una oposición al mismo. Marx tuvo épocas de una fuerte inclinación hacia el positivismo, pero no por eso se convirtió en positivista. En Lenin hubo durante algún tiempo antes de su muerte una tendencia inconfundible hacia el nacionalismo ruso, pero no se convirtió nunca en un nacionalista. El hecho de que Mussolini absorbiera la atmósfera de la filosofía de la vida no le ahuyentó necesariamente fuera del marxismo. Grandes tendencias de pensamiento y de la vida tuvieron solamente futuro (por lo menos en Europa) cuando fueron capaces de provocar y dominar estos peligros desde ellos mismos. Pero la incorporación de la filosofía de la vida preparó el terreno en el que el marxista Mussolini pudiera encontrarse con Nietzsche. Y sólo en este encuentro, la pregunta de con qué tendencias de pensamiento en todo caso se puede amalgamar a Marx, llega a su extrema agudeza.

No obstante, esto no se debe entender como si Mussolini hubiera absorbido primero el marxismo, después la filosofía de la vida y al final a Nietzsche. No estamos hablando de sucesiones de desarrollo en el tiempo. Más bien se trata de subrayar la continuidad sistemática en el pensamiento de Mussolini, al que su forma fragmentaria y periodística de trabajar no dejó hablar como tal. Lo que absorbió de Nietzsche pertenece en parte a aquella atmósfera más general de la filosofía de la vida. Podía leer tan fácilmente en Bergson como en Nietzsche que solamente lo muerto y lo acabado se puede fijar terminológicamente, pero que los términos fijos no resultan adecuados²¹³ para el desarrollo vivo; si es que en realidad requiso una influencia concreta para unos razonamientos que casi eran bien común de la época. Ocurre algo diferente con términos como «superhombre», «voluntad de poder», «rebelión de esclavos». Aquí existen obviamente influencias específicas, y sólo éstas nos interesan en este contexto. Pero también ellas se muestran en parte muy pronto. Algunas aparecen una y otra vez, otras desaparecen. Solamente una contemplación sistemática de las mismas puede mostrar cómo se comportan las influencias con las líneas básicas del marxismo, que siempre pertenece como modelo básico. Declaraciones aisladas, arrancadas del contexto, nos conducen aún más fácilmente al equívoco, como en el caso de Mussolini (tan impresionable e impulsivo como era), que se dejó capturar muchas veces y de manera muy fuerte por cada lectura. Solamente el tiempo le concede una vez más la distancia crítica; solamente la repetición deja una impresión duradera.

Y aquí hay que señalar ante todo una diferencia fundamental entre el modo en el que Marx y Nietzsche le influenciaron. Mientras que Marx es, de manera

²¹³ IV, 232.

expresa o no, llamado y citado sin cesar, pero nunca descrito *ex profeso* en su totalidad (es precisamente una presuposición natural), se habla de Nietzsche ante todo en algunos ensayos grandes, mientras que después no se le menciona prácticamente nunca durante años. No es que todos esos artículos tengan necesariamente a Nietzsche como objeto central. En primer lugar deben ser observados de manera individual antes de que pueda intentarse determinar punto por punto su postura hacia el marxismo.

Lo más temprano, importante, conocido y al mismo tiempo engañoso es una colección de artículos que fueron publicados por Mussolini a la edad de 25 años en el semanario republicano de Forlì, *Il Pensiero Romagnolo*.²¹⁴ Desde que M. Sarfatti completó un capítulo de su libro con algunos fragmentos de la obra *Filosofía de la violencia* de Mussolini, este ensayo siempre ha sido presentado como un documento a favor del hecho de que Mussolini ya era un perfecto conocedor de Nietzsche desde su más temprana juventud. Sin embargo, su biografía no ha imprimido nunca ni el subtítulo ni el principio ni el final de dicho estudio. Y en estos puntos se ocultan algunos valores a tener en cuenta.

En primer lugar, el ensayo no presenta ninguna afirmación espontánea, sino más bien una serie de «anotaciones al margen referidas a la conferencia del diputado Treves». En segundo lugar, el título también resulta difícil de traducir por «filosofía de la violencia» (lo cual nos hace pensar de manera equívoca en un cierto paralelismo con la obra *Reflexiones sobre la violencia* de Sorel): realmente, debería mejor reflejarse mediante el término *Machtphilosophie* [filosofía del poder]. En tercer lugar, se trata esencialmente de un informe y no de una profesión de fe, incluso en la manera animada y comprensiva de presentar esa afinidad.

En noviembre de 1908, Claudio Treves dio una conferencia en Forlì, conferencia con la que quería dejar claro el concepto de la voluntad de poder como punto central de todo el pensamiento de Nietzsche (de ahí *La filosofía della forza*). Mussolini quiere completar un poco su «exposición clara, sintética y brillante». Así pues, el ensayo de Mussolini es una variación sobre una melodía desconocida, en tanto que no se incluye en ella la conferencia de Treves, o al menos ésta no está al alcance de todos. Por consiguiente, tan sólo en unos determinados puntos él critica de manera expresa a Treves, así como los giros correspondientes en los que igualmente formula de manera expresa su propio entendimiento. Todo lo que queda en medio de esto debe entre tanto quedar entre paréntesis, dado que no encuentra ninguna confirmación en ningún otro sitio.

Ante todo, Mussolini aprueba la manera de pensar de Treves, esto es, la idea de que la voluntad de poder sea un punto cardinal en la filosofía de Nietzsche; sin embargo, lo que él considera menos exacto es el que todas las ideas de Nietzsche se puedan reducir a ese único punto. En numerosas ocasiones remarca (en sentido afirmativo) el carácter nada sistemático del pensamiento de Nietzsche, y menciona de paso la observación de que Nietzsche ha sido el pensador más genial del último cuarto de siglo y uno de los que han ejercido una mayor influencia. Sin embargo, su propia intención no es otra que la de completar lo expuesto:

²¹⁴ *La filosofía della forza. Postille alla conferenza dell'on. Treves*, I, 174 bis, 184.

«El diputado Treves nos permite añadir algo (*qualche cosa*) a lo que él ha dicho, y comenzaremos entonces con el Estado». Mussolini parte de los puntos más conocidos de *La genealogía de la moral*, en la que ve una «bestia rubia» en el origen del Estado. Pero, al contrario que Nietzsche, él comienza a hablar inmediateamente de un «principio de solidaridad», principio que regula las relaciones de los amos entre sí, así como también su relación hacia los esclavos, quienes deben cuidar a la vez sus propios intereses. «No basta con crear nuevas tablas de valores; también es necesario producir de manera moderada el pan». Uno se espera una especie de dialéctica materialista ente el amo y el esclavo; sin embargo, Mussolini se da por contento con mostrar que los amos dirigen o proyectan sus deseos de poder hacia afuera para no tener que resolver la contradicción existente entre la autodeterminación y la ley de la solidaridad, que se presenta como un alto provisional de la expansión del «individuo» y que expulsa con un estallido múltiples energías de la vida más allá de los límites de la antigua moral. En ese mismo instante, Mussolini comienza su relación con la aparición del ideal ascético y sigue a continuación con una descripción de Nietzsche: «La moral de los esclavos envenena finalmente a su paso a los amigos —los débiles triunfan sobre los fuertes y los pálidos judíos derrocan a Roma». Pero una vez más, una pregunta aparece asociada a esa presentación: «¿Cómo puede esa revalorización de los valores, llevada a cabo por los esclavos, tomar de los amos su derecho a la vida? ¿Los amos están por encima de todo tipo de moral, o no lo están?». Y en repetidas ocasiones se sigue una continuación, continuación que Nietzsche no necesita en absoluto criticar desde fuera, tan solo tiene que poner el pie sobre el andén de sus propios pensamientos: ¿Puede ese triunfo milenarista de los valores más bajos ser realmente algo antibiológico? ¿No radica realmente en el interés de la vida misma? Mussolini vuelve una vez más a una mera presentación y se contenta, al igual que Nietzsche en numerosos puntos, con describir la causa inicial efectiva. Treves indicó abiertamente que fue Nietzsche quien volvió a retomar el alzamiento de los esclavos en cuanto moral de los judíos; pero Mussolini añadió a esto una indicación sobre el papel que Jesús de Nazaret desempeñó para Nietzsche como el instrumento más sublime de la venganza judía. Cita toda una serie de lugares en los que la postura anticristiana de Nietzsche sale a la luz. La forma en la que él cita y parafrasea esos lugares permite ver una cierta aprobación, si bien impide una identificación clara y exacta de los mismos. Resulta original el intento por primera vez de encontrar una causa al anticristianismo de Nietzsche. En ese punto, Mussolini considera que Nietzsche era «profundamente antialemán»: «La seriedad teutónica y el espíritu mercantil británico eran para el autor del *Zaratustra* igualmente difíciles de digerir. Tal vez su *Anticristo* sea el último producto (*portato*) de una enérgica reacción contra la Alemania feudal, pedante y cristiana».

Aquí encuentra Mussolini de manera evidente un punto en el que poder anexionar su propio pensamiento al de Nietzsche. Poco antes había intentado ya mostrar en su ensayo sobre Klopstock que sus hipótesis previas alemanas-cristianas-feudales le hacían incapaz de evaluar debidamente y en su justa manera la Revolución francesa.²¹⁵ Él hace caso omiso, y quiere hacerlo abiertamente, del

²¹⁵ I, 167, 173.

hecho de que no resultaría difícil volverse hacia otra de las vías del variado pensamiento de Nietzsche, esto es, al estandarte amenazador del feudalismo alemán.

Pero para él es aún más importante el que el anticristianismo de Nietzsche vaya dirigido contra la moral de la resignación. El ascetismo cristiano ha causado «veinte siglos de guerras, los horrores de la Inquisición, las llamas de las piras» y, sobre todo, «no nos olvidemos los modernos europeos de este pequeño monstruo inflado de la mediocridad incurable, con un alma que es incapaz de crecer; no es suficientemente reaccionaria para defender ese pasado feudal, no es lo suficientemente rebelde para llevar la revolución a sus más extremas consecuencias». Una vez más, sus propias ideas y las marxistas parecen coincidir con las de Nietzsche, en caso de que éste hubiera nombrado anteriormente un símbolo del socialismo que se opusiera a la idea cristiana del «valle de lágrimas» y hubiera puesto la alegría, la serenidad y el disfrute de la vida en el lugar que antes ocupaba la resignación cristiana.²¹⁶ Mussolini no parece ser consciente de la cuestionabilidad de dicha identificación, aunque a menudo defiende de manera decisiva las etapas de aquella revolución, revolución que Nietzsche condenó como un levantamiento de esclavos.

Así mismo, también parece clara una brutal asimilación de las ideas de Marx y de Nietzsche, especialmente cuando se ponen a hablar sobre los superhombres, «la gran creación» de Nietzsche. Esa compenetración llega tan lejos, que él parece incluir en la presentación su propio ideal (y tal vez por eso concluye M. Sarfatti con este punto sus fragmentos sobre el ensayo de Mussolini): «Nietzsche deja que suene la llamada de una vuelta inmediata al ideal.(...) Para entender esto aparece ahora un nuevo tipo de librepensadores, robustecidos en la guerra, en la soledad, en los grandes riesgos; pensadores que conocerán el viento, las ventiscas, los glaciares de las montañas más altas, y que juzgarán con ojos críticos las grandes profundidades de los abismos.(...) Pensadores que nos liberarán del amor al prójimo, de la voluntad de la nada, que le devolverán a la tierra su sentido y a los hombres la esperanza». Pero Mussolini conoce a Nietzsche lo suficientemente a fondo como para saber que esos librepensadores no son en nada los superhombres. Es cierto que creen en el carácter divino de la verdad. Solamente aquél que también sobrepasa la verdad y logra poner en su lugar la voluntad hacia el logro de una vida mejor, será un superhombre. Y una vez más, Mussolini entiende la idea de Nietzsche en la manera de hablar y de pensar del revolucionario: «El superhombre no conoce otra cosa que no sea la revuelta. Todo aquello que existe debe ser destruido». Eso es claramente una característica unilateral y muy cuestionable. Y, además, cuando Mussolini considera realmente que la idea de la «Parusie», de la metamorfosis del mundo hacia un estado que sea diferente en lo esencial de su estado anterior, y también de su estado actual, representa uno de los puntos principales de la línea de agresión de Nietzsche, entonces apenas resulta comprensible cómo se le puede escapar la identidad entre la *Parusie* y la finalidad socialista. El hecho de que un socialista no sea plenamente conocedor de la tendencia antisocialista de toda la obra de Nietzsche es seguramente un fenómeno sumamente excepcional. Él no parece apartarse realmente de esa encrucijada

²¹⁶ I, 38.

jada cuando dice para concluir que el superhombre deberá sobreponerse a dos enemigos, a Dios y a la plebe. Pero al mismo tiempo, él entiende «plebe» de un modo tan violento que dicho concepto alude más a la necesidad en la línea de un pensamiento revolucionario y marxista: «La plebe, que es lo suficientemente cristiana y humanitaria, nunca entenderá que pueda ser necesario un mayor grado de maldad para que el superhombre pueda desarrollarse».

Con esto Mussolini da por concluida su exposición. El que se trate sólo de una «observación al margen» volverá a ser algo casi inapreciable al final: «Para el diputado Treves, el superhombre es una especie de deformación simbólica de la adolescencia. Así, entre el superhombre y el niño existiría una identidad psicológica. Dicha interpretación me parece absoluta. No es posible establecer una semejanza entre el superhombre y el niño sin poner a un lado la realidad de los objetos y al otro las consecuencias de una teoría. Esto no es, tal y como Treves afirma, un ejemplo extraño de una postura inmóvil del desarrollo intelectual. Nietzsche fue un poeta y su obra es el poema heroico de su vida. Y no es ahí donde falta la catástrofe.(...) El superhombre es un símbolo, es el exponente de este período de crisis angustioso y trágico que atraviesa la conciencia europea en su búsqueda de nuevas fuentes de alegría, de belleza y de un ideal. No es sino la constatación de nuestras debilidades, y al mismo tiempo, la esperanza de nuestra salvación. Es un paso más allá (*tramonto*), es la aurora (*aurora*). Es, sobre todo, un himno a la vida —a la vida vivida con todas sus energías en la tensión existente más elevada, en lo más hermoso, en lo más tentador: ‘Oh, hermano, hay miles de caminos que nadie ha pisado aún. Innumerables son los puertos y las islas ocultas de la vida. Inagotable e inescrutable es todavía el hombre, así como el país de los hombres’»²¹⁷.

Este ensayo no demuestra que Mussolini fuera ya en su época socialista un «partidario» de Nietzsche. Mussolini defiende a Nietzsche frente a la crítica psicológica y muy grosera que Treves formuló contra él. Da a conocer una sinceridad y una imparcialidad hacia Nietzsche que para un marxista puede resultar francamente asombrosa. Sin embargo, lo analiza al mismo tiempo a través de los ojos de Marx, del anticristiano, antihumanitario y antiascético Marx que fue su maestro. Construye un atajo más sencillo sobre un abismo, porque considera que a ambos lados crecen flores similares. Pero no se mete a investigar si esas flores echan sus raíces en terrenos similares, o si éstas forman las mismas figuras. Este ensayo es sólo una formulación de preguntas y no una respuesta a las mismas ni por lo más remoto.

El siguiente, a la vez que último de los estudios sobre Nietzsche escritos por Mussolini muchos años más tarde, en esta ocasión en *Avanti*, ya no es ciertamente una formulación de preguntas. Trata sobre una conferencia de Daniel Halévy a propósito de su biografía de Nietzsche.²¹⁸

Por de pronto, él llama a Halévy un biógrafo digno de Nietzsche —como francés y como miembro del círculo del *Cahier de la Quinzaine*. Una vez más destaca su tendencia a concebir a Nietzsche como un antialemán, y a incluirlo dentro del espacio cultural mediterráneo.

²¹⁷ Cita original tomada de *Zarathustra. Nietzsches Werke*, edición de bolsillo, VII, 113.

²¹⁸ IV, 184-190.

Resulta peculiar que tome como primera característica de Nietzsche una expresión de Türck y que le llame el «antisofista patológico (*dolorante*) del egoísmo»²¹⁹. En caso de que esto pueda ser atribuido a la consideración de una parte de los lectores del órgano central socialista, entonces no debería pasarse por alto que él hable en no pocas ocasiones y en un sentido reprobatorio o irónico del «superhombre del individualismo»²²⁰, y tampoco debe omitirse de ningún modo la relación existente entre determinados grupos antagonistas de anarquistas y Nietzsche. Pese a todas las tendencias individuales y entusiastas, se mantiene en líneas generales y de manera muy apreciable una cierta tendencia frente a Nietzsche.

Lo que más le fascina de Nietzsche no es claramente sólo la unidad existente entre la vida y el pensamiento. Uno no necesita conocer la vida de Espinosa para poder entender su línea de pensamiento; «pero el sistema de Nietzsche está por el contrario completamente metido en su propia vida». De ahí que se dirija a ciertos episodios de juventud, remarcando la importancia del significado de la poesía y de la música para Nietzsche, sin olvidar tampoco la influencia de Schopenhauer y siguiendo con un interés inequívoco el desarrollo de su relación con Wagner. Cita textualmente partes del informe de Halévy sobre el surgimiento de la teoría del eterno retorno e incluye la frase fundamental del mismo, esto es, que el eterno retorno no es sino el máximo acercamiento de un mundo en fase de construcción a un mundo real y existente. Concluye su presentación con algunas frases tomadas de algunas cartas escritas desde la locura a Burckhardt, Brandes, Gast y Cosima Wagner.

En líneas generales, la vida de Nietzsche se le presenta más bien como un «paso lento y tortuoso al calvario». Dos de las espinas de su corona han resultado ser las más dolorosas: el abandono de sus amigos y la indiferencia de sus contemporáneos. También sus propios estudiantes en Basilea —«hijos de ciudadanos pacíficos»— le han dejado en la estacada. Taine, Brandes y Strindberg se han apresurado demasiado tarde para prestarle su ayuda. «El Divino ya se había bebido todo el cáliz amargo y había encerrado a su víctima en la locura inconsciente y tal vez por ello divina».

Estas seis páginas de la conferencia no constituyen ciertamente ninguna obra significativa. Sin embargo, existe en ellas un cierto número de rasgos esenciales y fundamentales referidos a la relación de Mussolini hacia Nietzsche: claramente, Mussolini no se siente provocado por Nietzsche como socialista; ve en él la aparición más enigmática y al mismo tiempo más fascinante de la época en la que él se sumerge sin reservas críticas, y de la que él sólo toma los rasgos característicos que parecen estar en total conformidad con sus antiguas convicciones.

El terreno en el que él reúne a Nietzsche y a Marx se traza de manera muy original en el ensayo titulado «Caza del sentido común», ensayo que Mussolini no publicó en su propio periódico y bajo su propio nombre, sino en el semanario editado por Paolo Valera *La Folla* y bajo su viejo pseudónimo de *L'homme*

²¹⁹ Véase la obra de Hermann Türck: *Der geniale Mensch*, Berlin, 1903, Cap. XI: «El hombre obtuso es lo contrario del hombre genial y el antisofismo del egoísmo» (p. 327). (Este fragmento debería ser especialmente interesante para contestar la pregunta acerca de las fuentes de Mussolini, en tanto que contiene prácticamente todas las citas que pueden encontrarse en la obra *Filosofía della Forza*).

²²⁰ III, 286.

que cherche» en abril de 1913.²²¹ Este ensayo nunca ha encontrado en la literatura ninguna consideración digna de mención, lo cual se debe claramente a su carácter insolente y «juguetón», carácter que bien se refleja ya en el subtítulo: «Paradojas y cabalgatas»²²². Pero una caricatura puede tener un valor de conocimiento aun mayor que el de una fotografía. Justamente es en la exageración de los rasgos en donde todo ello se muestra de manera más clara; y es así como se refiere a Nietzsche en relación con la Revolución, mientras que a Marx lo hace en relación con el valor intrínseco de la lucha, de tal modo que puedan tenderse mutuamente la mano en el énfasis de la protesta y de la lucha, una vez librados de toda diferencia de intenciones. Merece la pena estudiar de manera más detallada este ensayo de Mussolini:

«Siembre he aborrecido el entendimiento del hombre sano (*il buon senso*), he renegado de él y he escupido contra él. No puedo soportarlo. No quiero tener que sufrirlo. Cuando oigo hablar sobre el entendimiento del hombre sano (...), me encolerizo. Comienzo a desconfiar. La compasión, la virtud, el sentimiento cristiano, la renuncia, todas ellas eran palabras con doble significado que encolerizaban a los ascetas del superhombre. El entendimiento del hombre sano es una palabra que provoca en mí ese mismo efecto.(...) El señor entendimiento del hombre sano me disgusta aún más que el tiempo que hace en noviembre, más que el aroma pestilente que despiden la cocina alemana, más que la miseria de los horribles burdeles. En resumen: odio el entendimiento del hombre sano. Y lo odio en nombre de la vida y de mi sentido indomable de aventura.(...) Los caballeros de la alta Edad Media, que siempre buscaban torneos y duelos, los santos, que se retiraban al desierto para azotar sus propias carnes, los guerreros, los alquimistas, los astrólogos, los magos, los herejes, los líderes de su pueblo, desde Roland el gigante hasta Pierre l'Ermite, desde San Francisco de Asís hasta Ruysbroeck el asombroso: tuvieron que luchar hasta la desesperación contra ese entendimiento del hombre sano que les salvaba llevándoles a la calma, a la espera, al compromiso, a la cobardía. Porque el entendimiento del hombre sano significa conservadurismo; es –escuchadlo bien, vosotros, los socialistas– la filosofía de las clases que han llegado, y no la de aquellas que se esfuerzan aún por alcanzar su meta. Las revoluciones deben ser vistas como una especie de venganza de la locura frente al entendimiento del hombre sano. Porque las revoluciones tienen algo de locura (*pazzè*), son atolondradas, violentas, idiotas, bestiales. Son como la guerra. Prenden en llamas el Louvre y arrojan a la calle el cuerpo desnudo de la Princesa de Lamballe. Matan, saquean, destruyen. Son un diluvio de hombres. Precisamente es ahí donde radica su gran belleza.(...) La sociedad burguesa ha creado al hombre de las máquinas, al hombre funcional, al hombre de los mecanismos, al hombre que se atiene a las reglas. Yo sueño, en lugar de con ellos, con el hombre excepcional.(...) Ya se acabó la época del desertor (*refrattari*). El primero de ellos fue Cristo, el último Vallés.(...) Ahora el entendimiento del hombre sano amenaza también con envenenar la idea de la Revolución. ¿No veis ya los síntomas? En una ocasión el socialismo fue el objeto de los 'andrajosos' (*sca-*

²²¹ V, 141-143.

²²² Pini-Susmel, p. 22, ven en él un «sfogo dell'autentico carattere personale», y, por lo demás, sólo aportan algunos rasgos característicos escuetos y algunas paráfrasis.

miciati), de los ‘malhechores’, de los ‘canallas’; hoy, sin embargo, ya es algo civil, civilizado. Es algo distinguido, razonable, es tan sentimental que incluso llora y hace llorar, conlleva una especie de horror supersticioso ante la sangre, se horroriza de las aventuras.(...) Compárese por ejemplo una página de Marx con una página de Bonomi o de Turati. Notaréis en ellas un gran abismo.(...) Aquel que presta oídos a la voz de una personalidad ambigua nunca será un valiente. Siempre se ‘dará por vencido’.(...) Dará preferencia al pantano por encima de la cumbre, a la calma sobre la marcha, a la paz sobre la guerra.(...) Uno debe desterrar de sí al entendimiento del hombre sano, o bien dejarlo relegado a un plano secundario. Eso es lo que se pretende hoy en día en todas partes. Pero yo voy aún más lejos, yo quiero ir a la caza de ese entendimiento del hombre sano; quiero asesinarlo.(...) Este siempre tomará otras formas y máscaras; será negro y rojo, conservador y revolucionario, desvergonzado y a la par acobardado, hombre y mujer.(...) Y yo lo alcanzaré y lo derribaré al suelo. Entonces le echaré en cara el cadáver a las masas y diré: ‘ciudadanos, he matado a vuestro peor enemigo. Dejados ahora realizar un baile salvaje para mostrar esa alegría’.

Ciertamente sería precipitado a la vez que injusto oponerse a la alegría desbordante y juguetona con algunos conceptos tales como «anarquismo» o «irracionalismo». Naturalmente tampoco se debería olvidar lo que el mismo Mussolini dijo más o menos alrededor de aquella época: «¿Qué tipo de movimiento? (...) También el *delirium tremens* es un movimiento»²²³. Sin embargo, con unos buenos motivos que lo avalen se puede suponer que ningún otro socialista ha formulado por escrito tales cosas a no ser que lo haya hecho únicamente en broma. Se trata de algo simplemente peculiar; no obstante, cuando el socialista Mussolini bromea, uno puede ver antes que nada el fascismo futuro.

También Marx alaba la revolución, es partidario de la guerra en alguna ocasión determinada, menosprecia la presunción filistea, y al mismo tiempo es una aparición excepcional y genial. Sin embargo, aquel que elogie la revolución basándose sólo en la sangre que derrama, el que prefiera siempre la guerra a la paz, el que menosprecie al burgués solo porque éste conoce el trabajo y el orden metódico, el que aspire a ser la excepción correspondiente a todos los principios, ése será un fascista. Es ése quien convierte los medios de Marx en sus propósitos. Mussolini se remite casi necesariamente a Nietzsche, quien a su vez había promovido al máximo ese traslado de los medios... Pero antes desnaturalizará también a Nietzsche, y se verá obligado a quedarse reducido a la filosofía del «vive peligrosamente». Un marxismo que pierde su alma (es decir, la mirada hacia un futuro caracterizado por una sociedad sin clases), pero que retiene en sus brazos la fuerza y en sus manos la espada, tiende directamente al fascismo. Esta definición no queda así en modo alguno completa; sin embargo, sí es suficiente para hacer un primer esbozo de en qué sentido el socialismo del joven Mussolini encierra ya en sí mismo ese fascismo futuro. Lo encierra precisamente en la anticipación grotesca del sarcasmo, así como en algunas afirmaciones aisladas de carácter ambiguo; no lo encierra sin embargo allí donde Mussolini toma la palabra en serio, y se pronuncia en relación con la teoría del socialismo. Y justamente ahí es

²²³ V, 24.

donde él defiende su «alma» (=finalidad). Tuvo que ejercer en él una influencia más poderosa aún que la de las teorías filosóficas para que se le permitiera pasar a una necesaria coexistencia del sarcasmo y la seriedad, pero también manteniendo una dirección clara en sus afirmaciones.

Es muy difícil que sea una mera casualidad, precisamente en este artículo, el que aparezcan formulados dos de los motivos que serán fundamentales en el fascismo, motivos a los que apenas puede encontrarse algún paralelismo dentro de la obra restante del joven Mussolini.

En primer lugar, después de que Mussolini hubiera roto de una manera tan violenta y despreciable con Sorel,²²⁴ se puede apreciar uno de los motivos centrales de Sorel, y también de todo el pensamiento europeo conservador: la alabanza de los héroes y de los santos, la queja ante las épocas que ocultan a los grandes.

Y, al mismo tiempo, se insinúa ahora por primera vez la concepción más moderna de la ideología fascista: el modo de proceder marxista y revolucionario podría ser tanto una máscara de la burguesía pacífica como de la conservadora; la revolución falsa y titubeante de las clases podría ser eliminada por aquellos que hacen suya una «mentalidad» revolucionaria y decidida.

En resumen, apenas se puede dudar que el escrito más sarcástico del joven Mussolini sea a la par el anuncio más serio de lo que sería su fascismo tardío.

Pero realmente lo es sólo *ex eventu*. Su párrafo acerca de la filosofía del poder de Nietzsche no le impidió a Mussolini figurar dos años más tarde en el *Lotta di Classe* como el marxista más decidido. Y la «cabalgata paradójica» acerca del entendimiento del hombre sano no fijó ninguna especie de cambio, sino que más bien apuntó sólo en la dirección de un camino que se habría podido demostrar fácilmente como una senda secundaria pisada tan sólo de una manera pasajera.

Esa opinión debe ser tanto más cautelosa si se piensa que también pudieron avanzarse algunos pasos más sobre los caminos encubiertos. Una simple reflexión sobre el tema podría representar el compás a seguir.

Aquel «fascismo», que en realidad no era otra cosa que un marxismo tan carente de alma como vital, era una creación meramente pragmática que comenzó avanzando a tientas y de manera insegura en tanto que no se cubriera con algunos andrajos de procedencia conservadora, o bien con la forma de la moda. Sólo será plenamente consciente de sí mismo cuando se pueda oponer a su creador y adversario una idea propia del devenir histórico. Entonces ya no luchará únicamente el deseo de aventuras contra esos inamovibles burgueses; será entonces cuando la detracción del hombre, convertido en un «animal diminuto con los mismos derechos y pretensiones»²²⁵, se entenderá como el resultado de un proceso iniciado ya desde lejos; será entonces cuando un levantamiento de los esclavos destruirá la verdad de la existencia humana, verdad que al principio había quedado manifiesta en la cercanía a los dioses; será entonces cuando cambiará toda representación de tendencia negativa de la comprensión de Hegel y de Marx, representación en la que todo lo que era blanco parecía ser negro, y en la que se llamaba «anulación» a todo lo que en algún otro momento se llamó «realización». Allí donde el fascismo se vuelva radical y fundamental, deberá necesariamente aparecer unido al arcaísmo opuesto a la historia, y

²²⁴ Cf. *Ann.*, p. 262.

²²⁵ Nietzsche, VIII, 139.

deberá también relegar a un segundo plano su «origen sagrado» tanto cuanto más radical y más fundamental se vuelva, o al menos de tal forma que sólo aparezcan los rasgos puros fundamentales del mismo: los de clase, los del país, los de las guerras, los de los héroes. Y es aquí donde debemos volver nuevamente a acercarnos a Nietzsche en un sentido no ya meramente superficial, puesto que éste quería lograr una sola cosa, tanto en este mundo como más allá de todas las teorías concretas: un atentado contra ese otro «atentado», que ya comenzó con la monstruosa abstracción de Parménides y que le costó a la humanidad sangre, vidas y naturaleza, de tal modo que a la «vida» misma (esto es, la producción creativa de la cultura) comenzaron a faltarle los distintos requisitos previos.

Nietzsche no es en un sentido banal y simplificado el filósofo del fascismo, del mismo modo que el fascismo no se corresponde con los sueños de Nietzsche hechos realidad, pero ambas cosas (fascismo y filósofo) tienden de manera simultánea e inevitablemente hacia una misma meta ideal: la formación práctica e ideológica de la tesis radicalmente opuesta a la concepción que Hegel y Marx tenían de la historia como «realización».

Ahora bien, parece que ya el joven Mussolini dio algunos pasos a tientas en dirección hacia esa meta ideal. El 6 de septiembre de 1913, y bajo el título de «Cómo destruir a los dioses romanos», hizo una reseña en el semanario *Avanti* del libro de Franz Cumont acerca de las religiones orientales en relación con el paganismo romano.²²⁶ Concluía dicha reseña con las siguientes palabras:

«Con este libro claro, breve y a modo de síntesis (...) Cumont nos presenta el proceso espiritual más grande de nuestra historia como algo vivo. Ahora conocemos el mal por el que perecieron los dioses de la antigua Roma. (...) En todas las páginas de la obra de Cumont se siente o se presiente la llegada de Cristo. Los sacerdotes Osiris, Kybele o Mithras sólo son sus precursores; los esclavos pululantes del mundo romano, que aceptan de un modo entusiasta las religiones orientales y que preparan precisamente esa 'transmutación de todos los valores', transmutación que fue vista por Nietzsche como el peor destino que podía tocarle al espíritu humano».

También el marxista puede luchar contra la cristiandad; pero ahora bien, nunca puede tomarla sin más por un «mal». Mussolini está lejos de dejarse llevar por la inflexibilidad de la alternativa que se presenta ante sus ojos. Él se refiere a Nietzsche y a Cumont empleando palabras aprobatorias; pero, al mismo tiempo, festeja las etapas iniciales del «levantamiento de los esclavos» en algunos de sus discursos más entusiastas.²²⁷ No desfila de manera tan rígida ni incansablemente por las amplias calles iluminadas, tal y como hacen sus acompañantes; de vez en cuando él se aventura por otros senderos que aún no han sido pisados y que están perdidos en la oscuridad; pero siempre acaba regresando pronto a esas calles, y lo hace siempre poniéndose en cabeza. Si se hubiera encaminado hacia alguna meta más oculta, entonces se habría olvidado de esas escapadas furtivas, o al menos se hubiera reído de ellas de muy buena gana.

Traducción de *Yolanda García Hernández*
y *Montserrat Ruiz Agustín*.

²²⁶ V, 278-283.

²²⁷ Ejemplos: III, 86-87; III, 297.

Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*

Emmanuel Lévinas

La filosofía de Hitler es primaria. Sin embargo, las potencias primitivas que en ella se consuman hacen estallar toda fraseología miserable bajo el impulso de una forma elemental. Reavivan la nostalgia secreta del alma alemana. Más que un contagio o una locura, el hitlerismo es un despertar de sentimientos elementales.

Por lo tanto, y sin que esto deje de entrañar un tremendo peligro, el hitlerismo resulta interesante filosóficamente, pues los sentimientos elementales encierran una filosofía. Expresan la actitud primera de un alma ante el conjunto de lo real y frente a su propio destino. Dichos sentimientos predeterminan o prefiguran el sentido de la aventura que el alma correrá en el mundo.

La filosofía del hitlerismo desborda así la filosofía de los hitlerianos. Pone en cuestión los propios principios de una civilización. El conflicto no tiene lugar únicamente entre el liberalismo y el hitlerismo. El propio cristianismo se ve amenazado, a pesar de los miramientos o de los Concordatos de los que se beneficiaron las Iglesias cristianas a la llegada del régimen.

No basta con distinguir, como han hecho algunos periodistas, entre el universalismo cristiano y el particularismo racista: una contradicción lógica no nos parece suficiente para juzgar un acontecimiento concreto. El significado de una contradicción lógica que opone dos corrientes de ideas sólo aparece de modo pleno cuando nos remontamos a su fuente, a la intuición, a la decisión original que las hace posibles. Guiados por ese espíritu, expondremos algunas reflexiones sobre este tema.

* Artículo aparecido por primera vez en la revista *Esprit*, nº 26, 1934, pp. 27-41, y publicado con posterioridad en el volumen colectivo *Emmanuel Lévinas*, París, Éditions de l'Herne, 1991, pp. 154-160, así como en E. Lévinas, *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994 [N. de los T.].

Las libertades políticas no agotan el contenido del espíritu de libertad que, para la civilización europea, representa una concepción del destino humano. Se trata del sentimiento de la libertad absoluta del hombre de cara al mundo y a las posibilidades que reclaman su acción. El hombre se renueva eternamente frente al Universo. Hablando de modo absoluto, no hay historia.

Porque la historia es la limitación más profunda, la limitación fundamental. El tiempo, condición de la existencia humana, es, sobre todo, condición de lo irreparable. El hecho cumplido, arrastrado por un presente que huye, escapa para siempre a la empresa del hombre, pero pesa sobre su destino. Detrás de la melancolía del eterno flujo de las cosas, del ilusorio presente de Heráclito, nos encontramos con la tragedia de la inmovilidad de un pasado imborrable que condena toda iniciativa a no ser más que una continuación. La verdadera libertad, el verdadero comienzo exigiría un verdadero presente que, siempre en el momento culminante de un destino, la recomience eternamente.

El judaísmo nos brinda este mensaje magnífico. El remordimiento —expresión dolorosa de la impotencia radical de reparar lo irreparable— anuncia el arrepentimiento que genera el perdón reparador. El hombre encuentra en el presente algo que modificar, encuentra un modo de borrar el pasado. El tiempo pierde su propia irreversibilidad. Se arroja a los pies del hombre como una bestia herida. Y le libera.

El sentimiento acuciante de la impotencia natural del hombre ante el tiempo constituye el todo trágico de la *Moïra* griega, toda la agudeza de la idea del pecado y toda la grandeza de la revuelta del cristianismo. A los Atridas que se debaten bajo el peso de un pasado, extraño y brutal como una maldición, el cristianismo opone un drama místico. La Cruz libera, y mediante la Eucaristía que triunfa sobre el tiempo esa liberación se realiza cada día. La salvación que el cristianismo quiere aportar equivale a la promesa de recomenzar lo definitivo que el flujo de instantes cumple, de superar la contradicción absoluta de un pasado subordinado al presente, de un pasado siempre puesto en tela de juicio, siempre puesto en cuestión.

De ese modo, proclama la libertad; de ese modo, la hace posible en toda su plenitud. No sólo es libre la elección de destino. La elección cumplida no se convierte en una cadena. El hombre conserva la posibilidad —ciertamente sobrenatural, pero aprehensible, concreta— de rescindir el contrato con el que se encuentra libremente comprometido. Puede recobrar a cada instante la desnudez de los primeros días de la creación. La reconquista no es fácil. Puede fracasar. No es el resultado del decreto caprichoso de una voluntad situada en un mundo arbitrario. No obstante, la profundidad del esfuerzo exigido sólo sopesa la gravedad del obstáculo, subrayando la originalidad del nuevo orden prometido y realizado, que triunfa al desgarrar las capas más profundas de la existencia natural.

Esa libertad infinita frente a toda atadura, y por la cual, en suma, ninguna atadura es definitiva, se encuentra en el origen de la noción cristiana de «alma». Al permanecer como la realidad supremamente concreta, al expresar el fondo último del individuo, el alma posee la austera pureza de un aliento trascendente. A

través de las vicisitudes de la historia real del mundo, el poder de la renovación brinda al alma una especie de naturaleza nouménica, al abrigo de las embestidas de un mundo en el que, a pesar de todo, se encuentra instalado el hombre concreto. La paradoja sólo es aparente. El desapego del alma no es una abstracción, sino un poder concreto y positivo de desprenderse, de abstraerse. La igual dignidad de todas las almas, independientemente de la condición material o social de las personas, no se deriva de una teoría que defendería, bajo las diferencias individuales, la existencia de una «constitución psicológica» análoga. Dicha dignidad se debe al poder otorgado al alma de liberarse de *lo que ha sido*, de todo aquello que la ha ligado, de todo aquello que la ha comprometido —para reencontrar su virginidad primera—.

Si bien el liberalismo de los últimos siglos ha escamoteado el aspecto dramático de esa liberación, ha conservado, no obstante, un elemento esencial bajo la forma de la libertad soberana de la razón. Todo el pensamiento filosófico y político de los tiempos modernos tiende a situar al espíritu humano en un plano superior a lo real, creando un abismo entre el hombre y el mundo. Al hacer imposible la aplicación de categorías del mundo físico a la espiritualidad de la razón, la modernidad sitúa el fondo último del espíritu fuera del mundo brutal y de la historia implacable de la existencia concreta. Substituye el mundo ciego del sentido común por el mundo reconstruido por la filosofía idealista, bañada de razón y sometida a la razón. En lugar de la liberación mediante la gracia, tenemos la autonomía, y, sin embargo, el *leitmotiv* judeocristiano de la libertad la penetra.

Los escritores franceses del siglo XVIII, precursores de la ideología democrática y de la Declaración de derechos del hombre, han reconocido, a pesar de su materialismo, el sentimiento de una razón que podría exorcizar la materia física, psicológica y social. La luz de la razón basta para ahuyentar las sombras de lo irracional. ¿Qué queda del materialismo cuando la materia se ve enteramente permeada por la razón?

El hombre del mundo liberalista no escoge su destino bajo el peso de una Historia. No conoce sus posibilidades en cuanto poderes inquietos que bullen en él y que lo orientan hacia una vía determinada. Éstas sólo son para él posibilidades lógicas que se ofrecen a una razón serena que elige guardando eternamente sus distancias.

II

El marxismo, por primera vez en la historia occidental, rebate esa concepción del hombre.

El espíritu humano ya no le parece la pura libertad, el alma que vuela más allá de toda atadura. Ya no se trata de la pura razón que forma parte de un reino de fines. El espíritu se ve atormentado por las necesidades materiales. A merced de una materia y de una sociedad que ya no obedecen a la varita mágica de la razón, su existencia concreta y sometida tiene más importancia, más peso que la impotente razón. La lucha que preexiste a la inteligencia le impone decisiones que ésta no ha escogido. «El ser determina la conciencia.» La ciencia, la moral y la estética ya no son moral, ciencia y estética en sí, sino que traducen en todo

momento la oposición fundamental de las civilizaciones burguesa y proletaria.

El espíritu de la concepción tradicional pierde ese poder de deshacer todos los nudos, poder del que siempre estuvo orgulloso. Ahora se tropieza con montañas que, por sí misma, ninguna fe podría mover. La libertad absoluta, que antaño realizara milagros, ya no forma parte, por vez primera, de la constitución del espíritu. De ese modo, el marxismo no se opone sólo al Cristianismo, sino a todo el liberalismo idealista para el que la conciencia o la razón determinan el ser.

De ese modo, el marxismo se erige en la contrapartida de la cultura europea, o, al menos, en la ruptura de la curva armoniosa de su desarrollo.

III

De cualquier modo, esa ruptura con el liberalismo no es definitiva. El marxismo sabe que, en cierto sentido, continúa las tradiciones de 1789 y el jacobinismo parece inspirar en gran medida a los revolucionarios marxistas. Pero, sobre todo, si la intuición fundamental del marxismo consiste en percibir el espíritu relacionado inevitablemente con una situación determinada, entonces ese encadenamiento pierde su radicalidad. La conciencia individual determinada por el ser no se ve tan indefensa como para no conservar —en principio por lo menos— el poder de sacudirse el hechizo social que aparece como extraño a su esencia. Tomar conciencia de su situación social implica, para el propio Marx, liberarse del fatalismo que conlleva.

Una concepción verdaderamente opuesta a la noción europea de «hombre» sólo sería posible si la situación a la que éste llega no fuese tan sólo una añadidura, sino que constituyera el fondo mismo de su ser. Exigencia paradójica que la experiencia de nuestro cuerpo parece llevar a cabo.

¿Qué es, según la interpretación tradicional, tener un cuerpo? Llevarlo, sostenerlo como un objeto del mundo exterior. El cuerpo pesa a Sócrates como las cadenas que le son impuestas en la prisión de Atenas, lo encierra como la propia tumba que lo espera. El cuerpo es el obstáculo. Rompe el impulso libre del espíritu, reconduciéndolo a sus condiciones terrestres; pero, en cuanto obstáculo, ha de ser vencido.

El sentimiento de eterna extrañeza del cuerpo con respecto a nosotros mismos ha nutrido tanto al Cristianismo como al liberalismo moderno. Este sentimiento ha persistido a través de todas las variaciones de la ética y a pesar del declive sufrido por el ideal ascético después del Renacimiento. Si bien los materialistas confundían el yo con el cuerpo, el precio a pagar era una negación pura y simple del espíritu. Situaban el cuerpo en la naturaleza, no le concedían rango alguno de excepción en el universo.

Ahora bien, el cuerpo no es sólo el eterno extraño. La interpretación clásica ha relegado a un nivel inferior y ha considerado como una etapa a superar ese sentimiento de identidad entre nuestro cuerpo y nosotros mismos que algunas circunstancias muestran de un modo particularmente agudo. El cuerpo no nos resulta simplemente más próximo que el resto del mundo y más familiar, no sólo manda sobre nuestra vida psicológica, nuestro humor y nuestra actividad. Más allá de esas constataciones banales, posee el sentimiento de identidad. ¿Acaso no

nos afirmamos en este calor único de nuestro cuerpo con bastante anterioridad a la dilatación del Yo (*Moí*) que busca distinguirse del cuerpo? ¿Acaso no resisten toda prueba esos lazos que, antes de la eclosión de la inteligencia, la sangre establece? En una peligrosa hazaña deportiva, en un ejercicio arriesgado en el que los gestos alcanzan una perfección casi abstracta bajo el aliento de la muerte, todo dualismo entre el yo y el cuerpo desaparece. Y en el callejón sin salida del dolor físico, ¿no experimenta el enfermo esa simplicidad indivisible de su ser cuando busca en el lecho del dolor una posición que lo alivie?

¿Diremos que el análisis muestra en el dolor la oposición del espíritu a dicho dolor, una revuelta, un rechazo a permanecer ahí y, por consiguiente, un intento de superarlo? ¿No se ve ese intento condenado a la desesperación? ¿No permanece el espíritu rebelde encerrado en el dolor, ineluctablemente? ¿Y no es justamente esa desesperación la que constituye el propio fondo del dolor?

Junto a la interpretación que el pensamiento tradicional de Occidente da de esos hechos a los que considera brutales y groseros, pudiéndolos siempre reducir, puede subsistir el sentimiento de su originalidad irreductible y el deseo de mantener su pureza. Habría en el dolor físico una posición absoluta.

El cuerpo no es sólo un accidente afortunado o desafortunado que nos pone en contacto con el mundo implacable de la materia —*su adhesión al Yo vale por sí misma*—. Se trata de una adhesión de la que *no puede escaparse*, y a la que ninguna metáfora podría confundir con la presencia de un objeto exterior. Se trata de una unión cuyo gusto trágico y definitivo nada podrá alterar.

Ese sentimiento de identidad entre el yo y el cuerpo —que, desde luego, no tiene nada que ver con el materialismo popular— no hace concesión alguna a aquéllos que parten de él para reencontrar en el fondo de esa unidad la dualidad de un espíritu libre debatiéndose contra el cuerpo al que estaría encadenado. Para ellos, toda la esencia del espíritu consiste en ese encadenamiento. El separarlo de las formas concretas con las que se encuentra de entrada comprometido es traicionar la originalidad de un sentimiento del que nos conviene partir.

La importancia atribuida a ese sentimiento del cuerpo, con el que el espíritu occidental nunca ha querido contentarse, se encuentra en el origen de una nueva concepción del hombre. Lo biológico, con toda la fatalidad que conlleva, se convierte en algo más que un *objeto* de la vida espiritual, se convierte en su corazón. Las misteriosas voces de la sangre, las llamadas de la herencia y del pasado a las que el cuerpo sirve de enigmático vehículo pierden su naturaleza de problemas sometidos a la solución de un Yo soberanamente libre. El Yo sólo aporta para resolverlos las propias incógnitas de esos problemas. El Yo está constituido por ellos. La esencia del hombre ya no está en la libertad, sino en una especie de encadenamiento. Ser verdaderamente uno mismo no consiste en retomar el vuelo más allá de las contingencias, siempre extrañas a la libertad del Yo. Ser uno mismo, por el contrario, consiste en tomar conciencia del encadenamiento a nuestro cuerpo original, ineluctable y único. Consiste, sobre todo, en aceptar ese encadenamiento.

De ese modo, toda estructura social que anuncie una liberación del cuerpo y que no lo comprometa, se hace sospechosa de traición, de negación. Las formas de la sociedad fundada en el acuerdo de las voluntades libres no resultarán sólo frágiles e inconsistentes, sino falsas y mentirosas. La asimilación de los espíritus pierde la grandeza del triunfo del espíritu sobre el cuerpo. Se convierte más bien

en obra de falsarios. Una sociedad con fundamento en la consanguinidad se sigue inmediatamente de esa concretización del espíritu. Y entonces, ¡si la raza no existe, hay que inventarla!

Ese ideal del hombre y de la sociedad se ve acompañado por un nuevo ideal de pensamiento y de verdad.

Lo que caracteriza la estructura del pensamiento y de la verdad en el mundo occidental —ya lo hemos señalado— es la distancia que separa inicialmente al hombre del mundo de las ideas donde escogerá su verdad. El hombre se encuentra libre y solo ante ese mundo. Es libre hasta el punto de poder no remontar esa distancia, de no efectuar una elección. El escepticismo es una posibilidad fundamental del espíritu occidental. Pero una vez que la distancia se remonta y se aprehende la verdad, el hombre no pierde en modo alguno su libertad. El hombre puede regresar sobre sus pasos. En la afirmación se esconde ya la negación futura. Esa libertad constituye toda la dignidad del pensamiento, pero entraña también un peligro. En el intervalo que separa al hombre de la idea, se desliza la mentira.

El pensamiento se convierte en un juego. El hombre se complace en su libertad y no se compromete definitivamente con ninguna verdad. Transforma su poder de duda en una falta de convicción. El no encadenarse a una verdad se traduce, para él, en no querer comprometer su persona en la creación de valores espirituales. La sinceridad se torna imposible y esto pone fin a todo heroísmo. La civilización se ve invadida por la inautenticidad, por el sucedáneo puesto al servicio de los intereses y de la moda.

Para una sociedad que pierde el contacto vivo con su verdadero ideal de libertad, que acepta las formas degeneradas de éste, que no ve el esfuerzo y el compromiso que requiere ese ideal y que se regocija en la autocomplacencia que dicho ideal aporta, para una sociedad en tal estado, el ideal germánico del hombre aparece como una promesa de sinceridad y de autenticidad. El hombre ya no se enfrenta a un mundo de ideas donde escoger su verdad gracias a una decisión soberana de su libre razón —el hombre se encuentra de entrada ligado a algunas de dichas ideas, tal como está vinculado por nacimiento a todos aquellos que comparten su sangre—. Ya no puede jugar con la idea, pues ésta, fuera de su ser concreto, anclada en su carne y en su sangre, conserva toda su seriedad.

Encadenado a su cuerpo, el hombre se niega a escapar de sí mismo. La verdad ya no será la contemplación de un espectáculo extraño —la verdad consistirá en un drama cuyo actor es el propio hombre—. Sólo bajo el peso de toda su existencia —que comporta un legado sobre el que ya no podrá volver sus pasos— el hombre dirá su sí o su no.

Pero, ¿a qué nos obliga esa sinceridad? Toda asimilación racional o comunión mística entre espíritus que no descanse en una comunidad de sangre es susceptible de resultar sospechosa. Y, sin embargo, el nuevo tipo de verdad no renunciará a la naturaleza formal de la verdad ni dejará de ser universal. Por más que se trate de *mi* verdad en el sentido más fuerte de ese posesivo, dicha verdad ha de tender a la creación de un mundo nuevo. Zaratustra no se contenta con su transfiguración. Desciende de la montaña y aporta un evangelio. ¿Cómo podría ser compatible la universalidad con el racismo? Nos encontramos aquí —en la lógica de la inspiración primera del racismo— con una modificación fundamental de la propia idea de universalidad. *Ha de dar lugar a la idea de expansión*, pues la

expansión de una fuerza presenta una estructura totalmente distinta a la de la propagación de una idea.

La idea que se propaga se separa esencialmente de su punto de partida. La idea, a pesar del acento único que le aporta su creador, se convierte en un patrimonio común. Es fundamentalmente anónima. El que la acepta se convierte en su maestro, como el que la propuso. La propagación de una idea crea así una comunidad de «maestros» —se trata de un proceso de igualación—. Convertir o persuadir es crear semejantes. La universalidad de un orden en la sociedad occidental refleja siempre esa universalidad de la verdad.

Pero la fuerza se caracteriza por otro tipo de propagación. Aquel que la ejerce nunca se separa de ella. La fuerza no se pierde entre aquellos que la sufren. Está vinculada a la personalidad o a la sociedad que la ejerce. La fuerza los hace crecer al subordinarlos al resto. Aquí, el orden universal no se establece como corolario de la expansión ideológica —esta expansión constituye la unidad de un mundo de amos y de esclavos—. La voluntad de poder de Nietzsche que la Alemania moderna reencontra y ensalza no es tan sólo un nuevo ideal, es un ideal que aporta al mismo tiempo su forma propia de universalización: la guerra, la conquista.

Hemos reunido aquí verdades por todos conocidas. Sin embargo, hemos tratado de reconducirlas a un principio fundamental. Quizá hemos logrado mostrar que el racismo no se opone solamente a tal o cual punto particular de la cultura cristiana y liberal. No es tal o cual dogma de la democracia, del parlamentarismo, del régimen dictatorial o de la política religiosa lo que está en tela de juicio. Se trata de la propia humanidad.

Este artículo apareció en Esprit, revista del catolicismo progresista de vanguardia, en 1934, casi al día siguiente de la llegada de Hitler al poder.

*El artículo surge de la convicción de que la fuente de la sangrienta barbarie del nacionalsocialismo no se encuentra en una mera anomalía contingente del razonamiento humano, ni en un simple malentendido ideológico de carácter accidental. Existe en este texto la convicción de que dicha fuente se remonta a una posibilidad esencial del Mal elemental en el que la buena lógica puede desembocar y contra el que la filosofía occidental no se encuentra del todo asegurada. Posibilidad que se inscribe en la ontología del ser preocupado por ser —por el ser, «dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht», según la expresión heideggeriana—. Posibilidad que amenaza aún al sujeto correlativo del «ser que ha de ser reunido» y «dominado», a ese famoso sujeto del idealismo trascendental que, ante todo, se pretende y se cree libre. Debemos preguntarnos si el liberalismo resulta suficiente para la auténtica dignidad del sujeto humano. ¿Adquiere el sujeto la condición humana antes de asumir la responsabilidad por el otro hombre en la elección que lo eleva a dicho grado? Elección que procede de un dios —o de Dios— que lo mira en el rostro del otro hombre, su prójimo, «lugar» original de la Revelación.**

Traducción de Tania Checchi y
Gabriel Aranzueque

* Carta dirigida por Emmanuel Lévinas al profesor Davidson y publicada en el *Critical Inquiry* en otoño de 1990, Vol. XVII, n.º 1, p. 62. Se trata de una traducción del francés de la versión aparecida en *Emmanuel Lévinas*, Paris, Éditions de l'Herne, 1991, pp. 159-160 [N. de los T.].

«Lo que tiene que demostrarse no vale gran cosa»*

Luc Ferry y Alain Renaut

La esencia de las sociedades modernas, como habían apreciado Constant y Tocqueville, va unida al modo en que el individuo se emancipa progresivamente de la tutela de las tradiciones. En las sociedades llamadas «tradicionales», el peso de las experiencias del pasado determinaba los comportamientos individuales, limitando *a priori*, por así decir, las áreas de libre elección; la modernidad, por el contrario, se caracteriza por la decisión de atribuir al presente la definición de las normas mediante su libre fundamentación por parte de las voluntades individuales: al menos, las sociedades modernas conciben el origen de sus normas de ese modo, aunque esa representación, a menudo, como han probado suficientemente los enfoques sociológicos,¹ resulta más ficticia que real, y cumple, evidentemente, una función legitimadora. Así pues, si consideramos únicamente las representaciones que las sociedades tienen de sí mismas, ¿cómo no caer en la tentación de oponer la *tradicción* a la *argumentación*, atribuyendo a la primera, de un modo típico e ideal, la forma *antigua* y a la otra, la forma *moderna* de la determinación de las normas?

Por cierto, nadie logrará nunca desarrollar una argumentación cualquiera sin inscribirse en una tradición y sin tener que reasumir algunos *tópoi* e, incluso, algunos valores. Hay que añadir que la modernidad se caracteriza, precisamente, por el modo en que el sujeto, *aun cuando no dispone evidentemente de una libertad absoluta para crear sus normas*, se otorga, no obstante, el derecho soberano de someterlas a un libre examen, y piensa que él mismo, en el momento de llevar a cabo dicho examen crítico, es el fundamento último de la argumentación mediante la que legitima o rechaza tales normas.² En ausencia de referentes tradicionales, desgastados por la dinámica democrática y en el seno de sociedades in-

* «Ce qui a besoin d'être démontré ne vaut pas grand-chose», en *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens?* (VV. AA.), Luc Ferry y Alain Renaut (eds.), Paris, Grasset & Fasquelle, 1991, pp. 129-152.

¹ Desde este punto de vista, antes de las genealogías sociológicas de las normas, hay que convenir que las críticas dirigidas a la Ilustración por los románticos alemanes no siempre carecían de fundamento.

² Al respecto, K. O. Apel considera acertadamente que esa búsqueda argumentativa de una fundamentación última resulta ineludible para nosotros los modernos, aunque hay que preguntarse, algo más que él, por el estatuto de una fundamentación buscada de ese modo.

capaces de leer el Derecho en ninguna instancia trascendente (como el orden del mundo, la voluntad divina o, incluso, el pasado), ¿cómo concebir la fundamentación de la norma si no es mediante un proceso de discusión, real o supuesto, entre las partes interesadas en buscar un acuerdo? Toda normatividad, en la medida en que la norma, por definición, trata de imponer un límite a la individualidad, requiere una dimensión externa respecto a las voluntades particulares. Los dispositivos culturales anteriores buscaban esa exterioridad en una tradición cuya autoridad se encontraba arraigada en su supuesta conformidad con la palabra divina o con el orden del mundo. Cuando esa figura externa, en conformidad con la lógica de la modernidad, se derrumbó progresivamente, y la exterioridad no pudo encontrarse en ningún pasado inmemorial susceptible de regular nuestras conductas, la norma sólo pudo instaurarse a través de la superación de uno mismo, de la salida fuera de uno mismo, de ese movimiento de transcendencia que supone el hecho de buscar *en uno mismo* argumentos y «razones» para justificar un punto de vista, «razones» susceptibles de valer también *para otros*. En el fondo, la idea democrática, en el plano jurídico-político, pone de manifiesto esa figura inédita de la exterioridad, a saber, una exterioridad interna o una transcendencia en la inmanencia —los límites que se imponen a los individuos sólo pueden aplicarse mediante decisiones públicas, tras haber entablado una discusión y una argumentación igualmente públicas—. En resumidas cuentas, nos encontramos en este punto con una perspectiva que distintas filosofías han abordado hoy en día: sólo la democracia puede corregirse y regularse a sí misma —es decir, lo que la dinámica democrática ha deshecho para siempre sólo la democracia puede reconstruirlo (ahí reside su grandeza), de manera imperfecta y, por tanto, de forma ilimitada (ahí reside su fragilidad)—.

Realmente, podemos decir bien que nos sentimos atraídos por su grandeza, o bien que nos desespera su fragilidad. Según predomine frente al hecho democrático una u otra actitud, podrán concebirse dos intenciones filosóficas completamente opuestas: por un lado, por lo que se refiere a sus presupuestos teóricos o a sus modalidades prácticas, se tratará de profundizar en el modelo de la deliberación argumentativa; por otro, con la ayuda de una ética de la argumentación, se denunciará como insuperable el vacío creado por el derrumbe de los referentes tradicionales, y se examinarán las posibilidades de que surja, mediante una crítica de la modernidad democrática, una analogía contemporánea del universo tradicional. Por distintas razones, Habermas, Apel, Rawls y otros representan hoy en día la primera actitud; MacIntyre y los «comunitaristas», después de Strauss, se hicieron cargo del segundo enfoque.

Ahora bien, frente a los dos campos que hemos delineado,³ el caso de Nietzsche posee un interés especial para quien desee dedicarse a examinar críticamente la vía neotradicionalista. Dos razones principales justifican esa apreciación:

— Por una parte, la obra de Nietzsche expone explícitamente de forma ejemplar la crítica de la modernidad democrática y la denuncia de la fundamen-

³ Sobre la lógica del desacuerdo, véase A. Renaut y L. Sosoé, *Philosophie du droit*, Paris, P.U.F., 1991, «Introduction générale».

tación argumentativa de las normas: en ese sentido, permite mejor que otras críticas captar todo lo que conlleva, en la alternativa entre la tradición y la argumentación, el rechazo de esta última.

— Por otra parte y, quizás, principalmente, el modo en que Nietzsche lleva a cabo ese célebre rechazo muestra de forma especialmente significativa una de las mayores dificultades a las que se enfrenta ese tipo de intento: la evitación neotradicionalista de la modernidad democrática conlleva, en efecto (hay que insistir en ello), la búsqueda de lo que podría ser hoy en día la forma *análoga* del universo tradicional —sólo se trata, claro está, de una forma *análoga*, pues una vez que «Dios ha muerto» (Nietzsche lo sabe mejor que nadie), la tradición no puede seguir funcionando del mismo modo que en las culturas teológicas, en las que aquello que convierte en «sagrado» el valor de la tradición y le otorga su poder nunca se encuentra desarraigado de la voluntad divina o del orden del mundo que supuestamente expresa dicha voluntad—. Al situar su reflexión después de la «muerte de Dios» y del descubrimiento (inseparable de lo anterior) de que el mundo, una vez «desdivinizado», se presenta desprovisto de cualquier orden y ha de pensarse como «caos» (*La gaya ciencia*, § 109), Nietzsche tiene en cuenta ese fin del universo teológico y cosmológico, que define en términos generales la situación intelectual y cultural de la modernidad: nos encontramos, por definición y por así decirlo, ante un momento de depuración (pues Nietzsche es quien declara, filosóficamente hablando, la caducidad de los cimientos del universo tradicional), nos encontramos ante una mezcla muy singular de antimodernismo y de modernidad, de tradición y de novedad. Por ello, la expresión «neotradicionalismo» resulta en este punto perfectamente apropiada, debido asimismo a la tensión que pone de manifiesto. Evidentemente, el problema consiste en saber qué puede resultar de esa «mezcla» en cuanto a su consistencia y, al mismo tiempo, en cuanto a sus efectos. Dado que Nietzsche, al contrario de la mayoría de los representantes del conservadurismo corriente, no puede soñar con restablecer ingenuamente la tradición, su trayectoria *neoconservadora* nos va a permitir formular a la opción tradicionalista la pregunta más idónea para poner a prueba sus límites y sus efectos perversos, a saber, ¿cuál puede ser, en la modernidad, la forma análoga de la tradición?

ARGUMENTACIÓN Y DEMOCRACIA

El camino más corto para poner de relieve los principios de la crítica conjunta de la argumentación y de la democracia que lleva a cabo Nietzsche —y, por tanto, de la racionalidad (en cuanto) democrática— no puede dejar de tomar como punto de partida una frase clave del *Crepúsculo de los ídolos* («El problema de Sócrates», § 5): «Lo que tiene que demostrarse para ser creído no vale gran cosa»⁴.

⁴ Hemos de precisar que Nietzsche, con ese tipo de frase, no distingue en modo alguno, al contrario de la costumbre actual, entre la demostración y la argumentación, sino que engloba ambos términos en un mismo *oprobio*.

A lo cual habría que añadir, como siempre en Nietzsche, una serie de afirmaciones que participan de la misma convicción –por ejemplo, en *El caso Wagner* («Epílogo»), la sugerencia de que tanto la «moral de los Señores» como las «valoraciones cristianas» tienen su necesidad y constituyen «formas de ver a las que uno no se acerca con argumentos y refutaciones»: al igual que no se «refuta una enfermedad ocular», «no se refuta el cristianismo», simplemente se lo combate—. Asimismo, en el «Prólogo» de *Ecce Homo* leemos lo siguiente: «No refuto los ideales, me contento con ponerme los guantes cuando me acerco a ellos» –de lo cual se hace eco, en la tercera parte de la misma obra, al mencionar los pasos dados en *Humano, demasiado humano*: «No refuto el ideal, lo congelé»—. En resumen, de manera insistente se rechaza la argumentación, tanto en su forma positiva (demostración, petición de pruebas)⁵, como en su forma negativa (refutación)⁶.

Evidentemente, esa desconfianza respecto a la argumentación no puede separarse, en Nietzsche, de la denuncia global de la dialéctica y de los dialécticos. Hagamos memoria recordando la tesis principal defendida en «El problema de Sócrates»: «Con la dialéctica, la plebe se sitúa en lo alto» (§ 5). Antes de Sócrates, los «antiguos helenos», en el seno de una sociedad aristocrática, rechazaron los procedimientos dialécticos al estar convencidos de que todo aquello que es grande y noble se impone por sí mismo, sin necesidad de argumentaciones: en cambio, el proyecto de «vengarse de los aristócratas» (§ 7), propio de un «oprimido» y fruto de un «resentimiento plebeyo», desplazando el enfrentamiento hacia el único terreno en el que se equilibran las diferencias, aquel en el que no sólo hay que *afirmar* el propio derecho, sino *demostrarlo*, va a generar en Sócrates y en sus «enfermos» (§ 10) «la hipertrofia de la facultad lógica» (§ 4). Así pues, en la medida en que «allí donde la autoridad sigue siendo de buen tono, donde no se razona, sino donde se ordena, el dialéctico es una especie de polichinela» (§ 5), el «decadente» Sócrates, al promover la dialéctica en detrimento de «los instintos de los antiguos helenos», sacralizaba el único instrumento con el que era capaz de lograr la victoria: en lo que puede verse, señala Nietzsche con gracia, una «maldad de raquíutico» (§ 4), que apuñala a «cuchilladas silogísticas» todo lo que, hasta ese momento, había hecho grande a Grecia –hasta el punto de que habría que llegar a preguntarse si Sócrates era realmente griego (§ 3)–.⁷

Dicho de otro modo, y empleando una distinción central en la obra nietzscheana: entre los «antiguos helenos» y Sócrates, el cambio reside en el paso de las *fuerzas activas*, puramente afirmativas, capaces de ir hasta el final de sí mismas sin truncar otras fuerzas, a las *fuerzas reactivas*, que sólo pueden establecerse oponiéndose a otras fuerzas y tratando de negarlas. En ambos casos, se trata de formas de «vida» (ya que la vida, como voluntad de poder, es una fuerza); pero

⁵ Véase, por ejemplo, *Nietzsche's Werke*, edición Kröner, 2ª sección, vol. XV, *Der Wille zur Macht*, § 431: «La disolución de los instintos griegos consiste exactamente en poner por delante la *demostrabilidad* (*Beweisbarkeit*) como condición del valor personal en la virtud». [Trad. cast.: F. Nietzsche, *La voluntad de poder* (VP), en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1967, Vol. IV, § 429].

⁶ Existe una excepción, aunque no es precisamente la única: la «fealdad de Sócrates» constituía una «objeción» contra él y, «entre los griegos, casi una refutación» (CI, «El problema de Sócrates», § 3).

⁷ Hay que recordar, para subrayar mejor lo que Nietzsche tiene en mente, que el párrafo sexto concluye señalando que, de todos modos, «los judíos eran dialécticos».

mientras que las fuerzas activas corresponden a una forma ascendente de vida, las fuerzas reactivas se inscriben en una lógica degenerativa, pues a través de ellas la vida no llega a afirmarse o, en todo caso, se conserva en detrimento de una parte de sí misma.

Es inútil seguir insistiendo en el ataque nietzscheano a la dialéctica socrática. A lo sumo, podemos apreciar cómo repercute significativamente en la posición que ocupan los sofistas: en general, Nietzsche hace hincapié en lo que distingue aún a estos últimos de lo que aparece con Sócrates, y considera que si la filosofía griega, a partir de Sócrates, es un «síntoma de decadencia» en el que «los instintos antihelénicos tienen la supremacía», el sofista es «aún completamente helénico»⁸. Sin embargo, cuando los sofistas «toman contacto con la primera gran crítica de la moral» y «sitúan unas junto a otras la mayoría de las valoraciones morales», «dan a entender que toda moral se justifica dialécticamente» —en este sentido, por tanto, hay que precisar que, si bien el sofista sigue siendo griego, constituye «una forma de transición (*Übergangsform*)»: la sofística, en efecto, plantea, por primera vez, *preguntas* sobre el sentido de la existencia, y, en esa medida, «los sofistas ya están enfermos». De ese modo, se comprueba que, desde el punto de vista de Nietzsche, deberían releerse, como síntomas de decadencia, dos determinaciones de nuestro universo democrático que nosotros identificaríamos, a primera vista, como indicios de progreso:

— Por una parte, el modo en que la disolución de las referencias heredadas del pasado da lugar, para el individuo y para la sociedad, a una infinidad de *preguntas* cuyas respuestas serían evidentes en un universo estructurado por las tradiciones, y que, de hecho, nunca se habían formulado con anterioridad.

— Por otra, la forma en que toda legitimidad, antes de nada y una vez abierto ese campo de interrogación infinito, tiene siempre que *demostrarse*: se trata del paso de la *autoridad* a la *argumentación*. Lo que nos sentimos inclinados a considerar un proceso positivo de autonomía que se identifica con la dinámica de la modernidad, Nietzsche lo percibe, a través de la aparición socrática del individuo, como el signo de la temible decadencia del instinto de solidaridad que propiciaba la cohesión y la salud de los «antiguos helenos».⁹

No es necesario mostrar aquí en detalle cómo, a partir del momento en que se ponen de manifiesto esos síntomas, la denuncia de la decadencia lleva a Nietzsche a una triple crítica: la de la *democracia*, la de la *ciencia* y, por último, la de la *modernidad*.

Crítica de la democracia. Naturalmente, la democracia se concibe como una

⁸ Edición Kröner, § 427. Igualmente § 428: «La cultura griega de los sofistas se encontraba arraigada en todos los instintos griegos. Perteneció a la cultura de la época de Pericles de un modo tan necesario como el hecho de que Platón no forma parte de ella: sus precursores son Heráclito, Demócrito y los tipos científicos de la filosofía antigua, y encuentra su máxima expresión, por ejemplo, en la cultura superior de un Tucídides». [Trad. cast.: VP, ed. cit., § 426. y s.]. Véase también el *Crepúsculo de los ídolos*, «Lo que debo a los antiguos», § 2.

⁹ Véase *La volonté de puissance* [*La voluntad de poder*], traducción de G. Bianquis, París, Gallimard, Vol. I, p. 50. Véase también *Le livre du philosophe*, edición bilingüe, París, Aubier-Flammarion, p. 49, § 31: a partir de Sócrates, «cada individuo ha tomado en consideración su *felicidad*. [...] Antes no se trataba de *individuos*, sino de *helenos*». [Trad. cast.: *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, 2000, § 31].

«forma degenerada de organización política» (*Más allá del bien y del mal*, § 203), en la que, debido precisamente a que aquello que tiene valor ha de demostrarse, la fundamentación argumentativa de las normas implica «la nivelación de la montaña y del valle convertida en moral» (*Crepúsculo de los ídolos*, «IncurSIONES de un intempestivo», § 38), en resumidas cuentas, la tiranía de la igualdad. Se trata de un tema muy conocido, aun cuando los textos que nos permitiría volver a descubrir un análisis más detallado de esa crítica de la democracia nos dejen, de ahora en adelante, algo pensativos, debido a su violencia y al hecho de que no impidieran a toda una generación de filósofos —la de los años sesenta— hacer profesión de nietzscheanismo: Foucault, por ejemplo, en una conocida entrevista, vuelve a enviar a Sartre al siglo XIX y al hegelianismo (debido a su referencia constante a la dialéctica), y apela a Nietzsche y a su denuncia del «hombre divinizado con el que el siglo XIX no había dejado de soñar»¹⁰. ¿Cómo no sentir, hoy en día, un placer malévolo al recordar que Nietzsche denuncia también «el veneno de la doctrina de los derechos iguales para todos» (*El Anticristo*, § 43) al proclamar que «un derecho es siempre un privilegio» o que «la desigualdad de derechos es la condición necesaria para que haya derechos (*ibid.*, § 57)?¹¹ Al parecer, todas esas proposiciones podrían haber reprimido un poco la tentación de declararse «sencillamente nietzscheano».

*Crítica de la ciencia.*¹² En el fondo, la ciencia es heredera de la dialécticaocrática (entendida como indagación y argumentación)¹³, que a su vez se encuentra vinculada estrechamente a la democracia: la verdad que la ciencia trata de establecer, en efecto, pretende ser universal (pretende ser válida para todos, siempre y en cualquier lugar), y, en ese sentido, expresa el punto de vista de la «plebe», pues el valor de la verdad al que hace referencia presupone el rechazo de una infinidad de interpretaciones,¹⁴ y conlleva, aprovechando esa negación de la hermenéutica, la neutralización de la pluralidad de las perspectivas diferenciales a través de las que se expresan las diferencias y las distancias entre los diversos ti-

¹⁰ Véase *Magazine littéraire*, 1 de marzo de 1968. Véase también, naturalmente, la entrevista del 29 de mayo de 1984 en *Les nouvelles littéraires* (28 junio al 5 julio de 1984): «sencillamente, soy nietzscheano...». [Ver de Paolo Caruso *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1969, p. 65 y ss. (N. de los T.)].

¹¹ Por supuesto, en torno al tema de la igualdad de derechos, Nietzsche establece una filiación —que aquí hemos dejado a un lado— entre el cristianismo, la democracia y el socialismo.

¹² La crítica de la ciencia, como es sabido, alcanza en Nietzsche toda su amplitud en el último período de su obra: sobre la etapa anterior (la de *Aurora* y *Humano, demasiado humano*), véanse los prefacios de P. Raynaud y V. Descombes en las reediciones de las traducciones de H. Albert, París, Hachette, col. «Pluriel».

¹³ Sobre esa filiación, véase *El nacimiento de la tragedia*, § 16 [Madrid, Alianza, 1979]: «Sólo voy a hablar del adversario más ilustre de la visión trágica, y con ello me refiero a la ciencia, que es esencialmente optimista, con Sócrates, su progenitor, a la cabeza». Véase también *La voluntad de poder*, *op. cit.*, Vol. II, p. 53 (III, § 126), en donde se describe la génesis de la ciencia en los mismos términos que los empleados en la génesis de la dialéctica: al desaparecer la seguridad del instinto y «alejarnos todo lo posible de la perfección del ser, del hacer y del querer», se ha desarrollado nuestro deseo de saber, «síntoma de una decadencia inaudita»; por ello, pretendemos, «al contrario que las razas fuertes y las naturalezas vigorosas, comprender: ése es el objetivo último». En resumidas cuentas: «La prueba de que todos los instintos elementales de defensa y de protección de la vida han dejado de funcionar es el hecho de que la ciencia, hoy en día, es posible de este modo».

¹⁴ Desde este punto de vista, la afirmación del conocido parágrafo 374 de *La gaya ciencia* («Nuestro nuevo 'infinito' [Madrid, Akal, 1988]) se dirige directamente contra el «prejuicio científico»: «para nosotros, el mundo de nuevo se ha vuelto 'infinito', en la medida en que no podemos descartar la posibilidad de que comporte una infinidad de interpretaciones».

pos de humanidad.¹⁵ Además, la voluntad científica de verdad es reactiva, al igual que el resentimiento popular que triunfa gracias a la democracia, en la medida en que rechaza las fuerzas de la mentira, de la ilusión y del error. Sin duda alguna, en los párrafos 348 y 349 de *La gaya ciencia*, la mayoría de los integrantes de esa crítica de la ciencia, entendida como algo afín a las valoraciones democráticas y, por tanto, a la ética de la argumentación, se estructuran de un modo muy penetrante: el científico, en efecto, es descrito como alguien preocupado exclusivamente por las pruebas y las demostraciones, y, por tanto, como «un representante de la idea democrática», pues «nada hay más democrático que la lógica», la cual «no tiene miramientos con las personas y mete su corva nariz en el mismo saco que los derechos» —alusión de dudoso gusto que Nietzsche, no obstante, no tarda en precisar: «Los judíos, influenciados por el tipo de negocios que llevan a cabo y por el pasado de su pueblo, esperan todo menos que se les crea. Obsérvese, al respecto, a sus científicos: todos hacen un enorme hincapié en la lógica, es decir, en el arte de *forzar* el asentimiento mediante argumentos; saben que con ella triunfarán irremediabilmente, incluso cuando se enfrentan al odio racial o social, o cuando apenas se les cree a regañadientes»—.

Tanto Sócrates y Platón, pseudogriegos «judaizados», como el científico judío moderno constituyen, por tanto, para Nietzsche, una misma enfermedad, que se habría extendido hasta tal punto que la denuncia de la racionalidad científico-democrática llega a consumarse en forma de una crítica de la modernidad.

Crítica de la modernidad. Así se titula uno de los últimos párrafos del *Crepúsculo de los ídolos* («IncurSIONES de un intempestivo», § 39). Con ese título, podría unificarse fácilmente toda una parte de la obra de Nietzsche. Dado que la dialéctica socrática parecía haber encontrado su cumplimiento en el culto moderno de la razón, y dado que la preocupación «popular» de neutralizar las distancias —transmitida por el cristianismo desde Sócrates hasta la modernidad— había sido llevada a su culmen por Rousseau, por las declaraciones de derechos del hombre y después por el socialismo, Nietzsche sólo podía profesar un antimodernismo radical —sobre el cual no vamos a extendernos en torno a sus ramificaciones; no obstante, hay que subrayar su vehemencia, como la que encontramos en la siguiente apreciación desprovista deliberadamente del menor matiz: «*Todo lo moderno, en general, sólo servirá a la posteridad como vomitivo*»—.

A pesar de que estas frases puedan resultar excesivas y, en ocasiones, lamentables, hay que reconocer, al menos, a esos arrebatos nietzscheanos el mérito de haber sabido separar lo que constituye, en cuanto a la fundamentación de las normas, la dinámica de la cultura democrática, a saber, el desplazamiento de la *autoridad* a la *argumentación*. Para ilustrar esa necesidad de la argumentación a la que nos vemos forzados hoy en día, citemos una sentencia de Hegel tomada de sus *Principios de la filosofía del derecho*: «El principio del mundo moderno requiere que cada uno acepte lo que le parezca legítimo». Desde ese punto de vista, hay que apreciar que el diagnóstico de Nietzsche es tan preciso como justo, aunque

¹⁵ Sobre el carácter «plebeyo» de la ciencia, prolongación de la dialéctica socrática, véase *Más allá del bien y del mal*, § 206 [Madrid, Alianza, 1999]: «¿Qué es un hombre de ciencia? Por lo pronto, una variante plebeya de la humanidad, con las cualidades de una raza plebeya, es decir, ni autoritaria, ni dominante, ni segura de su opinión».

la situación se invierta en su caso: inversión del juicio sobre la racionalidad democrática que le lleva a preguntarse, evidentemente, por la posibilidad de presentar una alternativa a aquello cuyo advenimiento interpreta como una señal de decadencia. Ahora bien, a nuestro parecer, esa segunda vertiente de la empresa nietzscheana no deja de plantear numerosos problemas.

TRADICIÓN Y ARISTOCRACIA

Aunque, de buenas a primeras, la referencia a los valores de la tradición pueda parecer no corresponderse con el espíritu de una obra que se define enteramente por el deseo de romper con la degeneración de los dos últimos milenios,¹⁶ no nos sorprenderá descubrir en Nietzsche, de hecho, cierta nostalgia respecto al universo tradicional: en efecto, ¿cómo no iba a incitar, la crítica de la relación dialéctica con las normas, a valorar retrospectivamente e, incluso, a idealizar la tradición que, supuestamente, había minado la manía socrática de la argumentación? Limitémonos a señalar algunos rasgos de esa nostalgia.

En primer lugar, obsérvese que Nietzsche se refiere expresamente al valor de la tradición para designar lo que se perdió con Sócrates: los filósofos griegos (a partir de Sócrates) fueron «los decadentes del helenismo, el movimiento de oposición al gusto noble antiguo, al instinto agonístico, a la *Pólis*, al valor de la raza y a la autoridad de la tradición» (*Crepúsculo de los ídolos*, «Lo que debo a los antiguos», § 3) —clara explicación del concepto de «autoridad» que «El problema de Sócrates» opone a la racionalización dialéctica—. Asimismo, en *El libro del filósofo* (§ 193), puede leerse lo siguiente: «El helenismo arcaico puso de manifiesto su fuerza en sus filósofos. Con Sócrates, se interrumpe esa manifestación: él busca crearse a sí mismo y repudia la tradición (*Tradition*)».

Se trata de otro texto nada equívoco, corroborado a continuación (§ 196) por la indicación de que Sócrates, al destruir «la ingenuidad del juicio ético», «separó al individuo de su vínculo histórico (*historischen Verband*)»: el carácter dialéctico-argumentativo de la relación con las normas se encuentra inscrito, de ese modo, en un proceso global que apunta a la autocreación o a la autoafirmación del sujeto, y, por tanto, a su autonomía respecto a toda inscripción en una tradición —Nietzsche percibe perfectamente la estrecha relación que se entabla entre la irrupción de los valores de la *subjetividad* y el rechazo de la *tradición* como principio—¹⁷.

Para concluir esta rápida localización del problema, hay que añadir que esa valoración de la tradición se encuentra igualmente presente cuando Nietzsche pasa del mero relato de la decadencia a una propuesta deliberadamente normativa. En la siguiente frase lapidaria del *Crepúsculo de los ídolos* («IncurSIONES de un intempestivo», § 47), nos encontramos con la primacía de la inscripción en una

¹⁶ Por ello, repitámoslo, Nietzsche es menos conservador que neoconservador.

¹⁷ Sencillamente, Nietzsche sitúa la aparición de la idea de sujeto y, por tanto, de la filosofía de la conciencia mucho antes de la modernidad, puesto que, aunque atribuye a los pensadores modernos (a partir de Descartes y de la filosofía del *cogito*) la radicalización del proceso, su inauguración corresponde a Sócrates: véase, sobre todo, *El nacimiento de la tragedia*, § 13-14 (la aparición de la conciencia como condición de la virtud).

tradición o en una relación de filiación frente a la pretensión («moderna») de Sócrates de *fundar* o de *inaugurar* ciertos valores: «Todo lo bueno se hereda, lo que no se hereda es imperfecto, sólo es un comienzo». ¿Quiere esto decir, por ello, que Nietzsche pretende realmente —siempre que esa perspectiva sea factible— recrear un universo tradicional en el que las normas sean, lisa y llanamente, «heredadas»? En este punto concreto, su posición resulta muy sutil y muy difícil de delimitar, pues es cierto que no puede reducirse unilateralmente a un esfuerzo para volver a poner en escena, frente a la práctica socrática de la argumentación, la sumisión de los «antiguos helenos» a la herencia de una tradición.

En efecto, al leer *Humano, demasiado humano*, nos encontramos con un aforismo desconcertante (I, 552): «*El único derecho del hombre.*— Quien se separa de la tradición es víctima de lo extraordinario; quien permanece en ella es su esclavo. En ambos casos, siempre nos encaminamos a su pérdida».

Como suele ocurrir con Nietzsche, se trata de una frase curiosa, difícil de interpretar con exactitud. Al menos, es forzoso convenir en que nos incita a relativizar la valoración nietzscheana de la tradición, cuya realidad confirma, no obstante, la primera parte del aforismo. Además, esa relativización, al parecer, se lleva a cabo en nombre de la libertad, entendida como autonomía, cuya aparición histórica, como sabemos, es inscrita por Nietzsche en una lógica de la decadencia: no obstante, esa crítica de la idea de libertad no puede obviar que una vez que ha aparecido dicha idea, algo ha de conservarse de ella, incluso en los intentos de buscar una alternativa al universo decadente del que forma parte (por eso, Nietzsche, tan severo, por lo demás, con la noción de «derechos humanos», se ve obligado a confirmar que el «único derecho del hombre» consiste, para el individuo, en no disolver totalmente su libertad en la adhesión mecánica a la tradición).

Evidentemente, ninguna interpretación puede apoyarse en un texto tan enigmático y que propicia tanto las proyecciones del intérprete. A fin de cuentas, ese pasaje surge en un momento de la trayectoria nietzscheana (formado tanto por *Humano, demasiado humano* como por *Aurora*) en el que se produjo transitoriamente cierta proximidad al espíritu de la Ilustración, y, por ello, lo que dice bien podría no coincidir con las últimas tesis de Nietzsche sobre la alternativa que nos interesa: ¿tradición o argumentación? Con todo, sería imprudente no introducir en nuestro análisis la advertencia que constituye ese aforismo, y no ver en ella una incitación a preguntarnos si la relación que entabla Nietzsche con el universo tradicional, más allá de la nostalgia que dicho universo le provoca, no es mucho más compleja de lo que parece.

De hecho, se trata de una relación compleja, pues Nietzsche desecha la posibilidad de que la alternativa a la modernidad consista, lisa y llanamente, en la voluntad de regresar a una fase premoderna del destino de la humanidad. Para convencerse de ello, basta con remitirse, por ejemplo, al texto del *Crepúsculo de los ídolos* («IncurSIONES de un intempestivo», § 43) titulado significativamente «Lo que hay que decir a los conservadores al oído». Precisamente, Nietzsche advierte a los «conservadores» «que una *regresión* o un retroceso, sean cuales sean su grado y su sentido, de ningún modo pueden concebirse»: sólo podemos «avanzar paso a paso en la decadencia», es decir, dejar que se cumpla el «progreso moderno», posiblemente «entorpeciendo esa evolución», pero sin que haya que «ir andando

hacia atrás como los cangrejos». Respecto al acontecimiento de la racionalidad democrática, esa posición, *mutatis mutandis*, recuerda la de Tocqueville: pensemos una cosa u otra sobre lo que está en juego (y Nietzsche es mucho más severo que Tocqueville con el «progreso moderno»), nos encontramos en ambos casos con la idea de que el proceso es irreversible, de que algunas «experiencias» de la modernidad habrá que tenerlas en cuenta en lo sucesivo. En este punto, podría llevarse a cabo un análisis que determinara cuál es el motivo de que Nietzsche piense la historia como *destino*—sin duda alguna, la clave de ese problema, que apenas vamos a señalar, se encuentra en el siguiente texto: «Cómo concluyo el fatalismo: 1) mediante el eterno retorno y la preexistencia; 2) mediante la eliminación de la noción de ‘querer’»¹⁸—.

Aclaremos el pasaje: 1) en efecto, la doctrina del eterno retorno es «la forma suprema del fatalismo»¹⁹, pues implica que todo lo que sucede ya ha sucedido un número infinito de veces y volverá a hacerlo, tal cual, una infinidad de veces: se descarta, por tanto, la posibilidad de un «comienzo» radical;²⁰ 2) en ese sentido, conlleva la «eliminación de la noción de ‘querer’», pues la libertad de la voluntad, que forma parte de la mitología inherente a la idea de «sujeto», sólo tendría sentido como capacidad de inaugurar radicalmente una serie de acontecimientos, lo que impide el pensamiento del eterno retorno. Ahora bien, evidentemente, desde esa perspectiva, que consiste—como nos advierte el *daimon* del párrafo 341 de *La gaya ciencia*— en aprender a aceptar que hay que «volver a comenzar sin cesar» el mismo recorrido, «sin novedades», «en el mismo orden, según la misma despiada sucesión», carecería totalmente de sentido el proyecto *voluntarista* de anular una fase cualquiera del devenir: si lo que ha sucedido ha de volver a pasar, si la Grecia anterior a Sócrates, que forma parte de nuestro pasado, está destinada a volver a inscribirse en nuestro futuro, no corresponde a nuestra voluntad, de hecho, regresar al pasado; muy al contrario, sólo a través de la prosecución y del cumplimiento de lo que ha acontecido (en este caso, la racionalidad democrática de la modernidad) se pondrán de relieve las condiciones de un «nuevo comienzo». Por tanto, el «conservadurismo», *stricto sensu*, y aquello a lo que Nietzsche hace referencia con esa categoría, es decir, el espíritu «reactivo», inducidos por la voluntad de petrificar el porvenir, en un caso, y de anularlo andando hacia atrás como los cangrejos, en otro, todavía no han comprendido el verdadero sentido del presente o del instante, pues hay que tener en cuenta que dicho presente «lleva consigo todas las cosas futuras»²¹.

De ese modo, habría que aclarar la compleja relación de Nietzsche con el universo tradicional:

— Sin duda alguna, los valores a los que Nietzsche apela frente a la racionalidad democrática y la ética de la argumentación recuerdan bastante las sociedades estructuradas por la tradición. Lo que puede confirmarse, muy especialmente, en uno de los elementos esenciales del universo tradicional: el principio,

¹⁸ *La voluntad de poder*, IV, § 28.

¹⁹ *Ibid.*, II, § 319.

²⁰ *Ibid.*, II, § 329.

²¹ *Ibid.*, IV, § 636.

intrínsecamente antimoderno, de la *jerarquía* —ya conocemos el lugar que le concede Nietzsche en la definición del ideal aristocrático que opone a la democracia moderna,²² llegando incluso a la provocación más desmedida—.²³

— Sin embargo, puede ponerse de manifiesto sin dificultad, en el corpus nietzscheano, una serie de textos que muestran francas reservas respecto a los «antiguos helenos», cuyas virtudes, no obstante, son descritas como prototipos del universo que Sócrates arruinó: seguramente, los grandes helenos son (en contraste con el plebeyo Sócrates) aristócratas; pero su aristocracia puramente «instintiva» es «nativa» (o «natural»), a la vez que «ingenua»²⁴ —en el sentido de la «ingenuidad del juicio ético» que destruyó Sócrates (*El libro del filósofo*, § 196)—. Dicho de otro modo: los helenos eran totalmente nobles de forma espontánea; su nobleza moral, «debido a su carácter simple y global», nos ofrece una «imagen simplificada del hombre», sin tensiones internas, hasta tal punto que *El libro del filósofo* (§ 199) no duda en sugerir que «nos regocijan como lo hace la vida de los animales». Sencillos, sanos y casi simples de espíritu a fuerza de expresar la salud y la falta de aflicciones, los antiguos helenos sólo podían representar un tipo de humanidad frágil, incapaz de superar o de integrar las amenazas que las preguntas de Sócrates iban a suponer para su simplicidad: al practicar la virtud «sin preguntarse por qué»²⁵, se arriesgaban a ser confundidos y, finalmente, derrotados por el talento del dialéctico, a quien iba a serle muy fácil «reírse de la torpeza y de la incapacidad de estos nobles atenienses, hombres instintivos como todos los aristócratas, que nunca sabían dar cuenta suficientemente de los motivos de sus acciones» (*Más allá del bien y del mal*, § 191).

En esas condiciones, una vez que las preguntas y las dudas acaban por substituir a la autoridad, motivando el derrumbe del universo aristocrático de la tradición, ya no puede recuperarse la sencillez ingenua de los helenos: cuando se abre el espacio de la discusión y de la argumentación, desaparece la espontaneidad casi animal con la que los aristócratas nativos se adherían a una tradición que venía incorporada en sus vidas, la anarquía se introduce en los instintos y éstos dejan de conformar, por sí mismos, una bella e inmediata totalidad. Por ello, de ahora en adelante, no podrá volverse hacia atrás con el objeto de restablecer, en su forma arcaica, la autoridad absoluta de una tradición que, en lo sucesivo, sería vivida como una esclavitud por un tipo de humanidad en el que se ha desa-

²² Al respecto, resulta sorprendente que el «pensamiento del 68», pese a querer ver en Nietzsche una de sus principales fuentes de inspiración, nunca se haya sentido incomodado realmente por una declaración de intenciones como la siguiente: «En este siglo del sufragio universal, en el que todo el mundo se siente legitimado a juzgarlo todo y a todos, me siento obligado a restablecer la jerarquía» (*ibid.*, III, § 632. Véanse también § 726-728 y IV, § 15). Asimismo, *Más allá del bien y del mal*, § 257-258.

²³ Pensamos en los numerosos textos que defienden explícitamente la esclavitud frente a la idea moderna de la igualdad de derechos: véase, por ejemplo, *Más allá del bien y del mal*, § 239 (la esclavitud como «condición de toda civilización superior»); *La voluntad de poder*, IV, 322: «Si bien es cierto que los griegos perecieron a causa de la esclavitud, no lo es menos que nosotros pereceremos por carecer de ella; ésta nunca fue un escándalo ni un horror para los primeros cristianos o para los germanos. Para nosotros, es un consuelo pensar en el siervo de la Edad Media, y en los vínculos legales y morales tan fuertes y delicados que lo unían a su señor, en la estrechez llena de sentido de su limitada existencia. ¡Qué consuelo y qué reproche!». Asimismo, § 326: «No hay que abolir la esclavitud. Es necesaria. Sólo hay que procurar que surjan esos hombres *por los que trabajar*».

²⁴ *La voluntad de poder*, IV, § 425.

²⁵ *Ibid.*, I, § 71.

rollado la facultad de interrogarse y de «preguntarse por qué». En virtud de lo cual, al menos retrospectivamente o en apariencia,²⁶ se abren dos posibilidades.

La vía socrática, la del *ascetismo*, debía consistir en suprimir, frente a la anarquía de las fuerzas instintivas en conflicto, todos los instintos, sometiéndolos a la razón y a la tiranía de la verdad: se trata de un gesto radical que confirma la invención platónica del mundo inteligible, pero que consiste en cercenar algunas fuerzas (las de lo sensible) en nombre de otras (las de lo inteligible). En ese sentido, la vía socrática de la argumentación es *reactiva*, pues algunas fuerzas se sacrifican en nombre de otras, lo que supone una disminución de la cantidad global de fuerza. Dicha vía inaugura una forma decadente de vida (una forma mórbida de la voluntad de poder) que se trasluce en la fealdad de Sócrates.

La otra vía, en la que piensa Nietzsche, constituye su verdadero ideal, y hubiera consistido, no en *cercenar* unas fuerzas en nombre de otras, sino en saber *jerarquizarlas*. Si la dialéctica socrática es el prototipo de la reacción que cercena los instintos y, por tanto, del ascetismo, la acertada jerarquización de los instintos corresponde a lo que Nietzsche llama el «*gran estilo*». Lo define del siguiente modo: «Hacerse dueño del caos interno, forzarle a cobrar forma; obrar de un modo lógico, simple, categórico y matemático, hacerse *ley*»²⁷.

No vamos a seguir analizando este tema sobradamente conocido, ni vamos a hablar sobre el vínculo que existe entre el «gran estilo» y el clasicismo:²⁸ simplemente, hay que dejar claro que, para Nietzsche, sólo una jerarquización de los instintos que integre todas las fuerzas de la vida, incluidas (una vez que han aparecido) las de la razón y las de la lógica, nos alejaría realmente de la actitud «reactiva» inaugurada por Sócrates, puesto que si las fuerzas reactivas no pueden afirmarse sin negar otras fuerzas, una crítica de la dialéctica argumentativa y, en general, de la racionalidad democrática, que consistiese en eliminar dicha racionalidad y la fuerza que representa, seguiría siendo presa de la actitud reactiva y, por tanto, debilitada y generadora de fealdad. Por el contrario, la jerarquización de todas las fuerzas de la vida supone una «voluntad victoriosa», una «coordinación más intensa», una «armonización de todos los deseos violentos», en resumen, un dominio de sí que es sinónimo tanto de la intensificación de la vida como de su «embellecimiento». *De hecho, los principios de esa jerarquización armoniosa, que obligan a los instintos a estructurarse y a conformar una nueva totalidad bien ordenada, tendrían que suponer, para una nueva aristocracia, menos espontánea, pero también menos animal que la de los «antiguos helenos», la analogía moderna (o, más bien, postmoderna) de la tradición.*

*

²⁶ Al menos en apariencia, pues si pensamos esa situación desde el punto de vista del «fatalismo extremo», la «voluntad» no tiene, de hecho, la menor posibilidad de elección. La vía en la que se precipita Sócrates, la de la decadencia, era en sí misma un momento inevitable de nuestro destino, algo que Nietzsche no deja de sugerir al insistir en el hecho de que la decadencia es un fenómeno necesario de la vida (como voluntad de poder, es decir, como la «esencia más íntima del ser»). Véanse, por ejemplo, *La voluntad de poder*, II, § 532 o III, § 26: «En la primera parte, habrá que sacar a la luz la *decadencia* y su *necesidad*».

²⁷ *Ibid.*, IV, § 450.

²⁸ Véase L. Ferry, *Homo aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, París, Grasset, colección «Le collège de philosophie», pp. 246 y ss.

La posición nietzscheana, en la medida en que pueda pretenderse captar su consistencia, el papel que desempeña en el debate entre la ética de la argumentación y la de la tradición, no puede dejar de suscitar, hoy en día, al menos dos tipos de preguntas.

1) ¿Cómo no sorprenderse, en primer lugar, con el carácter propiamente *dialéctico*, en el sentido hegeliano del término, de la lógica de la secuencia constituida por los «antiguos helenos», la modernidad (tal como surgió con Sócrates) y la postmodernidad del «gran estilo»? ¿Cómo no ver, en efecto, en la reacción socrático-moderna el momento negativo, y en la recomposición consciente y reflexiva de la aristocracia, la realización de una *Aufhebung* [superación], que asumiría la oposición entre los helenos y Sócrates (entre la acción y la reacción), y que daría lugar a un tercer término, capaz de aunar el momento de la conciencia y el de la racionalidad,²⁹ y de superar, al mismo tiempo, tanto el ascetismo castro como la espontaneidad animal de origen? Esta observación plantea muchos problemas internos a la exégesis nietzscheana: uno histórico, que tiene que ver con las relaciones complejas y paradójicas habidas entre Hegel y Nietzsche, y otro, sobre todo, que se refiere al hecho de saber cómo una lógica dialéctica, que implica la idea de progreso, puede integrarse en un modelo como el del eterno retorno que, por definición, rechaza esa idea.

2) Aunque aceptemos dejar a un lado esa primera serie de preguntas, parece que la principal dificultad del tipo de posición que defiende Nietzsche reside en la curiosa mezcla de tradición y de modernidad que la caracteriza, y de la que ahora comprendemos mejor si no su formulación, al menos sus motivos. Si se piensa sin mayores problemas que una revalorización de lo que eran las sociedades tradicionales no puede poner totalmente entre paréntesis, hoy en día, los valores de la conciencia, del dominio de uno mismo o de la reflexión (en pocas palabras, de la autonomía)³⁰ que los modernos desarrollaron plenamente, ¿cómo conciliar ese «momento» de la modernidad con el hecho de que la denuncia de la racionalidad democrática suponga volver a rendir culto a la jerarquía natural de los antiguos? Independientemente del problema de saber si esa mezcla de modernidad y de tradición, en la que muchos trabajos contemporáneos ven la fórmula intelectual que caracteriza al fascismo,³¹ es realmente deseable, podemos preguntarnos si esa combinación es sencillamente posible —o, más exactamente, si la integración de lo que la modernidad ha logrado no nos obliga a romper definitivamente con la eventual herencia de los antiguos—. En cuyo caso, el tradicionalismo sería, en el fondo, más *trágico* que propiamente *reaccionario*, en la medida en que la tradición se percibiría más como un valor irremediablemente perdido que como un polo al que pudiera regresarse, ni siquiera parcialmente. Ese tono trágico, que no siempre está ausente en la propuesta de Nietzsche, le

²⁹ Como prueba de ello, si aún fuese necesario, véase el modo en que el *Crepúsculo de los ídolos* («La moral como manifestación contra natura», § 3) insiste en el hecho de que la verdadera «espiritualización» que «vence al cristianismo» «consiste en comprender, profundamente, lo interesante que resulta tener enemigos»: «La Iglesia siempre quiso aniquilar a sus enemigos; nosotros, inmortalistas y anticristianos, creemos que nos favorece el hecho de que la Iglesia siga existiendo».

³⁰ ¿No invita Nietzsche al futuro aristócrata, en la definición del «gran estilo» que hemos citado, a «hacerse ley»?

³¹ Véase, especialmente, L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, París, Seuil, 1983, pp. 132 y ss.: «La maladie totalitaire. Individualisme et racisme chez Adolf Hitler» [Trad. cast.: *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987, p. 157 y ss.: «La enfermedad totalitaria. Individualismo y racismo en Adolf Hitler»].

confiere una innegable grandeza. ¿Podría decirse también que muestra sus límites, así como los límites, de forma aún más cruel, de lo que ha podido representar en filosofía durante las últimas décadas la opción nietzscheana?

Toda una corriente de nuestra reciente vida intelectual pensó que había que sostener, con Nietzsche, que no podían evitarse las insuficiencias de la modernidad sin rechazar la lógica de la argumentación racional, en la que había elegido inscribirse, al romper con el universo tradicional, la conciencia moderna: de ese modo, se pensó que abrir paso a la postmodernidad consistía ante todo en poner de manifiesto las diferencias y su riqueza frente a la tiranía compensatoria de la identidad (y del principio de identidad). Menos seducida por la ética de la convicción que por la de la responsabilidad, nuestra generación filosófica no puede olvidar que *la consecuencia principal del odio a la argumentación es, de hecho, el regreso a la autoridad*. Por ello, quizá haya llegado el momento de señalar que, al no querer distinguir el espacio público de la argumentación del espacio mediático de la *representación [performance]*, y al rechazar el primero en nombre de los defectos del segundo, se está abriendo paso un modo de gestionar los conflictos que corre el riesgo de no encontrar más que una salida: el enfrentamiento de nuestras diferencias respectivas.

Traducción de *Gabriel Aranzueque*
y *Alfonso Moraleja*

El aristocratismo político de Nietzsche

José Emilio Esteban

Pero, preguntando una vez más: ¿qué se quiere? Si se quiere una meta, se han de querer los medios; si se quieren esclavos —¿y se necesitan!—, no se les tiene que educar para ser señores.

F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*.

«El Estado griego» (1872), una reproducción de un fragmento póstumo de 1871, es el primer texto político relevante de Nietzsche. El primero, sí, *pero* un escrito que es difícil que al lector actual no le produzca una sensación de repugnancia, como reconoce en su caso el biógrafo de Nietzsche C.P. Janz¹. *Más allá del bien y del mal* (1886) y *La genealogía de la moral* (1887) no son textos políticos, aunque la política está en ellos como un hilo, no el más destacado, pero tampoco el menos, de la trama que representan. Después del sí luminoso expresado poéticamente en su *Zaratustra*, viene el no de aquellas dos obras, un no sombrío y lúcido que, si atendemos a lo que nos dice Nietzsche, ha de acompañar necesariamente a la afirmación incondicional de la vida encarnada por Zaratustra. Hay que empujar lo que se está desmoronando; hay que ayudar a morir lo que está irremediabilmente enfermo y no pretender sanarlo; hay que desescombrar en las ruinas de los viejos templos para construir otros nuevos sin utilizar materiales de desecho. Y para todo ello es menester el no, la negación, la crítica, junto a otros pequeños síes, de los contenidos *concretos* de la vida. Con tal fin, se precisan las apreciaciones de valor derivadas del ejercicio de la facultad de juzgar de aquél que mira desde las alturas, que condena y sanciona desde la plenitud desbordante de la salud, desde esa vida que se afirma sin admitir hipoteca alguna, por ligera que ésta sea. En estos territorios determinados operan las afirmaciones y las negaciones secundarias, enraizadas en la gran afirmación e *insepara-*

¹ Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche*. Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid, Alianza Editorial, 1981, vol. II, p. 184.

bles de este movimiento inicial. Y uno de estos territorios es la política. *Sin embargo*, el tono estridente y los duros contenidos de la «gran política», que operan dentro de las coordenadas ya establecidas en «El Estado griego», no dejan de suscitar un cierto grado de repulsión inevitable. A pesar de todos los «peros» y por encima de ellos, el propósito que anima este artículo es iluminar algunas de las características de lo que se puede denominar la política trágica de Nietzsche.

I

Lo primero que cabe preguntarse es si tiene sentido atribuir una política al pensamiento de Nietzsche. Hay que empezar con esta pregunta porque desde la década de los cuarenta las interpretaciones dominantes niegan la pertinencia de asignar a su obra una perspectiva política o una política coherente con el resto de su filosofía. Bien porque es irrelevante para su verdadero pensamiento (M. Heidegger), bien porque Nietzsche es un pensador antipolítico (W. Kaufmann), bien porque contradice el núcleo de su pensamiento (M. Warren) o, simplemente, por omisión (G. Deleuze), no parece que la política puede ocupar lugar alguno dentro de su trabajo filosófico. Quizá sea conveniente, entonces, aportar al menos una razón que justifique una lectura política de Nietzsche. Para ello acudiremos a la obra que, aparentemente, está más alejada de estos problemas: al *Zarathustra*.

Zarathustra es el *alter ego* de Nietzsche. En él proyecta sus experiencias y sus fantasías, y le sirve como portavoz de sus pensamientos. Zarathustra es el rey de las alturas. La montaña es su medio natural y el cielo puro su alimento. Allí se producen sus pensamientos más elevados y se le «*abren de golpe todas las palabras y los armarios de palabras del ser*»²; allí su espíritu se transforma en niño, en un santo decir sí. En las escarpadas cumbres, en la soledad de la montaña, el individuo soberano que ha superado la enfermedad que sufre el animal llamado hombre abraza fraternalmente la vida cuando la afirma en su totalidad, con su dolor y placer, su horror y su alegría. El valle queda abajo, no puede haber tratos y componendas con él, pues es el lugar en el que habita el animal de rebaño, el esclavo; es el reino de la enfermedad, el dominio del ideal ascético. El *Übermensch* será un descendiente del ermitaño, y éste es un símbolo del espíritu en el que se produce y se agota la transvaloración y la creación de nuevas tablas de valores. El sentido fundamental de la voluntad de poder está en el interior del espíritu del gran individuo: manifestación suprema de la misma, máxima elevación de la vida, es a su vez el objeto sobre el que ejerce su dominio. La comunidad es la alteridad que amenaza al solitario, la sede de la corrupción, el lugar donde la vida degenera al convertirse en una forma decadente que sólo persigue su autoconservación. La comunidad es la figura de la exterioridad que tritura el sí-mismo y lo convierte en animal de rebaño. En todo caso, sólo como un conventículo de espíritus libres, fundado en la montaña y sin contacto con los pueblos del valle, puede imaginar Zarathustra una organización social compatible con el individuo

² F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 259.

soberano. ¿Qué espacio queda a la política en esta interpretación de *Así habló Zaratustra*? Evidentemente, ninguno.

Sin embargo, esta interpretación del *Zaratustra* es insuficiente. Pasa por alto algunos detalles fundamentales del escenario en el que Zaratustra habla y viaja. No hay, en realidad, un abismo entre la montaña y el valle: ambos son indisolubles. La elevación sólo puede cobrar sentido desde la superficie, y la superficie desvela su profundidad desde la elevación. Zaratustra no es un eremita. Se ríe de los ermitaños, de aquellos que se retiran de los hombres para dialogar con Dios.³ Él es un incendiario y un ladrón de almas: lleva su fuego al valle y pretende robar a los pastores los miembros de su grey. No busca una comunidad de santos, sino la creación de un pueblo que haga posible el advenimiento del *Übermensch*.⁴ La curación se logra en la montaña, pero la batalla hay que entablarla en el valle. La voluntad de Zaratustra consiste en entregar a los hombres un regalo, aunque esté cargado de veneno para los débiles: por amor a los hombres, un amor purificado de la enfermedad llamada compasión, Zaratustra camina gozoso a su ocaso. «*¡Sea el Übermensch el sentido de la tierra!*»⁵, dice Nietzsche, y la tierra comprende tanto la altura de la montaña como la depresión del valle. Las andanzas de Zaratustra comienzan bajando de la montaña y terminan cuando anuncia su último descenso, una vez que el «signo» ha llegado⁶. No se conforma con el aire gélido y la compañía de sus animales; finalmente, cuando llega su hora, tiene que descender una vez más hacia los hombres. Así como el héroe del conocimiento de Platón tiene que regresar a la caverna después de ascender al luminoso mundo de las ideas, con el fin de llevar la luz a las tinieblas, sin reparar en medios y arriesgando su vida, del mismo modo Zaratustra cumple con su destino, como Prometeo, llevando el fuego a los hombres que habitan en el valle. Zaratustra no es un profeta, y no quiere discípulos que le sigan; tampoco aspira a ser un líder político, pero quiere congregar a su alrededor guerrilleros que socaven el viejo orden debilitado, del cual son sus herederos y superadores, y se conviertan en el catalizador que desencadene la reacción que transforme en su totalidad la vida y el mundo del hombre. *En su totalidad*, es decir: proveer también los medios que son necesarios para que un nuevo tipo de hombre alcance la hegemonía, para que aquellos que encarnan o pueden encarnar la manifestación afirmativa de la voluntad de poder logren la supremacía. Y la política, en su dimensión teórica y práctica, es uno de esos medios *imprescindibles* para que Dionisos reine de nuevo y de un modo más perfecto en la tierra.

En su calidad de medio tiene la política su espacio irreductible en el pensamiento de Nietzsche. Aquí encuentra su justificación una interpretación política de la obra de este filósofo. La vida humana no consigue su redención en la política, en una organización político-social que cumpla y satisfaga las aspiraciones del hombre. Pero sin la política, la redención anhelada por Nietzsche no tendría lugar y se convertiría en un idealismo de saldo. Difícilmente se puede captar la radicalidad y el alcance del proyecto filosófico de Nietzsche si se ignora su

³ Cfr. F. Nietzsche, *op. cit.*, pp. 32-34.

⁴ Cfr. F. Nietzsche, *op. cit.* p. 122.

⁵ Cfr. F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 34.

⁶ Cfr. F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 273 y pp. 430-433.

pensamiento político. Ya sean el genio, el espíritu libre o el *Übermensch* los fines por los que hay que combatir, la batalla ha de librarse, si se quiere lograr la victoria, en todos los terrenos en los que se desarrolla la vida del hombre. Sin los intestinos no puede vivir el espíritu. Dionisos no puede gobernar el mundo sin las estructuras sociales y políticas que aseguren su existencia. Es un error politizar la filosofía de Nietzsche, pero también lo es despolitizarla, como si el espíritu, flotando en el aire y manteniéndose a sí mismo, lograra mediante una extraña piroeta la creación de un nuevo tipo de hombre. Para Nietzsche, la pregunta fundamental de una política trágica, que dota de contenido a la «gran política», es la siguiente: ¿qué orden y qué principios políticos resultarán del predominio de una voluntad afirmativa y, a su vez, garantizarán y reproducirán la hegemonía de la misma?

II

«*La vida misma es esencialmente apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación*»⁷. Y esto es así porque la vida, como nos dice Nietzsche pocas líneas después, «es *cabalmente voluntad de poder*»⁸. Tampoco la vida humana escapa a esta ley de hierro. Sus ejemplares más «puros», más compasivos, más piadosos, más filántropos, más desinteresados, más amantes de la «justicia», obedecen, por caminos tortuosos, a este impulso fundamental de lo viviente. La metafísica de artista de sus primeras obras, que bascula sobre otro concepto de voluntad, en ningún momento ignora este componente brutal de la existencia: «*¡ay de la funesta curiosidad que, por una vez, pudiese mirar desde el cuarto de la conciencia hacia afuera y hacia abajo a través de una hendidura, y entonces barruntase que el ser humano descansa sobre lo despiadado, lo codicioso, lo insaciable y lo asesino en la indiferencia de su ignorancia y que, por así decirlo, está pendiente en sueños del lomo de un tigre*»⁹. La hermosura de la rosa no debe ocultarnos la lucha por la existencia del rosal, que la hace posible. El Nietzsche ilustrado, o positivista, del periodo intermedio se entrega a una campaña de desmascaramiento de la moral, la metafísica y la religión. Utiliza el bisturí de la ciencia para descubrir el interior de la infecta cueva donde se fabrican los ideales. Empleando las armas de la razón, saca a la luz los mecanismos nada o poco racionales que gobiernan el mundo y la vida humana. El despliegue de la racionalidad en todos los órdenes destruye el mito: también los mitos que impulsaron a la Ilustración, incluido el más importante de ellos, el mito de la diosa razón. El psicólogo genial, que ya no cree en el genio, representa mejor que ningún otro ilustrado la consumación de la dialéctica de la Ilustración. Restadas las mentiras, el saldo resultante es el mejor purgante para toda suerte de idealismo: egoísmo, autoconservación, afán de dominio, lucha por el poder. Lo mejor que ha dado la humanidad proviene de lo peor, y a ello tendrá que recurrir si no quiere ser des-

⁷ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 221-222.

⁸ F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 222.

⁹ F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. Joan B. Llinares y Germán Meléndez Acuña. Barcelona, Ediciones Península, 1988, p. 47.

bancado. No es de extrañar, pues, que a este ilustrado decimonónico le repugnen los ídolos que la Ilustración alumbró en su origen: «*Al siglo XVIII hay que agradecer todo lo que nuestro siglo XIX ha penado y padecido: el fanatismo moral, la feminización del sentimiento en beneficio de los débiles, los oprimidos y los que sufren, el resentimiento contra toda clase de privilegiados, la creencia en el 'progreso', en el fetiche llamado 'humanidad'...*»¹⁰.

Estas breves incursiones en el *corpus* nietzscheano pretenden resaltar una de las constantes de su pensamiento, que nos dice que en el seno de la vida anidan las múltiples figuras de lo negativo, y que se la traiciona cuando se pretende extirparlas. De la negación de lo negativo no resulta ninguna afirmación que provenga de la salud. Esta dialéctica del resentimiento es hostil a la vida, o dicho con más exactitud: es una estrategia de la vida misma, de una vida enferma, diseñada para lograr su conservación, reproducción y predominio.¹¹ El espíritu trágico, animado por una voluntad afirmativa exenta de la negación y a la vez heredera de ella (nihilismo), dice sí a *todo* lo que significa la vida. No pretende erradicar las formas decadentes que le son inherentes; sólo impedir su hegemonía, que permite su propagación. No es pesimista, o no padece el pesimismo de la debilidad;¹² naturalmente, no es optimista. Como tendencia vital caracterizada por la sobreabundancia, es *realista*, es decir, veraz, duro, valiente, «objetivo»; es la antítesis del idealista, o lo que es lo mismo, del mentiroso, del débil, del cobarde. Nietzsche señala a Tucídides y Maquiavelo como dos espíritus afines al suyo «*por la voluntad incondicional de no dejarse embaucar en nada y de ver la razón en la realidad, –no en la 'razón', y menos aún en la 'moral'...*»¹³. El primero no ignora que el bello ideal democrático contenido en «El discurso fúnebre» pronunciado por Pericles a los atenienses y la durísima respuesta de los atenienses a los embajadores de Melos van en el mismo lote; el segundo nos muestra cómo los valores del buen ciudadano y del príncipe son incompatibles con la moral convencional (moral cristiana): el ideal mundano de excelencia contenido en el concepto de *virtù* precisa del conocimiento de las cosas y de los hombres tal *como* son y no como *deberían* ser, y exige acciones que aquella moral convencional califica de malvadas. Ambos son realistas, en el sentido que Nietzsche entiende este término; y ambos son escritores preocupados por asuntos que conciernen sobre todo a la política, lo cual tendría que suscitar algunas reflexiones sobre los planteamientos de Nietzsche que no suelen hacerse. Es muy difícil sostener que sea casual e irrelevante para su filosofía el hecho de que Nietzsche escoja a Tucídides y Maquiavelo como ilustres ejemplos del antiplatonismo defendido por él, y que tal elección no tenga *consecuencias* políticas, así como tampoco lo es su admiración por Julio César y Napoleón, o que, por mucha provocación que se trasluzca en

¹⁰ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. XII, 10[17]. Se cita de la edición crítica de Colli y Montinari: *Kritische Studienausgabe*, Berlin/New York, dtv/de Gruyter, 1967-77 y 1988. Todas las citas de esta edición son traducciones nuestras.

¹¹ Cfr. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1983, pp. 139-141.

¹² Cfr. F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, en *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), vol. III, § 370.

¹³ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 131.

ello, piense en la figura histórica de Cesar Borgia «*como una especie de Übermensch*»¹⁴.

III

El mundo es un caos, no es una máquina, ni un organismo, ni tiene una finalidad, pues lo que le caracteriza es «*la falta de orden, de estructura, de forma, de bondad, de sabiduría y demás esteticismos humano*»¹⁵. Lo orgánico en él es una excepción, y la vida inteligente la excepción de las excepciones. La ciencia moderna ha destronado definitivamente al hombre: ni ocupa el lugar central del Universo, ni representa el fin del mismo, ni es la meta del proceso evolutivo, ni se diferencia *esencialmente* de las especies «inferiores» de las que proviene. No cabe para el mundo ninguna justificación, ni siquiera la estética, como pensó en sus primeras obras. Considerarlo como un espectáculo creado por un dios para su deleite, por muy amoral y desprovisto de escrúpulos que sea este dios, es una metafísica de artista «*arbitraria, ociosa, fantasmagórica*»¹⁶, una proyección antropomórfica que en nada se distingue de las de otras metafísicas y que, como las demás, tiene su más secreta motivación en la enfermedad y el desprecio a la vida. La vida es voluntad de poder, es decir, una caótica pluralidad de fuerzas en constante lucha que generan a partir de sí formas, estructuras y organismos provisionales y en continuo devenir, que persiguen la conservación y el aumento de poder. El hombre, que también «es» voluntad de poder, es pensado por Nietzsche como el animal *no fijado* y el animal *enfermo*. Como animal no fijado, el hombre es el ser que realiza valoraciones, que tasa, mide, crea valores y criterios de valor; es «*el animal tasador en sí*»¹⁷, que vive fijándose metas y se desarrolla bajo estas formas creadas por él. Como animal enfermo, el tipo de hombre existente hasta ahora, si dejamos de lado la aparición de algunos casos afortunados, de esos ejemplares aislados que no han *determinado* el curso de la civilización occidental, es una especie que ha crecido y se ha reproducido bajo el horizonte del ideal ascético. La tierra es el «astro *auténticamente* ascético»¹⁸. Este ideal, que ha configurado aquello que se llama hombre, que se ha erigido en el verdadero educador del género humano, es un sistema de valores producido por una voluntad enferma, la *voluntad de nada*, la manifestación negativa de la voluntad de poder, que ha logrado el predominio socavando las verdaderas fuentes de la vida misma. Todo lo humano ha sido impregnado por el ideal ascético, siendo el tipo de hombre hegemónico el descendiente de la violencia que ha ejercido este ideal sobre la vida y la existencia humana: «*La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de*

¹⁴ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 111.

¹⁵ F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, en *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), vol. III, § 109. (La traducción es nuestra).

¹⁶ F. Nietzsche, «Ensayo de autocrítica», en *El nacimiento de la tragedia*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 31-32.

¹⁷ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 80.

¹⁸ F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 136.

*duración, de acumulación de fuerzas, de poder: donde falta la voluntad de poder hay decadencia. Mi aseveración es que a todos los valores supremos de la humanidad les falta esa voluntad, —que son valores de decadencia, valores nihilistas los que, con los nombres más santos, ejercen el dominio»*¹⁹.

¿Cómo es posible que la voluntad afirmativa se imponga en la tierra? ¿Cómo se puede invertir la tendencia hacia el incremento de la enfermedad, hacia el empequeñecimiento del hombre, hacia la temible posibilidad del «último hombre»²⁰? ¿Qué hay que hacer para que impere el contra-ideal del ideal ascético, para que *efectivamente* triunfe el tipo humano que encarne los ideales producidos por la fortaleza y la gran salud? Nietzsche piensa que los tiempos están maduros para que lleven a cabo la transvaloración aquellos que *puedan* hacerlo, pues la historia del ideal ascético, la lógica de la negación (nihilismo) que ha dirigido con mano férrea el curso de la civilización, ha producido a su vez las condiciones de su *autosuperación*, que empiezan a vislumbrarse en los signos de su época. Se resquebraja el imperio del ideal ascético: la muerte de Dios se hace visible en todas partes, en su sustitución por nuevos ídolos, en el nihilismo del adivino, retraído fiel de Schopenhauer, en la aparición en el horizonte del peligro de la regresión del tipo hombre que significa el último hombre. Por primera vez se da la posibilidad de crear las condiciones que aseguren la duración en el tiempo de la hegemonía de un tipo humano superior, de una nueva voluntad, de una nueva interpretación producida por la salud y garante del predominio de la misma. Pero esto no es suficiente. El problema para Nietzsche consiste en *realizar* esa posibilidad preñada de futuro, que tendrá que luchar a muerte con otras posibilidades de las que nada podrá esperar la excelencia humana. La producción de este tipo humano superior no descansa en la historia, pues el *Übermensch* no es la finalidad objetiva que preside y dirige el curso del proceso histórico: ni en éste ni en ningún otro sentido existe el progreso, o una especie de «racionalidad» en la naturaleza, o un impulso cósmico certero, que garanticen de una forma u otra el triunfo final del *Übermensch*. Tampoco es acertado dejar la marcha de las cosas en manos del azar, como muy bien nos muestra la historia del hombre. Exceptuando ese momento luminoso pero fugaz que supuso la Grecia trágica y esos ejemplares excepcionales y fortuitos cuyo legado ha quedado sepultado por el peso de un desarrollo histórico hostil a su florecimiento, la historia del hombre ha sido protagonizada por la locura, la enfermedad y la degeneración. Peligroso, pues, es ser herederos, aunque en esta herencia que nos traspasa de parte a parte anida la posibilidad de la redención. Cuando la voluntad de poder cobra autoconciencia, se abre la posibilidad de fijar una nueva meta para la humanidad y de proveer los medios precisos para su cumplimiento. Se trata, entonces, de poner por primera vez la racionalidad al servicio de la vida con el propósito de reconstruir la línea ascendente de la misma, quebrando la preeminencia de su trayectoria descendente; se trata, en definitiva, de utilizar todos los recursos que tiene el hombre a su disposición para erigir un orden en el que lo superior, las manifesta-

¹⁹ F. Nietzsche, *El anticristo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 30.

²⁰ Cfr. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1983, pp. 38-40.

ciones supremas de la vida, llámense genio, espíritu libre o *Übermensch*, encuentre las condiciones óptimas para su supervivencia y hegemonía.

A grandes rasgos, ésta es la trastienda filosófica de la que brota una política trágica. Sobre este fondo, que lo demanda, ha de proyectarse el pensamiento político de Nietzsche, y esta proyección ha de ajustarse a tres presupuestos que condicionan su reflexión política.

En primer lugar, la política y todo lo que representa siempre desempeñan el papel de *instrumento necesario*, nunca de fin. La educación y la política, en este orden, son las herramientas más poderosas para forjar un nuevo tipo de hombre.

En segundo lugar, es una política *realista*: parte del *factum* irreductible del conflicto, de la lucha por la vida y el poder entre los hombres, del substrato horroroso de la existencia. Cualquier creación o logro de la humanidad, por elevados que sean, se encuentran inseparablemente entrelazados con la barbarie, con la explotación, con el sojuzgamiento, con la destrucción. Y esta condición del hombre es insuperable. El pensamiento y la acción políticos deben contar siempre con esta dimensión inextirpable de la vida humana y extraer de ella las oportunas orientaciones prácticas. No es la razón, sino la voluntad (o el poder) quien gobierna los asuntos humanos: éste es el primer conocimiento de una política realista.

En tercer lugar, es una *biopolítica*, es decir, una política al servicio de un concepto de vida del cual recibe su justificación. Un concepto que también es un ideal, un valor, una norma suprema: hay que preservar y potenciar la vida sana frente a la enferma, lo que, en términos humanos, significa que hay que otorgar la supremacía a los mejores, al tipo superior de hombre que forman estos individuos excepcionales, en el cual la vida alcanza su elevación suprema.

IV

Si hay un rasgo característico de la máscara política de Dionisos, éste es el aristocratismo. La política trágica es, por encima de todo, aristocrática. ¿Qué es el aristocratismo, un concepto que, sobrepasando la esfera de la política, tiene también un sentido político? En ningún lugar Nietzsche nos lo dice mejor que en *Más allá del bien y del mal*:

Toda elevación del tipo «hombre» ha sido hasta ahora obra de una sociedad aristocrática —y así lo seguirá siendo siempre: la cual es una sociedad que cree en una larga escala de jerarquía y de diferencia de valor entre un hombre y otro hombre y que, en cierto sentido, necesita de la esclavitud. Sin el pathos de la distancia, tal como éste surge de la inveterada diferencia entre los estamentos, de la permanente mirada a lo lejos y hacia abajo dirigida por la clase dominante sobre los súbditos e instrumentos, y de su ejercitación, asimismo permanente, en el obedecer y el mandar, en el mantener a los otros subyugados y distanciados, no podría surgir tampoco en modo alguno aquel otro pathos misterioso, aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores, en una palabra, justamente la elevación del tipo

«hombre», la continua «auto-superación del hombre», para emplear en sentido sobremoral una fórmula moral.²¹

Repárese, antes que nada, en una idea de esta cita: la ligazón indisoluble entre una forma específica de organización social y un determinado tipo de hombre dominante. Sin una no hay otro, y viceversa. No se puede ignorar su interdependencia. El ideal aristocrático de Nietzsche es integral, pues afecta a todos los órdenes de la existencia humana. Concebido de manera distinta a lo largo de su obra en lo que concierne a los atributos que definen la aristocracia y a los presupuestos filosóficos en los que se funda esta determinación, el aristocratismo defendido por Nietzsche mantiene en todo momento su dimensión *holista*: sin el cuerpo social, ningún espíritu se forma y se mantiene en la existencia; sin el espíritu, el cuerpo social es una masa amorfa. Saber, moral, educación y política han de estar formados por este ideal, que pretende configurar la totalidad de lo humano. Es verdad que para Nietzsche el mundo gira silenciosamente en torno al creador de valores y no alrededor del ágora o del mercado; pero si éstos no se plasman en las relaciones sociales y en las instituciones políticas, tanto el creador como su creación se marchitarán inmediatamente. Asimismo, sin el soporte y el apoyo de un orden político-social, ningún tipo humano, ni superior ni inferior, puede echar raíces y perdurar en el tiempo. Ya en sus primeros escritos, Nietzsche era plenamente consciente de esto cuando afirmaba que la fuerza de lo político se le mostraba «como una garantía de que esta serie de genios individuales tenga continuidad y de que el suelo a partir del cual sólo ellos pueden crecer no sea despedazado por los terremotos y no sea inhibida su fertilidad»²². Y también al final de su obra, mucho más si cabe, pues percibía con inquietud que era una necesidad apremiante para su época crear las condiciones que hicieran posible la auto-superación del hombre. Valga en este sentido, como ilustración, el apunte contenido en este fragmento póstumo: «*El problema de la vida como voluntad de poder. (Predominio actual de sentimientos sociales de valor comprensibles y utilizables: se trata de la producción de una infraestructura sobre la que finalmente llegue a ser posible una especie más fuerte). Regla de los fuertes: poder vivir bajo apreciaciones de valor invertidas y quererlas eternamente de nuevo. Estado y sociedad como infraestructura: punto de vista económico mundial, educación como adiestramiento*»²³.

«Pathos de la distancia» y «jerarquía» son los conceptos fundamentales del aristocratismo de Nietzsche y de su política aristocrática. Ambos remiten al punto cardinal de su concepción aristocrática: *la desigualdad entre los hombres en todos los sentidos como criterio supremo de valoración*. En el Zarathustra llama «tarántulas» a los predicadores de la igualdad. Su voluntad de igualdad es esencialmente voluntad de venganza contra la vida: la envenenan, pretendiendo extirpar de su seno a sus manifestaciones más excelentes. Existen varias especies de tarántulas. Una es religiosa y dice que todos los hombres son iguales ante la ley de Dios. Otra es moral y suele tener en un concepto de humanidad el funda-

²¹ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 219.

²² F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, en *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), vol. VII, 7[121].

²³ F. Nietzsche, *op. cit.*, vol. XII, 9[1].

mento de la validez universal de los principios y los valores morales, estableciendo de este modo la unidad moral del género humano. En esta especie, las más peligrosas son aquellas que inyectan a sus víctimas el veneno llamado «compasión». Y una tercera es política, dedicándose a difundir por todos los rincones de la tierra la igualdad de derechos y a promover la democracia. Frente a todas ellas Nietzsche proclama una y otra vez su idea general de justicia: «*Con estos predicadores de la igualdad no quiero ser yo mezclado ni confundido. Pues a mí la justicia me dice así: 'los hombres no son iguales'*»²⁴.

Ser aristócrata significa creer en la diferencia de rango. El *pathos* de la distancia distingue al aristócrata. El rasgo esencial de su estilo es la afirmación de la diferencia, que consiste en sentir, pensar y valorar desde un punto de vista entrenado en la producción continua de distancias y situado en las alturas. En la medida que la diferencia remite siempre al valor, al *pathos* de la distancia le es inherente la institución de jerarquías de todo tipo y en todos los ámbitos de la vida del hombre: «*el abismo entre unos hombres y otros, entre unos estamentos y otros, la multiplicidad de los tipos, la voluntad de ser uno mismo, de destacarse —eso que yo llamo el pathos de la distancia, es propio de toda época fuerte*»²⁵. La jerarquía establece un orden de prelación entre las diferencias, que se distribuyen de acuerdo con la determinación de fines y de medios, de lo superior y de lo inferior, de lo alto y de lo bajo, de lo fuerte y de lo débil, de lo sano y de lo enfermo, de lo que *debe* ser señor y lo que *debe* ser esclavo. El método genealógico es un refinado instrumento del espíritu superior que permite discriminar entre los fenómenos, captar las diferencias entre ellos y entre las fuerzas que los constituyen, y ordenarlos jerárquicamente, pues toda comprensión de la diferencia, de hecho todo conocimiento, es al mismo tiempo una asignación de valor o, lo que es lo mismo, la imposición de una jerarquía. Aplicada a la moral, la genealogía significa una crítica de los valores morales que implica tanto el conocimiento de su procedencia como la determinación del valor de los mismos, es decir, del lugar que ocupan dentro de una jerarquía cuyo criterio fundamental es para Nietzsche la «vida»²⁶. En sí misma, desde un punto de vista puramente formal, la genealogía es una epistemología aristocrática: afirma la diferencia instaurando jerarquías. Y esta perspectiva aristocrática que define *espiritualmente* a un tipo humano que se afirma a sí mismo, produce diferencias de valor cada vez mayores e instituye nuevas jerarquías, sólo es posible en sociedades aristocráticas, es decir, en sociedades cuya estructura no sólo produce el *pathos* de la distancia, sino que, reforzadas y reorganizadas de un modo *consciente* mediante la aplicación sistemática de los principios que emanan de ese *pathos*, asegurarán la reproducción, el crecimiento y la supremacía de un tipo humano superior. Aunque para Nietzsche es una regla derivar la preeminencia política de la anímica, como nos dice expresamente en *La genealogía de la moral*²⁷, la hegemonía real de la segunda requiere necesariamente la existencia de la primera.

²⁴ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Universal, 1983, p. 153.

²⁵ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 113.

²⁶ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 23.

²⁷ F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 36.

El referente político del aristocratismo de Nietzsche supone implantar la diferencia de rango entre los espíritus, entre los tipos humanos, al cuerpo social. La solución del enigma contenido en la palabra «hombre» exige transferir del espíritu al orden político-social la noción de jerarquía. Si no fuera así, no podría alcanzarse la meta a la que Nietzsche aspiraba: si se quiere el fin, se han de procurar los medios.

Para evitar confusiones, es aconsejable empezar precisando lo que *no* es su política aristocrática. Ésta no consiste en la defensa de una de las tres formas de gobierno que desde Aristóteles ha manejado la teoría política. Excepto la democracia, cualquier régimen político puede ser compatible en principio con su ideal político. Para su política aristocrática, es secundario el número de los que forman parte del cuerpo gobernante o el hecho de que sean los «mejores» los titulares del poder, y en ningún caso esta concepción política tiene como fin el bien común. Lo primordial de su política estriba en el hecho de que se gobierne en todo momento *en favor* de la supremacía de un tipo superior de hombre, no en quiénes ni en cuántos gobiernen. Y este gobierno en beneficio de los que encarnan la línea ascendente de la vida no tiene otro fin, ante el cual todo lo demás queda rebajado a la condición de instrumento, que la promoción de la vida excelente en sus ejemplares excepcionales y más dotados, y no en cualquiera de los valores que determinen el bien común o el bien público, que no es más, a los ojos de Nietzsche, que una palabra vacía que sirve de cobertura ideológica a cualquier clase de relaciones de dominio: «*La cobardía y la mala conciencia de la mayor parte de los soberanos han inventado el Estado y la frase 'bien public'.* El hombre justo ha manipulado siempre el bien público como un medio para cualquier meta»²⁸.

Tampoco el aristocratismo de Nietzsche debe ser confundido con dos planteamientos con los que se le suele asociar: por un lado, las concepciones aristocráticas pre-modernas; por otro, las modernas teorías elitistas. Su pensamiento político, como su filosofía, apunta al futuro, y es precisamente la preeminencia de este momento temporal, ya sea rellenado por una nueva *tragische Daseinform* creada por el genio o por un indefinido *Übermensch* que tendrá que ser forjado por una nueva raza de señores, lo que impide la identificación de las ideas políticas de Nietzsche con otras que forman parte de la historia del hombre que se pretende superar.

La obra de Nietzsche no está hechizada por el mito de la Edad de oro. Aunque alabe la vida de algunos de los grandes hombres que ha producido la historia o épocas como la Grecia trágica y el Renacimiento, en ningún caso pretende volver al pasado o repetirlo en su tiempo. La tradición ha perdido la fuerza para modelar la vida de su época. Sus vástagos tardíos, en la medida en que dependen de las fuerzas agotadas del pasado, no tienen futuro. El hilo invisible de la tradición, que encadena los acontecimientos dándoles un sentido, se ha roto y no puede ser unido de nuevo. En todo caso, se trata de reinventar una tradición que

²⁸ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, en *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), vol. XI, 25[261].

pueda albergar un verdadero futuro.²⁹ Con la retirada del mundo del viejo dios, también se esfuma el viejo mundo y la vieja nobleza. Su concepto de aristocracia nada tiene que ver con la antigua y periclitada nobleza de sangre, porque el nacimiento ya no ofrece ninguna garantía de excelencia ni, por lo tanto, proporciona un fundamento a las prerrogativas de esta clase. La sangre del viejo aristócrata está corrompida y sólo puede esperarse degeneración de su herencia. Únicamente podrá ser aceptada de nuevo la cuna como aquello que distingue al aristócrata cuando ésta sea preparada *artificialmente* mediante los procedimientos aportados por la educación (*Erziehung*), según el joven Nietzsche, o por el adiestramiento (*Züchtung*), según el maduro. La misión del aristocratismo político de Nietzsche tiene como fin crear una nueva nobleza que «*escriba de nuevo en tablas nuevas la palabra 'noble'*»³⁰.

El aristocratismo político de Nietzsche también se encuentra muy alejado de las teorías elitistas que se formulan dentro del marco de la sociedad de masas y la democracia liberal, y de aquéllas que se vinculan a modelos políticos de corte autoritario, pues pocas relaciones de semejanza se pueden establecer entre paisajes teóricos o filosóficos tan distintos. Las ideas y los valores que sustentan la política aristocrática de Nietzsche son extraños a las de los teóricos modernos del elitismo, ya se localicen en lugares próximos al fascismo, al marxismo-leninismo o al liberalismo. Es verdad que todas comparten el desprecio por la masa y el aprecio por la minoría. Sin embargo, la idea de aristocracia de Nietzsche nada tiene que ver con el concepto de élite acuñado por estas teorías: ni con la élite política de los «neomaquiavélicos» (Pareto, Mosca y Michels), ni con las vanguardias revolucionarias, ni con las élites dominantes en la sociedad burguesa, cuyo poder se basa en la riqueza, ni con una *intelligentsia* formada por científicos e ingenieros sociales (Mannheim), ni con una especie de aristocracia de la sociedad civil basada en el mérito y el trabajo. En la medida en que todas estas teorías descansan en los presupuestos que delimitan el horizonte de la modernidad, sus concepciones elitistas no son equivalentes, aunque puedan coincidir en algún aspecto, al concepto de aristocracia de Nietzsche y, consecuentemente, a su política aristocrática.

La aristocracia pensada por Nietzsche no se caracteriza, distinguiéndose de otros grupos, por el nacimiento, el poder político, la riqueza o el mérito. Puede poseer estos rasgos, pero estas características no determinan su verdadero ser. La impronta esencial de su aristocracia es, por decirlo de algún modo, «metafísica», porque aristócrata es aquél que ha sido «elegido» por la vida, el ejemplar excepcional en el que la vida alcanza en un momento determinado su máxima elevación. El culto al genio practicado por el joven Nietzsche ilustra perfectamente esta idea, emparentada, salvando por supuesto las distancias, con el dogma de la predestinación de algunas iglesias protestantes: el genio es intemporal porque su origen es metafísico, lo que significa que la genialidad distintiva de los individuos excepcionales que componen la aristocracia espiritual es un don otorgado por la Voluntad artista (vida) a alguna de sus «criaturas» para lograr mediante

²⁹ Cfr. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1983, pp. 275-276.

³⁰ F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 281.

ellas su redención suprema en la apariencia. Posteriormente, abandonada la metafísica de artista, los individuos llamados a constituir lo que Nietzsche denomina «nueva, prodigiosa aristocracia», «raza de señores», «futuros señores de la tierra», «legisladores del futuro», «casta dominante» o «tipo superior», expresiones que funcionan como sinónimos en sus últimos escritos, que son los individuos que no sólo pueden, sino que *deben* ejercer el dominio, reciben su salud, su excelencia y sus dones de la vida (voluntad de poder), siendo también «elegidos» por ella. Aunque pueden corromperse, sólo aquéllos a quienes se les otorga la salud pueden aspirar a la abundancia y a la plenitud, y en ningún caso los que han recibido en el juego de la vida las cartas de la enfermedad y la debilidad. De igual manera, el tipo humano medio, el hombre común, el ser genérico, nunca podrá convertirse en la verdadera individualidad que significa el genio. El destino distingue a los pocos, a esa minoría selecta entre la que se distribuye el exiguo patrimonio de excelencia que contiene la vida. *Amor fati*, la fórmula nietzscheana «para expresar la grandeza del hombre»³¹, significa precisamente querer esa distinción del destino y actuar de un modo sistemático en todos los ámbitos de la vida humana para que la diferencia (jerarquía) prevalezca, pues tal acción es el único medio efectivo para comprobar quiénes son los elegidos. La condición aristocrática y lo que de ella se deriva quedan perfectamente resumidos en el lema pindárico que Nietzsche invoca tantas veces: *llega a ser lo que eres*.

VI

El centro de gravedad del aristocratismo político de Nietzsche se encuentra en una ley fundamental que emana de la vida. Esta ley fundamental es principio de todo derecho y criterio último de justicia. No sólo hay que naturalizar la moral, también hay que naturalizar la política, ordenándola de acuerdo con un derecho que proviene de la vida. Esta ordenación convierte la política en biopolítica, en lo que Nietzsche denomina la «gran política». Este derecho que brota de la vida, o más bien de un concepto ideal de la misma, un derecho que, a falta de mejores palabras, denominamos *derecho vital*, ocupa el mismo lugar y cumple la misma función respecto al ordenamiento jurídico positivo que tiene el derecho natural: es *distinto* al derecho positivo y *superior* a él, en el sentido de que sus normas son de rango supremo y de que, por lo tanto, todas las demás leyes se subordinan a ellas. La vida nos aporta la medida de lo bueno y de lo malo, y también de lo justo y de lo injusto. La vida, para Nietzsche, se erige en el criterio que permite establecer una jerarquía entre sistemas morales y políticos, porque determina la diferencia de rango entre los tipos humanos que crean esos sistemas para su conservación y predominio. Tales sistemas son interpretaciones: su valor se deriva del valor de aquéllos a los que sirven.

¿Cómo nos habla la justicia desde la óptica de la vida? Diciéndonos que justo es todo lo que permite y garantiza que lo superior prevalezca y que lo inferior quede sometido. Justo es la jerarquía correcta de la vida, aquélla que impulsa su

³¹ F. Nietzsche, *Ecce homo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 54.

continuo movimiento de autosuperación. ¿Qué es lo superior? El individuo excepcional, encarnación de un tipo elevado de hombre que debe ser protegido y promovido. No es difícil adivinar la traducción política de este planteamiento: por un lado, el poder y la autoridad remiten al tipo superior de hombre, pues su supremacía es la finalidad de cualquier organización político-social; por otro, la desigualdad se constituye como principio de todo derecho: derechos iguales para los que son iguales y desiguales para los que son desiguales, lo que implica que el genio, la casta superior, la raza de señores, o como quiera que Nietzsche determine su ideal aristocrático, son portadores de *todos* los privilegios necesarios para su hegemonía. La única prerrogativa del resto, de la inmensa mayoría, consiste en servir a aquéllos pocos en los que la vida alcanza su elevación suprema. Ya en «El Estado griego» Nietzsche nos lo deja claro: «*cada hombre, con toda su actividad, tiene tanta dignidad en tanto en cuanto sea, consciente o inconscientemente, un instrumento del genio; de lo que ha de extraerse inmediatamente la consecuencia ética de que el 'hombre en sí', el hombre absoluto, no tiene dignidad, ni derechos, ni deberes: sólo como un ser completamente determinado al servicio de fines inconscientes puede el hombre justificar su existencia*»³². En su última época, ya arrinconado el ideal del genio, utiliza un lenguaje político similar, aunque los fines a los que debe servir la política sean otros: «*La religión es pensada como una continuación y profundización de la doctrina política fundamental, que siempre es la doctrina de los derechos desiguales, de la necesidad de una construcción social con superiores e inferiores, con los que mandan y obedecen*»³³.

Autoridad y jerarquía son los conceptos que definen el pensamiento político de Nietzsche. Como principios, se derivan de su idea de justicia y le permiten establecer las condiciones que ha de satisfacer cualquier organización político-social que pueda calificarse de justa, esto es, *aquella que cumple con el cometido señalado por su concepción de la vida*: la hegemonía del tipo superior de hombre, de aquél que representa la salud, la fortaleza, la abundancia, la veracidad, la afirmación, el poder de autosuperación..., del tipo que porta todos los signos de la línea ascendente de la vida. Protegerlo, servirlo y promoverlo es el fin de la gran política y de toda política justa. Nietzsche nos dice que su pensamiento demanda con urgencia «*producir otra vez la jerarquía en la época del suffrage universel, es decir, donde todos tienen derecho a juzgar a todos y a todo*»³⁴. Se puede afirmar que en esta cita está condensado su ideario político, cuyos valores supremos se enfrentan a los principios políticos de lo que denomina «*ilustración democrática*»³⁵, un movimiento arrollador en el mundo occidental de su época, que procede del corrompido linaje del cristianismo y que, aunque inevitable, requiere un cambio de dirección. Autoridad y jerarquía forman parte del contra-ideal que Nietzsche opone a la libertad y la igualdad, los valores fundamentales en los que se sustentan las modalidades de la ideología política moderna.

³² F. Nietzsche, «El Estado griego», en *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), vol. I, p. 776.

³³ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, en *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), vol. XII, 3[13].

³⁴ F. Nietzsche, *op. cit.*, vol. XI, 26[9].

³⁵ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 19.

VII

La libertad fue el tesoro perseguido por las revoluciones políticas del siglo XVIII. Propugnaban los derechos y las libertades fundamentales frente a cualquier imposición irracional y la libertad política frente a la tiranía. Había que destruir una sociedad estamental basada en el privilegio y el poder arbitrario del monarca. El siglo XIX significó la realización paulatina de ese ideal revolucionario, aunque tal realización supusiera inevitablemente la adulteración de su pureza y una depreciación variable de su valor original. La consolidación institucional de este tesoro devaluado llamado libertad consistió en la creación y la expansión por todo el «mundo civilizado» de la democracia liberal.

Para Nietzsche, la democracia, cualquiera que sea su modalidad, es «*la forma de una decadencia del Estado, de una degeneración de la raza, de un predominio de los malogrados*»³⁶. La democracia es el gobierno de los mediocres, de un tipo inferior de hombre; es también un poderoso instrumento de nivelación, empujamiento y embrutecimiento del hombre europeo; es, en definitiva, una increíble conjuración instintiva «*en beneficio de la conservación y elevación de todo lo débil, lo desanimado, lo fracasado, lo mediocre, lo malogrado a medias...*»³⁷. Y la mayoría de las veces que Nietzsche se refiere (siempre negativamente) a la democracia, lo que tiene en mente es la democracia liberal de su tiempo. De hecho, una gran cantidad de sus críticas concretas a principios e instituciones políticas corresponden a principios e instituciones característicos de la democracia liberal: desde la crítica que hace en «El Estado griego» a la primacía de la sociedad civil y a la atrofia de la esfera política consecuente con ella,³⁸ hasta los numerosos ataques posteriores a los partidos políticos, al parlamentarismo, a la opinión pública, al sufragio universal, a los derechos del hombre, al individualismo, etc. El principio de autoridad y la organización política autoritaria que Nietzsche defiende son aspectos principales del modelo político que opone a la democracia liberal y a sus fundamentos teóricos, así como una crítica radical a las ideas modernas o, utilizando una expresión afortunada de K. Löwith, al «*mundo cristiano-burgués*»³⁹. En consecuencia, para señalar algunas de las características del modelo político autoritario de Nietzsche, que nunca se preocupó de exponer en detalle, el mejor camino —una vía indirecta— que podemos tomar consiste en derivarlas de las múltiples críticas que hace a la democracia liberal. Destacaremos tres de ellas, que afectan a los principios teóricos de esta organización política.

En primer lugar, el poder y la acción del gobierno no tienen otro límite que la finalidad a la que deben servir: la supremacía del tipo superior de hombre. El gobierno limitado, un atributo esencial de la democracia liberal, es para Nietzsche un *obstáculo* que ha de ser derribado, si se quiere esa supremacía. Todos aquéllos que no pertenezcan a ese tipo superior, es decir, la inmensa mayoría, carecen de garantías jurídicas que limiten el alcance del poder del gobierno ejerci-

³⁶ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, en *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), vol. XI, 34[146].

³⁷ F. Nietzsche, *op. cit.*, vol. XII, 2[13].

³⁸ F. Nietzsche, «El Estado griego», en *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), vol. I, p. 772.

³⁹ K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche*. Trad. Emilio Estiú. Buenos Aires, Sudamericana, 1974, p. 247.

do sobre ellos, no habiendo una barrera legal que proteja un espacio compuesto por libertades y derechos fundamentales en el que el poder político no pueda interferir. Naturalmente, en este orden político el ciudadano se convierte en un súbdito a disposición de aquel tipo superior que, ya sea gobernando él mismo, como en el caso de la «raza de señores» o la «nueva aristocracia» de las que habla en sus últimas épocas, ya sean otros los que gobiernan en su favor y en la promoción de sus intereses, como en el caso del genio en sus primeros textos, se beneficia de un poder *absoluto* (lo que no quiere decir que sea *arbitrario*), es decir, no sometido a ningún ordenamiento jurídico positivo, pues es el fundamento de todo derecho. Como súbdito, carece de lo que Isaiah Berlin denomina «libertad negativa»⁴⁰; como «*especie igualada*», este hombre inferior encuentra su justificación cuando se pone «*al servicio de un tipo superior, soberano, que pueda sostenerse en ella y entonces elevarse sobre ella para el cumplimiento de su misión*»⁴¹.

En segundo lugar, en el sistema político pensado por Nietzsche no hay cabida para la libertad política. Por libertad política se entiende aquí la participación de los ciudadanos, en el grado y la forma que sea, en los asuntos públicos y en los procesos en los que se toman las decisiones políticas. Ni los súbditos eligen al gobierno directa o indirectamente, ni tienen prerrogativas para controlar al ejecutivo, ni influyen en las actividades políticas y en la dirección del Estado o de una «*formación de dominio más amplia*» adecuada a su «gran política» capaz de instaurar un gobierno sobre la tierra. El poder político se concentra en su totalidad en las manos del tipo superior de hombre o en un cuerpo gobernante que actúa por delegación. Sólo su voluntad legisla y sólo él tiene responsabilidades políticas, pues únicamente de esta manera se puede controlar y dirigir la organización político-social de acuerdo con la meta que tiene que cumplir: «*No sólo consiste en gobernar la misión de una raza de señores, sino también en crear una raza con una esfera vital propia, que posea un excedente de fuerza para la belleza, la valentía, la cultura, los modales hasta en lo más espiritual; una raza afirmativa que tiene el derecho de permitirse cualquier gran lujo...*»⁴².

En tercer y último lugar, el portador de la soberanía no es el pueblo o la nación, sino el tipo superior de hombre, la nueva aristocracia anhelada por Nietzsche. El titular del poder no es el conjunto de ciudadanos que hacen uso de él directamente o que delegan su ejercicio en los representantes por ellos elegidos, sino la «raza de señores». De su poder emana la ley, expresión de la voluntad concentrada de este tipo superior; y en ella reside la autoridad, que no proviene de Dios, ni de un pacto con el pueblo, ni de un contrato entre individuos que deciden someterse a su poder, sino de la vida. La soberanía del tipo superior de hombre y la aceptación de su autoridad son los fines de toda verdadera política, cuyo único proyecto se encuentra muy bien resumido en lo que sigue:

En adelante se darán condiciones previas más favorables que todavía no se han dado para la creación de formaciones de dominio más amplias. Y ni siquiera esto es lo

⁴⁰ Cfr. Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Trad. Belén Urrutia, Julio Bayón y Natalia Rodríguez. Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 191-200.

⁴¹ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, en *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), vol. XII, 9[153].

⁴² *Ibid.*

más importante: lo más importante es hacer posible la formación de alianzas de estirpes internacionales que tengan el cometido de criar una raza de señores, los futuros «señores de la tierra», una nueva y formidable aristocracia construida sobre la más dura autolegislación, en la que se otorgue una duración de milenios a la voluntad de tiranos-filósofos y tiranos-artistas, una especie superior de hombres, los cuales, gracias a la supremacía de su querer, saber, riqueza e influencia, se sirven, como si fuera su instrumento más flexible y adecuado, de la Europa democrática para tener en sus manos el destino de la tierra, para esculpir, como artistas, al hombre mismo.⁴³

VIII

El concepto de jerarquía es el otro pilar en el que se sostiene el aristocratismo político de Nietzsche: fundamenta un orden jurídico-político y una estructura social caracterizados por la desigualdad entre los hombres. Si el principio de autoridad se enfrenta al concepto moderno de libertad tanto en su vertiente puramente negativa (independencia) como en aquélla vinculada con el desarrollo del ideal democrático (participación), el de jerarquía hace lo propio con el de igualdad, tomado en el sentido de *isonomía* y de igualdad de derechos. Además de diferencia de valor entre los hombres, jerarquía significa una sociedad que reposa sobre el sólido y firme pedestal de una serie de privilegios y prerrogativas disfrutados por unos pocos a expensas de la gran mayoría. Desde *El nacimiento de la tragedia* esta idea nunca abandona a Nietzsche: «*Me parece espantoso sacrificar la cultura por amar una fórmula. ¿Dónde son iguales los hombres? ¿Dónde son libres? Nosotros destruimos la fraternidad, es decir, la compasión profunda para ellos y para nosotros, por cuanto que nos sentimos llamados a vivir a expensas de otros. Nos engañamos intencionadamente sobre lo espantoso que subyace en las cosas*»⁴⁴.

El principio de jerarquía implica un orden de rango que básicamente divide a los hombres en dos grupos: los que mandan y los que obedecen, los que poseen derechos y los que carecen de ellos, los ociosos y los que trabajan, los «señores» y los «esclavos»; en definitiva, el tipo superior de hombre, que tiene valor en sí mismo, y el resto, los inferiores, meros subalternos cuyo valor estriba en ser instrumentos de la continua elevación del tipo superior. Lo esencial de una aristocracia buena y sana consiste en la aceptación, con buena conciencia, del «sacrificio de un sinnúmero de hombres, los cuales, por causa de ella, tienen que ser rebajados y disminuidos hasta convertirse en hombres incompletos, en esclavos, en instrumentos»⁴⁵; y en tener la convicción fundamental de que «*a la sociedad misma no le es lícito existir para la sociedad misma, sino sólo como infraestructura y andamiaje, apoyándose sobre los cuales una especie selecta de seres sea capaz de elevarse hacia su tarea superior y, en general, hacia un ser superior*»⁴⁶.

Hablando en términos políticos, un orden jerárquico representa la desigual-

⁴³ F. Nietzsche, *op. cit.*, vol. XII, 2[57].

⁴⁴ F. Nietzsche, *op. cit.*, vol. VII, 7[5].

⁴⁵ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 221.

⁴⁶ *Ibid.*

dad de los individuos ante la ley, la quiebra del principio de igualdad jurídica. Frente a un régimen igualitario desde un punto de vista jurídico, un régimen basado en el principio de jerarquía desbanca el imperio de la ley, si comprendemos tal dominio como el poder al que se someten todos los ciudadanos y que distribuye equitativamente entre ellos derechos y obligaciones. El orden jerárquico prescribe la desigualdad entre los hombres, lo que significa tanto la dominación política del tipo superior sobre los inferiores como el hecho de que los derechos y deberes del individuo no los posee en calidad de tal, sino que dependen de la pertenencia a un tipo u otro y de las funciones que tienen que desempeñar en la sociedad por dicha pertenencia.

En términos sociales, este orden jerárquico significa una férrea división de la sociedad en «estamentos», en «razas», en «castas», en «tipos», entre los que no debe existir ninguna comunicación y cuya única relación es la subordinación de los inferiores, que forman la base extensa de la pirámide social, al tipo superior colocado en su cúspide. Significa, también, la subordinación de la sociedad al Estado o a la organización política supranacional en la que Nietzsche está pensando cuando alude a la unidad política de Europa y a esas formaciones de dominio más amplias: el poder político tutela a la sociedad en el sentido de proteger, reforzar y dirigir el proceso social de tal modo que se convierta en la infraestructura que necesita la futura raza de señores. Para Nietzsche, una organización político-social aristocrática exige la supeditación de la economía a la política, pues sólo así es posible utilizar racionalmente los recursos generados por la sociedad en aras de la potenciación del tipo superior de hombre. Es comprensible, entonces, que Nietzsche rechace por nocivo el *laissez faire*;⁴⁷ que se burle de la moral y la política del tendero como principio rector de la sociedad;⁴⁸ que denuncie la adoración de sus contemporáneos a ese nuevo ídolo llamado *mercado autorregulador*: «Lo que combato es el optimismo económico. Parece como si con los gastos crecientes de todos también tenga necesariamente que aumentar el beneficio de todos. Me parece que ocurre lo contrario: los gastos de todos suman pérdidas globales. El hombre se convierte en un ser más pequeño, de modo que ya no se sabe, en resumidas cuentas, para qué ha servido este ingente proceso»⁴⁹; y que tampoco admita cualquier intervención del poder político en la economía que tenga un fin que no sea la creación de las condiciones materiales propicias para el desarrollo del tipo superior: cualquier variante del socialismo persigue para Nietzsche la entronización máxima del animal de rebaño. Liberalismo y socialismo coinciden al otorgar la primacía a los valores económicos, a la sociedad y su bienestar; no se interesan por lo fundamental, por el tipo excepcional al que debe servir la totalidad de la sociedad: «Los *ideales del animal de rebaño* llegan hoy a su apogeo como la suprema posición de valor de la 'sociedad'. Se intenta dar a esta posición un valor cósmico, incluso metafísico. Contra ella yo defiendo el aristocratismo»⁵⁰.

⁴⁷ Cfr. F. Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, en *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), vol. I, p. 344.

⁴⁸ Cfr. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial, 1983, pp. 289-290.

⁴⁹ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, en *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), vol. XII, 10 [17].

⁵⁰ F. Nietzsche, *op. cit.*, vol. XIII, 11 [140].

En el ámbito de la sociedad, el orden jerárquico implica la explotación de la mayoría en beneficio del tipo superior de hombre. A esta explotación, que puede adoptar muchas formas, Nietzsche la llama *esclavitud*. La defensa de la esclavitud es otra constante en su pensamiento. El esclavo es una figura necesaria en su política aristocrática. Sin esclavos no es posible la edificación de una gran cultura: éste es el precio que ha de pagarse *siempre* para que el genio pueda crear y cumplir su cometido. Las palabras del joven Nietzsche no dejan lugar a duda: «*Para que exista el fundamento de un gran desarrollo artístico, la inmensa mayoría tiene que ser sometida, mediante la esclavitud, al servicio de una minoría, tomando como criterio su necesidad individual, más allá de la necesidad de vivir*»⁵¹. También para el Nietzsche maduro el tipo superior de hombre, que ha de aprovechar la riqueza generada por el capitalismo industrial, precisa para su crecimiento «*un maximum de explotación del hombre*»⁵², y sólo así la explotación, una invariante de la vida humana, adquiere un sentido. Ahora bien, cuando Nietzsche habla de implantar de nuevo la institución de la esclavitud, no está pensando en la esclavitud del mundo antiguo. Se trata de utilizar el movimiento imparable de nivelación y empequeñecimiento que genera la democracia y la transformación social sin precedentes producida por el capitalismo y la revolución industrial en la época moderna para construir las condiciones que permitan la hegemonía y un crecimiento hasta entonces impensable del tipo superior de hombre. Un nuevo esclavo para una nueva nobleza, lo que implica aportar una meta a un proceso ingente, ciclópeo e inevitable, que, dejado a su propia inercia, significa un fenómeno de decadencia a gran escala. En cualquier caso, entiéndase de una forma u otra esta idea de la esclavitud, al menos significa una cosa: que la explotación económica y la desigualdad social es un elemento estructural de la sociedad aristocrática que defiende Nietzsche.

⁵¹ F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, en *Kritische Studienausgabe* (ed. G. Colli y M. Montinari), vol. VII, 10[1].

⁵² F. Nietzsche, *op. cit.*, vol. XII, 10[17].

Nietzsche: veneno y antídoto (Un breve ensayo sobre el individualismo político)*

Alfonso Moraleja

*La moralidad fue el principal antídoto
contra el nihilismo teórico y práctico.*

F. Nietzsche

*Lo realmente significativo, en lo que
podríamos llamar el aspecto no académico
de Nietzsche, no son sus supuestos antídotos
contra el nihilismo, sino más bien su propia
existencia y pensamiento.*

F. Copleston

La tesis que desarrollaré puede resumirse del siguiente modo: si la gnoseología de Nietzsche implica una concepción anti-individualista, parece que no sucede lo mismo en el plano metafísico. Esta ambigüedad se refleja inequívocamente en sus desarrollos éticos y políticos. A pesar de que pocos autores como Nietzsche, desde el plano gnoseológico, han quebrado con tanta contundencia el *principium individuationis*; sin embargo, en la metafísica nietzscheana subyacen ciertos elementos, llamémoslos «monadológicos», que, como si de cuerpos extraños se trataran, interfieren, e incluso contradicen, los planteamientos más fundamentales de su propia teoría del conocimiento. ¿Cómo es esto posible?, ¿acaso no era consciente el propio filósofo de la aporía a la que su propio pensamiento conducía?, ¿o acaso tal vez la superación de la aporía venía dada por la subordinación de un plano sobre otro?

Somos conscientes de la dificultad que encierra despejar dichas interrogaciones, y de que otras preguntas, no menos cruciales, puedan quedar olvidadas en el tintero, como por ejemplo: ¿cómo se relaciona la metafísica de Nietzsche con la dimensión ética y política?, o ¿cuál es el grado de interrelación entre estos dos últimos planos? Si el plano metafísico, ético y político dependen del gnoseológico,

* Comunicación leída en el «IV Encuentro Iberoamericano de Estudios Utilitaristas», (Universidad de Valencia, 20 de Noviembre de 1999). Para esta ocasión, hice alusión a la crítica de Nietzsche al utilitarismo en relación a su individualismo. Ver, respecto al utilitarismo, el artículo de Brandes de este volumen.

parece inevitable caer en un nihilismo de consecuencias terribles; si, por otra parte –y como creemos que sucede en el pensamiento del filósofo–, la gnoseología no se subordina ni a su metafísica, ni a su pensamiento ético y político, ni es considerada la fuente de la fundamentación absoluta (por lo que implica la misma *muerte de Dios*), es entonces más que legítimo considerar a Nietzsche un ilustre destinatario del individualismo político.

La imposibilidad por parte de Nietzsche de fundamentar desde una filosofía «crítica» una ideología individualista o su contraria dará lugar, en relación a este problema, a la manifestación de un callejón sin salida: «lo real –señala muy acertadamente Régis Jolivet refiriéndose a Nietzsche– son, en primer lugar las fuerzas cósmicas, potencias tenebrosas, que se manifiestan en la vida biológica y los instintos. Ahí reside el fondo (el *Grund*) que sustenta impersonalmente la individualidad, pero que él mismo es no-individual. Nietzsche siente que la contradicción íntima del individuo reside en que, a la vez que afirma su individualidad, ésta no tiene realidad ni poder sin sumergirse en el océano de la vida orgánica, e incluso reabsorbiéndose totalmente en ella. De aquí la tensión que simboliza la oposición del principio dionisiaco, por el que el hombre es arrancado de sí mismo y participa en algo más vasto y más profundo, y del principio apolíneo, fuente de vida individual y de conciencia personal»¹.

El problema no reside tanto en la postura personal que Nietzsche mantuvo en relación a la ideología individualista, como en las filosofías o esquemas de pensamiento que han abanderado un individualismo –a menudo salvaje y bárbaro– en nombre de Nietzsche y al que otros individuos debían someterse. Conocemos biográficamente el carácter de este eterno solitario. Su personal individualismo, en la medida en que precisamente se vive en soledad, se convierte tan solo en un individualismo personal.² Sin embargo, creemos que su pensamiento metafísico, ético y político –precisamente por su carácter *acrítico*– facilitó la fundamentación de teorías anarquistas, fascistas y nacionalsocialistas. Evidentemente, Nietzsche no puede ser considerado un fascista, pero tampoco un camarada o una hermanita de la caridad. El único aspecto que frena y contiene su peligrosa «gran política» (fundamentada a menudo metafísicamente) es su destructiva gnoseología, una teoría del conocimiento que no se cansa de insistir que «tomar las cosas de un modo profundo y radical constituye ya una violación, un querer-hacer-daño a la voluntad del espíritu, la cual quiere ir incesantemente hacia la apariencia y hacia las superficies, [y que] –en todo querer-conocer hay ya una gota de crueldad»³.

NIETZSCHE Y EL *PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS*

Los planteamientos gnoseológicos de Nietzsche en torno al *principium individuationis* son claros: «la lógica se basa en presupuestos a los que no correspon-

¹ *Las doctrinas existencialistas*, Madrid, Gredos, 1976, p. 69.

² En este sentido debemos recordar que la filosofía de la vida de Nietzsche proviene, en buena medida, de un ejercicio de introspección de sus estados anímicos: «el mismo es el objeto casi exclusivo de sus análisis psicológicos, éticos y estéticos» (Raoul Richter en *F. Nietzsche, sein Leben und seine Werke*, Leipzig, 1903, p. 76). Ver también en este sentido *Friedrich Nietzsche, un luchador contra su época* de Rudolf Steiner, Madrid, Ed. R. Steiner, 2000, p. 125 y ss.; *La condición humana* de Hannah Arendt, Barcelona, Paidós, 1993, p. 319; o el artículo de Leo Strauss contenido en este volumen.

³ MBM, § 229.

de nada en el mundo real, por ejemplo el presupuesto de la igualdad de las cosas, de la identidad de la cosa en diferentes momentos de tiempo. [...] Probablemente se debe a nuestra falta de desarrollo el que creamos en cosas y supongamos algo permanente en el devenir, que creamos en un yo. [...] El yo es un intento de ver y entender nuestra naturaleza infinitamente complicada de una manera simplificada»⁴. El concepto, que en definitiva es una determinada manera de concebir el pensamiento y el lenguaje, olvida (además de su genealogía) las diferencias y las experiencias singulares de los seres al crear una arquetípica *qualitas occulta* que los trasciende.⁵ Ahora bien, esta teoría del conocimiento prescinde de determinados aspectos individuales, pero no de otros. Se nos dice, por ejemplo, que la individualidad del yo es una mera ficción lógica o hipótesis regulativa cuya validez sólo depende de un determinado grado de utilidad («todo lo que eleva al hombre por encima del animal depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema»⁶); pero, sin embargo, no se prescinde de la individualidad de cada metáfora, intuición o experiencia.⁷ No obstante, si todo se individualiza hasta ese punto, surge la imposibilidad de conocer, desde un «lenguaje privado» incapaz de establecer las conexiones mínimas, la radical identidad o la radical diferencia de dos seres; algo que, por otra parte ya se apuntaba en el empirismo humeano —al que por otra parte tanto debe Nietzsche— cuando atomizaba cada impresión sensible o cada vivencia.⁸

A pesar de que ciertos planteamientos metafísicos «monadológicos» se filtran en su propia teoría del conocimiento, puede considerarse a ésta como, no solamente no individualista, sino anti-individualista. Siguiendo al propio Hume en la crítica que éste realiza a la causalidad, se afirma lo siguiente con respecto al «yo»: «Una especie de perspectiva en la visión es puesta luego como causa de la visión: este ha sido el artificio en la invención del 'sujeto', del 'yo'. [...] El concepto de unidad está derivado del concepto de nuestro 'yo', que es nuestro más antiguo artículo de fe. De no considerarnos a nosotros como unidades, no habríamos llegado al concepto de cosa. Quizá bastante tarde hemos advertido que nuestra concepción del 'yo' no garantiza nada que se refiera a una unidad real. [...] El dogmatismo equivocado con relación al 'ego' es el que lo toma en sentido atomístico, en un falso contrario del 'no-yo': está divorciado del devenir como cosa que es»⁹.

⁴ Tomado de «La voluntad de ilusión de Nietzsche» de Hans Vaihinger, Universidad de Valencia, Cuadernos Teorema, 1980, p. 36 y ss. Ver también CI, § 5 de «La 'razón' en la filosofía» y § 3 de «Los cuatro grandes errores».

⁵ «Elaboramos el concepto prescindiendo de lo individual y real, y del mismo modo obtenemos la forma, pero la naturaleza no sabe de formas ni de conceptos» (VMSE, §1). «La fuerza apolínea, sin embargo, dirigida al restablecimiento del casi triturado individuo, irrumpe aquí con el bálsamo saludable de un engaño delicioso» (NT, § 21). «Todo lo que es simple, es meramente imaginario, y, claro está, no 'verdadero'. Lo que es verdadero, lo que es real, ni es uno ni se puede reducir a unidad» (VP, § 530).

⁶ VMSE, § 1.

⁷ «Todas las metáforas intuitivas son individuales y ninguna resulta idéntica a otra» (VMSE, § 1).

⁸ Ver *Empirismo y subjetividad* de Gilles Deleuze, Barcelona, Gedisa, 1977, p. 18. «No hay nada parecido a una causa 'efficientis', aquí tiene razón Hume: el hábito (¡y no el del individuo!) nos hace esperar que un proceso observado con frecuencia sigue a otro: ¡nada más!» (VP, § 543).

⁹ VP, § 541, 626 y 780 resp. La negación del «yo» es una variación más de la negación del atomismo: «el falso concepto del sujeto se transfiere al concepto de átomo» (VP, § 628); «los físicos están en un error. El átomo que ellos suponen es derivado según la lógica de aquel perspectivismo de la conciencia; por consiguiente, es también una ficción subjetiva» (VP, § 629). Ver también al respecto VP, § 616 y s.

La propia gnoseología nietzscheana es a veces consciente de sus propias limitaciones, y así, en *Verdad y mentira en sentido extramoral*, leemos: «Igualmente antropomórfica es nuestra oposición entre individuo y especie, que no procede del ser de las cosas, aunque no me atrevo a decir que no se ajusta a ella pues estaría formulando una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan indemostrable como su contraria»¹⁰. Curiosamente, lo que Nietzsche ve como una limitación, para nosotros es considerado el único fármaco contra la toxicidad de su metafísica.

Si el propio pensador alemán es consciente realmente del carácter acríptico de su gnoseología, ¿desde dónde puede fundamentarse afirmaciones como las siguientes?: «[El individuo es] algo absoluto: la totalidad de sus acciones le pertenecen. [...] Uno de los errores fundamentales es poner las ilusiones en el rebaño en vez de en los individuos. [...] El individualismo es como el primer peldaño de la voluntad de poderío. [...] Para el nacimiento de una persona se necesita al aislamiento temporal, verse forzado a una existencia armada y de defensa, una especie de enmurallamiento, una gran fuerza de segregación y, sobre todo, una impresionabilidad mucho menor que la del hombre medio, cuya humanidad es contagiosa. [...] [Un gran hombre] no quiere un corazón que 'participe' sino criados, instrumentos; en las relaciones con los hombres tiende siempre a utilizarlos. Sabe que es incomunicable; y usualmente no lo es, aunque lo parezca. Cuando no se habla a sí mismo, tiene puesta una careta. Prefiere mentir a decir la verdad; para mentir hace falta más espíritu y más voluntad. Hay en él una soledad inaccesible al elogio y a la censura; una jurisdicción suya propia que no tiene instancia superior a ella. [...] Una nueva aristocracia, prodigiosa, edificada sobre la más dura legislación de sí mismo, en que a la voluntad de los hombres filosóficos violentos y de los tiranos artistas le sea concedida una duración milenaria»¹¹. Y esto es tan solo una pequeña muestra. Desgraciadamente para muchos, los textos hablan a menudo por sí mismos. Olvidar o pasar por alto dichos textos sería hacer lo mismo que hicieron algunos nacionalsocialistas y fascistas al seleccionar aquellas partes que debían fundamentar sus ideologías (si es que así pueden ser llamadas).

NIETZSCHE Y EL PRINCIPIO MONADOLÓGICO

Es sabido que uno de los filósofos que peor parado saldrá tras la crítica de la filosofía nietzscheana es Leibniz. La muerte de Dios no solo supone la defunción de la Mónada de las mónadas, sino también la destrucción del Principio de Razón Suficiente y el mejor de los mundos posibles que de ésta se deriva. No obs-

¹⁰ § 1.

¹¹ VP, § 761, 760, 778, 881, 956 y 954 resp. Es en esta obra en donde mejor se refleja su individualismo ético. No obstante, que no se piense que esto es tan sólo propio de una etapa del filósofo: «A cada alma le pertenece un mundo distinto; para cada alma es toda otra alma un trasmundo» (Z, § 2 de «El convaleciente»). «No quedar adheridos a ninguna persona: aunque sea la más amada, —toda persona es una cárcel, y también un rincón. No quedar adheridos a ninguna patria, [...] a ninguna compasión, [...] a ninguna ciencia. [...] Hay que saber *reservarse*: esta es la más fuerte prueba de independencia» (MBM, § 41). «Al final del ingente proceso, [...] allí donde la sociedad y la eticidad de la costumbre sacan a la luz por fin aquello *para lo cual* ellas eran tan sólo el medio: encontraremos como el fruto más maduro de su árbol, al individuo soberano, al individuo igual tan solo a sí mismo» (GM, § 2 de «Culpa, mala conciencia y similares»).

tante, también existen algunas similitudes nada accidentales. Heidegger, estableciendo la historia de la metafísica como la historia de la «subjetividad», ve a Leibniz y Descartes como sus fundadores; y Nietzsche es considerado –junto con Kant–¹² un continuador más de esta ilustre trayectoria.¹³ Mas recientemente, Alain Renaut constata tres determinaciones de la mónada leibniziana presentes en el pensamiento de Nietzsche:¹⁴ en la crítica al principio de los indiscernibles, en la dinamización de lo real y en el perspectivismo del conocimiento.¹⁵

En Leibniz, este *principio interno de distinción* deriva de un evidente Principio de Razón, lo que no significa que no pueda haber indiscernibles *in abstracto*, es decir, como número, pero de ninguna manera *in concreto*: «es preciso, incluso, que cada Mónada sea diferente de otra cualquiera. Pues nunca se da en la Naturaleza dos Seres que sean perfectamente el uno como el otro, y en donde no sea posible hallar una diferencia interna o fundada en una denominación intrínseca»¹⁶. Si en sus *Nuevos Ensayos* (II, XXVI, § 3)¹⁷ Leibniz recoge la célebre anécdota sobre la imposibilidad de encontrar dos hojas iguales en un jardín, aunque éste tenga la simetría y regularidad del de Versalles; Nietzsche, en su crítica al concepto, afirma lo siguiente: «como no existen dos hojas totalmente idénticas, es evidente que el concepto de ‘hoja’ se ha formado abandonando arbitrariamente los rasgos característicos y olvidando las diferencias individuales»¹⁸. La reivindicación de las diferencias por parte de Nietzsche responde sin duda a su filosofía del devenir, que también aquí tendrá sus consecuencias. El devenir –frente al cambio– no precisa de ninguna permanencia (salvo la de él mismo). A los ojos del hombre el devenir es mero cambio, su dimensión temporal le hace percibir y creer en la ilusión de lo permanente; pero, ¿qué sucede en una dimensión más allá de la humana?, o lo que es lo mismo, ¿qué sucede en una dimensión consciente de su antropomorfismo? Cualquier objeto guarda cierta similitud (e incluso identidad) consigo mismo en el transcurso de la vida humana, fuera de ella, más allá de nuestra vida personal, más allá incluso de la historia de la humanidad nada parece resistir los embistes del devenir. Así pues, *lo individual*, y por supuesto

¹² En el *Crepúsculo de los ídolos* leemos: «¿qué es la libertad? Tener voluntad de autorresponsabilidad. Que se mantiene la distancia jerárquica que diferencia» (§ 38). En relación a este texto Heidegger comenta: «Esta respuesta de Nietzsche suena como la respuesta de Kant a la misma pregunta: libertad es autolegislación: emplazarse a sí mismo bajo la ley del sí mismo» (*Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza, 1989, p. 81).

¹³ La distinción kantiana entre *autonomía* e *independencia* parece no haber tenido lugar. No sólo Heidegger (*Kant y el problema de la metafísica*, Madrid, FCE, 1993) o Nietzsche (GM, § 2 de «Culpa», ‘mala conciencia’ y similares) no sacan las consecuencias oportunas de esta distinción; tampoco en nuestros días ésta es estimada por Louis Dumont (*Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987). He aquí otra generalización que, no obstante, sí puede aplicarse a Nietzsche: «Desde Lutero hasta Lessing, desde Schiller hasta Nietzsche, desde Herder hasta ‘los alemanes de Rembrandt’, encontramos en toda la literatura alemana el ideal de la libertad personal y de la propia conciencia como máxima y única instancia. [...] Justamente, ese individualismo alemán, ese ideal alemán de la personalidad y de la independencia tan alemana han frenado y perjudicado de manera notable, con harta frecuencia, el desarrollo político del país» (Hermann Hesse, *Escritos políticos 1914/1932*, Barcelona, Bruguera, 1981, p. 65).

¹⁴ «Desustancializando’ la mónada e historizando el modelo leibniziano, gracias a la aportación de Hegel» (A. Renaut, *La era del individuo*, Barcelona, Destino, 1993, p. 245).

¹⁵ Ver obra anteriormente citada, pp. 244 y ss.

¹⁶ *Monadología*, § 9.

¹⁷ *Ibidem*. «Todas las cosas –dice Séneca– son diferentes entre sí y no hay dos hojas, o en general, dos seres vivientes exactamente iguales» (*Ep.*, 113, 16).

¹⁸ *VMSE*, § 1.

el individuo, no parece ser más que una de tantas ficciones creadas para mantenernos a flote en el oleaje de la vida.¹⁹

Kant criticará en Leibniz el principio de identidad de los indiscernibles aludiendo a que tomó las apariencias (fenómenos) por «cosas en sí mismas y, consiguientemente, por inteligibles»²⁰. ¿En qué medida alcanza a Nietzsche esta misma crítica? Nietzsche, en sintonía con Kant, creará que el concepto de substancia resulta de una proyección ilusoria del yo sobre las cosas,²¹ siendo precisamente el carácter ilusorio de esta proyección (y esto ya claramente frente a Kant) lo que hace saltar por los aires la «objetividad» de todo conocimiento, ya que si de conocimiento se trata, éste, para Nietzsche, no puede ser más que «perspectiva antropomórfica». Efectivamente, si sólo conocemos lo *a priori* de las cosas que nosotros mismos ponemos en ellas, el conocimiento solo puede ser humano, demasiado humano.²² Kant precisa un *yo* que acompañe una teoría objetiva del conocimiento, y que sea, por otra parte, referente imprescindible de toda responsabilidad y deber moral.²³ Para Nietzsche, que se ha despojado del lastre de la supuesta «objetividad», no tiene ningún sentido plantearse un conocimiento del «mundo verdadero», y por lo mismo, tampoco la de un «mundo aparente». Pero aquí los problemas no terminan, más bien todo lo contrario; ya que si *no hay hechos* (objetivos), *sino interpretaciones* «¿no arruina su propia doctrina?; pues ¿por qué se habría de conceder más crédito a su interpretación que a las que denuncia? O bien todo es interpretación, falsificación, mentira vital y uno mismo mente, o bien existe una interpretación objetiva y digna de fe, la de cada uno, pero por no haberla mencionado, uno mente»²⁴. Y sin embargo es obvio que para Nietzsche no todas las interpretaciones son equivalentes: no es igual la interpretación que nace de la soberanía del instinto que la que se aborta de la enfermedad de la razón platónica-cristiana; en resumidas cuentas: para Nietzsche no todas las ficciones son útiles para la vida.

Así pues, y siguiendo el excelente trabajo Reboul, podemos señalar tres prejuicios en Nietzsche: «[1] Una ontología profundamente dogmática en el sentido kantiano del término. La hipercrítica termina por oscilar hacia una ideología precrítica. [...] [2] [La] definición de la razón como «instrumento» al servicio de la vida y de la voluntad, heredada de Schopenhauer, ¡es un prejuicio, muy extendido a finales del siglo XIX! De hecho, Nietzsche está convencido de que todo

¹⁹ «El individuo como experimento», *Fragmentos póstumos (1885-1888)*, 11[141]. El joven Nietzsche, sin duda influenciado por Schopenhauer, mantenía una tensión entre el devenir y el individuo (Dionisos-Apolo) que se resolvía en favor del segundo. No sucede lo mismo en el Nietzsche maduro.

²⁰ *Crítica de la Razón Pura*, A 264 / B 320. Recordemos que la unidad es la primera categoría de Kant, imprescindible para el cálculo pero sin validez objetiva, y que se deriva de una proyección hacia fuera de la unidad del yo en la que *creemos*.

²¹ «El concepto de ser lo extrajo del concepto de yo, puso las 'cosas' como existentes guiándose de su propia imagen, por su concepto del yo como causa. ¿Cómo puede extrañar que luego volviese a encontrar siempre en las cosas tan sólo *aquello que él había escondido dentro de ellas?*» (*CI*, «Los cuatro grandes errores», § 3).

²² «Cuando Kant dice: 'el entendimiento no extrae sus leyes de la naturaleza, sino que las prescribe a ésta', esto es completamente verdadero respecto al *concepto de naturaleza* que estamos obligados a conectar con ella (naturaleza = mundo como representación, es decir, como error), pero que es la suma de una multitud de errores del entendimiento» (HDH, I, § 19).

²³ «Proposición fundamental: solamente los individuos se sienten 'responsables'» (VP, § 712).

²⁴ Olivier Reboul, *Nietzsche, crítico de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 41 y s. En esta misma página leemos: «el perspectivismo no es un objetivismo ya que, como muestra la crítica del Yo trascendental, el 'sujeto' que interpreta es, él mismo, el producto de una interpretación. No existe un yo, un alma, un pensador que interpreta; sólo existe la interpretación como forma de la voluntad de poder».

conocimiento *es sólo* una creencia; pero su autocrítica no se apoya en una autocrítica de la razón; proviene de una concepción dogmática de la vida, como sujeto y fin de la razón. [...] [3] Finalmente, la crítica del sujeto trascendental parece apoyarse en un *prejuicio con respecto al hombre, un prejuicio contra el hombre* tal vez. Pues identificar mi verdadero yo (*selbst*) con mi cuerpo y mis instintos es una afirmación de graves consecuencias. Encuentro en ello, en mi opinión, la raíz del elitismo de Nietzsche, de su desprecio por la igualdad, la democracia, el socialismo»²⁵.

La *subjetividad no individualista*, en donde unos determinados valores se imponen desde una instancia incuestionable (quedando en este caso los sujetos limitados verticalmente), estaría representada por la monadología leibniziana. Ahora bien, puesto que con Nietzsche la muerte de Dios implica la muerte de la Mónada de todas las mónadas, el sujeto tan sólo queda sujeto a sus propias deliberaciones: he aquí de forma manifiesta una *subjetividad individualista*. Dicha subjetividad significa la imposibilidad de fundamentar desde cualquier sujeto un armonicismo «pre» o «post- establecido».²⁶

En Nietzsche es el individuo, o mejor, unos cuantos individuos quienes crean los criterios de evaluación moral, convirtiéndose en árbitros individuales de *sus* valores y decisiones morales.²⁷ Es cierto que Nietzsche no pretende imponer sus creencias y valores éticos y políticos, lo que significa que su postura no es susceptible de ser generalizada; pero también es cierto que admiraba a *determinados* personajes históricos (Julio César o Napoleón por ejemplo) que lograron el éxito a la manera griega, imponiendo su voluntad por encima de determinadas estrecheces éticas del rebaño. Si en Nietzsche la historia no posee un carácter ejemplificador (al menos en un sentido fuerte, en virtud de su contundente crítica al historicismo), ¿cómo debemos interpretar el hecho de que sólo determinadas voluntades sean dignas de respeto? Nietzsche no pretende crear ni guías ni discípulos. Nada le sería tan repulsivo como la saga de modernos idólatras nietzscheanos que reproducen, a discreción, las sentencias del maestro añadiendo: «Palabra de Dios... ¡Te alabamos señor!». Es posible que se esté más cerca de Nietzsche cuanto más lejos se esté de él. Sin embargo, hay un línea en su discurso que sí quiere ser seguida: Nietzsche reivindica la voluntad de aquellos individuo capaces de transformar un mundo que ha insistido en negar la vida. La pregunta es: ¿qué es aquello que queda fuera de la autenticidad de la vida?, ¿desde dónde se fundamenta un ideal de vida distinto?, ¿no es este antiplatonismo demasiado platónico? No cabe duda de que no todos los individuos son equiparables: Pablo o Sócrates, por ejemplo, no están a la altura de una figura como Napoleón o del mismo Jesús de Nazaret. Sólo la reticencia a ser seguido, la voluntad de ser un autor, a demás de «para todos», «para nadie» (moderación proveniente del plano gnoseológico), permite atenuar un contenido político más que peligroso.

²⁵ *Op. cit.*, p. 44 y s.

²⁶ En Sartre, por ejemplo, la Historia cumple el papel de Mónada de las mónadas, lo que hace que su individualismo entre en contradicción con su propio sistema; por otra parte, el hecho de que Michel Villey o Leo Strauss propongan armonicismos «post-establecidos», señala hasta qué punto sus propuestas están destinadas al fracaso desde el origen: ¿acaso un *desideratum* individual es suficiente para fundar un armonicismo no individualista? Ver de A. Moraleja «Sartre y la ideología monadológica (el individualismo ateo y su fundamentación histórica)», Anuario del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, 1990-91, p. 173, y s.

²⁷ Ver de Steven Lukes *El individualismo*, Barcelona, Península, 1975, p. 127.

Apéndices

Estudio preliminar a «Verdad y mentira en sentido extramoral»*

Enrique López Castellón

Dos años después de publicado *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche, sobre la base de un conjunto de anotaciones previas, dictó a Carl von Gersdorff durante el mes de junio de 1873 su opúsculo «Verdad y mentira en sentido extramoral» (*Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*), un escrito donde se abordan cuestiones eminentemente filosóficas. Cuenta el autor 29 años, su salud se ve resentida de modo alarmante y está a punto de desembarazarse de la filosofía de Schopenhauer y de la influencia de su amigo y maestro Richard Wagner, para convertirse en el mayor iconoclasta de lo que en su época se adoraba: el historicismo positivista, la filosofía académica, el arte burgués, la idea liberal de «progreso». Los rigores de la ciencia empiezan a enfriar los ardores románticos. Las dos primeras *Consideraciones intempestivas* —«David Strauss, el confesor y el escritor» y «La utilidad y la desventaja de la ciencia histórica para la vida»— suponían ya una seria arremetida contra los dogmas imperantes en la cultura alemana. La reacción de los nacionalistas alemanes no podía hacerse esperar en un momento en que Bismarck, tratando de aislar a Francia y de mantener un equilibrio en Europa, lograba que Guillermo I firmara una alianza con el emperador austriaco Francisco José y el zar de Rusia Alejandro I.

De este modo, si *El nacimiento de la tragedia* había sido objeto de desabridas críticas desde ambientes eruditos, los últimos escritos de Nietzsche motivaron un impetuoso artículo en un periódico de Leipzig donde se le acusaba de ser enemigo del Imperio alemán y miembro de las Internacionales, y se pedía que fuese proscrito de todas las universidades, incluyendo la de Basilea en la que había pasado de estudiante a profesor numerario «por una maniobra de Ritschl y la estupidez de su claustro». ¿Influyó este ataque en el hecho de que Nietzsche no diera a la imprenta el trabajo que voy a comentar? Indudablemente que no; de ser así, no habría arremetido después en otras sendas *intempestivas* contra esos grandes mitos de su tiempo que eran Schopenhauer y Wagner. La razón hay que buscar-

* Este estudio preliminar, así como la versión de «Verdad y mentira en sentido extramoral» que sigue a continuación, fueron publicados por primera vez por el Grupo Editorial Marte (Madrid, 1988).

la, pues, en la posibilidad de que el autor concibiera este escrito como una conferencia o —si hemos de creer a su hermana Elisabeth— como un capítulo destinado a un libro de filosofía de gran extensión. No puede extrañarnos este interés de un filólogo por cuestiones filosóficas si tenemos en cuenta el uso alemán de la palabra *Philologen* para referirse a los profesores de humanidades en general. Al menos en los tiempos de Nietzsche, se considera que la *filología* es una forma de historia que debe estudiar la evolución psicofisiológica de las lenguas, sin olvidar que al estar éstas hechas para expresar pensamientos, no son igualmente aptas para contener todas las cualidades intelectuales. Esta ciencia devuelve la vida a los grandes hombres, a las tradiciones y a las revoluciones de los pueblos antiguos, pero toda esta historia no tiene para ella otro interés que el de un pequeño número de obras hermosas. Se trata, pues, de una forma de historia que ha de unir la virtud educativa de las ciencias naturales a la de las ciencias históricas, escapando del peligro que amenaza a unas y a otras. La duración más o menos larga de los Estados desaparecidos no puede cegarnos sobre el valor auténtico de una civilización, en concreto, la de la antigüedad clásica. El humanismo debería ser a un tiempo, ciencia y arte de la vida. Ello explica el interés de Nietzsche por la cultura clásica, por la historia en general, por problemas lingüísticos, por desentrañar el genuino pensamiento de los autores griegos y romanos, por la educación y, sobre toda esa base, por la crítica de la cultura alemana de su tiempo.

El pensamiento anterior al de Platón, esto es, el de la «la época trágica de los griegos», principalmente el que se halla dominado por la idea del cambio incesantes, por la negación de todo lo que es tenido por fijo y estable, se acomoda a su visión personal del mundo y de sí mismo. El sofista Protágoras había ya señalado que sólo podemos conocer los fenómenos que impresionan a nuestros sentidos; no habiendo nada estable y percibiendo cada uno la realidad a su manera, no hay una «verdad» universal, sino tantas verdades como individuos. Cada uno es la norma de su verdad. Las cosas ni son ni no son, puesto que se hallan sometidas a una permanente mutación; sólo son verdad en cuanto que nos aparecen, y su verdad consiste en cómo nos aparecen: «el hombre es la medida de todas las cosas». Nos consta que Nietzsche consideraba «una locura grande y arraigada» esta conocida sentencia de Protágoras, entendida, claro está, como la quintaesencia del antropocentrismo. En cualquier caso, esta máxima ambigua permitía interpretaciones contrarias, pues de ella cabía derivar tanto la dignidad y la trascendencia del hombre frente a la naturaleza, a la manera de Kant, como la insignificancia y la miseria de un ser que se ve obligado a considerar el universo a través del prisma de su ilimitada pequeñez. En este aspecto, la visión que Nietzsche tiene del hombre se identifica con la de Pascal cuando le percibe «sin luz, abandonado a sí mismo y como perdido en este rincón del universo», palabras que coinciden casi exactamente con el primer párrafo de «Verdad y mentira en sentido extramoral». A diferencia del trascendentalismo de Hegel, Nietzsche destaca el carácter efímero, débil y azarístico de la inteligencia humana en un universo que no se preocupa de ella y respecto al cual no pasa de ser un relámpago imprevisto.

La revolución copernicana, al modificar la noción que se tenía del universo, causó una verdadera revolución moral. Disminuyó la importancia de la tierra en el cielo astronómico y, con ello, aminoró el papel del hombre en el universo. El espanto que experimenta Pascal ante «el silencio eterno de esos espacios infini-

tos» no es sino la forma más patética del gran estremecimiento universal que causó esta nueva visión del mundo. Todas las creencias de los libros sagrados, que se apoyaban en la concepción sustentada por Ptolomeo sobre el cielo estrellado, quedaban desacreditadas de golpe. Ni la tierra ni el sol ocupan el centro del universo; el hombre habita en uno de tantos planetas que giran en torno a una estrella cualquiera. El secreto de la naturaleza es que ni la humanidad ni ninguno de los individuos que la componen ocupan un lugar relevante en ella. Esta idea era para Fontenelle de tal naturaleza que había de llenar al hombre de una desconsoladora tristeza. El optimismo del antropocentrismo sufría un importante revés. De Pascal a Schopenhauer —dos claros precursores del existencialismo contemporáneo en ciertos aspectos, tan ilustres como Kierkegaard—, la consideración de la extrema y dolorosa fragilidad de la condición humana constituiría el punto de partida de toda reflexión filosófica mínimamente realista. Nietzsche describirá esta revolución en el aforismo 25 del tercer tratado de *La genealogía de la moral* al constatar: «Desde Copérnico, el hombre parece haber caído en una pendiente, rodando de una forma cada vez más veloz y apartándose del centro no se sabe hacia dónde, si será hacia la nada, hacia el punzante sentimiento de su nada»... Puede que sea éste el camino recto que conduzca al *antiguo* ideal. No sólo la astronomía, cuya influencia humillante y degradadora reconoció Kant al decir que «aniquilaba su importancia», sino toda ciencia en general, tanto la natural como la *antinatural* (ésta es la expresión que utilizó para designar la crítica que el conocimiento hace de sí mismo) tiende actualmente a disuadir al hombre de la valoración que hasta ahora hacía de sí mismo, como si dicha valoración no hubiese sido más que una presunción fuera de tono». Y antes que Nietzsche, Schopenhauer había proclamado sin vacilar que la realidad fundamental del universo es esencialmente no humana, pues ni es racional, ni se halla sometida a leyes universales, ni tiene sentimientos de compasión ni de solidaridad hacia los débiles y dolientes. A decir verdad, los filósofos antiguos que veían la presencia del caos y del azar en la configuración primitiva del universo utilizaban una metáfora más cercana a la realidad que Newton y que Kant, con su asombro ante las leyes eternas, matemáticamente definibles, que rigen el movimiento regular de los astros. No ya desde un ángulo cósmico, sino desde la mera evolución de nuestro planeta, ¡qué ridículas resultaban las pretensiones trascendentalistas de Hegel! De hecho, no basta que el desmesurado orgullo del hombre se imagine conocer la verdad para que esta pretensión se vea dotada de fundamento.

Queda, claro está, el recurso a Dios como fundamento último de la objetividad de nuestro conocimiento. Blondel afirma con razón que Dios es «la clave de bóveda del sistema cartesiano», pues, para Descartes, solo la existencia de un ser sabio, omnipotente y *bueno* puede garantizar la objetividad de nuestras ideas innatas —las únicas verdaderas— y de nuestros procesos de deducción y demostración. En Malebranche, Dios es ya una Razón universal que ilumina por igual a todos los hombres, y en la que éstos ven las verdades eternas e inmutables. El Dios moral empieza a ser desplazado por el Dios que es razón y fundamento último del orden del universo. Por eso, cuando se produzca una catástrofe que ponga en tela de juicio ese presunto orden, como fue el caso del terremoto de Lisboa en 1755, los ilustrados se sentirán hondamente conmovidos. Fue el momento en que Voltaire se inclinó hacia el determinismo y afirmó el carácter nece-

sario y eterno de la creación y del mal, hecho del que Dios no sería responsable al carecer de libertad. Cuando Kant —prescindiendo de toda fundamentación teológica— señale que sólo se conocen los *fenómenos* o sea las impresiones sensibles en cuanto que aparecen en la conciencia modeladas por las dos formas subjetivas —el espacio y el tiempo—, no los objetos en sí, quedará abierto el camino hacia el subjetivismo y el inmanentismo. Recordemos, además, que, para Kant, la razón es la facultad «que produce por sí los conceptos»: y que como estos conceptos no están basados en la experiencia, son sencillamente ficticios.

Nietzsche no va a tratar de recuperar la verdad y la objetividad acudiendo a otros caminos, sino que se empeñará en desvelar el papel que cumplen en la existencia social humana tales ficciones, por qué se generan y a qué se debe que el hombre tenga una presunta *necesidad de verdad*. Por ello, ya desde estos primeros momentos, nuestro autor, en consonancia con Pascal, no se dedica a confeccionar una teoría más del conocimiento, sino a pergeñar una *psicología* del mismo recurriendo a múltiples fuentes en las que Schopenhauer y Emerson se encuentran con Platón, y los moralistas franceses con Darwin. En Schopenhauer leyó que «el mundo es, por una parte (la cara exterior, fenoménica) representación y nada más que representación, por otra voluntad y nada más que voluntad». Y también que «el mundo no existe sino por y para el conocimiento, sin el cual no puede ser pensando; todo él es representación por lo cual necesita del sujeto cognoscente como fundamento de su existencia». Emerson había insistido en que la virtud principal consiste en atrevernos a ser nosotros mismos rehuyendo el convencionalismo de toda tradición y de todo credo. Desde la perspectiva de su individualismo a ultranza, había subrayado también que para alcanzar el pensamiento verdadero, el individuo no dispone de otro medio que fortalecer su energía interior. Bien es cierto que para Emerson el hombre es el centro del universo y los demás seres constituyen simples medios que le permiten elevarse a la contemplación del todo o sentirse uno con el todo, pues su espíritu equivale a una especie de chispa del fuego divino o una partícula de la «superalma». Ahora bien, bastará que el darwinismo sitúe al hombre dentro de los límites de la evolución para que ese antropocentrismo, abandonando sus pretensiones de infinitud, adquiera el rasgo de una perspectiva parcial, reducida y totalmente moldeada por necesidades e intereses peculiares. En este contexto, las funciones del intelecto humano han de ser examinadas a la luz de las exigencias que impone la lucha por la supervivencia en un medio hostil y consideradas como la forma característica de defensa de que dispone un ser que no cuenta con la musculatura, las garras, los colmillos, las alas ni la agilidad de otros animales de su entorno mucho más poderosos físicamente. Ante semejante situación, la inteligencia sugiere al hombre astucias, tretas, disimulos y engaños, mediante los cuales afirma su superioridad. Este animal, dotado de un arma tan sutil, hace uso, además, del lenguaje, y con él finge para ganarse la benevolencia o el respeto de sus semejantes. Pero más que a otros, se miente a sí mismo, ya que su debilidad y cobardía le llevan a ocultarse su propia fragilidad: sólo creyéndose fuerte logrará infundir miedo a otros.

La importancia e incluso la necesidad que la vida y la ciencia tienen de contar con concepciones falsas e imaginarias no representaba una idea nueva para Nietzsche. Con Platón había empezado admitiendo la necesidad de ciertas mentiras dirigidas a seres menesterosos (niños, vulgo), con fines beneficiosos para és-

tos. El mito y la poesía se le habían revelado como medios más poderosos de transmitir emociones y estados anímicos que el lenguaje presuntamente objetivo. De Schopenhauer había aprendido que una inusitada fuerza de *fantasía* es condición indispensable del genio para ensanchar el círculo de los objetos que encuentra en la realidad, habida cuenta de que las cosas reales son casi siempre imágenes muy deficientes de la idea. Frente al mesurado y minucioso escepticismo kantiano, se abría la ilimitada capacidad de fabulación del hombre, reconocida como aptitud de crear metáforas y símbolos en aras de la afirmación o de la negación de la vida. Verdad y mentira quedaban supeditadas al criterio de la utilidad social o al de la plena afirmación individual, y, por consiguiente, no eran susceptibles, en sí mismas, de categorización moral alguna. No hay que olvidar, por otra parte, que los términos griegos *alethés* (verdadero) y *pseudós* (mentira) seguían significando —todavía para Polibio, historiador perteneciente al helenismo tardío— «lo correspondiente a los hechos» y «lo no correspondiente a los hechos» respectivamente, sin que supusieran juicio moral alguno. En octubre de 1865, F. A. Lange dio a conocer su *Historia del materialismo*, cuya lectura produjo a Nietzsche una impresión tan profunda que escribió con gran entusiasmo a su amigo Gesdorff dos cartas manifestándole su completo acuerdo con las tesis sustentadas en esta obra. Lange reaccionaba contra el dogmatismo ideal y a la vez contra el materialismo como único principio de explicación del mundo: a éste le concede el valor de dar una explicación mecanicista en los diversos campos de la ciencia. Pero según su teoría del conocimiento, el mundo sensible constituye un producto de nuestra organización humana. Nuestros órganos sensibles —se decía en este criticismo neokantiano— son, como las demás partes del mundo fenoménico, solamente imágenes de un mundo desconocido. La base de la experiencia son las formas *a priori* de la intuición y el intelecto; materia, átomos, fuerza, etc., no son cosas en sí, sino conceptos científicos auxiliares expresados por el espíritu en su esfuerzo de comprensión. El carácter de las formas aprióricas dependería de la naturaleza del sujeto cognoscente, de las condiciones de su organización psicosomática; no son los conceptos los que se adecúan a los objetos, sino éstos a aquellos. En especial, la concepción que Lange tenía de la metafísica como una forma justificada de *poesía* sedujo a nuestro autor.

Desde estas coordenadas, Nietzsche, al igual que Lange, recalca el gran significado que alcanzan las *apariencias* en distintos ámbitos de la ciencia y de la vida, destacando como él la enorme e importante función que desempeñan la invención y la falsificación, junto a la influencia falsificadora de la creación poética, justificando valorativamente el mito no sólo en el terreno religioso. En esta misma línea, constata Nietzsche que, frente al evanescente devenir, el hombre, en aras del interés de la comprensión y de la satisfacción estética de la fantasía, establece un mundo del «ser» en el que todo aparece acabado, estático y completo. Surge, así, una antítesis, un conflicto entre conocimiento y arte, entre ciencia y sabiduría, que sólo cabe resolver aceptando que este mundo inventado es un mito justificado e indispensable. En consecuencia, verdad y mentira serán dos conceptos *relativos* y, en cuanto tales, escapan de toda categorización absolutista como pretende serlo la calificación moral. Hans Vaihinger está en lo cierto cuando dice que «este origen kantiano o, si se prefiere, neokantiano de la doctrina de Nietzsche ha sido hasta ahora completamente ignorado, porque Nietzsche, llevado de su natural

temperamento, atacó repetida y ferozmente a Kant, a quien malentendió en buena medida. ¡Como si no hubiera atacado también a Schopenhauer y a Darwin, a los que debía mucho más! En realidad, hay mucho de Kant en Nietzsche; no, ciertamente, de Kant en la forma en que le encontramos expuesto en los libros de texto (y en la que probablemente permanecerá para toda la eternidad), sino del espíritu de Kant, del Kant real, que penetró hasta la médula en la naturaleza de la apariencia, pero que, a pesar de haber visto a través de ella, también vio y reconoció conscientemente su utilidad y necesidad».

¿Qué proceso atraviesa Nietzsche en el camino de su producción intelectual que va de sus primeras obras a sus escritos más maduros? Recurre, como he dicho, a una psicología del conocimiento que actúa por hipótesis y no por investigaciones exactas, fiel en ello a la idea que tiene el autor de lo que es la filosofía. En efecto, para Nietzsche, el pensamiento admite dos usos: de un lado están el ensayo empírico y la investigación laboriosa de las causas segundas; y, de otro, la generalización del genio, que alza el vuelo hasta llegar a las explicaciones últimas. Así procedían los filósofos griegos. Nietzsche interpreta los datos de una psicología introspectiva recogidos por los moralistas franceses de la época clásica, a la luz de un pensamiento generalizador tomado del transformismo darwinista, de Platón y de Schopenhauer. Detengámonos en la cuestión que nos ocupa.

En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche examina la función que cumple la ilusión en el terreno del arte. Éste se basa en «el primitivo anhelo de ilusión»: «La bella apariencia de los mundos oníricos, en cuya producción cada hombre es artista completo, constituye el presupuesto de todo arte figurativo, más aún, de una mitad importante de la poesía». El drama, como fenómeno primitivo, consiste en «vernos transformados ante nosotros mismos y tal como si realmente hubiéramos pasado a otro cuerpo y a otro carácter». Este juego estético, estas «innumerables ilusiones de bella apariencia, son lo que en general hace que merezca la pena la existencia». Esto y no otra cosa, representa lo que acertadamente llama Nietzsche «la sabiduría de la ilusión». ¿No se verá, entonces, forzada toda ciencia que esté a favor de la vida a recurrir también a la ilusión y al mito? ¿No se dará también en el hombre superior —claro que de un modo consciente y asumido— esa voluntad de ilusión que caracteriza al hombre primitivo, ya que éste debe a ella sus menores momentos de gozo, por no decir ya su salvaguarda y su autoafirmación? O, en otro sentido ¿acaso es posible la verdad eterna, objetiva e intercomunicable? ¿Podemos captar hechos sin interpretarlos ni valorarlos al tiempo a través de nuestra subjetividad? Y en caso afirmativo, ¿disponemos del lenguaje apropiado para expresarlos? Y aunque así fuera, ¿entenderían nuestros interlocutores el mensaje que les transmitimos sin interpretarlo, a su vez, desde el prisma de su peculiar subjetividad? ¿Es, en suma, posible la verdad, en el sentido que suele emplearse este término? ¿Qué es, entonces, la verdad?

Hemos llegado a la cuestión central de «Verdad y mentira en sentido extramoral», un opúsculo en el que, pese a su brevedad, aborda Nietzsche cuestiones que sólo aparecen esbozadas en *El nacimiento de la tragedia*. Si en este libro señalaba el autor la importancia que tiene la ficción para el arte y para la vida, ahora va a llevar a cabo un examen crítico de los orígenes de la idea de verdad, siguiendo un método genealógico que el psicoanálisis explotará y que Michel Foucault llevará a sus últimas consecuencias.

Nadie puede poner en duda que el dualismo platónico ha marcado considerablemente la historia del pensamiento occidental y que esa huella ha caracterizado a la filosofía moderna y contemporánea de Descartes a Sartre, por fijar dos límites convencionales. La radical escisión operada en el terreno de la epistemología entre el sujeto y el objeto se deja sentir aquí en la brecha insalvable que se abre entre el lenguaje, el conocimiento y las cosas, una brecha que la presunta necesidad de verdad del ser humano se empeña en ignorar. En principio, el carácter efímero, casual e insignificante de nuestra existencia parece poner ya en tela de juicio la pretensión de la validez universal de nuestro conocimiento. Aún más, el mismo orgullo de creerse en posesión de un intelecto —único recurso, como he dicho, que permite al hombre conservar su vida, representa un velo que le impide, de entrada, captar la auténtica realidad de su condición efímera. En lugar de ser un instrumento destinado al conocimiento objetivo, el intelecto humano tiene originariamente como efecto general el engañar a su poseedor respecto a su propia situación. Su tierra de cultivo será, igualmente, el fingimiento, la adulación, el fraude, como medios refinados de que dispone el hombre para afirmarse frente a sus semejantes y frente a los demás animales. La superioridad humana radica, pues, en este consumado arte de fingir.

Y aquí surge la paradoja: el hombre, que miente a todos, se cree legitimado para suponer que el universo no le engaña, que es tal como lo percibe, que su conocimiento, sin garantía alguna que lo justifique, tiene un valor absoluto. Sin embargo, este ser embustero se engaña de continuo. Ignora lo que sucede en el interior de su propio cuerpo, se deja engañar por las imágenes oníricas y se contenta con los estímulos que recibe de las cosas y que impresionan a sus sentidos. Pero ¿de dónde procede, entonces, el impulso a la verdad?»

Para responder a esta pregunta Nietzsche recurre a una teoría contractualista de corte hobbesiano. El instinto gregario del hombre, su necesidad de suavizar la lucha de todos contra todos y hasta el aburrimiento que la soledad le produce, le impelen a llegar a un acuerdo con sus semejantes, una de cuyas principales reglas será utilizar el lenguaje común en su sentido propio y recto.* El decir la verdad garantiza al individuo su integración en el grupo y la ayuda de éste; la mentira le acarrea el castigo de la comunidad a la que perjudica con su engaño. De este modo, la veracidad es una constricción que el hombre asume contrariando su naturaleza, por criterios de mera utilidad individual y social. Lo que busca el sujeto no es la objetividad en sí, sino las consecuencias beneficiosas que le reporta el uso adecuado del código lingüístico socialmente aceptado. Dicho de otro modo la verdad y la mentira en sentido moral sólo son posibles en el seno de la sociedad establecida.

Pero examinemos ahora la verdad y la mentira *en un sentido extramoral*, esto es, al margen de esa convención social. Propiamente hablando, sería más preciso emplear aquí los términos de objetividad y de inobjetividad, porque en este nuevo contexto lo que hay que preguntar es si el lenguaje constituye un resultado del

* Es de señalar que en obras posteriores como *La genealogía de la moral* Nietzsche rechazó esta teoría del contrato primitivo, especificando que el tránsito de una sociedad errante y numerosa a un Estado fue consecuencia de un acto de violencia ejercido por una horda cualquiera de rubios animales de presa organizados para la guerra y con fuerza para cohesionar y domesticar. El igualitarismo que presupone la teoría contractualista y el utilitarismo que impregna este opúsculo fueron considerados después por el autor como rasgos de los individuos débiles y serviles.

conocimiento o se reduce a un mero producto de una convención social; si las designaciones humanas responden a la realidad de las cosas, si son su expresión adecuada. En el ámbito moral, la cuestión se decide en un debe; esto es, en el deber de ser fiel a la convención suscrita. En este ámbito extramoral, lo que se cuestiona es si el hombre puede adquirir un conocimiento objetivo y si puede darlo a conocer a otros sin tergiversarlo y éstos captarlo sin modificar su esencia originaria. Es aquí donde comienza la labor del epistemólogo y del psicolingüista.

Nietzsche empieza señalando que el tránsito del objeto al sujeto cognoscente y parlante exige una serie de transcripciones a través de esferas de diferente naturaleza: supone admitir que conocemos algo merced a una excitación nerviosa que nos sugiere una imagen que, a la vez, ha de ser traducida a un sonido. ¿Y no pertenecen a órdenes distintos el mundo de lo extrasubjetivo, el de la excitación fisiológica y el de la comunicación lingüística? ¿No incurrimos en un abuso injustificado al equiparlos? El análisis de un simple término nos muestra ya que nuestro conocimiento de la realidad es selectivo y sintetizador, que no hace justicia a los múltiples rasgos de la cosa que pretende designar. De hecho, sólo nos interesan las cosas en la medida en que guardan relación con nosotros y atribuimos a ellas nuestras propias características. Esta falsificación de lo real se acrecienta cuando pasamos al terreno de las ideas, porque aquí habremos de convertir en idénticas cosas que no lo son y abandonar arbitrariamente la mayoría de sus aspectos individualizadores. La conceptualización exige una eliminación de la desigualdad y una opción a favor de una cualidad que se toma por esencial. La relación que guarda entonces lo conocido y designado por el hombre con el objeto en cuestión no pasa de tener un carácter metafórico, metonímico, es decir, supone un trasvasar algo a un ámbito que no le es propio. Vale la pena señalar que, al interpretar el conocimiento en términos de metáfora, Nietzsche, condicionado quizás por su perspectiva filológica, hace también uso de una metáfora, pues —como apunta Giorgio Colli— «el concepto de metáfora que propone es una “metáfora” interpretativa de un proceso vital y universal que se parece a la metáfora, la incluye, pero tiene otros caracteres más complejos e intransferibles».

El «dinámico tropel de metáforas, metonimias y antropomorfismos» que constituye la verdad, tras una dilatada utilización, es tenido por sólido e inamovible en el seno del pueblo que lo creó. Su poder sobre las conciencias será mayor cuando los miembros de esa colectividad olviden la situación en que se generó esa ficción compartida. El paso del tiempo convierte, así, las acciones en verdades, y gracias a ello la obligación de mentir de una forma gregaria se convierte en una necesidad de decir la verdad, actitud que se ve reforzada por los beneficios que obtiene el veraz (esto es, el que miente inconscientemente) y los perjuicios que sufre el mentiroso (es decir, quien viola las reglas establecidas en el código lingüístico). El olvido cumple, pues, una función psicosocial de primer orden: confiere a las ilusiones colectivas el barniz de una presunta objetividad universal y libera al individuo del peso de asumir el error. Su acto de mentir se torna inconsciente, y con ello se sitúa fuera de los límites de la responsabilidad moral, que es precisamente otra de las mentiras socialmente asumidas. Nietzsche reconoce, con ello, que los errores y falsedades de la fantasía representan los únicos medios con los que la humanidad ha sido capaz de ir elevándose gradualmente a sí misma.

Por oposición al neokantismo y al positivismo de su época, cuya actitud fun-

damental era la de un determinado objetivismo y la abstención de toda toma de posición y de toda relación con la práctica, actitud que se proclamaba como la única científica, vemos que Nietzsche coloca el entronque de la teoría con la práctica, enérgicamente, en el centro mismo de toda su psicología del conocimiento. El agnosticismo es la única consecuencia honrada de un planteamiento puramente especulativo y teórico del conocimiento. Pero Nietzsche niega la posibilidad de este conocimiento desinteresado, al margen de los intereses y necesidades de los individuos y de los grupos que pretenden haber alcanzado asépticamente la realidad. «Verdad —señalará en sus escritos póstumos— es el tipo de mentira sin la que una determinada clase de seres vivos no podría vivir. Lo que en última instancia decide siempre es el valor para la vida». Y añade en el mismo lugar: «*Verdadero* no significa en general sino lo apto para la conservación de la humanidad. Lo que me hace perecer cuando creo que no es verdadero para mí, es una relación arbitraria e ilegítima de mi ser con las cosas externas».

Esta concepción de la verdad como utilidad es inherente a algunas formas de la filosofía de la acción y en especial del pragmatismo, aunque el primero en formularla fue Nietzsche. Vale la pena aclarar la postura nietzscheana a la luz de las derivaciones posteriores de algunas de sus ideas. El denominador común de todas las doctrinas que pueden ser caracterizadas con el nombre de «pragmatismo» sería el intento de explicar experimentalmente el puesto que hay que asignar al pensar y al conocimiento. El pragmatismo es, entonces, un intento de explicar experimentalmente el lugar que ocupan en el mundo el pensamiento y el conocimiento sin caer en las dificultades que han acosado a otros empirismos. El evolucionismo darwinista había producido una honda conmoción en la visión tradicional del mundo. En éste no se dan los seres inmutables que presentaba la metafísica sustancialista, sino procesos que se relacionan mutuamente. Ello afectaba, a su vez, al campo gnoseológico en el sentido de que el pensar no era algo dado al hombre definitivamente, sino que posiblemente consistía en un instrumento de adaptación al medio. Ch. S. Peirce (1839-1914) designaba, así, con el término pragmatismo «la teoría según la cual el significado racional de una palabra o de una expresión consiste exclusivamente en su alcance concebible sobre la conducta de la vida». Según esto, pensaría William James (1842-1910), resulta legítimo creer en doctrinas que puedan ejercer una acción benéfica sobre la vida del individuo, pese a que dichas doctrinas no se apoyen en pruebas racionales suficientes. El pragmatismo supone que nuestro conocimiento está limitado a los fenómenos, pero que nuestro saber no es meramente pasivo, ya que la conciencia desempeña un papel activo y fundamentador. En 1898 escribía James. «La prueba última de lo que significa una verdad es, sin duda, la conducta que dicta o inspira. Pero inspira semejante conducta porque ante todo predice alguna orientación particular de nuestra experiencia que extraerá de nosotros tal conducta». Ninguna proposición es aceptable como verdadera «si no posee valor para la vida concreta». Y, más cerca aún de expresiones nietzscheanas, Frédéric Rauh (1861-1909), en clara oposición al formalismo y al rigorismo kantianos, escribirá: «Cualquier creencia que haya sido aceptada únicamente como una consecuencia lógica de un sistema más general es por eso mismo sospechosa. Están descalificados, como maestros de la vida, todos los deductivos, todos los fabricantes de sistemas, todos los que buscan la creencia fuera de ella misma».

En suma, no es la lógica el elemento generador del lenguaje y del conocimiento, sino la imaginación, la capacidad radical que tiene nuestra mente de producir metáforas y analogías. Más que un animal racional, el hombre es *das phantastische Tier*, el animal fantástico, según una definición en la que coinciden Ortega y Gasset y el Nietzsche de los escritos póstumos del período tardío. Su superioridad sobre el animal se basa en esta capacidad suya de diluir las metáforas intuitivas en esquemas, de disolver las imágenes en conceptos. Alejado del dinamismo y de la multiplicidad de lo real, el ordenado mundo de los conceptos, con sus divisiones, niveles y jerarquías, hace olvidar a quien respira su atmósfera fría y mortuoria que el concepto no es sino el residuo de una metáfora. Hallar la verdad de algo consiste en situarle en el nicho que le corresponde dentro de ese formidable edificio. A la capacidad humana de forjar ilusiones se une ahora el poderoso genio constructor del hombre, su aptitud para edificar este entramado de conceptos con un material que extrae de sí mismo. Nietzsche no insiste en subrayar la incapacidad humana de alcanzar «la cosa en sí», su diagnóstico no toma el derrotero del escepticismo y del agnosticismo, sino que se esfuerza en mostrar que tanto la metáfora como el concepto son mentira —en sentido extramoral—, pero que no por ello han de ser desechados ya que resultan útiles para el hombre. La cuestión está en que «el hombre racional», en contraposición con «el hombre intuitivo», olvida el origen estético de ese andamiaje, su carácter de creación artística, su condición de mentira útil. Mientras el hombre racional se limita a buscar seguridad y cobijo frente a las desgracias en el edificio creado a su imagen y semejanza, procurando evitar el dolor pero sin alcanzar por ello la felicidad, el hombre intuitivo es un héroe desbordante de felicidad que expresa el triunfo del arte sobre la indigencia de la condición humana. Como señala Habermas comentando este ensayo, «el tipo de hombre racional es el científico, que desarrolla el entendimiento al servicio del dominio de la naturaleza; el artista, por el contrario, es el 'hombre intuitivo'. Aquél rechaza el mal, sin obtener, empero, felicidad en sus abstracciones; éste, al dar expresión a sus intuiciones, no sólo proscribe los peligros, sino que experimenta a la par «iluminación, entusiasmo, salvación».

Mostrando su parentesco con el arte, Nietzsche defiende la filosofía como ejemplo palpable de la capacidad fabuladora del hombre. El arte se le presenta como el órgano verdadero de la filosofía, pues el fondo primordial del ser mismo, que es el «artista originario, juega formando mundos. Ahora bien, si confrontamos estas ideas con los párrafos de *Humano, demasiado humano* dedicados a explicitar la función que se asigna al arte y al artista en una época predominantemente científica —con todas las salvedades que sean del caso para aclarar el concepto de ciencia que aquí se maneja—, concluiremos que el autor manifiesta una fluctuación y una incertidumbre teóricas, unidas a la apropiación sofisticada y luterana de tesis filosóficas según las necesidades de la argumentación. Volveré luego sobre esta cuestión al detectar otra de estas fluctuaciones

De cualquier forma, es de señalar que se dan en Nietzsche dos teorías generales sobre el arte. En la primera de ellas, el arte es el órgano de la filosofía, el que muestra la verdad a través de la imagen. En la segunda, se postula una filosofía que está por encima de todo arte; la imagen artística es apariencia, falsedad o encubrimiento de la verdad profunda que sólo se revela a un pensamiento profun-

do. En los escritos de la primera época —entre los que se incluye el que estoy comentando— el arte es el ámbito donde halla vía libre el «impulso hacia la construcción de metáforas», fundamental en el hombre, frente al fantasmagórico y mortuorio edificio de los conceptos, propio del pensamiento abstracto, donde las intuiciones duermen descoloridas. Ahora bien, si tanto la metáfora como el concepto son productos de la actividad creadora del hombre, ¿por qué —podría preguntarse el lector— desacredita Nietzsche el armazón artificial y humano de las ideas abstractas? Porque hay aquí, sin duda, una opción por lo individual, lo único, lo irrepetible, lo no sujeto a cánones —muy en la línea antihegeliana de Kierkegaard— y una minusvaloración de la colectividad, de lo gregario, de lo genérico, que se hace coincidir con lo abstracto. Mientras lo colectivo es la sede de la mentira compartida y sustentada por muchos —lo que le hace aparecer disfrazada de verdad—, lo individual es el *locus* donde se mezclan la captación de lo real concreto y la proyección de la fuerza creativa del sujeto. En último término, el concepto es entendido como un producto del «gran número», por decirlo con una expresión muy usada por Nietzsche en otras obras posteriores.

En suma, lo que reviste apariencia de objetividad en el terreno de la teoría científica, tiende a formas espacio-temporales puras: figuras, números, conceptos. Su objetividad se reduce a homogeneidad, a descualificación de lo que es en esencia cualitativo. De ahí que el espacio y el tiempo, límites de esta acción descualificadora que opera la inteligencia humana a partir de lo sensible, sean condiciones *sine qua non* de esas formas, lógicamente previas o, como dice Kant, *a priori*. Nietzsche se ve forzado así —en contra de lo que sustentará después— a concebir el tiempo en términos subjetivos (a la manera de Kant y de Schopenhauer) porque le sirve para entender las leyes naturales como redescubrimiento del número, del tiempo y del espacio que nosotros mismos hemos introducido en las cosas. Hay, pues, en este punto otra de las fluctuaciones del pensamiento nietzscheano a las que antes me refería, ya que en *La filosofía en la época trágica de los griegos* —obra anterior a ésta—, menciona aprobándola, por el contrario, una cita de Afrikan Spir, según la cual la sucesión tiene una realidad objetiva y en la que es impugnada resueltamente la tesis kantiana de la subjetividad del tiempo.

Antonio Machado expresó una posición similar a la de Nietzsche. «La palabra es, en parte —escribe—, valor de cambio, producto social, instrumento de objetividad (objetividad en este caso significa convención entre sujetos), y el poeta pretende hacer de ella medio expresivo de lo psíquico individual, objeto único, valor cualitativo. (...) Quien piensa el ser puro, el ser como es, piensa, en efecto, la pura nada; y quien piensa el tránsito del uno a la otra, piensa el puro devenir, tan huero como los elementos que lo integran. El pensamiento lógico sólo se da, en efecto, en el vacío insensible; y aunque es maravilloso este poder de inhibición del ser, donde surge el palacio encantado —de la lógica (la concepción mecánica del mundo, la crítica de Kant, la metafísica de Leibniz, por no citar sino ejemplos ingentes), con todo, el ser no es *nunca* pensando; contra la sentencia, el ser y el pensar no coinciden, ni por casualidad».

La oposición establecida entre metáfora y concepto se prolonga en la que para Nietzsche existe entre dos actitudes ante la vida: las que personifican, respectivamente, el «hombre intuitivo» y el «hombre racional». La diferencia entre ambos radica en el hecho de que éste miente sin saberlo, porque el olvido ha bo-

rado de sus ojos el carácter convencional y arbitrario de la objetividad que atribuye injustificadamente a su conocimiento. El primero, en cambio, consciente del engaño, ejercita al máximo su capacidad de fabulación y se realiza como creador. La fuerza de la mentira del primero le viene dada de fuera, del armazón de conceptos que encuentra en su sociedad y que asume como propio y definitivo sin cuestionarlo; la del segundo, por el contrario, procede de la capacidad individual del artista. Pero hay también entre ellos otra distinción radical, sólo apuntada aquí pero que puede ser esclarecida a la luz del pensamiento ulterior de Nietzsche: aun mintiendo ambos, la mentira del hombre racional está más alejada de la vida que sólo sabe de individuos y de cualidades peculiares. Si preguntamos, entonces, por qué los sujetos particulares caen dentro de una u otra de estas categorías, la respuesta habremos de buscarla en las actitudes vitales que entrañan las dos posiciones. La «verdad» del hombre racional permite a éste escapar de la indigencia de la vida amparándose en el cobijo que ofrecen las confortables mentiras colectivas. El hombre intuitivo, en cambio, embebido por el placer de crear, se libera momentáneamente de la esclavitud de lo convenido al utilizar el armazón de conceptos vigentes como un instrumento al servicio de sus obras artísticas más audaces. Aunque ambos desean dominar la vida, el hombre racional responde a las necesidades más imperiosas con previsión, sensatez y regularidad; el hombre intuitivo, por el contrario, acaba no viendo esas necesidades y considera que sólo es real la vida disfrazada de apariencias y de belleza. El sentido extramoral de las mentiras de ambos quedaría en este aspecto respaldado por la acción irresponsable de dos voluntades, débil una, fuerte otra, que impelen al hombre racional a recurrir a la pasividad insensible de la existencia gregaria y al hombre intuitivo a abrazar el riesgo que supone la actividad creadora de metáforas nuevas, socialmente proscritas, y la destrucción o la burla de las viejas barreras conceptuales que limitan su capacidad de autoafirmación. De este modo se expone a sufrir dolores más intensos, pero disfruta también insospechados goces.

Bien es cierto que en ningún momento de este escrito sostiene Nietzsche la necesidad de restaurar un mundo de libre inventiva metafórica, sin reglas canónicas y en definitiva sin sociedad. Pero, como ha señalado Gianni Vattimo, «uno de los motivos del estado inacabado e inédito en que Nietzsche dejó este ensayo es justamente la incertidumbre y problematicidad de las conclusiones: en efecto, si por una parte hay buenas razones para relacionar este texto con el discurso de *El nacimiento de la tragedia* en lo referente al renacimiento de una cultura trágica mediante la recuperación del elemento dionisiaco que el socratismo suprimió (y, del mismo modo, mediante la restauración de la libre creatividad artística y del «dominio del arte sobre la vida»), por la otra, la cristalización de un sistema de metáforas en lenguaje canónico de la verdad no hace, si bien se mira, más que proseguir la misma tendencia a la «mentira: a la imposición de nombres, imágenes, metáforas sobre la realidad de las cosas, en que consiste el impulso metafórico originario. Sería contradictorio, desde el punto de vista de Nietzsche, condenar la abstracción y la fijación del lenguaje conceptual público en reglas en nombre de una mayor fidelidad a lo real por parte de la libre actividad metafórica. Y no sólo esto: también el impulso de mentir y de crear ilusiones se halla arraigado en la necesidad de conservación, que en estado natural se satisface en la lucha ilimitada entre los individuos y sus metáforas privadas; mientras que el es-

tado social responde a la misma exigencia precisamente mediante la institución de reglas para “mentir” de modo estable».

Estas palabras de Vattimo son acertadas si nos atenemos a lo dicho por Nietzsche en este ensayo, es decir, en un trabajo tentativo y abierto a ulteriores reflexiones. Su valor radica, a mi juicio, en el intento que supone de explotar en un sentido extramoral los conceptos kantianos de autonomía y de libertad. Y, desde esta perspectiva, no hay duda alguna de que ensayos como éste de Nietzsche dejaron el camino expedito a las llamadas filosofías de la acción.

Verdad y mentira en sentido extramoral

Friedrich Nietzsche

I

En un apartado rincón del universo donde brillan innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales inteligentes descubrieron el conocimiento. Fue el minuto más engreído y engañoso de la «historia universal», aunque, a fin de cuentas, no dejó de ser un minuto. Tras un breve respiro de la naturaleza, aquel astro se heló y los animales inteligentes hubieron de morir. Aunque alguien hubiera ideado una fábula así, no habría ilustrado suficientemente el estado tan sombrío, lamentable y efímero en que se encuentra el intelecto humano dentro del conjunto de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existió, y cuando desaparezca, no habrá ocurrido nada, puesto que ese intelecto no tiene ninguna misión que vaya más allá de la vida humana. Únicamente es humano, y sólo su creador y poseedor lo considera tan patéticamente como si fuera el eje del mundo. Pero si pudiéramos comunicarnos con un mosquito sabríamos que también él se halla poseído por ese mismo pathos cuando surca el aire, y que se considera el centro alado del mundo. Y es que no hay un ser en la naturaleza, por insignificante y despreciable que parezca, que, al más pequeño soplo de esa capacidad de conocer, no se hinche enseguida como un odre; lo mismo que cualquier mozo de cuerda quiere tener admiradores, el filósofo, que es el más engreído de los hombres, está convencido de que el universo tiene puesta telescópicamente su mirada en sus actos y en sus pensamientos.

Resulta curioso que se comporte así el intelecto cuando sólo representa una ayuda de que dispone la criatura más desfavorecida, vulnerable y efímera para conservar la vida, de la que, por otra parte, sin ese aditamento, desaparecería tan rápidamente como el hijo de Lessing¹, por toda clase de motivos. Semejante orgullo, junto al conocimiento y a la sensación, que son como una niebla que ciega los ojos y los demás sentidos de los hombres, hace que éstos se engañen sobre el valor de

¹ El hijo de Lessing murió a los dos días de nacer [N. del T.].

su existencia, dado que dicho orgullo valora el conocimiento del modo más halagüeño. El efecto más general de esto es el engaño, aunque sus efectos particulares se caracterizan en buena medida por lo mismo.

Con vistas a la conservación del individuo, el intelecto ejerce su fuerza principal en el acto de fingir², pues este es el medio que tienen los individuos más débiles y menos fuertes de sobrevivir, ya que no disponen de cuernos ni de dientes afilados como los animales de presa para defenderse en la lucha por la vida. Este arte de fingir llega en el hombre a su punto culminante; en él, el disimulo, la adulación, la mentira, el fraude, la calumnia, el engaño, la apropiación de brillos ajenos, el disfraz, el convencionalismo encubridor, la representación de un papel ante sí mismo y ante los demás, en suma, el revoloteo constante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada más incomprendible como que el hombre tienda sinceramente a la verdad pura. Por el contrario, se halla profundamente inmerso en ilusiones y ensueños, su mirada resbala por la superficie de las cosas de las que sólo percibe «formas»; su sensibilidad no le lleva en modo alguno a la verdad, sino que se limita a recibir estímulos como si jugara a palpar el dorso de las cosas. Por otra parte, durante toda su vida el hombre es engañado cada noche por sus sueños, sin que su sentido moral trate de impedirlo, pese a que ha habido hombres que han dejado de roncar a fuerza de voluntad. Pero, de hecho, ¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Acaso puede percibirse alguna vez como si estuviera expuesto en una vitrina iluminada? ¿No le oculta la naturaleza las cosas más importantes, incluyendo sus propios procesos fisiológicos, de modo que queda sumido y encerrado en una conciencia soberbia y engañosa, sin saber nada de las circunvoluciones de sus intestinos, ni de su rápida circulación sanguínea, ni de las complejas vibraciones de sus fibras nerviosas? La naturaleza arrojó la llave de ese recinto, ¡y ay de aquél que, movido por una fúnebre curiosidad, se ponga a mirar por una hendidura lo que hay fuera de esa celda que es la conciencia y vislumbre sobre qué está construida, porque descubrirá que el hombre, en su ignorante indiferencia, duerme aferrado a sus sueños sobre el lomo de un tigre —valga la expresión—, es decir, sobre un fondo de crueldad, codicia e instintos insaciables y homicidas! ¿De dónde iba a surgir, en semejantes condiciones, el impulso hacia la verdad?

En el estado de naturaleza, el individuo utiliza el intelecto para conservarse frente a los demás individuos, aunque las más de las veces lo haga sólo con la finalidad de engañar; pero como tanto por necesidad como por aburrimiento el individuo tiende a asociarse con otros individuos y a llevar una vida gregaria, necesita acordar un tratado de paz que haga desaparecer de su entorno el aspecto más brutal de la «lucha de todos contra todos»³. Este tratado de paz implica una cosa que parece ser el primer paso en la satisfacción de ese misterioso impulso hacia la

² Alusión a una teoría muy conocida de Schopenhauer, expuesta en numerosos pasajes de su obra [N. del T.].

³ En latín en el original. Indudable alusión a una de las tesis más conocidas del *Leviatán* de Hobbes [N. del T.].

verdad. En ese momento se determina lo que a partir de entonces ha de considerarse «verdadero», es decir, se inventa una forma universalmente válida y obligada de designar las cosas, y el código lingüístico suministra asimismo las primeras leyes de la verdad, pues en este terreno aparece por vez primera la oposición entre verdad y mentira. Mentiroso es quien utiliza esas designaciones válidas que son las palabras para hacer pasar por real lo que no lo es; dice por ejemplo, «soy rico», cuando la designación correcta de su estado sería «soy pobre»; de este modo, atenta contra las convenciones asumidas introduciendo sustituciones arbitrarias, cuando no invirtiendo palabras. Si hace esto en provecho propio y perjudicando a otros, perderá la confianza de la sociedad, que le expulsará de su seno. Los hombres rehúyen al mentiroso, no tanto por su engaño cuanto por el perjuicio que éste pueda ocasionarles; en este sentido, no detestan realmente el engaño, sino las consecuencias nefastas y nocivas de cierto tipo de mentiras. Asimismo, no desea la verdad sino en el siguiente sentido restringido: busca las consecuencias favorables de la verdad, en la medida en que contribuyan a conservar su vida; frente al conocimiento puro, que no tiene consecuencias para la vida, se muestra indiferente, llegando incluso a manifestarse hostil ante verdades que pueden tener para él efectos perjudiciales y destructivos. ¿Son, entonces, estas convenciones lingüísticas productos del conocimiento y del sentido de la verdad? ¿Responden las designaciones a las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de toda realidad?

Sólo mediante el olvido puede el hombre llegar a pensar alguna vez que posee una verdad en el sentido que acabo de reseñar. A menos que se contente con meras tautologías, esto es, con cáscaras vacías de contenido, estará constantemente tomando ilusiones por verdades. ¿Qué es una palabra? La transcripción en sonidos de una excitación nerviosa. Ahora bien, deducir de una excitación nerviosa que existe fuera de nosotros una causa de la misma supone ya una utilización abusiva e injustificada del principio de razón. Si en el origen del lenguaje la verdad fuera el único factor determinante y la certeza el criterio definitivo para designar todas las cosas, ¿de qué manera podríamos, entonces, decir con propiedad que «la piedra es dura», como si captáramos lo «duro» de una forma distinta a la mera excitación subjetiva? Por otra parte, dividimos las cosas en géneros, y decimos que el árbol es masculino y la planta femenina. ¿Qué analogía tan arbitraria! ¿Qué extralimitación del canon de la verdad! Cuando hablamos de una «serpiente», estamos designando sólo el hecho de «serpentear», por lo que podríamos aplicar la misma palabra al gusano. ¿Qué determinación más caprichosa! ¿Qué parcialidad cuando elegimos una u otra propiedad para designar una cosa! Si comparamos entre sí los diferentes idiomas obtendremos la evidencia de que las palabras no alcanzan nunca la verdad ni la expresión adecuada, pues, de lo contrario, no existirían tantos idiomas. La «cosa en sí» (que sería precisamente la verdad pura y sin consecuencias) resulta totalmente inaccesible, aunque tampoco lo desea quien crea un idioma, pues éste se limita a designar las relaciones que guardan las cosas con los hombres y a expresarlas mediante las metáforas más audaces: transpone una excitación nerviosa a una

imagen (primera metáfora); y convierte a su vez esa imagen en un sonido (segunda metáfora); y en cada caso salta de una esfera a otra diferente. Imaginemos que un hombre que fuese totalmente sordo y que nunca hubiese experimentado ninguna sensación sonora ni musical, contemplara en la arena las figuras sonoras de Chladni⁴; cuando saliese de su asombro y descubriese que su causa son las vibraciones de la cuerda, aseguraría que en adelante ya sabía qué es lo que los hombres llaman «sonido». Lo mismo nos sucede a nosotros con el lenguaje. Cuando hablamos de árboles, colores, nieve o flores, creemos saber algo de las cosas mismas, pero sólo poseemos metáforas de las cosas que no corresponden en modo alguno a su ser natural. Así como el sonido se representa en la arena mediante figuras, esa x enigmática que es la cosa en sí se presenta primero como una excitación nerviosa, segundo como una imagen, y, por último, como un sonido. Por consiguiente, el nacimiento del lenguaje no sigue un proceso lógico y todo el material del que parte y que utiliza el buscador de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de Cucópolis de las Nubes⁵, tampoco del ser de las cosas.

Pensemos ahora en la formación de los conceptos. Una palabra se convierte en concepto en la medida en que no recuerda de ninguna manera la experiencia original, única y totalmente singular a la que debe su aparición, sino que ha de aplicarse a la vez a una multitud de cosas más o menos similares, es decir, que no son idénticas en un sentido estricto, sino, por consiguiente, diferentes. Todo concepto se forma identificando cosas que no son idénticas: como no existen dos hojas totalmente idénticas, es evidente que el concepto de «hoja» se ha formado abandonando arbitrariamente los rasgos característicos y olvidando las diferencias individuales. Surge entonces la idea de que en la naturaleza hay algo, aparte de las hadas, que es «la hoja» en sí, es decir, un modelo primigenio a partir del cual se han tejido, diseñado, recortado, coloreado, ondulado y pintado todas las hojas aunque por unas manos tan torpes, que ningún ejemplar resulta una copia lo bastante correcta y fiel del modelo original.⁶ Decimos que un hombre es «honrado». «¿Por qué ha obrado hoy tan honradamente?», preguntamos. Nuestra respuesta suele ser: «Por su honradez.» ¡La honradez! Pero esta respuesta equivale a decir que la hada es la causa de las hadas. Nada sabemos de esa cualidad esencial a la que llama-

⁴ Nietzsche se refiere a Ernst Florens Friedrich Chladni, físico alemán (1756-1824), autor de notables trabajos de acústica: sus «figuras sonoras» (láminas metálicas espolvoreadas de fina arena, sobre las cuales se producen figuras por efecto de las vibraciones sonoras), sirven para demostrar la formación de las líneas nodales [N. del T.].

⁵ Es decir: «si no del país de los mentirosos». Cucópolis de las Nubes es el nombre que asigna Aristófanes a Atenas en *Las aves*, v. 819, con un matiz despectivo, esto es, como ciudad de cucos (ave que, entre los griegos, simbolizaba al necio y al frívolo) y de nubes (vanidosos y mentirosos). Parece que Nietzsche ya ha tenido en cuenta este pasaje en el ejemplo anterior de mentiroso: el que se dice rico siendo pobre. Aristófanes justifica que Cucópolis de las Nubes sienta bien a Atenas por ser la patria de Teógenes y Esquines, personajes que alardeaban de poseer grandes riquezas, siendo pobres (*Las aves* v. 822 y 823). La expresión alemana *Wolkenkuckshheim*, que traduce literalmente el griego, ha pasado a denotar lo que quiere presentarse como tipo de prosperidad y abundancia, en un sentido semejante al castellano Jauja [N. del T.].

⁶ Clara alusión a la teoría de las Ideas de Platón [N. del T.].

mos «honradez»; sólo conocemos una serie muy numerosa de actos individuales, y por tanto diferentes, a los que, prescindiendo de las desigualdades que contienen, equiparamos para designar a todos ellos con la denominación de «honrados». Por último, concebimos que todos ellos tienen una cualidad oculta a la que damos el nombre de «honradez».

Elaboramos el concepto prescindiendo de lo individual y real, y del mismo modo obtenemos la forma, pero la naturaleza no sabe de formas ni de conceptos, como tampoco de géneros; en ella sólo existe una *x* a la que no podemos acceder ni definir. Igualmente antropomórfica es nuestra oposición entre individuo y especie, que no procede del ser de las cosas, aunque no me atrevo a decir que no se ajusta a ella pues estaría formulando una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan indemostrable como su contraria.

¿Qué es, entonces, la verdad? Un dinámico tropel de metáforas, metonimias y antropomorfismos; en suma, un conjunto de relaciones humanas que, realzadas, plasmadas y adornadas por la poesía y la retórica, y tras un largo uso, un pueblo considera sólidas, canónicas y obligatorias; las verdades son ilusiones cuyo carácter ficticio ha sido olvidado; son metáforas cuya fuerza ha ido desapareciendo con el uso; monedas que han perdido su troquelado y que ya no son consideradas como tales sino como simples piezas de metal. Seguimos sin saber de dónde procede el impulso hacia la verdad, pues hasta ahora sólo hemos hablado de la obligación que ha establecido la sociedad para garantizar su existencia: la obligación de ser veraz; lo que equivale a decir: de utilizar las metáforas en uso. Por consiguiente, hablando en términos morales, sólo hemos prestado atención a la obligación de mentir, en virtud de un pacto, de mentir de una forma gregaria, de acuerdo con un estilo universalmente válido. Ahora bien, el hombre olvida esta situación y, por ello, miente de un modo inconsciente y a causa de un uso secular —y merced a ese modo inconsciente, esto es, a ese olvido accede al sentimiento de la verdad—. A partir del sentimiento de estar obligado a llamar «roja» a una cosa, «fria» a otra y «muda» a una tercera, se suscita una inclinación moral hacia la verdad. En oposición al mentiroso, en quien nadie confía y al que todos rehúyen, el hombre comprueba lo honorable, seguro y beneficioso que es decir la verdad. Desde ese momento, el hombre, como ser racional, somete sus actos al imperio de la abstracción; ya no se deja llevar por impresiones rápidas ni intuiciones pasajeras, sino que generaliza éstas convirtiéndolas en conceptos más pálidos y más fríos para uncirlos al carro de su vida y de su comportamiento. Todo lo que sitúa al hombre por encima del animal se debe a esta capacidad suya de volatilizar en esquemas las metáforas intuitivas, de disolver, en suma, las imágenes en conceptos. En el terreno de tales esquemas cabe hacer algo que nunca podría realizarse bajo el dominio de las primitivas impresiones intuitivas: elaborar un orden piramidal de divisiones y niveles, establecer un nuevo mundo de leyes, precedencias, subordinaciones y delimitaciones, que se opone desde ese momento al mundo de las primitivas impresiones intuitivas como más sólido, más general, mejor co-

nocido y más humano; por consiguiente, como una instancia reguladora e imperativa. Mientras que todas las metáforas intuitivas son individuales y ninguna resulta idéntica a otra, por lo que no son susceptibles de clasificación, el gran edificio de los conceptos ofrece la severa regularidad de un columbario⁷ romano y dota a la lógica del rigor y de la frialdad propios de la matemática. Quien se halla envuelto por esa atmósfera fría apenas creará ya que el concepto, óseo y cúbico como un dado —e igualmente versátil— no es sino el residuo de una metáfora, y que la ilusión de la plasmación artística de una excitación nerviosa en imágenes es, si no la madre, al menos la abuela de todo concepto. Pues bien, en este juego de dados de los conceptos, se considera «verdadero» el uso de cada dado según su designación, el recuento exacto de sus puntos, la formación correcta de las clasificaciones y el hecho de no alterar nunca el orden de las divisiones ni la sucesión jerárquica de las posiciones. Así como los etruscos y los romanos dividían el cielo mediante rígidas líneas matemáticas y asignaban el espacio delimitado por ellas a un dios, como si fuera un templo, cada pueblo tiene sobre sí un cielo de conceptos similar, matemáticamente dividido, y entonces considera que amar a la verdad es tender a buscar a cada dios (es decir, a cada concepto) sólo en la casilla que le corresponde. En este sentido, cabe admirar el poderoso genio constructor del hombre, que es capaz de levantar sobre cimientos tan inestables (sobre una corriente de agua, por así decirlo) una catedral de conceptos extremadamente compleja: aunque, claro está, para encontrar apoyo en tales cimientos, esa construcción ha de ser una especie de tela de araña lo suficientemente flexible para acomodarse a las olas y lo bastante sólida para que no se la lleve el viento a placer. Como genio de la arquitectura, el hombre está muy por encima de las abejas, pues éstas construyen con la cera que recogen de la naturaleza, mientras que el hombre lo hace con conceptos, es decir, con un material mucho más frágil que ha de empezar por fabricarse él mismo. Esto es lo que hace al hombre digno de una gran admiración, y no tanto su inclinación a la verdad, al conocimiento puro de las cosas. Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral y luego la busca en ese sitio y la encuentra, su descubrimiento no le da motivo para vanagloriarse demasiado; sin embargo, esto es precisamente lo que supone buscar y descubrir la «verdad» dentro del ámbito de la razón. Si defino lo que es un mamífero y luego aplico esa denominación a un camello, es evidente que habré formulado una verdad, pero el valor de ésta será reducido, pues se tratará de una verdad enteramente antropomórfica, que en ningún aspecto podrá considerarse «verdadera en sí», esto es, real y universal independientemente del hombre. En última instancia, quien busca tales verdades sólo trata de humanizar el mundo, de comprenderlo en términos humanos, y, en el mejor de los casos, consigue el senti-

⁷ El columbario era el conjunto de nichos, en los cementerios de los antiguos romanos, donde colocaban las urnas cinerarias. El símil usado por Nietzsche es muy acertado, pues a la severidad arquitectónica de este monumento se une el carácter mortuorio, rígido y frío que el autor cree detectar en el mundo de los conceptos [N del T.].

miento de una asimilación. Lo mismo que el astrólogo observa las estrellas creyendo que están al servicio de los hombres y que guardan una relación con su felicidad y su desdicha, un investigador semejante considera que el mundo entero está vinculado al hombre, que es el eco, infinitas veces repetido, de ese sonido originario que es el hombre; la copia, infinitas veces reproducida, de ese modelo que es el hombre. Su procedimiento consiste en considerar que el hombre es la medida de todas las cosas, con lo que parte del error de pensar que tiene ante sí tales cosas de una forma inmediata, como objetos puros. Es decir: olvida el carácter metafórico de las intuiciones originarias, y las toma por las cosas mismas.

Sólo en virtud de este olvido del primitivo mundo de metáforas, sólo en virtud del endurecimiento y de la petrificación de la impetuosa corriente de imágenes surgidas de su fantasía, sólo en virtud de su creencia inamovible de que este sol, esta ventana, esta mesa son una verdad en sí; en suma, sólo en virtud del hecho de que el hombre se olvida que es un sujeto, y un sujeto que actúa como creador y como artista, vive con cierta tranquilidad, seguridad y coherencia; si pudiera atravesar, aunque sólo fuera por un instante, los muros de esa creencia que le aprisiona, desaparecería al punto su «autoconciencia». Ya le cuesta bastante reconocer que el insecto y el pájaro perciben un mundo completamente distinto al suyo y que preguntar cuál de las dos percepciones del mundo es la correcta constituye una cuestión carente de sentido, pues sólo podría resolverse utilizando como medida la «percepción correcta», es decir, según una medida de la que no se dispone. Por otra parte, hablar de la «percepción correcta» —es decir, de la expresión adecuada de un objeto en el sujeto— me parece un absurdo lleno de contradicciones, pues entre dos esferas absolutamente distintas, como son las del objeto y el sujeto, no hay ningún vínculo de causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión posible, sino, a lo sumo, una conducta estética, es decir, una transcripción alusiva, una traducción balbuceante a un lenguaje completamente extraño, para lo que se requeriría, en todo caso, una esfera intermedia y una fuerza mediadora que dispusieran de libertad para poetizar e inventar. La palabra «fenómeno» implica muchas seducciones, por lo que procuro evitarla, habida cuenta de que no es cierto que el ser de las cosas «se manifieste» en el mundo empírico. Un pintor sin manos que quisiera expresar cantando el cuadro que ha concebido podría revelarnos, en este tránsito de una esfera a otra, mucho más que el mundo empírico sobre el ser de las cosas. Aún más, la relación entre una excitación nerviosa y la imagen en que ésta se plasma no tiene, de suyo, un carácter necesario, pero cuando se produce la misma imagen millones de veces, se transmite en herencia a lo largo de muchísimas generaciones y, sobre todo, se da en todo ser humano como consecuencia siempre de la misma circunstancia, acaba adquiriendo para el hombre el mismo significado que si fuera la imagen única y necesaria, como si la relación entre la excitación nerviosa originaria y la imagen producida guardase una estrecha relación de causalidad; del mismo modo que un sueño que se repitiera eternamente sería considerado, percibido y juzgado como una realidad absoluta. Sin embargo,

el endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantiza en modo alguno la necesidad y la legitimidad exclusivas de dicha metáfora.

Todo hombre familiarizado con estas consideraciones habrá experimentado necesariamente una profunda desconfianza hacia cualquier forma de idealismo, a la vez que estará convencido de manera bastante clara del carácter consecuente, universal e infalible de las leyes naturales y habrá llegado a la siguiente conclusión: en el mundo de las alturas que alcanza el telescopio y en el de las profundidades adonde llega el microscopio, todo es tan seguro, elaborado, infinito, regular e indefectible, que la ciencia podrá explotar eternamente esas minas con éxito, y todo lo que descubre concordará entre sí y estará exento de toda contradicción interna. Esto no se parece nada a un producto de la imaginación, pues, si lo fuese, quedaría forzosamente al descubierto en algún momento su carácter aparente e irreal. Ahora bien, frente a esta conclusión hay que decir que si cada uno de nosotros tuviera una percepción sensible diferente, sólo podríamos percibirnos unas veces como pájaros, otras como lombrices, otras como plantas; o que si uno de nosotros percibiera una excitación visual como roja y otro como azul, mientras que para un tercero fuera una excitación auditiva, nadie diría que la naturaleza se encuentra regulada por tales leyes, sino que la concebiría sólo como un producto sumamente subjetivo. Por consiguiente, ¿qué es para nosotros, a fin de cuentas, una ley de la naturaleza?: algo que no conocemos en sí mismo, sino sólo por sus efectos; es decir, por sus relaciones con otras leyes de la naturaleza que, a su vez, no conocemos sino como relaciones añadidas a otras. Así pues, todas estas relaciones no hacen más que remitir constantemente unas a otras, mientras que su esencia nos resulta totalmente incomprensible. En realidad, únicamente conocemos lo que aportamos a ellas: el tiempo y el espacio, es decir, las relaciones de sucesión y los números. Sin embargo, todo lo que nos maravilla y asombra de las leyes de la naturaleza, lo que reclama nuestra explicación y lo que podría hacernos desconfiar de ese idealismo no radica más que en el rigor matemático y en la inviolabilidad de las representaciones del tiempo y del espacio, y en ninguna otra parte más. Ahora bien, esas representaciones las producimos en nosotros y las proyectamos fuera de nosotros tan necesariamente como teje la araña su tela; si estamos constreñidos a no concebirlo todo más que bajo esas formas, no es de admirar que sólo captemos realmente en las cosas dichas formas, pues todas ellas implican necesariamente las leyes del número, y el número es precisamente lo más admirable que tienen las cosas. Toda esa legalidad del curso de los astros y de los procesos químicos que tanto nos impone coincide en el fondo con esas propiedades que añadimos a las cosas, de forma que, con esto, somos nosotros mismos quienes nos infundimos respeto. De ello resulta, sin duda, que esta formación artística de metáforas, que marca en nosotros el principio de toda percepción, presupone ya esas formas y, por consiguiente, se efectúa como consecuencia de ellas; sólo la persistencia inmutable de estas formas originarias explica que luego pueda construirse un edificio conceptual basándose a su vez en dichas metáforas. Efectivamente, este edificio es una réplica de las relaciones de tiempo, espacio y número, elaborada sobre la base de las metáforas.

Como hemos visto, en la elaboración de los conceptos actúa originariamente el lenguaje y más tarde la ciencia. Al igual que la abeja construye las celdas y al mismo tiempo las llena de miel, la ciencia trabaja sin descanso en ese gran columbario de los conceptos, en el cementerio de las intuiciones; construye sin parar nuevos pisos más elevados, apuntala, limpia y renueva las celdas antiguas, y, sobre todo, se esfuerza en llenar ese enorme entramado con todo el mundo empírico, es decir, con el mundo antropomórfico, introduciéndolo en él para ordenarlo. Si hasta el hombre activo vincula su vida a la razón y a sus conceptos para no ser arrastrado y perderse a sí mismo, el investigador construye su choza al pie de la torre de la ciencia para prestarle ayuda y encontrar a la vez protección bajo ese bastión ya existente. En efecto, necesita protección pues le amenazan fuerzas terribles que oponen constantemente a la verdad científica «verdades» de tipo muy distinto con las etiquetas más diferentes.

Ese instinto que impulsa a la formación de metáforas y que es fundamental en el hombre ya que no puede prescindir de él ni un solo instante, pues si lo hiciera prescindiría del hombre mismo, no se halla verdaderamente sometido y apenas si se encuentra domado por el hecho de haber construido ese nuevo mundo regular y rígido que le sirve de fortaleza con esos evanescentes productos suyos que son los conceptos. Busca un nuevo ámbito y otro cauce para su actividad, y lo encuentra en el mito y, en suma, en el arte. De continuo confunde los títulos y las celdas de los conceptos, introduciendo nuevas transcripciones, metáforas y metonimias; constantemente muestra su deseo de dar al mundo que se ofrece a los ojos del hombre despierto una forma tan abigarradamente irregular, inconexa, sugestiva y siempre nueva, que se parece al mundo de los sueños. De suyo, el hombre en estado de vigilia sólo tiene efectivamente conciencia de que está despierto gracias al entramado rígido y regular de los conceptos; por eso, cuando alguna vez el arte desgarrá repentinamente ese entramado de conceptos, llega a creer que está soñando. Tiene razón Pascal cuando afirma que si todas las noches tuviéramos el mismo sueño, lo consideraríamos como las cosas que vemos cada día: «Si un artesano tuviera la seguridad de soñar todas las noches durante doce horas que era un rey, creo —dice Pascal— que sería casi tan dichoso como un rey que soñara todas las noches durante doce horas que era un artesano»⁸. Gracias al milagro constante que se produce, según el mito, el estado de vigilia de un pueblo que se halla estimulado por éste, como los antiguos griegos, por ejemplo, se parece, de hecho, más al sueño que a la vigilia del pensador que se ha desengañado de la ciencia. Cuando cada árbol puede hablar como una ninfa o un dios bajo la apariencia de un toro puede raptar doncellas, o cuando se puede ver de pronto a la propia diosa Atenea en un bello carro tirado por caballos —como creía el honrado ateniense—, entonces

⁸ Esta cita la recoge Nietzsche de *Los Pensamientos*, VI, 386, según la edición de las obras completas de Pascal, realizada por L. Brunschwig, E. Boutroux y F. Gazier, en *Collection des Grands Écrivains de la France*. Paris, 1908-1923, aunque, evidentemente, Nietzsche hubo de utilizar una edición anterior [N. del T.].

todo es posible, como sucede en un sueño, y la naturaleza entera rodea al hombre aturdiéndole como si sólo fuera una comparsa de máscaras compuesta por dioses para quienes engañar a los hombres con todas las formas de las cosas no sería sino una broma.

No obstante, el propio hombre tiene una tendencia invencible a dejarse engañar, y parece feliz y contento cuando el rapsoda le recita leyendas épicas como si fueran ciertas o cuando un actor que interpreta el papel de rey se muestra más majestuoso que un monarca auténtico. El intelecto, maestro en el arte de fingir, se siente libre y descargado de su habitual esclavitud cuando puede engañar sin hacer daño alguno; entonces celebra sus saturnales⁹ y nunca resulta tan exuberante, tan rico, tan soberbio, tan ágil y tan audaz. Embebido por el placer de crear, lanza desordenadamente metáforas y desplaza los límites de la abstracción hasta el extremo de designar al río como un camino en movimiento que lleva al hombre adonde habitualmente se dirige. Entonces se ha desembarazado del signo de la esclavitud: entregado habitualmente a la oscura tarea de indicar a un pobre individuo que ansía vivir el camino y los medios de conseguirlo, y de ir tras la presa y el botín, al servicio de su amo, ahora se convierte en señor y puede borrar de su rostro la expresión de indigencia. En comparación con su anterior actividad, todo lo que hace ahora implica fingimiento, como lo que hacía antes entrañaba deformación. Reproduce la vida del hombre, pero la considera algo bueno y parece mostrarse satisfecho de ella. Ese entramado, ese tablón gigantesco de conceptos al que el hombre indigente se aferra durante toda su vida para salvarse no es a los ojos del intelecto liberado más que un armazón y un juguete a utilizar en sus obras de arte más audaces; y cuando lo rompe, lo desmonta y lo reconstruye ensamblando irónicamente las piezas más desiguales y separando las que mejor se ajustan revela que no necesita ese recurso de la indigencia y que ya no se guía por conceptos sino por intuiciones. No hay ningún camino regular que lleve de esas intuiciones al país de los fantasmales esquemas, al país de las abstracciones; aún no se ha forjado un lenguaje para ellas; el hombre enmudece cuando las ve o sólo dice metáforas severamente prohibidas y encadenamientos conceptuales inauditos para responder de forma creadora a la impresión que le causa la poderosa intuición presente, o, al menos, para burlarse de las viejas barreras conceptuales y destruirlas.

Hay épocas en que el hombre racional y el hombre intuitivo caminan codo con codo, el uno temiendo a la intuición, el otro despreciando la abstracción; la irracionalidad del segundo corre pareja con la insensibilidad que el primero muestra hacia el arte. Ambos desean dominar la vida: el primero sabiendo responder a las necesidades más imperiosas con previsión, sensatez y regularidad; el segundo como «héroe desbordante de alegría» que es, no viendo esas mismas necesidades y considerando que sólo es real la vida disfrazada de apariencia y de belle-

⁹ Antiguas fiestas celebradas por los romanos durante cuyos días se permitía a los esclavos toda clase de libertades, incluso sentarse en la mesa con sus amos. En este sentido de liberación pasajera de una esclavitud, Nietzsche utiliza esta expresión en varios pasajes de sus obras [N. del T.].

za. Allí donde, como en la antigua Grecia, el hombre intuitivo maneja sus armas con más fuerza y con mayor éxito que su adversario, puede formar una cultura, si las circunstancias lo propician, e imponer el dominio del arte sobre la vida. Ese disimulo, ese rechazo de la necesidad, ese esplendor de las intuiciones metafóricas y, en general, esa inmediatez del engaño acompañan a todas las manifestaciones de una vida de esta clase. Ni la vivienda, ni los andares, ni la ropa, ni la tinaja de barro revelan que los ha creado la necesidad: parece que todo ello hubiera de expresar una felicidad sublime y una serenidad olímpica y, en cierto modo, un jugar con la seriedad. Mientras que el hombre guiado por conceptos y abstracciones no utiliza éstos más que para protegerse de la desgracia, sin obtener de esas abstracciones ningún tipo de felicidad, y aspirando a librarse lo más posible de sus sufrimientos, el hombre intuitivo, asentado en una cultura, además de protegerse de la desgracia, cosecha, como fruto de sus intuiciones, una iluminación, animación y liberación abundantes y permanentes. Bien es cierto que cuando sufre y padece más intensamente, e incluso que sufre más a menudo porque no sabe aprender de la experiencia y tropieza siempre en la misma piedra. Es tan irracional en el sufrimiento como en la felicidad; se desgañita sin encontrar consuelo. ¡Qué distinta es la actitud del estoico, instruido por la experiencia y dueño de sí mismo gracias a los conceptos, ante esa misma desgracia! Él, que de ordinario sólo busca la sinceridad y la verdad, superar las ilusiones y protegerse de los ataques por sorpresa de la seducción, logra, ante la desgracia, como aquél ante la alegría, una forma de fingir que es una verdadera obra maestra: no ofrece un rostro humano conmovido y trastornado, sino que lleva una especie de máscara, de rasgos admirablemente simétricos; no grita y ni siquiera cambia el tono de voz. Cuando un buen nublado se descarga sobre él, se envuelve en su manto y se aleja lentamente bajo la lluvia.

Traducción de Enrique López Castellón

Monismos y dualismos en Descartes y en Nietzsche*

Ezra Heymann

En *La verdad y las formas jurídicas* señala Foucault algo que él considera como una ruptura nietzscheana con la tradición filosófica representada en este caso por Descartes, quien es visto en una luz sorprendente. En la concepción cartesiana, advierte Foucault, el conocimiento es posible gracias a una armonía entre la razón y nuestra dotación orgánica natural. Esta caracterización del pensamiento de Descartes es de conocedor y contrasta favorablemente con el estereotipo del racionalismo cartesiano.

Efectivamente, en la concepción de Descartes el conocimiento no está dado con las ideas claras y distintas ínsitas en el ser pensante, sino en la aplicación de éstas al mundo que se nos hace corporalmente presente. El acceso al mundo es corporal y su cognoscibilidad queda asegurada sólo una vez que se logra recuperar la fiabilidad de nuestra existencia corporal. Para esto se sirve Descartes, como es sabido, del argumento de que Dios no puede ser engañador, pero es menos sabido que en la VI Meditación, en la misma en la que se aclara que las ideas claras y distintas nos enseñan solamente las *posibilidades* que pueden darse o no darse en el mundo, usa también la expresión que anticipa a Spinoza: «Las leyes de la naturaleza o Dios».

Más explícita, por ser desarrollada ampliamente en el *Tratado de las pasiones del alma*, es la presencia corporal en la práctica. Se entiende por *pasión* la inclinación del alma a juzgar conforme a un comportamiento ya iniciado por el cuerpo en una situación dada. Cuando ante un objeto se movilizan nuestros sentidos entonces estamos inclinados a dar mayor o menor importancia a este objeto, lo que en el francés más antiguo se llamaba *admiration*, una expresión que abarca en Descartes toda clase de importancia atribuida a un objeto, desde la reverencia hasta el desdén, pasando por lo que nosotros llamamos *admiración*. En la medida en la que la llamada de atención es seguida por respuestas corporales más específicas, la *admiration* da lugar al deseo, al amor y al odio, a la alegría y a la tristeza. De todas estas pasiones dirá Descartes: «De ellas solas depende todo el bien

* Conferencia pronunciada en la Universidad Autónoma de Madrid en junio del 2000.

y todo el mal en esta vida» (Art. 212). La admiración moderada vivifica, la excesiva, en su extremo la estupefacción, entorpece. Ahora bien, la fuerza capaz de moderar las pasiones es a su vez una pasión que es al mismo tiempo la virtud fundamental: la generosidad. Ella consiste en no dar a ninguna cosa más importancia que a nuestra misma capacidad de juzgar y de actuar con juicio. Esta palabra designa así, antes que una actitud social, una actitud con respecto a uno mismo: un autoaprecio de la facultad de juicio que guía nuestra actividad, por encima de cualquier bien particular que pudiéramos lograr. También aquí busca Descartes aquel punto en el cual se conjugan el autogobierno del cuerpo, que vive en relaciones aferentes y eferentes con el mundo, y aquella instancia de revisión que es el buen juicio, sólo que ahora Descartes no tiene el recurso al dualismo de la sensibilidad corporal y del entendimiento con sus ideas claras y distintas. Aquí se puede reemplazar el habitual lenguaje dualista de alma y cuerpo con un lenguaje monista que muy bien puede verse como continuación del enfoque fisiológico de su *Tratado del hombre*, y en el cual, de todos modos, la autorreferencia de la facultad judicativa en el ejercicio de su juicio concerniente a los objetos del mundo encuentra su expresión en la autorreferencia del cuerpo en medio de su despliegue en el mundo.

Si hemos de caracterizar la ética del *Tratado de las pasiones del alma*, debemos decir que en éste rivalizan un programa de autoamaestramiento enunciado al principio de la obra, y una concepción mucho más sutil, de acuerdo con la cual la movilización corporal, más que la de una máquina que debe ser reprogramada, es fuente de inspiración que anima y también instruye la mente, como lo señala el art. 52: «...*et que l'usage de toutes les passions consiste en cela seul qu'elles disposent l'âme à vouloir les choses que la nature dicte nous être utiles, et à persister en cette volonté, comme aussi la même agitation des esprits qui a coutume de les causer dispose le corps aux mouvements qui servent à l'exécution de ces choses;...*».

Se trata entonces, de acuerdo con esta segunda visión, de buscar el punto de equilibrio entre el juego de atracciones y repulsiones y el repliegue a la soberanía del juicio propio, que por sí sola, sin aquel juego de las pasiones, permanece fuera. Este movimiento entre la descentración a favor de los objetos pasionales y la vuelta a las facultades apreciativas propias es esencial. En la carta del 15 de septiembre de 1645 a la princesa Elisabeth, se señala que la visión copernicana descentrada, así como todos los nexos metafísicos, físicos y sociales que tienen como efecto que no refiramos todo a nosotros mismos nos hacen bien y son condiciones del buen juzgar. Los otros aparecen aquí como fácticamente vinculados con nosotros: no podemos subsistir solos y estamos ligados a otros seres humanos por localidad, por voto y por nacimiento. Así como la pasión da expresión a la particularidad de estas vinculaciones fácticas, así reafirma la razón la vinculación en general.

Se distingue estoicamente lo que es plenamente nuestro y lo que no lo es; y sin embargo resulta que lo plenamente nuestro no es autárquico, sino que debe reconocer su dependencia de la enseñanza que le proporcionan los *espíritus*, los espíritus animales que son los movilizadores de la autoorganización del cuerpo que vive constantemente expuesto al mundo. Dado que en la descripción del actuar del cuerpo no nos encontramos sólo con *partes extra partes*, es decir con la característica que justifica hablar de *res extensa*, sino también con una unidad

funcional autorreferente en su mismo volcarse al mundo, se vuelve muy difícil evitar un lenguaje spinoziano y decir que hablar de la organización corporal (que incluye la percepción y la acción) o hablar de conocimiento y voluntad, representa una opción entre dos maneras de hablar de una misma realidad, que dan descripciones diferentes tales como lo requieren los contextos diferentes de las ubicaciones espaciales, de las razones para creer y para desear, con la consiguiente formación de actitudes y puntos de vista generales, y el contexto mixto en el cual respondemos a los objetos del ambiente con miras a la preservación de nuestra misma capacidad de acción ponderada. Esta visión queda reforzada suplementariamente por el hecho de que en el *Tratado de las pasiones del alma*, con excepción del contexto en el cual habla de la *buena voluntad*, Descartes habla más bien de *las voluntades* del alma, así lo ilustra el siguiente pasaje: «...car il n'y a en nous qu'une seul âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties: la même qui est sensitive est raisonnable et tous ses appetits sont des volontés» (Art. 42).

La voluntad como instancia suprema e ilimitada de juicio no vuelve ahora a ser tematizada expresamente, pero asoma todavía la idea de una instancia capaz de ejercer un control completo. Esta dualidad de puntos de vista en el pensamiento de Descartes, de continuidad y discontinuidad con la organización corporal, tiene una larga historia. Aristóteles considera la psicología, en su tratado *De Anima*, como parte de la física y al conocimiento como originado en la sensomotricidad. Sin embargo, la doctrina aristotélica de la independencia del *nous*, fundada en la independencia de su objeto —lo inteligible— con respecto a la materia sensible en la cual se concreta, hizo posible que la tradición aristotélica tomara un giro que la acerca al dualismo de las sustancias. Así ocurre cuando se interpreta la fórmula del *animal rationale* en el sentido de que el ser humano es en parte animal y en parte racional: una interpretación absurda desde el punto de vista de la lógica de la especificación, tan absurda como si alguien dijera que un animal acuático es en parte animal y en parte acuático. Pero obviamente no se trata de una mera confusión conceptual, sino de dos posibilidades distintas de entender la relación consigo mismo, que pueden eventualmente estar cubiertas por la misma expresión. Así, la *maîtrise de soi* de la cual habla Descartes puede una vez significar un dominio ejercido por una instancia en nosotros que sobreimpone a las pasiones su designio propio, o las hace jugar dentro de límites establecidos desde fuera, así como puede significar un pensamiento que vive en ellas y se alimenta de ellas sin perder su compostura ni petrificarse en la pasión.

No podemos dejar de observar la análoga fluctuación en la manera en la cual Nietzsche postula la relación consigo mismo. En un extremo tenemos el modelo del mando, vuelto ahora hacia sí mismo, y en este orden Nietzsche no duda en reclamar que tengamos dominado al animal en nosotros, tanto al feroz como al apoltronado. En el otro extremo, en cambio, no tenemos un dominador y un dominado, sino el ideal de un equilibrio de tendencias e instintos, de una alianza cuya sinergia puede ser expresada ya como una integración orgánica de fuerzas, ya como una complementariedad de pensamientos, para la cual la multiplicidad de puntos de vista, de miras y experiencias superpuestas reemplaza con ventaja a la entificación de los instintos como personajes.

Más marcados aún son los extremos entre los cuales se mueve la concepción de las relaciones interhumanas en el pensamiento de Nietzsche. El abanico que

abren se refleja en lo multívoco de la palabra «Macht», una polisemia que se hace aún más patente en las voces romances *poder, pouvoir, power*.

Permítanme a este respecto una breve consideración de los sentidos diversos que adquiere «power» en Hobbes, un autor cuya obsesión por el tema si no iguala a la de Foucault, no se queda muy atrás.

En el sentido más notorio se habla de *power* como capacidad de dominio y de imposición, y sólo en este orden se verifica la aseveración de que poder igual es lo mismo que ningún poder, ya que desaparece en este caso la subordinación. Pero en otro sentido es un poder para Hobbes toda capacidad socialmente apreciada, y en *este* orden el poder de un carpintero no desaparece por el poder igual de otro carpintero, y menos aún por el poder comparable de un albañil. Finalmente, la palabra extiende su uso para abarcar la metafísica del ente en general, que se definirá por todo lo que algo *puede* hacer y por todo lo que *puede* soportar.

La palabra nietzscheana «Macht» no tiene la misma extensión. No se la puede utilizar para hablar del poder caminar o del poder cantar. Sin embargo, así como para Spinoza en todas las formas en las cuales alguien es activo se afirma el *conatus*, la capacidad o potencia de persistir un ente en su propio ser (lo que es para Spinoza la expresión misma de lo que él llama Dios), así también para Nietzsche en toda actividad, en todo saber hacer y en toda iniciativa se muestra *Macht*, entendida como capacidad de afirmarse y de desplegar su propio ser.

Ahora, aun en este extremo de los significados del término, éste guarda un sentido social. En el universo nietzscheano los humanos son sensibles hasta la quisquillosidad feudal a las interferencias en las cuales pudiera aumentar o disminuir el poder de los involucrados.

Así sopesa Nietzsche la dinámica de las relaciones mutuas en el Nr. 112 de *Aurora* titulado «Acerca de la historia natural de deber y derecho». Nuestros deberes son los derechos que otros tienen sobre nosotros, derechos que ellos han adquirido al considerarnos como capaces de contrato (o pacto=*Vertrag*) y de retribución, como iguales y semejantes, y al habernos mostrado de este modo confianza. Al cumplir nuestro deber justificamos esta representación de nuestro poder que ellos tienen y con ello restablecemos nuestra soberanía, al oponer a lo que ellos hicieron por nosotros algo que podemos hacer por ellos. A su vez, mis derechos son aquella parte de mi poder que los otros no sólo me conceden, sino que quieren también mantener en mí, ya que de otro modo seríamos incapaces de aliarnos con ellos frente a terceros poderes hostiles.

Hasta aquí podríamos ver en este fragmento una continuación interesante, vertida en términos de poder, de la doctrina ilustrada del derecho racional como originado en la aspiración de los individuos de tener asegurado mutuamente tanto el respeto como la cooperación del otro, y aun el giro bélico que le da Nietzsche hacia una alianza contra terceros puede ser considerado como una variante de esta teoría ya clásica. Por cierto, es muy grande la diferencia entre la idílica ambientación humeana de los campesinos que se ponen de acuerdo en ayudarse mutuamente en la cosecha, y la nietzscheana de aunar poder contra terceros, ante todo porque en el esquema ejemplificado por Hume no es forzoso que alguien quede excluido de la alianza. Pero aun así podría considerarse la reflexión de *Aurora* como el esbozo de una teoría normativo-racional del derecho, con la peculiaridad de que en ella se considera la situación bélica como una de

las constituyentes de lo que Rawls llama con Hume «las circunstancias de la justicia». Sin embargo, a partir de este punto el pensamiento de este fragmento toma un giro diferente. Hasta aquí hablaba Nietzsche del surgimiento de derechos como grados de poder concedidos y mutuamente reconocidos, y también más adelante volverá a reafirmar: «Donde reina el derecho, ahí se mantiene en pie un estado y un grado de poder, y se rechaza una disminución o aumento». Pero la condición precaria de los asuntos humanos hace que las relaciones de poder se mantengan por poco tiempo, y con su cambio efectivo no se ajustará el poder al derecho, sino el derecho al poder.

Creo que nadie puede desconocer que un pleno reconocimiento de derechos, a diferencia de la mera benevolencia, implica una relación de poder. Solemos decir que los derechos se conquistan, y aun teorías de la justicia como las de Habermas o de Rawls tienen como presupuesto un aproximado equilibrio de poder. Pero es este último concepto el que está aquí en cuestión. Es la cuestión acerca de qué clase de poder interesa más, qué cosas diferentes puede significar volverse más poderoso.

En el sentido más corriente se trata del poder que anula al del contrincante. Pero de esta manera, llevado al extremo, el poder se anula a sí mismo, así como Hölderlin pudo anotar, con una alusión teológica, que una monarquía absoluta resulta ser una impotencia absoluta por falta de objeto. En cambio, si se mantiene la paridad, entonces hay juego en el intercambio de iniciativas y respuestas y nuestras capacidades tienen la mejor ocasión para desplegarse.

Sólo por esta polisemia de «poder» puede Nietzsche sostener en un mismo fragmento que un gran aumento de poder hace que neguemos derechos que antes estábamos dispuestos a conceder y, por otra parte, que la concesión de derechos puede provenir también de una sobreabundancia de poder. Pero al admitir que tanto el miedo como la conciencia de la propia fortaleza pueden estar en el origen de un reconocimiento de derechos, se desiste en realidad de una tesis según la cual el derecho se reduce a los grados de poder existentes en un momento dado. Lo mismo cuando se admite que un aumento de poder puede traducirse tanto en la disposición a conceder derechos, como en anular derechos ya admitidos. Diríamos más bien que estas divergencias de conducta reflejan concepciones diferentes de fortaleza cubiertas muchas veces por la misma palabra «poder», concepciones a las cuales corresponden capacidades de relación muy diferentes entre sí.

Obsérvense los sentidos diferentes en los cuales hablamos de dominio. Dominio pleno puede significar la ausencia de toda resistencia, de toda consistencia propia del objeto, lo que expresamos diciendo que uno hace con el objeto lo que quiere. Pero cuando decimos de alguien que domina plenamente un idioma, o un arte, queremos decir por el contrario que su capacidad expresiva iguala a su capacidad de atender la peculiaridad, los matices y las constricciones, que llegan a ser también las posibilidades que ofrece esta lengua o este arte, ya no como un material arbitrariamente amoldable, sino como una especie de interlocutor que le permite al hablante y al artista formar y conocer su propio pensamiento.

Obsérvese también frente a la tesis de Foucault que el conocimiento es un acto hostil de dominio que no tiene nada de *adaequatio*, que si bien, por cierto, el conocer implica un fijar patrones de medida, la creación de esquemas de referencia y la formulación de preguntas, es decir, la estructuración de nuestra

ignorancia frente al objeto, solamente la respuesta no tergiversada del objeto mismo puede reducir nuestra incertidumbre de tal manera que ésta pueda reorganizarse en vista de nuevas interacciones con la realidad, en las cuales podamos ser más conocedores, y esto quiere decir más a la altura del objeto, más a la par en nuestro trato con él. En este sentido podemos decir que la noción de un conocimiento absoluto es tan contradictoria como la de un dominio absoluto.

Pero el pensamiento nietzscheano gira sólo a veces alrededor de estos puntos de equilibrio de la teoría y de la práctica entre hacer y atender. Su universo sigue siendo fundamentalmente coloreado por el schopenhaueriano del comer y ser comido, y nuestra tarea es la de explorar las zonas de autonomía, de libertad de juicio, de flujo y reflujo de afectos entre el rotundo *no* de Schopenhauer y el igualmente desesperado *sí* de Nietzsche. Con esta expresión: flujo y reflujo de afectos, el conocedor de Nietzsche recordará el Nr. 295 de *Más allá del bien y del mal*, y posiblemente estará de acuerdo en que es el más bello que haya escrito. Pero lo que es inevitable en toda lectura sensible de Nietzsche que no inhibe el juicio propio es notar la libertad de movimiento en los flujos y reflujos afectivos en gran parte de sus reflexiones, que es la disposición de atender la complejidad de la realidad humana y la variedad de las perspectivas que nos presentan nuestras situaciones vitales. Esta libertad frente a toda doctrina es lo propio de sus reflexiones cuando no se convierte en predicador ni en el primero de los infelices defensores y exaltadores de alguno de los nietzscheanismos.

Oigamos un pasaje del Nr. 432 de *Aurora* que parece responder a la manera en la cual Foucault presenta el conocimiento: «No existe un método de la ciencia que por sí solo nos hiciera conocer. Debemos proceder con las cosas a tuestas, ser ya malos, ya buenos con ellas, y tener para ellas ya justicia, ya pasión, ya frialdad. Éste habla con las cosas como policía, aquél como confesor, un tercero como un caminante y un curioso. Ya con simpatía, ya con violación se obtendrá algo de ellas; a uno lo lleva la reverencia ante sus secretos a progresar y a entender, a otro la indiscreción y la picardía a la explicación de sus secretos».

Aparte del omnipresente molde sociomorfo de su pensamiento, Nietzsche nos recuerda que no hay una única manera de acercarse a la realidad, ni una única meta del conocimiento, un único valor epistémico. Pero de todos modos, que se trate de conocer como policía o como amante, el conocimiento se frustra por igual si prevalece la autocomplacencia sobre la atención al objeto. Como lo solía apuntar Ryle, «conocer», a diferencia de «pensar», es un verbo que denota un éxito, un acierto, y no se logra un éxito por declarar y asegurar que se logró. Que se trate de entender algo con cierta reverencia —la *Einsicht* del pasaje citado, que corresponde al inglés *insight*— o de explicar con picardía, algo así como descubrir mecanismos de relojería o circuitos de control detrás del despliegue que maravilla, de todos modos, llegar a conocer algo amistosa, hostilmente o con indiferencia, es estar preparado a ubicarse con acierto, en un nivel o en otro, frente a las posibles respuestas del objeto, de modo que éstas den la pauta a nuevas iniciativas nuestras. En este sentido podemos hablar de una adecuación entre la acción del conocedor y la acción de lo conocido.

Sin embargo, al lado de la rica fenomenología del conocimiento que esboza la reflexión citada junto con otros textos similares, abundan los textos en los cuales se reserva la palabra *Erkenntnis* para un pretendido conocimiento de *la ver-*

dad de las cosas, más allá de toda clasificación y esquematización por las cuales se produce un ajuste entre la realidad y nuestras reconstrucciones. En estos textos tanto el conocimiento por familiaridad —el ruseiano *knowledge by acquaintance*— como el conocimiento de la astucia no parecen ser considerados como dignos de este nombre. Es un eco del dualismo schopenhaueriano —no kantiano— entre el mundo aparente y el mundo real, que en Nietzsche, sin embargo, es utilizado para cuestionar el supuesto mundo detrás de todo lo que puede llegar a ser fenómeno. Pero la utilización de la noción del conocimiento fuera de los contextos interactivos, que constituyen una prolongación del conocimiento animal, y la consiguiente consideración de un posible desacuerdo entre el conocimiento y la capacitación vital, dan cierta razón a la invocación de Nietzsche a favor de la tesis foucaultiana de una discontinuidad radical, de un dualismo de conocimiento y naturaleza biológica. El sentido agudizado para los conflictos *dentro de* la realidad vital hace que mantengan un vivo interés también las perspectivas en las cuales esta realidad misma aparece opuesta a cierta idea de conocimiento. Pero nada de esto puede justificar la aversión a una visión biológica de lo humano frecuente entre los neonietzscheanos.

Esta aversión se ve apoyada por los recelos de Nietzsche ante el darwinismo entendido como una teoría del ajuste de los organismos a una realidad dada, con la consecuencia de que la mera sobrevivencia sea vista como el valor supremo. Esta comprensión del darwinismo es sin duda alentada por la traducción (o más bien popularización) del término darwiniano de *fitness*, que quiere decir adaptación en el sentido de capacitación e idoneidad, con *Anpassung*, que significa un amoldarse a las circunstancias, con lo cual se pierde el sentido activo de *fitness*. Pero más allá de la comprensión de la adaptación darwiniana como subordinación a condiciones dadas o como camaleonismo, sugerida por «Anpassung», se hace presente el profundo arraigo en el pensamiento de Nietzsche de la oposición de lo útil y de lo gratuito, la plenitud de recursos y poder frente al comportamiento determinado por nuestra condición menesterosa. La metafísica (o para hablar con más propiedad: la física) monista de Nietzsche no excluye un *éthos* dual que se mide en relación con aquello que piensa poder despreciar, y sólo en los momentos más felices se asoma el temple de ánimo más ecuánime y solaz que parece ser un distintivo de la tradición democrática.

Nietzsche y otras influencias intelectuales en Ledesma Ramos

Moisés Simancas y Alfonso Moraleja

Pocos autores como Ledesma Ramos, fundador de las *Juntas de Ofensivas Nacional-Sindicalista* (JONS), merecería asociarse de manera tan clara a la articulación intelectual de lo que podríamos denominar «fascismo español». Dicha articulación no se produce tan sólo al nivel de las ideas, sino también al nivel de la praxis política. Este artículo pretende varias cosas: en primer lugar, ver el grado de asociación entre el pensamiento de Nietzsche y el pensamiento y la obra de Ledesma Ramos; en segundo lugar, y al margen del posible resultado del punto anterior, subrayar la vinculación de todo pensamiento con una realidad política concreta, en este caso la española; sobre todo tratándose de un sistema de ideas que bebe en las aguas de Nietzsche y que cree que la contemplación —frente a la vitalidad y a la fuerza— tiene un «*pudenda origo*»¹. Creemos —contrariamente a Ernst Nolte— que es acertada la distinción de Stanley G. Payne entre fascismo, derecha radical y derecha conservadora: «la derecha autoritaria, y en muchos casos también la derecha radical, se basaba en la religión más que en ninguna nueva mística cultural como el vitalismo, el irracionalismo o el neoidealismo secular. De ahí que el ‘hombre nuevo’ de la derecha autoritaria [...] repudiaba el sorelismo y el nietzscheanismo de los fascistas puros en pro de un enfoque más práctico, racional y esquemático»². En el caso de Ledesma, esta característica es esencial. Cuando por ejemplo el conservador Onésimo Redondo le reprochaba a Ledesma su radicalismo absoluto, Ledesma solía burlarse de su religiosidad.³

Como pone de manifiesto Santiago Montero Díaz, la evolución intelectual de Ramiro Ledesma se desenvuelve a lo largo de tres etapas perfectamente deli-

¹ «Origen deshonesto», Ver de Nietzsche, AU, § 42.

² *El fascismo*, Madrid, Alianza, 1995, p. 22 y s. El carácter revolucionario del fascismo es también una característica esencial frente a todo tipo de ideología de derechas. Para otras características (genéricas) del fascismo remitimos al capítulo IX de este libro de Payne. Dejamos al margen una característica específica del fascismo español: jamás se constituyó en una ideología o en un partido de masas.

³ Ver de Payne *Falange. Historia del fascismo español*, Madrid, Sarpe, 1985, p. 41. El emblema del yugo y las flechas de los Reyes Católicos fue siempre para Ledesma el símbolo de un sueño: la restauración de la grandeza imperial española, o dicho con sus propias palabras «España una, grande y libre».

mitadas: una primera etapa literaria, una segunda etapa filosófica y una tercera política.⁴ Así, entre 1922 y 1925 Ramiro Ledesma prueba fortuna en el campo de la literatura. Escribe cuentos como «El vacío» (publicado en la revista gráfica *Nuevo Mundo* el 18 de julio de 1924) o «El joven suicida» (inédito); novelas como *El sello de la muerte* (Madrid, 1924, con prólogo de Alfonso Vidal y Planas y dedicada a Miguel de Unamuno) o *El fracaso de Eva* (inédita); ensayos como *El Quijote y nuestro tiempo* (inédito desde 1924 a 1971, fecha en la que fue sacado a la luz y prologado por Tomás Borrás) o *El escepticismo y la vida* (inédito de 1925); y artículos como «El lago Castañeda y sus alrededores» (publicado en la revista gráfica *La Esfera* el 31 de enero de 1925).

En torno a 1925, Ramiro Ledesma comienza a dejar de lado sus aspiraciones literarias y pone su atención en la filosofía y en la ciencia. En 1926 ingresa en la universidad y se matricula en Filosofía, Matemáticas y Ciencias Químicas —aunque no llegó a terminar ninguna de las dos carreras de Ciencias, por dedicarse a la intervención política—; además, aprende francés y alemán. Su formación cultural le llevará a colaborar, a partir de 1927, en *La Gaceta Literaria* de Ernesto Giménez Caballero, y, desde 1929, en la *Revista de Occidente* de José Ortega y Gasset.⁵ A finales de marzo de 1930, Ramiro Ledesma es invitado a un acto en el que se homenajea a los intelectuales castellanos, y que se organiza desde Barcelona por la intelectualidad catalana. En la lista de personalidades invitadas estaban Ramón Menéndez Pidal, José Ortega y Gasset, Azorín, Ramón Pérez de Ayala, E. Giménez Caballero, A. Ossorio y Gallardo, Pedro Sainz Rodríguez, Gregorio Marañón, Manuel Azaña, Luis Araquistain, Julio Álvarez del Vayo, Américo Castro, Jiménez de Asúa, Pedro Salinas, Fernando de los Ríos, Ramón Gómez de la Serna, Claudio Sánchez Albornoz y otros. Parece evidente que, tanto por obra como por su colaboración con otros intelectuales destacados —e independientemente de su posterior vinculación política—, Ramiro Ledesma Ramos podía ser considerado un intelectual de principios de siglo, si bien es cierto que no de la altura de un Unamuno o de un Ortega.

Junto a la influencia de estos dos grandes intelectuales, la influencia alemana de Fichte, Hegel, Heidegger, y por supuesto Nietzsche, ocupan el centro de sus intereses.⁶ Nietzsche ejerce una clara influencia desde su juventud, condicionando en gran medida sus lecturas posteriores. De hecho, creemos que, exceptuando el contenido nacionalista y estatal de algunas de sus influencias, las lecturas tienden a ser interpretadas a la luz de Nietzsche. Nuestro artículo comenzará viendo

⁴ «La evolución intelectual de Ramiro Ledesma», estudio preliminar al libro de Ramiro Ledesma *La filosofía, disciplina imperial* (Madrid, Tecnos, 1983, p. XIII).

⁵ Una relación cronológica de los artículos publicados en *La Gaceta Literaria* y en *Revista de Occidente*, así como otros escritos, se encuentra en el libro de Cuadrado Costa *Ramiro Ledesma Ramos, un romanticismo de acero* (Madrid, Barbarroja, 1990, Apéndice IV, pp. 109-111). Bajo el título *La filosofía, disciplina imperial*, Ledesma quiso reunir en un volumen una selección de sus artículos filosóficos cuando, en 1930, se dedicó a la acción política. El libro fue publicado póstumamente en 1941 con el título de *Escritos Filosóficos*. Entre sus escritos hay ciertos nombres propios de entre los que destacamos a Heidegger, Rickert, Hartmann, Hegel, Scheler, Meyerson, Russell, Vico, Unamuno, Amor Ruibal, Gracián y Schopenhauer. Por encargo de Ortega y Gasset, Ledesma tradujo del alemán la obra de Walther Brand y Marie Deutschbein *Introducción a la filosofía matemática* (Madrid, Revista de Occidente, 1930), traducción que repasó García Morente.

⁶ Para ver sus posibles influencias remitimos al libro de Sánchez Diana *Ramiro Ledesma Ramos. Biografía política* (Madrid, Editora Nacional, 1975, Cap. II); así como al libro citado de José Cuadrado Costa, ed. cit., (Cap. I).

la influencia directa de este pensador para después ver, en la medida de lo posible, la influencia indirecta que de Nietzsche recibe a través de las obras de otros.

LEDESMA Y NIETZSCHE

Antes que Ledesma Ramos, un esteta de vanguardia como Ernesto Giménez Caballero («el D'Annunzio español») puede ser considerado el pionero del fascismo en nuestro país, o del también llamado «nacionalsindicalismo». Éste, a su vez, deposita ese honor en la figura de Joaquín Costa, todo un «Nietzsche español» a su juicio. Giménez Caballero toma de la Italia de Marinetti y de Mussolini la inspiración fascista con la que ya la dictadura de Primo de Rivera había coqueteado.⁷ También en Giménez Caballero encontramos las huellas de Nietzsche. De un largo pasaje que reproduce Gonzalo Sobejano del libro *La nueva catolicidad. Teoría General sobre el Fascismo en Europa: en España* (Madrid, 1933), leemos lo siguiente:

Friedrich Nietzsche —instruye, sueña, melodiza un nuevo ideal heroico—. Un nuevo semi-dios. El Superhombre que deberá ser al hombre como el hombre al mono, tipo de una especie futura, de una autocracia ideal que habrá de conducir una vida fuerte y alegre, más allá del bien y del mal, sin otra ley que la de sus instintos de poderío, depurados. Bajo esa minoría de héroes, de superhombres, las castas inferiores seguirán sometidas a las disciplinas inferiores, a la «moral de rebaño». [...]

Iba a surgir —su encauzador en la historia actual del mundo—: Benito Mussolini. [Aquí viene una llamada a una nota que dice así: «Al cumplir hace poco el Duce italiano la cincuentena, recibió este telegrama de la señora Förster-Nietzsche, la hermana del gran creador ideal de la nueva Europa: 'Al más admirable discípulo de Zaratustra que Nietzsche pudo soñar'»].

Más tarde: con otras características delimitadas en la raza germánica: Adolfo Hitler.⁸

Debemos recordar que Giménez Caballero colaborará activamente en las primeras campañas de las JONS, al tiempo que será una de las figuras destacadas del Movimiento.

Refiriéndonos ya a la primera etapa de Ledesma Ramos, es evidente la temprana influencia del pensador alemán, lo que, unido a su joven y fuerte temperamento, dará lugar a novelas de personajes exaltados, solitarios, duros y ásperos.⁹ A este respecto, su novela *El sello de la muerte*, cuyo subtítulo es *La voluntad al servicio de las ansias de superación: Poderío y grandeza intelectual*, está repleta de citas y expresiones del *Zaratustra*.

⁷ Ver de Gonzalo Sobejano *Nietzsche en España* (Madrid, Gredos, 1967, p. 650 y ss.). Mucho debemos a este libro de Sobejano y a la tesis doctoral de Moises Simancas *Las fuentes intelectuales del fascismo español. La génesis del pensamiento de José Antonio Primo de Rivera y su desarrollo hasta noviembre de 1934* (Universidad Autónoma de Madrid, 1999).

⁸ *Nietzsche en España*, ed. cit., p. 653.

⁹ Ver de *La filosofía, disciplina imperial*, ed. cit., las palabras de Santiago Montero Díaz, p. XIII y s.

En un comentario final a la novela, el mismo autor señala de manera pedante lo siguiente: «la luminaria potentísima que sobre mí irradia sus fulgores, empapados en hermosa energía vital, esto es, en significación poderosa de ciertas ansias, ha hecho que sobre ese espíritu ejerza gran influencia Federico Nietzsche»¹⁰. *El sello de la muerte* da comienzo con dos citas; una de Fernando de Rojas y otra, cómo no, de Nietzsche que dice así: «Amo a los grandes desdeñosos, porque son los grandes adoradores, las flechas del anhelo del más allá. Llena está la tierra de individuos a quienes hay que predicar que desaparezcan de la vida. La tierra está llena de superfluos y los que están de más perjudican a la vida. ¡Que con el señuelo de la eterna se los lleven de ésta!»¹¹. El principal protagonista de esta novela es Antonio de Castro, un hombre en constante lucha con la adversidad que sin una «influencia nietzscheana de la energía, se habría suicidado en el momento en que una de sus primeras desgracias o errores proyectaron sobre él las sombras del desconcierto»¹². A pesar de su «superhombria»¹³, nuestro protagonista se quita la vida, en consonancia con «una frase sublime de Nietzsche, el maestro de filósofos: 'Amo al que quiere crear algo superior a él y sucumbe'»¹⁴. ¿Pero qué es aquello tan elevado por lo que Antonio de Castro muere? Tres finalidades ha perseguido: acabar con la literatura pornográfica y decadente, el triunfo del Arte sobre otras impresiones emotivas y la dignificación de una vida sacrificada a la justicia y a la perfección.

También en su ensayo *El Quijote y nuestro tiempo*, encontramos la presencia de Nietzsche:

Lo otro es la cultura, el alma individualista, la sobre-hombria. La razón, el pre-sentir y la poesía son los atributos del alma individualista.

La razón no defrauda, no puede defraudar nunca. Pero nuestra intimidad debe considerar a la razón como a un guía al que es necesario dejar cuando llegamos a un «cierto sitio». Las verdades de la razón son verdades de muchos. Diríase a la razón madre indirecta de la cultura. [...] Pero hay algo por cima de la razón y de la cultura, y es la verdad íntima, nuestro pre-sentir, dando a este verbo una significación intuitiva. La razón resuelve problemas, no «nuestros problemas». [...] Hasta ahora, Goethe y Nietzsche me parecen los más grandes focos de intuiciones. Considero imposible que se lleguen a comprender algún día las verdades íntimas de estos dos colosos.

*El mundo de la intuición, que es el más grande por ser el más íntimo, está vedado a los racionalistas, a no ser que se despojen de sus vestiduras, que en este caso son cadenas.*¹⁵

¹⁰ *El sello de la muerte*, Madrid, Reus, 1924, p. 298.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Op. cit.*, p. 298.

¹³ *Op. cit.*, p. 260.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Madrid, Vasallo de Mumbert, 1971, p. 170. «Yo estoy dispuesto a aceptar que todo aquel a quien la cultura le impide 'vivir' es un imbecil» (*op. cit.*, p. 163). Una de las críticas más acertadas a la obra de Nietzsche fue sin duda el raciovitalismo de Ortega, quien, lejos de considerar a la razón y a la cultura como algo contrario a la vida, otorga a éstas un significado vital. En Ortega, nada queda fuera de la vida.

Como no podía ser de otro modo, Ledesma acepta, simplificándolo, el inmoralismo de Nietzsche:

*Hay que desconfiar de todo lo que por esos mundos de Dios se llama moral. La moral no debe existir en los terrenos del espíritu. [...] La moral es una palabra vacua. [...] Y por eso las religiones no podrán contar entre sus adeptos a ciertos grandes hombres.*¹⁶

*Todos sabemos lo que es «la bondad», una de las manifestaciones de la debilidad del hombre. Afirmando que el «hombre bueno» es una especie de «hazmerreir» en la sociedad de todos los tiempos. La «bondad» es la mayor parte de las veces timidez, falta de carácter y cobardía. Otras veces, es un exagerado amor al prójimo, amor que si lo sintieran todos los hombres engendraria el más desastroso nihilismo.*¹⁷

Ledesma relaciona sin duda el pensamiento de Nietzsche con el mundo griego y el Renacimiento, épocas heroicas, creativas, vitalistas, trágicas, peligrosas y *violentas* más allá de todo bien y de todo mal. Estas resonancias —que también asocia a la obra de Maquiavelo y Burckhardt— están directamente vinculadas con algunos tópicos nietzscheanos: la sobrevaloración de la fuerza, la moral de los señores y de los esclavos, una mal entendida voluntad de poder, así como la transmutación de todos los valores.

OTRAS INFLUENCIAS INTELECTUALES

Evidentemente, son otros autores, muy alejados en este sentido de Nietzsche, los que le sirven para fundamentar su concepción sobre el Estado y sobre el concepto de Nación. Así, no es casual que, cuando Ramiro dio a conocer a Juan Aparicio el «Manifiesto político de la Conquista del Estado», los folios del Manifiesto estuvieran guardados entre las páginas del libro de Hegel *Lecciones de Historia Universal*.¹⁸ Tomás Borrás señala también que el *Discurso a las juventudes de España* de Ramiro Ledesma (Madrid, 1935) pretendía ser el equivalente al *Discurso a la nación alemana* de Fichte.

Fichte y Ledesma se dirigen a sus respectivos pueblos en una hora trágica, resaltando sus virtudes y exhortándoles a resurgir mediante la lucha, proponiendo ambos una ordenación económica socialista nacional y, en cierto modo, autárquica (recuérdese los estudios de Fichte sobre «El Estado comercial cerrado»).

*Es indudablemente Fichte uno de los pensadores que más influyó en Ledesma. Su amigo [Emiliano] Aguado dice que en cierta época llevaba a Fichte bajo el brazo.*¹⁹

El paso de Ledesma a Fichte y Hegel es el paso de lo individual a lo colectivo, paso, por otra parte, que no va acompañado de una mayor racionalidad. En

¹⁶ *Op. cit.*, p. 78.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 138.

¹⁸ Tomás Borrás, *Ramiro Ledesma Ramos*, Madrid, Editora Nacional, 1971, p. 249.

¹⁹ José Cuadrado Costa, *op. cit.*, p. 19.

La conquista del Estado Ledesma dejará claro que «el individuo ha muerto» (número 2, 23 de mayo de 1931), así como los valores y productos burgueses: «el pacifismo, el humanitarismo, el individualismo, la seguridad, el liberalismo, la indisciplina, la arbitrariedad, el despotismo, la tiranía y la explotación»²⁰.

Además de la influencia directa de Nietzsche, Ramiro Ledesma recibe una influencia indirecta a través del Unamuno irracionalista de la *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905). Ledesma mismo establece una relación interesante entre ambos en «Unamuno y la filosofía» (*Gaceta literaria*, 15 de Marzo de 1930):

Al lado de la filosofía hay los desmontadores de la filosofía. Hombres geniales, si se quiere, pero que realizan, en este aspecto, una labor subversiva y profundamente perturbadora. Un ejemplo es Nietzsche. Un ejemplo es también Unamuno. Si bien hay en Nietzsche mayor eficacia para ese debelar filosofías, porque es indudable que conocía mejor que Unamuno los problemas filosóficos —e iba a ellos con saña, a diferencia de Unamuno, que los encuentra al paso, sin querer, observándolos porque se resisten a su ontología mística—, y localizaba así con terrible precisión todos los disparos. Pero dispone Unamuno, frente a Nietzsche, de una profundidad —y también diremos metafísica, con las restricciones que luego hemos de señalar.²¹

Unamuno es visto por Ledesma como el continuador inmediato de esa filosofía trágica y deconstructivista. La interpretación expuesta de Nietzsche (y de Unamuno) es a nuestro juicio muy acertada. Creemos que el nihilismo nietzscheano, desde el cual nada podía fundamentarse, ni siquiera la teoría del superhombre o la voluntad de poder, allanó el camino a ideologías radicales de carácter fascista. Conviene resaltar también que Unamuno tiene una gran importancia para Ledesma por dos motivos: por el carácter españolista de su pensamiento. A pesar de que Unamuno consideraba a Nietzsche un «racionalista», ambos se oponen a una moral de tipo kantiano-socrática y se acercan a una moral psicologista.²² Así como por su irracionalismo voluntarista. La inquietud religiosa de la obra de Unamuno, no está presente en los escritos de Ledesma. Su agnosticismo al parecer sólo entró en crisis poco antes de ser ejecutado en la Cárcel Modelo de Madrid el 29 de octubre de 1936. Ante el posible dilema de ser «católico por español» o «español por católico», Ledesma es claramente católico por ser español. Ramiro Ledesma, en un artículo titulado «Grandezas de Unamuno», comenta el que a su juicio es el libro más importante de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*:

«El escuadrón [escribía y aconsejaba Unamuno] no ha de detenerse sino de noche, junto al bosque o al abrigo de la montaña. Levantará allí sus tiendas, se lavarán los cruzados sus pies, cenarán lo que sus mujeres les hayan preparado, engendrarán luego un hijo en ellas, les darán un beso y se dormirán para recomenzar la marcha al siguiente día. Y cuando alguno se muera, le dejarán en la vera del camino, amortaja-

²⁰ *Antología*, Barcelona, Ed. Fe, 1939, p. 125.

²¹ *La filosofía, disciplina imperial*, ed. cit., p. 108 y s.

²² Ver de Pedro Ribas «Unamuno y Nietzsche», *Cuadernos Hispanoamericanos*, (Especial Miguel de Unamuno), Madrid, Febrero-Marzo de 1987, ns. 440-441, p. 250 y ss.

do en su armadura, a merced de los cuervos. Quede para los muertos el cuidado de enterrar a sus muertos».

El espíritu ascético [comenta Ledesma], hispano, de eficacia luchadora y activa, que brota de la pluma de Unamuno, es el mismo que hoy en Europa sostiene el entusiasmo de cientos de miles de hombres, armas en mano frente a los viejos tópicos y las viejas ineptias. [...]

«Hay que contestar [seguía Unamuno] con insultos, con pedradas, con gritos de pasión, con botes de lanza. No hay que razonar con ellos. Si tratas de razonar frente a sus razones, estás perdido.

Mira, amigo: si quieres cumplir con tu misión y servir a tu patria, es preciso que te hagas odioso a los muchachos sensibles, que no ven el universo sino a través de los ojos de su novia. O algo peor aún. Que tus palabras sean estridentes y agrias a sus oídos».

Nosotros desafiamos a Europa [finaliza Ledesma] para que nos diga si entre sus escritores, entre sus hombres de espíritu, a quienes tiene como antecedentes inmediatos de sus gestas actuales, no hay nada de tan ajustada emoción y de tan preciosa grandeza como estas frases de Unamuno, escritas, repetimos, en 1908. Cuando nadie hablaba ni podía hablar de soviets, de fascismo, ni de empresa alguna violenta y genial de los viejos pueblos europeos.²³

Al comenzar el año 1931, el Ramiro universitario, ateneísta y filósofo irrumpe en la vida política con un manifiesto al que titula «La conquista del Estado» (febrero de 1931), que dará lugar a un movimiento político que más tarde se autodenominará «nacionalsindicalismo». En el manifiesto resumía la dogmática de la nueva organización en los siguientes puntos:

1º Todo el poder corresponde al Estado. 2º Hay tan sólo libertades políticas en el Estado, no sobre el Estado ni frente al Estado. 3º El mayor valor político que reside en el hombre es su capacidad de convivencia civil en el Estado. 4º Es un imperativo de nuestra época la superación radical, teórica y práctica del marxismo. 5º Frente a la sociedad y el Estado comunista oponemos los valores jerárquicos, la idea nacional y la eficacia económica. 6º Afirmación de los valores hispánicos. 7º Difusión imperial de nuestra cultura. 8º Auténtica elaboración de la Universidad Española. En la Universidad radican las supremacías ideológicas que constituyen el secreto último de la ciencia y de la técnica. Y también las vibraciones culturales más finas. Hemos de destacar por ello nuestro ideal en pro de la Universidad magna. 9º Intensificación de la cultura de masas, utilizando los medios más eficaces. 10º Extirpación de los focos regionales que den a sus aspiraciones un sentido de autonomía política. Las grandes comarcas o Confederaciones regionales, debidas a la iniciativa de los Municipios, deben merecer, por el contrario, todas las atenciones. Fomentaremos la comarca vital y actualísima. 11º Plena e integral autonomía de los Municipios en la funciones propia y tradicio-

²³ *Escritos políticos. La conquista del Estado* (número 2 del 21 de Marzo de 1931), Madrid, Ed. Trinitad Ledesma Ramos, 1986, pp. 62-64. Parece ser que también para José Antonio Primo de Rivera la *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) de Unamuno era una de sus lecturas preferidas. José Antonio admiraba a Unamuno —según Salvador de Brocá— «por su talante espiritual y su patriotismo crítico. [...] Unamuno debía sin duda influir en la falange pero mucho menos por sus ideas que por su actitud (*Falange y Filosofía*, Tarragona, Ed. Universitaria Europea, 1976, p. 250 y s.).

nalmente de su competencia, que son las de índole económica y administrativa. 12º Estructuración sindical de la economía. Política económica objetiva. 13º Potenciación del trabajo. 14º Expropiación de los terratenientes. Las tierras expropiadas se nacionalizarán y serán entregadas a los Municipios y entidades sindicales de campesinos. 15º Justicia Social y disciplina social. 16º Lucha contra el farisaico pacifismo de Ginebra. Afirmación de España como potencia internacional. 17º Exclusiva actuación revolucionaria hasta lograr en España el triunfo del nuevo Estado. Métodos de acción directa sobre el viejo Estado y los viejos grupos políticos sociales del viejo régimen.²⁴

Antes de proseguir, resulta interesante reproducir el juicio que el manifiesto de «La conquista del Estado» le mereció a Unamuno. Según se desprende de una carta autógrafa de Unamuno a Ramiro Ledesma, fechada en Salamanca el 4 de marzo de 1931, Ledesma le había enviado a Unamuno, a quien consideraba un precursor, el manifiesto político, pero éste prefirió dar el silencio por respuesta. Ramiro debió pensar entonces que «quien calla otorga», pues en el prospecto del semanario *La conquista del Estado* incluyó a Unamuno entre los colaboradores políticos. Esto motivó la carta de Unamuno a que nos estamos refiriendo y en la que mostraba su repudio a la posición política de «La conquista del Estado». Transcribimos a continuación la carta autógrafa:

La política es cosa de realidades, concretas y actuales y no de pseudo-conceptos. El Estado? La supremacía del Estado? Esto es una abstracción. Todos los partidos políticos de ese nombre la aceptan; la cosa está en qué entiendan por el Estado. «El Estado soy yo!» dicen que decía Luis XIV, y eso dice el partido bolchevista ruso. Y esto dice el hediondo fajismo italiano —esa maffia de la hez intelectual y moral de Italia, que tiene a su frente a la mala bestia de Mussolini. Todo lo mejor, lo más digno, lo más honrado de Italia ha tenido que acabar por ponerse frente a él, empezando por Croce, el más alto y noble y amplio espíritu italiano, que ha sentido renacer en sí toda la civilización del viejo liberalismo burgués del Risorgimento. Y el fajismo se ha quedado con pensadores (¡¡¡) como ese vacuo y turbio Curzio Malaparte. [...]

No sé que quiere decir la superación radical, teórica y práctica del marxismo. La 'afirmación de los valores hispánicos' me parece una bella frase y poco más y no sé con que imperio [los subrayados en el original] se ha de hacer la 'difusión imperial de nuestra cultura'. Con imperio de armas? No sé que quiere decir 'política económica objetiva' y cual sea la subjetiva. En cuanto a la 'estructuración sindical' la tengo miedo si han de estructurar los sindicatos los que se arroguen ser el Estado. Sindicatos libres? No; «justicia social...» En que se la conoce? En cuanto a la 'expropiación de los terratenientes' habría mucho que decir. En grandísima parte de España esos terratenientes —minifundarios— son los mismos que constituyen los municipios y se negarían a ello. Hay luego en el manifiesto algo que parece traducido. Porque aquí a nadie le importa «el farisaico pacifismo de Ginebra» ni nadie cree en una España irredenta ni en que nos hagan falta colonias ni en el primato di Spagna. Potencia internacional? Para qué? Para cobrar Gibraltar y Tánger?

²⁴ *La conquista del Estado*, ed. cit., p. 47 y s.

En cambio faltan en ese Manifiesto los puntos vivos, doloridos —sólo lo que duele es vivo— de la concreta y actual política española, el punto del régimen, el de las responsabilidades, el del civilismo o pretorianismo, el de las relaciones del Estado con la Iglesia —y no hablo de religión, porque esto es otra cosa.

Y todo eso de 'milicias civiles' contra el 'militarismo pacifista' me parece un peligrroso juego de palabras. Milicias civiles fueron las que asesinaron, a mandato de Mussolini, a Matteotti y mataron a palos a mi noble y puro y buen amigo Amendola. No, no, nada de camisas ni de uniforme y de ningún color. Gracias que pasé de los cuarenta y cinco años. Nada de giovinezza sonora —como la del cine— que se canta y se saca de la patria para ir a hacerla ridícula y odiosa en el extranjero. La afirmación de los valores nacionales —en nuestro caso hispánicos— se hace de otro modo, sin sonoridades cinemáticas ni retórica gentilesca (del pobre Gentile). Yo me creo un valor hispánico y lo he afirmado afirmándome a mí mismo. Y del seno de mi individualismo hispánico siento resurgir aquel viejo y noble liberalismo burgués en que se meció, en guerra civil, mi cuna, [...] cuando yo niño estallaban sobre mi cabeza las bombas de los carlistas. [...]

Salude a los compañeros y esté seguro de la simpatía personal —ya que no política— de su afirme. que se le ofrece amigo Miguel de Unamuno.²⁵

En cuanto a Ortega, parece que «en toda la obra de Ramiro se puede apreciar la cálida y leal admiración hacia D. José Ortega y Gasset. El curso del ilustre pensador sobre el tema '¿Qué es filosofía?' impresionó hondamente a Ramiro desde 1929. En adelante fue asiduo lector y oyente de Ortega»²⁶. A través de Ortega, Ramiro Ledesma conoció la escuela de Marburgo, sobre todo a Hermann Cohen, y las nuevas tendencias existencialistas cuyo insigne protagonista será Martín Heidegger.

En el aspecto político, que es el que nos interesa, la influencia de Ortega se ejerce a través de *España invertebrada* y de *La rebelión de las masas*. España padece, a juicio de Ortega, una enfermedad prácticamente incurable: la *aristofobia*, un democratismo morbosos que invade el terreno social, político e individual. Su vitalismo, refrenado en ocasiones racionalmente, no le impide expresar con vehemencia ideas esteticistas e irracionistas. Nietzsche es la inspiración confesada de su «aristocratismo radical»: la valoración de Mirabeau como arquetipo político, la dependencia que tiene la propia cultura de la propia vida, o su distinción entre vida noble y vulgar, son algunas de las deudas que el filósofo madrileño tiene con el pensamiento de Nietzsche.²⁷ Sin embargo, Ramiro Ledesma va a discrepar en cuestiones importantes de Ortega, sobre todo en la medida en que éste modere su liberalismo. Así, en «La vida política. La agrupación de intelectuales» (*La conquista del Estado*, número 1, 14 de marzo de 1931), escribe que el manifiesto de intelectuales hecho por Ortega y Gasset al servicio de la República

permanece todo él alejado de las realidades políticas universales —terrible cosa en

²⁵ La reproducción manuscrita de esta carta se encuentra en la obra de Ledesma Ramos *La conquista del Estado*, ed. cit., p. 40-41.

²⁶ Montero Díaz en su «Estudio preliminar» a *La filosofía, disciplina imperial* de Ledesma, ed. cit., p. XIX y s., n. 7.

²⁷ Ver de Sobejano su *Nietzsche en España*, ed. cit., p. 552 y s.

un filósofo!— de este siglo. [...] Yo admiro mucho a Ortega como profesor —y aun creador— de filosofía. En cambio, me parece un político endeble sin valor para reconocer los hechos políticos nuevos que aún no tengan marchamo ideológico alguno. [...] Además de ello, Ortega se ha movido siempre en el orbe de la vieja política, aun dedicado por entero a censurarla. [...]

Decir, como escribe Ortega, que fascismo y comunismo son callejones sin salida, equivale sencillamente a vivir de espaldas a los tiempos, con ceguera absoluta para los valores de hoy. El documento todo es inofensivo y el más gigantesco tópicos que se ha puesto en circulación estos años. Cualquiera puede suscribirlo, sin compromiso con nada ni con nadie. Lo único importante es su republicanismo.²⁸

En «Sobre un libro político de Ortega y Gasset», tras señalar que Ortega es «antes que nada filósofo, y de los de primer rango de una época», Ramiro expone las «hondísimas discrepancias» que en el terreno político le separan de él:

Ortega y Gasset no ha conseguido desprenderse en política del viejo concepto de Estado. Se mueve en el orden de ideas roussonianas y de la Revolución francesa, según las cuales el Estado es pura y simplemente una institución al servicio de la nación, del pueblo. Un instrumento útil, algo sobrepuesto de que la nación se sirve. Ese era, en efecto, el Estado liberal burgués, vigente en el mundo durante todo el siglo XIX. Hasta la Gran guerra. Todo eso se halla hoy rotundamente superado. El Estado es más bien la base misma del pueblo, se identifica con el pueblo, y no es un mero auxiliar del pueblo para realizar sus hazañas históricas. [...]

Frente a todo eso triunfa hoy en el mundo el nuevo Estado, cuyo precursor ideológico más pulcro es Hegel. El Estado es ya eso que hace posible el que un pueblo entre en la Historia y lleve a efecto grandes cosas. Pueblo y Estado son algo indisoluble, fundido, cuyo nombre es todo un designio gigantesco.²⁹

Si de Unamuno le interesa una dimensión práctico-política e irracionalista capaz de hacer uso de la violencia para los fines de España, de Ortega le interesará su aristocratismo, una teoría que distingue las minorías selectas, líderes y héroes de valores superiores y disciplina espiritual, de los hombres masa. Al mismo tiempo, la dialéctica de lucha de clases es sustituida por una lucha generacional de corte orteguiano; ahora bien, para Ledesma —frente a Ortega— la generación joven, ascendente, fuerte y vital es *postliberal*. El raciovitalismo de Ortega es entendido de manera nietzscheana: para Ledesma Ramos la vida no es razón, sino que la razón es la vida. Unamuno y Ortega son considerados en la medida que confirman su irracionalismo aristocrático.

Así pues, es perfectamente comprensible la influencia de Heidegger en el sistema de ideas de Ledesma. Desde su acercamiento a Ortega, Heidegger es «*la más honda devoción filosófica de Ramiro*»³⁰. El primer comentario hecho sobre Heidegger en España, apunta Tomás Borrás, lo hace Ramiro en *La Gaceta Literaria*. Ramiro Ledesma «descubre a Martin Heidegger y se sitúa [...] en el punto

²⁸ *La conquista del Estado*, ed. cit., p. 50 y s.

²⁹ *Op. cit.*, p. 155 y s.

³⁰ Montero Díaz en su «Estudio preliminar» a *La filosofía, disciplina imperial*, ed. cit., p. XX.

central de la crisis de su época. [...] La crisis se llama 'existencialismo', carencia vital que rebota en dura reacción. Pues si no se sabe el *porqué*, buscado sin hallarlo en la filosofía, se puede emprender una acción para justificar *el para qué*»³¹. Para Ledesma, quien quiere el fin, quiere los medios, de ahí que no es sólo en el plano personal donde es decisiva la influencia de Heidegger. La angustia existencial del hombre arrojado a la vida, cuyo trasfondo es la nada, le empuja a Ramiro a tomar la decisión de la acción política para dar consistencia a una vida concebida en términos nietzscheanos como voluntad de poder. José María Sánchez Diana, a propósito de la interpretación de la historia en Ramiro, dice que, «partiendo de la teoría de Heidegger, afirmaba Ramiro Ledesma el valor existencial del ser español, en la duración que le proporciona la Historia dentro del binomio Espacio-Tiempo. El Sujeto español, con mayúscula, como ente singular o bien las acciones de grupos españoles, incluidos dentro del límite generacional o de las líneas biológicas de la Juventud»³². Como es sabido, la asociación entre el pensamiento de Heidegger y el nacionalsocialismo no es accidental. Independientemente de la actividad de Heidegger como *Rektor* de la Universidad de Friburgo durante el III Reich, e incluso de su silencio ininterrumpido tras 1945, «la retórica heideggeriana de 'hospitalidad', del continuo orgánico que une a sus seres vivientes con sus difuntos enterrados en las cercanías, encaja perfectamente en el culto nazi a la 'sangre' y la 'tierra'»³³. También aquí el nacionalsindicalismo volverá sus ojos a la tierra y a las raíces, denunciando a aquellos intelectuales cosmopolitas, judíos y marxistas desarraigados como las clases parasitarias por excelencia. El paso hacia una concepción fuerte de Estado también está fundamentado desde Heidegger: ¿qué es la voluntad de poder a su juicio sino una exaltación frenética de la subjetividad? Qué razón tiene Otto Pöggeler al preguntarse:

*¿No hubo un camino... de Nietzsche a Hitler? ¿No trató Heidegger de encontrar desde 1929, de la mano de Nietzsche, mediante el hacer de los grandes hacedores, el camino de vuelta a la experiencia trágica de mundo y, por consiguiente, a una magnitud histórica, con el fin de recobrar en el medio de la situación alemana del momento y en términos transformadores el origen que fue el pensamiento griego y un horizonte reordenado por mitos?*³⁴

El nacionalsocialismo alemán fue objeto de la atención de Ledesma ya desde el número 2 de *La conquista del Estado* (21 de marzo de 1931), donde había traducido y comentado el programa del Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán (NSDAP)³⁵. Del nacionalsocialismo, Ledesma valora su carácter postliberal, vio-

³¹ Tomás Borrás, *op. cit.*, p. 118-130.

³² «Ramiro Ledesma Ramos y su interpretación de la historia», Mieres, Ediciones de las Termas de Hista, febrero de 1987, p. 5.

³³ George Steiner en *Heidegger*, Méjico, FCE, 1978, p. 161. No obstante, estamos de acuerdo con un diagnóstico de Heidegger: el despliegue del nihilismo «sólo puede tener como consecuencia catástrofes mundiales» («La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'», en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1998, p. 163, § 201). Recordemos también otro factor decisivo: a Heidegger no le interesa tanto el hombre en cuanto prójimo de otro hombre, como el hombre en cuanto «prójimo del ser».

³⁴ «Den Führer führen? Heidegger und der Nationalsozialismus», en *Philosophische Rundschau*, 1985, p. 47; aunque tomado del artículo de Jürgen Habermas «Heidegger: obra y cosmovisión (Prólogo a un libro de V. Farias)», en *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel, 1996, p. 84.

lento y revolucionario, y no oculta su satisfacción por sus progresos. Así, en «La supuesta derrota del nacionalsocialismo» (*La conquista del Estado*, núm. 5, 11 de abril de 1931) dice lo siguiente: «En Alemania, las falanges combativas y magníficas de Hitler representan la superación de las soluciones viejas. Son hombres jóvenes, [...] con nuevas ideas y nuevos afanes»³⁵.

Más adelante, en «La ruta de Alemania» (*Revista JONS*, núm. 1, mayo de 1933), señala como objetivos fundamentales en el movimiento de Hitler, primero:

[la] vigencia de la autenticidad alemana, es decir, sustitución de marxistas y judíos en el Gobierno y dirección de Alemania por hombres, ideas y sentimientos alemanes, [y segundo: el] proceder revolucionariamente a la implantación de nuevas normas económicas, financieras y sociales que impidan el hambre de millones de alemanes en paro forzoso, la tiranía rentística a que los grandes especuladores bancarios —casi todos judíos— someten a la población alemana, la dependencia económica del extranjero, la solidaridad social. [...] No es España precisamente el país donde hoy puede ser juzgado con cierta objetividad el hecho alemán. Domina aquí, con insistencia absurda, el afán oficial de presentarnos como refugio de todas las ideas y de todas las políticas ensayadas y fracasadas por los otros. Se odia en esas esferas, sin comprender nada de él, al movimiento de Hitler. Y así acontece que, siendo quizá España el único país que podía justificar hoy ante el mundo la acción antisemita de Alemania —ya que ella misma tuvo en ocasión memorable que defender su expresión nacional y su independencia contra los manejos israelitas—, se convierta hoy en la tierra de promisión para los judíos y vengán aquí los que huyen de lo que llaman «su patria alemana», de donde, después de todo ni se les expulsa ni se les persigue de modo alguno antihumano [sic.]. Claro que tanto el arzobispo Verdier, en Francia, como El Debate, en España, se han unido a la protesta de los judíos contra la persecución hitlerista. En España, ciertamente no existe hoy problema judío. Pero, ¿no llegará a haberlo —y pavoroso— si desde los católicos de El Debate hasta los radicales socialistas ofrendan nuestro suelo a todos los que hoy huyen y escapan de Alemania?»³⁷

A pesar de la influencia o inspiración del fascismo italiano o del nacionalsocialismo alemán (recordemos que *La conquista del Estado* debía su nombre a una publicación dirigida por el importante escritor fascista Curzio Malaparte, o que durante un tiempo a Ledesma le gustaba ir peinado como Hitler), Ramiro Ledesma siempre tuvo clara conciencia de que el movimiento tendría que tener una idiosincrasia española.

No podía faltar la influencia de Georges Sorel dentro del nacionalsindicalismo. Sorel, filósofo francés del movimiento sindicalista revolucionario, alcanzó su apogeo en el Congreso de Amiens celebrado el 18 de octubre de 1906. Los pensadores que ejercerán una mayor influencia en Sorel serán sin duda Bergson, Proudhon, Marx y Nietzsche. En *Les illusions du progrès* (1909?), Sorel señala explícitamente cómo la distinción nietzscheana entre moral de señores y moral de

³⁵ «El nacionalsocialismo alemán. El partido de Hitler», (1931) *La conquista del Estado*, ed. cit., pp. 77-81.

³⁶ *La conquista del Estado*, ed. cit., p. 133.

³⁷ *Escritos políticos. - JONS (1933-1934)*, Madrid, Ed. de Trinidad Ledesma Ramos, 1985, pp. 68-70.

esclavos es un presupuesto para su distinción entre trabajadores (señores) y pacifistas humanitarios (esclavos). La *guerra* de clases que este autor tan leído por Mussolini reivindica, no está a su juicio en contra de la revitalización de la vida:

Sólo una 'race des chefs audacieux' —señala Ernst Nolte—, por una parte, y una clase trabajadora sometida al 'Tradeunionism' por la voluntad de uso de la violencia, por otra, pueden superar la decadencia a la que está expuesta Europa por los halagadores humanitarios à la Jaurès. Sólo un horizonte determinado por mitos —así podría resumirse la concepción de Sorel en conexión con una formulación nietzscheana— de para energía y fuerza vital a las clases y a los grupos de hombres.³⁸

Sorel establece que las verdades son realmente mitos, y éstos pueden ser de dos clases: mitos inauténticos como el parlamentarismo o el intelectualismo, o auténticos como el sindicalismo revolucionario o la violencia. Parece claro que el «vivir peligrosamente» de Nietzsche fue entendido como algo más que «pensar peligrosamente»³⁹. El mismo Sorel reprocha a Nietzsche no darse cuenta de que el *amo* de la Grecia Clásica o del Renacimiento también estaba presente en el *Far West*, en el yanqui que considera la vida como lucha y no como placer.⁴⁰ Según Luis Mayor Martínez, Sorel

considera caducados los valores morales vigentes, y a Europa embrutecida por el humanismo, el pacifismo y la democracia. Hacia falta poner de relieve nuevos valores, que encuentra en los «mitos» políticos, en las energías desencadenadas por la revolución y la acción directa, clamando por la nueva moral del trabajo.

Su más famoso libro, Réflexions sur la violence (1908), fue poco leído en España, paradójicamente el país donde sus ideas hallaban un eco mayor. Sorel busca la regeneración moral del trabajador, entendida en sentido nietzscheano: de la lucha contra la burguesía nacerá un nuevo hombre superior. De este modo Sorel inspirará el movimiento fascista.

La influencia soreliana sobre los primeros nacionalsindicalistas fue advertida por el propio Giménez Caballero, quien escribió en 1934:

«El antecedente del fascismo está en la corriente nietzscheana y soreliana; en los espíritus llamados entonces «disolventes anarquistas y radicales»... Mientras en España se crea que el fascismo habrá de ser algo de sacristanes, señoritos y aristócratas del viejo tiempo, el fascismo se alejará cada vez más de España» [«Un precursor del fascismo, Pío Baroja», JONS, número 8, enero de 1934].⁴¹

En el caso concreto de Ledesma, Mayor Martínez afirma que, con el mismo espíritu que Sorel, Ledesma Ramos rechaza la labor teórico-política de quienes tienen la conquista de libertades burguesas como base de una acción y un pro-

³⁸ Ernst Nolte en *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Madrid, Alianza, 1995, p. 278.

³⁹ Así interpreta Theodor Adorno la sentencia de Nietzsche en *Consignas* (Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 14). A nuestro juicio, los movimientos fascistas interpretaron mejor esta «consigna» que el propio Adorno. Podríamos decir que para Nietzsche no se vive peligrosamente tan sólo pensando peligrosamente. Recordemos que Otto Skorzeny, quien rescató a Mussolini de los aliados con sus fuerzas de élite (SS), fue también el autor de un libro muy significativo: *Vive peligrosamente*. (Madrid, Fuerza Nueva, 1977).

⁴⁰ *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 1976, p. 311.

⁴¹ *Ideologías dominantes en el Sindicato Vertical*, Vizcaya, Zero, 1972, p. 49 y s.

grama político futuros. «Ese desprecio de Ledesma al ‘político’ y al ‘intelectual’, junto con su vitalismo político, [...] le sitúan en la línea del pensamiento del sindicalismo revolucionario en general y concretamente de la influencia soreliana»⁴². Así, en «Nuestras consignas. La movilización armada. —La vitalidad nacional» (*La conquista del Estado*, número 16, 27 de junio de 1931), escribe Ramiro Ledesma:

Hay que lanzar sobre España el culto de la fuerza y el vigor. Una política que se nutra de juventudes tiene que ser eso. Como réplica a la España setentona, liberal y pacifista. [...]

*Nada haremos como pueblo si los mejores, los más fuertes, no imponen a los demás la ruta victoriosa. [...] La política parlamentaria sirve tan sólo para seleccionar a los ineptos. La hora actual de España reclama otro género de actuaciones. Cuando la Patria atraviesa un período crítico, [...] dedicarse a obtener libertades burguesas es criminal.*⁴³

Y en «Nuestra angustia hispana. —El discurso reaccionario de Azaña» (*La conquista del Estado*, número 19, 25 de julio de 1931), comenta un discurso del Presidente de la República en los siguientes términos:

Estos intelectuales rumiantes, que vienen con más de un siglo de retraso, añoran- do las emociones más viejas, son quizá el máximo peligro para la flexibilidad de la República. [...] Su retórica de vieja gruñona, iracunda, cantando la «hermosa conquista de la libertad», es un verdadero atentado a la sensibilidad política moderna. [...]

Los liberales como el señor Azaña creen que lo primero es la satisfacción egoísta de los afanes de cada uno. [...] Pero acontece —y ésta es la gran verdad de la época— que los individuos hoy no se satisfacen, sino sabiéndose colaboradores con los demás en alguna empresa de algún fuste. No hay alegría que supere a la del trabajador ruso al aportar su esfuerzo a la realización del plan estaliniano. En Italia aparece el mismo fenómeno de modernidad, pues todo fascista se sabe engranado en la disciplina nacional que el fascismo impone.

Aquí, en España, tenemos en cambio que sufrir estas vejeces. Que, como han perdido toda eficacia política, se convierten en armas tiránicas contra el pueblo. Hoy, que se precisa ir dibujando los contornos de una civilización postliberal, creadora de mitos colectivos, de pueblo, para lo que es imprescindible una vanguardia intelectual, tenemos aquí el triste espectáculo de una regresión, de un retroceso. Y tiene que ser el sindicalista ciego y anónimo, el luchador impenitente, quien marque una ruta de violencia, de creación y de gloria.

*Pero el imperio hispánico surgirá.*⁴⁴

⁴² Mayor Martínez, *op. cit.*, p. 51 y s. Hay en Nietzsche también —en virtud de su vitalismo— una apelación a algo más que a una filosofía de la praxis. Su frecuente desvalorización del pensamiento implica su propia subordinación a otros planos. En ocasiones, esto ha sido entendido de manera particular: «En la política —dice Ledesma Ramos—, el papel del intelectual es papel de servidumbre, no a un señor o a un jefe, sino al derecho sagrado del pueblo a forjarse una grandeza. Afán que el intelectual, la mayor de las veces, no comprende» (*La conquista del Estado [Antología]* Barcelona, Ed. Fe, 1939, p. 68).

⁴³ *La conquista del Estado*, ed. cit., p. 235.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 257 y s.

Para Ramiro, «quien posiblemente representa la asimilación más profunda [entre los nacionalsindicalistas] de la influencia soreliana» —según Mayor Martínez—, la violencia queda justificada para la creación de esos *mitos colectivos*, pero, además, como valor moral:

Ledesma, cuando en mayo de 1931 insiste en que la Revolución no ha sido hecha todavía y que sólo puede conseguirse por la vía revolucionaria, caracteriza la violencia como bandera de «la España joven que no ha claudicado», como atributo intrínseco de la «vitalidad» que exigía a su movimiento. La violencia está plenamente legitimada. De este modo su apología se convierte en una mística, al modo como Sorel esperaba de ella la energía que revitalizara una Europa moralmente yerta.⁴⁵

Así, dice Ramiro Ledesma en «La revolución y la violencia. —La legitimidad y la fecundidad de la violencia» (*La conquista del Estado*, número 11, 23 de mayo de 1931):

Insistimos en que la Revolución no se ha hecho, y las fuerzas que haya en el país con capacidad y valor revolucionario deben armar sus filas cuanto antes. La España valiente y violenta soportará con bríos las jornadas revolucionarias, por muy trágicas, duras y combativas que resulten. [...]

Contra toda la España joven que no ha claudicado, se alzan las voces de los ancianos desautorizando la violencia. [...]

Un país a quien repugna la violencia es un país de eunucoides, de gente ilustrada, de carne de esclavo, risión del fuerte, [...] España debe serlo todo antes que una Suiza cualquiera, suelo de Congresos pacifistas, de burguesetes que bailan, de vacas lecheras, incoloro y suave.

Cuando todos los hipócritas celebraban la Revolución sin sangre, nosotros sabíamos que aquello no era la revolución, sino la farsa, el fraude. Una Revolución electoral es incomprensible. [...] Las Revoluciones no las han hecho nunca las colas de votantes, sino falanges valerosas, con audacia y armas.

En la línea del espíritu violento, antiburgués y antiparlamentario, en oposición a los republicanos liberales y socialdemócratas, Ramiro Ledesma situará también a los Sindicatos únicos:

En España existe una organización obrera de fortísima capacidad revolucionaria. Es la Confederación Nacional del Trabajo. Los Sindicatos únicos. Han logrado la máxima eficiencia de lucha, y su fidelidad social, de clase, no ha sido nunca desvirtuada. Ahora bien: su apoliticismo los hace moverse en un orden de ideas políticas de tal ineficacia, que nosotros —que simpatizamos con su tendencia sindicalista y soreliana— lo lamentamos de veras. Pero la realidad desviará su anarquismo, quedando sindicalistas netos.⁴⁶

⁴⁵ Mayor Martínez, *op. cit.*, p. 53 y s.

⁴⁶ *La conquista del Estado*, ed. cit., p. 179 y s.

En relación con lo anterior, Mayor Martínez apunta cómo la actitud tan positiva mostrada desde el primer momento por los nacionalsindicalistas hacia la CNT, se debía en buena medida a la coincidencia, en ambos movimientos, de tesis básicas del sindicalismo revolucionario próximas a la doctrina soreliana.⁴⁷

En este sentido, en «Unos minutos con el camarada Alvarez de Sotomayor, de los Sindicatos Únicos» (*La conquista del Estado*, número, 11, 23 de mayo de 1931), Ledesma Ramos dice en esta entrevista que «los Sindicatos Únicos –la Confederación Nacional del Trabajo– movilizan las fuerzas obreras de más bravo y magnífico carácter revolucionario que existen en España. Gente soreliana, con educación y formación anticapitalista y guerrera, es hoy un cuerpo de combate decisivo contra el artilugio burgués». Y comentando las explicaciones de Sotomayor, que posteriormente se afilió al nacionalsindicalismo, dice lo siguiente: «El hombre es libre, pero dentro del Sindicato. Si en vez de Sindicato ponemos Estado, nos encontramos con el fascismo»⁴⁸. Más aún, en el artículo de Ledesma «Se desmorona el régimen liberal-burgués. –Profecía admirable de Ángel Pestaña» (*La conquista del Estado*, número 13, 6 de junio de 1931), podemos leer:

Ángel Pestaña habla en nombre de una fuerza obrera de indudable vitalidad [la CNT] con afanes revolucionarios absolutos. Su verdad es legítima frente a la concepción mediocre que hoy triunfa, de burgueses arcaizantes que adoran las ideas, los gestos y los mitos de sus abuelos.

España sólo se salvará rechazando la blandura burguesa de los socialdemócratas y encaminando su acción a triunfos de tipo heroico, extremista y decisivo. [...]

Las fuerzas sindicalistas revolucionarias se disponen a encarnar ese coraje hispánico de que hablamos y a actuar en Convención frente a los lirismos parlamentarios de los leguleyos. Hay, pues, que ayudarles. [...] No a las filas comunistas, que venden a Moscú su virginidad invaliosa. El sindicalismo revolucionario está informado por un afán fortísimo de respetar las características hispanas, y debe destacarse como merece este hecho frente a las traiciones de aquellos grupos proletarios que no tienen otro bagaje ideológico y táctico que el que se les da en préstamo por el extranjero.⁴⁹

Tanto por la atracción sentida por algunas de las tesis del anarcosindicalismo, como por el propósito táctico de aprovechar su enorme fuerza, no es extraño que entre los nacionalsindicalistas surgiera la consigna de «nacionalizar» a estos grupos; tarea casi imposible porque, entre otras razones, les separaban un abismo insalvable en torno a su diferentes teorías del Estado. Este abismo no tardaría en hacerse evidente con el nuevo rumbo político que imprimieron las JONS.

Concluamos: El pensador que de manera más decisiva influye en la obra literaria, filosófica y política de Ramiro Ledesma es a nuestro juicio Nietzsche. Su influencia se trasmite de manera directa o a través de las obras de otros pensadores: Unamuno, Ortega, Heidegger o Sorel. Estos autores tienen importancia en la obra de Ledesma por sí mismos pero también en la medida que consolidan

⁴⁷ Luis Mayor Martínez, *op. cit.*, p. 55 y ss.

⁴⁸ Ledesma Ramos, *La conquista del Estado*, ed. cit., p. 179 y s.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 202.

una estructura de pensamiento fundamentada en Nietzsche. Evidentemente, poco tiene que ver Nietzsche con cualquier tipo de nacionalismo, sindicalismo o con un antisemitismo de Estado, y menos aún si estos son de índole católico tal como proponía Giménez Caballero o el mismo Onésimo Redondo; ahora bien, ¿se sigue de todo ello la conclusión que Sobejano tiene al respecto?:

Por lo tanto, si en verdad Nietzsche tiene poco que ver con el contenido ideológico totalitario de quienes recurrieron (o no recurrieron) a su nombre, es obvio por otro lado que esas ideologías tomaron de Nietzsche, de cerca o de lejos, modales éticos y premisas de sensibilidad ante la historia y el mundo: la exaltación vitalista del peligro y de la guerra, el ímpetu viril, la moral de nobleza y lealtad hacia uno mismo, la aversión a las democracias y al liberalismo del siglo XIX, la tendencia a una aristocracia jerarquizada, la apetencia de subversión, el anhelo de poderío, el ademán profético.⁵⁰

¿Tan sólo se trata de «ciertas actitudes y gestos espirituales»⁵¹, de «modales éticos y premisas de sensibilidad»? Para empezar, debemos de tomar conciencia de la importancia que tienen determinados mensajes y contenidos de ciertos intelectuales para otros (supuestos o reales) intelectuales. En segundo lugar, debemos valorar realmente toda actitud y sensibilidad, ya que puede ser el hilo conductor en donde se asienten unos determinados contenidos y en donde otros no tengan lugar. Así por ejemplo, el radicalismo, el estilo vitalista, apasionado y exaltado o el ademán profético sí constituyen una determinada sensibilidad. Por último, pensamos que la influencia de Nietzsche en Ledesma Ramos no se limita a ciertos gestos y modales, a no ser que calificuemos de esa manera a contenidos filosóficos en los que se sobrevalora la dimensión de la fuerza (algo que evidentemente incluso en Nietzsche está asociado a la voluntad de poder y a una retórica de la violencia), o a un aristocratismo moral entre seres humanos (señores y esclavos), lo que conlleva un ataque hacia toda forma democrática.

⁵⁰ *Nietzsche en España*, ed. cit., p. 659.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 658.

De la problematicidad erótica: ¿Por qué amamos la vida?*

Julio Quesada

A V. R.

1. EL AMOR NUNCA MUERE

(Primer Acto)

En la cubierta de proa de una nave yace Isolda, la bella hija del rey de Irlanda; la acompaña Brangäne, su vieja ama de compañía. El rey Marke la ha pedido como esposa y se la confía a su sobrino Tristán para que la lleve hasta Cornualles. Al escuchar cantar a un joven marinero añorando a su doncella irlandesa, Isolda se despierta. Isolda le cuenta a su ama de confianza lo que le preocupa y desasosiega. A Morold, su anterior prometido, lo había matado Tristán por no pagarle el tributo debido al rey Marke; pero Tristán quedó herido. Poco después aparece por Irlanda con el nombre de Tantrís buscando las artes medicinales de Isolda. Ésta descubre que Tantrís es Tristán, el asesino de Morold, porque el fragmento de metal que encontró en la cabeza de su prometido muerto coincide con una muesca de la espada de quien dijo ser Tantrís. Llena de odio Isolda va a matarlo, cumpliendo así su juramento de venganza, pero en ese momento se cruza con la mirada de Tristán que despierta. Una vez curado vuelve a Cornualles, no sin antes jurarle a Isolda eterna amistad y agradecimiento. La propuesta de matrimonio hecha por Tristán en nombre de su tío, el rey Marke, provoca en Isolda el sentimiento de ironía y burla amarga del indiferente destino. Un sentimiento que es un cruce de caminos: amor y odio hacia Tantrís-Tristán.

Brangäne está desconcertada por todo lo que le ha contado su señora. Busca un cofre de oro que la madre de Isolda, al partir, le había dado; el cofre contiene un elixir de amor. Mientras tanto Isolda, gran conocedora de estas bebidas, coge el elixir de la muerte y pide que le tengan preparada una capa de oro. Llena de pensamientos inquietantes, Brangäne informa a su señora... Influenciado por Kurwenal, su fiel escudero, Tristán le entrega su espada e Isolda le ofrece la bebida de la amistad. Tristán coge la copa y bebe deprisa, Isolda la acaba apurando hasta la última gota. Van a morir. Pero la expresión de la muerte que debía aparecer inmedia-

* Conferencia dada en Espacios Unión, Caracas, 1997.

tamente se transforma en una arrebatadora pasión amorosa (Brangäne había cambiado el elixir de la muerte por el del amor). Todos saltan de alegría. Tristán e Isolda se quedan solos, mirándose como si estuvieran en un sueño. Cuando Brangäne confiesa el cambio, Isolda desfallece en los brazos de Tristán.

(Acto Segundo)

Hace una noche clara y tranquila. En el castillo de Cornualles, Isolda espera impaciente a su amante. El rey Marke ha salido de cacería con su séquito. Aún está encendida la antorcha, cuando se apague ésta será la señal para Tristán. Brangäne le ha hecho saber a su señora que esto es una temeridad, que recela de Melot, uno de los hombres de confianza del rey. Pero, aunque inquieta, Isolda apaga la antorcha. Su ama de confianza sale a la terraza para vigilar. Tristán ya está en la habitación de Isolda: cae el uno en brazos del otro. Se miran y se desean... Se juran amor y se consagran a la noche. Sin embargo, los consagrados de la noche intuyen con el alba un presagio mortal. Cantan a la noche como reino del amor, y los presentimientos del destino infeliz se les hacen a cada momento más evidentes. Las premoniciones trágicas se escuchan a lo lejos y ya se cumplen.

Ahora se sienten los gritos de Brangäne. Kurwenal entra para avisar a los amantes que, absortos en ellos mismos, sentados en un banco de flores, no saben de la inminente vuelta del rey y Melot. Herido por la traición el rey acusa a su sobrino y antiguo vasallo fiel. Éste calla sin comprender. Extasiado le habla a Isolda quien se muestra dispuesta a seguirle al reino maravilloso de la noche. Tristán la besa dulcemente en la frente, y, ante esto, Melot, enfurecido por el ultraje, desenvaina la espada y lo hiera. Tristán cae en los brazos de Kurwenal, Isolda cae delante de él.

(Tercer Acto)

Mortalmente herido Tristán ha sido llevado por Kurwenal al castillo de Kareol, la casa del padre. El malherido descansa a la sombra de un tilo. Un pastor pregunta por su señor Tristán y escucha una melancólica melodía. Kurwenal, afligido, le ruega al pastor que cuando vea en el horizonte una nave toque una tonada alegre. Continúa la misma melodía melancólica, triste. Se despierta Tristán. Su fiel escudero le explica al enfebrecido herido lo que ha ocurrido. Tristán maldice la perfidia del día y, llorando por los tormentos del amor, conjura la presencia de Isolda. Kurwenal le hace saber que ya ha enviado un navío para que traiga a quien le salvó la vida una vez. Vuelve a sonar la triste canción: Kurwenal cree que su señor va a morir. Entonces, el pastor toca una melodía alegre.

Tristán desobedece los consejos, se quita la venda de la herida y corre al encuentro de Isolda. En sus brazos exhala un último «Isolda» y cae muerto.

El pastor vuelve a tocar una canción alegre: «Una segunda nave». Kurwenal reconoce al rey Marke y a Melot. Lleno de rabia se abalanza contra Melot, luchan, y éste cae muerto. La gente de Marke trata de calmar a Kurwenal en vano, quien sigue luchando contra todos hasta que cae herido de muerte junto a su señor y amigo Tristán.

Tras la fuga de Isolda, Brangäne le había explicado al rey Marke la verdad sobre los amantes. El rey sale precipitadamente tras su esposa para casarla con Tristán. Muy conmovido, Marke se arrodilla junto a su «fiel amigo más infiel». La mirada de Isolda vaga indiferente. Extasiada contempla a Tristán... Y muriendo de amor le acompaña al reino que les es común, el reino de la noche.

2. MISTICISMO ERÓTICO MUSICAL

...1854. El mismo año que Richard Wagner lee por primera vez *El mundo como voluntad y representación*, la obra fundamental de Schopenhauer, ese mismo año comienza a pensar, versificar y componer su Tristán, trabajo que durará hasta 1859. Esta historia de amor (un romance medieval de origen celta) que en síntesis hemos contado al principio tenía durante la misma época un reflejo especular en la historia personal de dos amantes que tienen relaciones íntimas sabiendo que tal amor es imposible y que, a la postre, sólo traerá problemas y sufrimientos: Wagner se enamora de Mathilde Wesendonck, casada con quien sería socio y amigo de los Wagner.

¿Qué encontró Ricardo Wagner en Schopenhauer?: tanto el fundamento metafísico de su original drama musical, como la razón teórica y práctica de la lucha interna que se establece en el propio Wagner respecto de la función del Arte y que nos llevará, a través de sus obras, a una rica ambigüedad entre la **sensualidad** y el **misticismo** del alma romántica. Cómo le impactaron las razones del gran pesimista que desde mitad del siglo XIX va dando forma tan poderosa a ese sol pálido amarillento y malva que inunda la cultura europea. Contra la filosofía racionalista, amante de los ejes de coordenadas y del Orden Preestablecido, defensora de una Razón en donde caen sepultadas nuestras emociones y sentimientos, nuestros anhelos y pasiones, es decir, todo el colorido de nuestras vidas, contra esta corriente mecanicista y progresista reacciona Schopenhauer desde lo que se ha denominado **estética del pesimismo** en donde la música juega un papel fundamental.

Vamos a recordar algunos conceptos de este pesimismo. El mundo carece de sentido último porque la esencia del mismo es la Voluntad.¹ No tiene «fin»: ni en el sentido temporal, ni en el sentido teleológico.² Se trata de una «voluntad sin fin» que eternamente se mueve hacia la consumación de un deseo y eternamente vuelve a desear. Esta eroticidad no busca ni el Bien, ni la Felicidad; sino el deseo mismo. O, con otras palabras, la felicidad de la Voluntad es «desear aún», verse continuamente agujoneada por el flujo infinito del deseo cuya consumación y paz –dejar de desear– se torna ontológicamente imposible. Esta Voluntad está eternamente hambrienta. No sabe objetivamente lo que quiere. ¿Qué quiere la Voluntad?: quiere más.

De ahí que la eterna insatisfacción nos envuelva en un juego erótico cuyo mortal enemigo es el tedio, el vacío, el aburrimiento. Nuestra empedernida voluntad de vivir nos coloca en un eterno conflicto,³ enfrentándonos a una reali-

¹ A. Schopenhauer: *El mundo como voluntad y representación* (MVR). Traducción de Eduardo Ovejero y Maury, México, Porrúa, 1983, XXII, 98-99. El número romano indicará el capítulo y el número árabe la página.

² MVR, XXIX, 136-137: «En efecto, la esencia de la voluntad en sí implica la ausencia de todo fin, de todo límite, porque es una aspiración sin término». Negritas nuestras.

³ «Y esto se repite indefinidamente: en ninguna parte encontramos un fin, una satisfacción definitiva, un punto de reposo». MVR, LVI, 242. Más adelante sintetiza así la cuestión: «Por su origen y su esencia, la voluntad está condenada al dolor. Cuando ha satisfecho todas sus aspiraciones siente un vacío aterrador, el tedio; es decir, en otros términos, que la existencia misma se convierte en una carga insoportable. La vida como péndulo, oscila constantemente entre el dolor y el hastío, que son en realidad sus elementos constitutivos». *Op. cit.*, 244.

dad inescamoteable: la eterna tensión entre la realidad y el deseo; tensión tan aguda como ese violín que jamás callará en nuestra consciencia... si llegamos al convencimiento romántico schopenhaueriano cuyo axioma existencial diría así: «Sufro, luego existo»⁴. Frente al Idealismo la esencia de la vida está en una voluntad tan ciega como viva. En el principio ni era el «verbo», ni la «acción», ni la «fuerza»; en el principio era Eros, entendido aquí sin oropeles metafísicos ni teleológicos porque el Deseo sólo se desea a sí mismo de forma, decíamos, tan viva como ciega.

Esta metafísica de raíz platónico-kantiana nos plantea muchos problemas. Si el mundo es fundamentalmente Voluntad, ¿qué ocurre con el tiempo y el devenir en el que se plasma la Voluntad, esto es, los individuos, los rostros de la voluntad de vivir? «Vorstellung», «Representación», es la palabra que designa todo ese mundo fenoménico, caduco, efímero en el que el hombre y la mujer se encuentran sumergidos bajo la ilusión de tomar por eterno lo que sólo es aparente, fugaz como cada «yo» que da forma momentáneamente corporal a la Voluntad y al Deseo, que se ilumina con Eros y luego desaparece como la propia espuma en el agua. Pero si tanta diferencia hay entre el mundo de nuestras pasiones, el mundo de Tristán e Isolda, considerado como meramente aparente, y el otro mundo, éste real, eterno, esencial, entonces ¿qué son realmente «Tristán» e «Isolda»? ¿qué significado tiene el Amor en un mundo meramente aparente condenado a la hoguera del olvido o al maquillaje de una Eternidad abstracta, aburridamente celestial cuyo eros se identificaría con el amor asexual que se le tiene a Dios? Teóricamente el pesimismo de Schopenhauer señala que el tiempo, como el espacio y la causalidad, sólo son formas *a priori* del sujeto de conocimiento. «El mundo es mi representación: (...) Todo lo que constituye parte del mundo tiene forzosamente por condición un sujeto. El mundo es representación»⁵. Tiene esta idea teatral de la vida como representación un hondo matiz barroco al que nuestro filósofo le ha sacado otro ángulo sintetizando filosofía y religión. Me refiero a la curiosa combinación que se hace entre la *Crítica de la razón pura* y la filosofía vedanta. Lo que Kant denominó formas *a priori* del conocimiento, el espacio y el tiempo, y las categorías trascendentales del conocimiento, Schopenhauer los bautiza de nuevo bajo la metáfora hindú de los «Velos de Maya». La idealidad del espacio y del tiempo y la de la propia muerte quedan inquietantemente al descubierto. Si el mundo es mi representación, entonces, se podría pensar que nuestras vidas sólo son «personajes» que representan sin saber el juego efímero y eterno de la vida. Desde mi vida tomo como real mis pasiones y, sin embargo, dice la melancólica sabiduría del filósofo, se trata de un engaño, de un bostezo de la vida que por un momento toma conciencia de sí como individuo confundiendo, en la representación que hacemos de nuestras propias pasiones, lo efímero e individual con lo eterno, la cosa en sí, la *Wille*, la Voluntad.

⁴ Alexis Philonenko: *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Traducción de Gemma Muñoz Alonso, Barcelona, Anthropos, 1989. § 51, pp. 286-291.

⁵ MVR, I, 19.

Poéticamente así lo vio un gran schopenhaueriano como Jorge Luis Borges:

*Equivocamos esa paz con la muerte
y creemos anhelar nuestro fin
y anhelamos el sueño y la indiferencia.
Vibrante en las espadas y en la pasión
y dormida en la hiedra,
sólo la vida existe.
El espacio y el tiempo son formas suyas,
son instrumentos mágicos del alma,
y cuando ésta se apague,
se apagarán con ella el espacio, el tiempo y la
muerte,]
como al cesar la luz
caduca el simulacro de los espejos
que ya la tarde fue apagando.⁶*

Pero aunque la pluralidad de los seres que pugnan entre sí sea irreal desde el punto de vista de la eternidad de la Voluntad, sin embargo, todos sabemos que desde mi representación y desde mi voluntad no dudamos en la «realidad» de nuestros deseos porque, y entre otras cosas, es lo que fundamenta ese axioma existencial del «Sufro, luego existo». Y buena culpa de nuestros sufrimientos tienen que ver con que muchísimas veces no se ven colmados nuestros anhelos y, por si esto fuera poco, además tendremos que tener cuidado de no caer en el aburrimiento, el vacío, el *ennui*, que puede producir el conseguir, al fin, lo que tanto hemos esperado y perseguido. Se trataría, a juicio de Schopenhauer, de suprimir al máximo la voluntad individual como paso hacia la negación de la Voluntad de vivir, punto de partida hacia el nirvana como única salvación. El individuo debe transformarse en un ojo puro de conocimiento y para ello le va a ayudar el Arte. Y de todas las artes la música ocupará un lugar privilegiado. No se trata, como indicó Leibniz, de un oculto ejercicio aritmético. Su efecto es muy distinto al de la resolución de un problema de matemáticas porque la música habla del yo y del mundo; las resoluciones numéricas que intuimos en un pentagrama sólo son el signo pero no el significado.⁷ La música representa lo que es el mundo, y nos cuenta, nos narra, la historia de la voluntad, su historia secreta, el secreto a voces de la agitación y el anhelo.⁸ Propio del romanticismo es definir la música como el lenguaje materno del sentimiento y de las pasiones. Esta lengua materna tiene aquí un significado profano: no se trata de la copia de las Ideas o de los conceptos sino de la «objetivación» de la propia Voluntad y, por eso, la

⁶ Jorge Luis Borges: «La Recoleta», *Obra Poética. 1923/1977*, Buenos Aires-Madrid, Alianza Tres, 1981, pp. 29-30.

⁷ MVR, LII, 203.

⁸ «Nos cuenta, por consiguiente, la historia de la voluntad iluminada por la reflexión, cuyas manifestaciones constituyen la conducta humana; pero dice aún más, nos refiere su historia secreta, nos pinta cada agitación, cada anhelo, cada movimiento de la voluntad, todo aquello que la razón concibe bajo el concepto amplio y negativo del sentimiento, sin poder ir más allá de esta abstracción. Por lo mismo, siempre se ha dicho que la música es el lenguaje del sentimiento y las pasiones, como las palabras es el de la razón». *Op. cit.*, LII, 206.

música comunica directamente con la esencia del mundo.⁹ Estos sentimientos «son» un continuo devenir de notas en constante acercamiento y fuga, como el eterno devenir entre el deseo y la satisfacción y vuelta a empezar. Unidad-pluralidad, unidad-pluralidad... Vagar en mil direcciones; apartarse del tono fundamental, volver a él; no sólo hacia los grados armónicos sino también hacia la disonante para volver al tono fundamental. Unidad-Pluralidad, Finito-Infinito...¹⁰ Este pensamiento musical se dice de dentro afuera, como luz que alumbró lo fenoménico de la representación teatral situando el foco-orquesta atrás, casi sin verse, como si el sonido brotara desde la misma tierra, haciéndonos ver el exacto perfil de nuestros anhelos. La música es un ejercicio de metafísica porque ya no habla de éste o aquél determinado goce, tristeza, congoja, júbilo, espera, terror, desesperanza... sino que habla de estos sentimientos universalmente aunque no en abstracto, ya que la conexión música-vida es tan fuerte que rápidamente la reconocemos al caer en la cuenta de la analogía entre la cuerda que está siendo punteada y nuestra propia alma, o, cambiando de instrumento, que el saxo que nos enloquece de alegría o de tristeza es también un ejercicio de metafísica si entendemos, con Schopenhauer,¹¹ que ahí se está modulando, dando forma al aire; pero el aire, el «pneuma», es el alma del propio saxofonista retorciéndose en la soledad alrededor de la medianoche.

Filosofía y música, música y filosofía. Beethoven fue para Schopenhauer lo que Wagner para Nietzsche. Schopenhauer leyó filosóficamente los pentagramas y donde otros sólo veían un ejercicio aritmético él escuchaba el fragor de la esencia del mundo en tanto «Voluntad», y como filósofo le dio un nombre metafísico a la Sinfonía: «rerum concordia discors», la concordancia discordante de las cosas.¹² La confusión y el desorden asentados sobre el orden más perfecto; el ardiente combate junto a la calma y serenidad más bellas. Sinfonía del mundo que pone al descubierto, mediante sonidos, la íntima **contradicción** que late en la vida y la imposibilidad física y aritmética de encontrar un sistema armónico perfectamente puro. «De aquí, concluía Schopenhauer, que sea imposible imaginar una música perfectamente exacta, y que por lo mismo ningún género de música llega a su perfecta pureza; lo único que logra hacer es disimular las disonancias a ella inherentes distribuyéndolas en todos los tonos, es decir, ocultándolas por la medida»¹³. Filosofía, música y política: la posibilidad de una música perfectamente exacta sería el fiel reflejo de una sociedad totalitaria en la que cada indivi-

⁹ G. Sand decía lo siguiente: «Con razón se ha dicho que el objeto de la música es despertar la emoción. Ningún otro arte puede despertar de forma tan sublime sentimientos humanos en lo más profundo del corazón del hombre. Ningún otro arte puede pintar ante los ojos del alma los esplendores de la Naturaleza, los deleites de la contemplación, el carácter de las naciones, el tumulto de sus pasiones y la languidez de sus sufrimientos. Arrepentimiento, esperanza, terror, meditación, consternación, entusiasmo, fe, duda, gloria, tranquilidad: todo esto y mucho más se nos da y se toma de nosotros, gracias a su genio y de acuerdo con nuestras propias inclinaciones». *Consuelo*, IV. Citado por H. G. Schenk: *El espíritu de los románticos europeos*, México, F.C.E., 1985, p. 77. Las negritas son nuestras.

¹⁰ «Por último, en la melodía, en la voz cantante, la que dirige el conjunto, la que marcha libremente entregada a la inspiración de la fantasía, **conservando siempre desde el principio al fin el hilo de un pensamiento único y significativo**, yo veo el grado de objetivación de la voluntad, la vida reflexiva y los anhelos del hombre». MVR, LII, 206. Negritas nuestras. ¿Podría estar ahí el antecedente del «leitmotiv» wagneriano?

¹¹ MVR, LII, 209.

¹² Patrick Gardiner: *Schopenhauer*. México, F.C.E., 1975, p. 347.

¹³ MVR, LII, 210.

duo funcionase como un Todo y, por lo tanto, desapareciese como subjetividad, como diferencia y como posible contradicción. Si con Adrián Leverkühn creyésemos que la organización lo es todo, que sin ella «no hay nada y arte menos que nada», entonces también estaríamos preparados para aceptar el significado ontológico y político que encierra el contenido de lo que se ha llamado **composición rígida**: «Quiero significar con esta expresión la integración completa de todas las dimensiones musicales, la mutua indiferencia entre unas y otras gracias a una perfecta organización»¹⁴. Poner exclusivamente el centro de gravedad en la unidad-centro frente a la pluralidad, en la armonía a costa de la disonancia (aunque esto musicalmente fuera imposible), significa perseguir la «unidad total» de la música, aherrojar las infinitas posibilidades musicales en una fórmula. «Y en último término la supresión del conflicto entre el estilo **fugado polifónico** y la **esencia homofónica** de la sonata»¹⁵.

Pero habíamos dicho anteriormente que la finalidad del Arte se dirigía hacia la quietud del alma, la represión del deseo, la supresión de la individualidad, en fin: el **nirvana**. El placer estético sería el placer del ojo puro de conocimiento que, más allá de lo aparente y del río heracliteano, ve/escucha la sinfonía del mundo desinteresadamente... y ya no quiere más. El Arte se transforma en un consuelo del sufrimiento porque, según Schopenhauer, la esencia interior del conocimiento estético está en la **contemplación** del mundo en sí;¹⁶ debido a esto queda la tragedia griega identificada con la resignación, como liberación catártica del dolor y de la eterna agitación, como paso hacia nuestra reunificación con lo Uno pre-erótico. Ahora bien, que el Arte sea un «sedante de la Voluntad» implica dos contradicciones internas que tendrá que resolver Ricardo Wagner: 1º) La primacía ontológica de la voluntad de vivir nos coloca en un presente sin fin que afirma: «la voluntad nunca muere»; 2º) El artista debería darle paso al santo, asumir la «beatitud» como fuerza de choque contra Eros que, sin embargo, estéticamente está motivado por la imaginación productiva del genio. Nuestra pregunta es: ¿hasta qué punto el músico le fue fiel al filósofo?

Wagner le confiesa a Mathilde Wesendonck en diciembre de 1858: «Se trata de probar un camino de salvación que ningún filósofo, particularmente Schopenhauer, reconoce, un camino para realizar el apaciguamiento de la voluntad a través del amor, y no el amor abstracto de la humanidad, sino el amor que realmente florece del amor sexual»¹⁷. ¿Cómo entender esta situación? No es fácil dar una respuesta libre de dudas y sombras. Porque está claro, por un lado, que Wagner lucha creativamente contra ese demonio melancólico del nihilismo intentando redimir la voluntad de vivir por medio del Amor; pero, por otro lado, hay un fondo musical que insiste en la melancolía, el vacío, el deseo de hundirse/ naufragar para siempre señalado por su música infinita. Es este matiz nihilista (por otra parte, inseparable de la esencia musical de su drama) representado en la escena de su propia alma, un refinado gusto por la nada que impregna la época, lo que

¹⁴ Thomas Mann: *Doktor Faustus*, traducción de Eugenio Xammar, Barcelona, Edhasa, 1978, pp. 224 y 225.

¹⁵ Thomas Mann: *op. cit.*, p. 326. Negritas nuestras.

¹⁶ MVR, XXXVII y XXXVIII, 159-163.

¹⁷ Citado por M. Gras Balaguer: *Wagner. El autor y su obra*. Barcelona, Barcanova, 1981, p. 68.

deja entrever qué significa también ser romántico; por ejemplo, cuando en carta del 15 de diciembre de 1854 le hablaba así a su suegro Listz: «He encontrado un último somnífero, único que me trae el sueño en las noches de insomnio: el profundo anhelo que mi corazón siente por la muerte, la inconsciencia completa, el aniquilamiento total, un fin a todos los sueños, la última y única salvación»¹⁸. Una de las revoluciones más osadas del Romanticismo europeo consistió en que partiendo modernamente de las tesis schopenhauerianas (sólo podemos evocar aquí los antecedentes pitagóricos) la música trata de ocupar el lugar de la religión en tanto medio ideal para expresar lo inefable, para buscar y estar/sentir lo infinito; como búsqueda de la trascendencia y forma de llenar el vacío del alma que ahora se siente desbordada y desfondada eternamente por el propio Deseo sin fin de la Voluntad; en fin, como liturgia del apaciguamiento en donde el artista es a la vez sacerdote y víctima. Misa musical con un muy determinado y determinante escenario anímico: la Noche. Pero, y esto viene a señalar la profunda ambigüedad de esta redención por la música, los antecedentes de la Noche de *Tristán e Isolda* no miran genealógicamente hacia la beatitud de la paz celestial cristiana ni hacia la felicidad del apaciguamiento oriental, sino hacia Novalis y sus *Himnos a la noche* en donde podemos escuchar: «La unión que se forma también para la muerte es una boda que nos da una compañera para la noche. En la muerte, el amor es más dulce; para los que aman, la muerte es una noche de bodas, un secreto de dulces misterios»¹⁹. Recordemos el texto de la ópera. Tristán e Isolda se llaman «los consagrados a la noche», la misma expresión utilizada por Novalis. Por si este dato fuera poco podemos añadir que en la *Lucinda* de Schlegel ya había reaparecido el elixir de la muerte y del amor —una copa de agua de laurel y cerezo— en el contexto de la afirmación a dúo que hacen los amantes Lucinda y Julius: «¡Apuremos de un trago el resto de nuestra vida!»²⁰.

Si en *Tristán e Isolda* se salva la voluntad de vivir por medio del amor, ha llegado el momento de recuperar las preguntas que nos hacíamos a propósito de la realidad de las apariencias respecto del Amor. ¿Qué significado esconde el misticismo sensual de Wagner?... Qué fino oído tiene Thomas Mann cuando nos hace ver que el núcleo eterno, lo imperecedero de la voluntad de vivir es de signo erótico.²¹ La negación de la voluntad no es lo determinante (eso es sólo la superficie) sino que el Deseo mismo va más allá de la propia muerte. La música es una metafísica porque en el eterno e infinito diálogo Vida-Muerte quien sale victorioso es Eros. El joven Nietzsche, el romántico metafísico de *El nacimiento de la tragedia*, ya lo supo ver cuando a propósito del Acto III, Escena I, escribe: «Y cuando imaginábamos extinguirnos sin aliento, en un espasmódico estirarse de todos los sentimientos, y sólo una pequeña cosa nos ligaba a esta existencia, ahora oímos y vemos tan sólo al héroe herido de muerte que, sin embargo, no muere y que desesperadamente grita: ¡Anhelar! ¡Anhelar! ¡Anhelar, al morir, no morir de anhelo!»²². El *leitmotiv* que recorre el drama musical y lo vertebra por

¹⁸ H. G. Schenk: *op. cit.*, p. 42.

¹⁹ Citado por Thomas Mann en *Richard Wagner y la música*, Traducción de Ana María de la Fuente, Barcelona, Plaza y Janés, 1986, p. 99.

²⁰ Thomas Mann: *op. cit.*, pp. 99-100.

²¹ Thomas Mann: *op. cit.*, p. 98.

²² F. Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1977, § 21, p. 169.

encima de todos los demás hilos conductores es Eros, el Amor, metafísica que desvela la esencia de la partitura como una cosmogonía en donde Eros juega el papel central. «¿Cómo podríamos morir? —pregunta Tristán en el primer borrador, el bosquejo sin versificar—. ¿Qué podrían matar en nosotros más que el amor? ¿Es que somos algo más que amor? ¿Puede acabar nuestro amor? ¿Podría querer yo un día no querer amar más? Si yo quisiera morir, ¿moriría el amor, puesto que eso es todo lo que **somos**?»²³. Muy posiblemente esta razón erótica sea la causa de que al año siguiente de terminar el *Tristán*, Wagner le escriba a Mathilde Wesendonck en estos términos: «Frecuentemente pienso con anhelo en la región del nirvana. Pero en seguida el nirvana se me vuelve otra vez Tristán»²⁴.

Eros místico, sí, pero sustentado en una metafísica atea en donde el mito erótico se nos transforma en un fin en sí mismo. Llegados aquí debemos introducir una nueva perspectiva para entender el alcance de esta cosmogonía erótica. En el emocionalismo orgiástico del *Tristán*²⁵ no sólo se escucha la influencia de la sana sensualidad y el naturalismo de Feuerbach —otro autor de cabecera para Wagner—; sino un embriagador y perverso aroma de «modernidad» que le disputa a Dios su herencia erótica. En la dialéctica entre la Muerte como extinción y la Vida como eternidad de Eros, en el corazón del drama de amor entre Tristán e Isolde, resuena el eco de una paradoja y de una ironía que no encontramos en Schopenhauer ni en la tradición mística premoderna. Ahora no se trata de la unión con Dios más allá de la muerte; sino de la unión total de dos almas humanas más allá de la muerte. Misticismo perverso de Wagner que en el propio drama se justifica por las consecuencias morales y religiosas que tiene el hecho de situar el drama de forma ahistórica para que, más allá de las formas históricas de representación, hable el propio mito erótico sin necesidad de Dios. No hay cielo, ni infierno. Ni rastro del pecado.²⁶ Nadie nombra o invoca la trascendencia porque se trata de un canto radicalmente mundano al Deseo que nunca, nunca muere.

Desde esta perspectiva cobra fundamento la tesis de Thomas Mann al afirmar que Wagner está mucho más cerca de Baudelaire que de Nietzsche a quien la voluptuosidad de Eros no dejaba de darle vértigos. Frente a la partitura de Tristán este gran psicólogo se ponía guantes a la hora de interpretarla. «¿Quién se atrevería a pronunciar la palabra, escribe Nietzsche, la palabra adecuada a los ar-

²³ Citado por Thomas Mann en *op. cit.*, p. 101-102. Negrita de Mann.

²⁴ Thomas Mann: *op. cit.*, p. 102.

²⁵ Emocionalismo que consigue técnicamente Wagner de forma «continua» gracias a la **música infinita**: «que redujo a un mínimo las divisiones dentro de un mismo acto y asignó a la orquesta sinfónica la función de mantener la continuidad con la ayuda de los **leitmotive**, mientras las voces cantaban en líneas ariosas libres, antes que en las frases equilibradas del aria tradicional. En cuanto maestro del **color orquestal**, Wagner tuvo pocos iguales, (...) era capaz de sugerir, suscitar o crear en sus oyentes ese estado total de **éxtasis**, a la vez **sensual y místico**, hacia el cual había estado tendiendo todo el arte romántico». Véase Donald Jay Grout: *Historia de la música occidental, II*, traducción de León Mames, Madrid, Alianza Música, 1984, p. 676. Negritas nuestras.

²⁶ Thomas Mann lo ha definido muy bien: «No existe cristiandad, que sería el componente histórico ambiental. No existe religión alguna. No existe Dios: nadie lo nombra ni invoca. Hay exclusivamente **filosofía erótica**, metafísica atea, mito cosmogónico en el que el tema del deseo crea el mundo». En *op. cit.*, p. 102. Negritas nuestras.

dores de la música del Tristán?»²⁷. El autor de *Las flores del mal*, libro aparecido en su primera versión en 1857 y «corregido» por el Tribunal Correccional de París, sale en defensa de la música de Wagner como artífice de la música del futuro. ¿Qué música se escucha en estas flores perversas? ¿Qué palabra no nos atrevemos a pronunciar? En «La muerte de los amantes» Baudelaire versificó esta melodía erótica infinita así:

*Poseeremos lechos colmados de aromas
Y, como sepulcros, divanes hondísimos
E insólitas flores sobre las consolas
Que estallaron, nuestras, en cielos más cálidos.*

*Avivando al límite postreros ardores
Serán dos antorchas ambos corazones
Que, indistintas luces, se reflejarán
En nuestras dos almas, un día gemelas.*

*Y, en fin, una tarde rosa y azul místico,
Intercambiaremos un sólo relámpago
Igual a un sollozo grávido de adioses.*

*Y más tarde, un Ángel, entreabriendo puertas
Vendrá a reanimar, fiel y jubiloso,
Los turbios espejos y las muertas llamas.²⁸*

¿Dónde está el atrevimiento?... «Sensualidad, una sensualidad tremenda, espiritualizada, elevada al misticismo, emparejada con un extremo naturalismo que no puede apaciguarse con la consumación, ésta es la 'palabra'»²⁹.

3. ARTE PARA QUE NO SE ROMPA EL ARCO DE LA VIDA

En *El nacimiento de la tragedia* (1872) –libro dedicado a Ricardo Wagner– Nietzsche compara a Schopenhauer con el caballero que dibujó Durero: el caballero con su armadura, de dura y bronceada mirada, que por su voluntad de verdad emprende un camino lleno de espantos sin que lo desvíen de su decisión sus horripilantes compañeros, el sufrimiento y la guadaña; así va, desesperanzado, a solas con su corcel y su perro. Schopenhauer fue un caballero dureriano al que le faltaba toda esperanza pero quería la verdad. Se trae a colación esta figura porque la tragedia se asienta en el desbordamiento de la vida tanto por su sufrimiento como por su placer, un éxtasis sublime que habla a través de una música lejana y melancólica de las tres Madres de la tragedia o del ser: *Wahn, Wille, Wehe*: Ilu-

²⁷ Thomas Mann: *op. cit.*, p. 104.

²⁸ Charles Baudelaire: *Las flores del mal*, versión de Antonio Martínez Sarrión, Madrid, Alianza, 1982, p. 170.

²⁹ Thomas Mann: *op. cit.*, p. 104.

sión, Voluntad, Dolor.³⁰ El joven Nietzsche ya se había aprendido de memoria el *Tristán* y su primer libro publicado es realmente un ensayo filosófico-musical, y esto no lo afirmamos desde el exterior del texto sino desde dentro, señalando su **voluntad de estilo**.

Nos propone Nietzsche que escuchemos el III Acto de *Tristán e Isolda* poniendo entre paréntesis la palabra, sin texto, porque desde la primacía de la Voluntad lo que el oyente debe hacer es poner el oído a la escucha de la sinfonía del Ser. En este sentido estaríamos ante la danza pastoral de la metafísica: una metafísica de artista que le exige al oyente poner su oído a la escucha del «ventrículo cardíaco de la voluntad universal» para que «entienda» con los oídos y «vea» con la música cómo se expande el furioso deseo de existir por todas las venas de la existencia y se pregunte, al filo mismo de la embriaguez, si por oír y ver a fondo la vida no quedará por ello «destrozado»³¹. El triángulo –Schopenhauer, Wagner, Nietzsche– del problema trágico nos señala a ese oyente como un «individuo», un «yo» protegido «representacionalmente», gracias a lo cual puede soportar mirar al fondo del abismo de la tragedia desde donde se alza, escribe magníficamente Nietzsche, «el eco de innumerables gritos de placer y de dolor que llegan del ‘vaso espacio de la noche de los mundos’»³². Lo trágico consiste en esa tensión sin fin entre la Unidad y la Pluralidad, entre Dioniso y Apolo, entre la embriaguez y la medida. *Tristán* sería la obra que ha hecho posible la unión de lo dionisiaco con lo apolíneo –las dos fuentes griegas del pensamiento y el arte trágicos–, la posibilidad de escuchar el mundo como un todo sin negar la existencia individual. Por lo tanto Nietzsche está escuchando a Wagner desde ciertos presupuestos schopenhauerianos que tienen que ver con la *Vorstellung* –el mundo como Representación–; pero esta representación recupera al dios Apolo como principio de individuación. Esta fuerza creativa apolínea embrida los sentimientos de náusea que provoca la desmesura orgiástica dionisiaca haciendo posible que el grito de desgarró, el movimiento, el sonido, se transformen en una obra de arte y no en una masa informe de placer y dolor. Apolo-*Vorstellung* (representación) pone en escena su magia terapéutica a través de la energía de la imagen, del concepto, de los límites y del ritmo que impone el Oráculo de Delfos: «conócete a ti mismo». Es tan fuerte el poder de la imagen, tan poderosas las imágenes de *Tristán e Isolda* como individuos, que hasta parece que la tensión se rompe hacia Apolo. Si esto fuera así estaríamos ante el sentido y la estructura del drama cristiano; pero para el Olimpo griego no se trata de drama, esto es, 1º) creación de la atmósfera de un problema, 2º) esplendor del problema y 3º) «fin» o «solución» del problema, ya sea un final feliz o desgraciado, sino de trama trágica, y lo trágico se diferencia ontológicamente de lo dramático en que carece de fin. Que no de forma y estilo. La música sigue siendo la auténtica «Idea» del mundo y el problema existencial escenificado sólo en su reflejo a través de «personajes». Y por eso el «personaje», cada individuo, tiene algo de Apolo y de Dioniso. El problema filosófico de la Unidad-Pluralidad lo resuelve Nietzsche-Wagner musicalmente mediante parejas en continuo diálogo: el ritmo y la armonía; no sólo el claro y bello sino del ditirámico que

³⁰ F. Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*, § 20, p. 164.

³¹ F. Nietzsche: *op. cit.*, § 21, p. 168.

³² F. Nietzsche: *op. cit.*, p. 168.

excita el fondo metaindividual; no sólo lo sobrio sino también la embriaguez; el tono fundamental pero también la disonancia más profunda; en fin, y con las propias palabras de Nietzsche: «Dioniso habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dioniso: con lo cual se ha alcanzado la meta suprema de la tragedia y del arte en general»³³.

He aquí las últimas palabras de Isolda: «¿Son olas de suave brisa? / ¿Son olas de placentero aroma? / ¡Cómo crecen y me envuelven! / ¿Puedo respirar, puedo escuchar? / ¿Puedo saber, sumergirme, / arrojarme en dulces efluvios? / En la marea de los goces, / en el eco musical del oleaje perfumado, / en el trémulo aliento cósmico, / ahogarme, sumergirme, / inconsciente —¡Placer supremo!»³⁴. Se trata de un metafísico canto de cisne en donde la tensión entre lo real y la apariencia deja, a través de la excitación estética, la clara huella de Eros en ese ir más allá del aniquilamiento alimentado obscuramente por el placer primordial de la Voluntad.³⁵ El ojo apolíneo, el ojo hechizado que ve lo individual-concreto, mira la tragedia como imagen; pero en la imagen algo se nos revela y algo se nos encubre. El oyente dionisíaco tiene que transformar en vivencia lo que se encubre y, por eso, estará obligado a tener que mirar (*eídos*) y desear ir más allá del mirar porque en el drama musical se mira con los oídos. En otras palabras, en la génesis del mito trágico hay una conjunción entre el placer de la visión y el placer aún mayor de la negación de aquel placer.

De esta forma queda señalado estéticamente el problema de fondo: ¿de dónde procede el placer que brota desde el mismo pozo sin fondo del dolor?; ¿de dónde el placer estético de la propia tragedia? «Mirar con el oído» es una metáfora que puede ayudarnos a no buscar la causa de ese placer en una dirección moral, sino a contestar sin salirnos de la esfera puramente estética. Con esta hipótesis el joven Nietzsche entendió diferenciar tajantemente el Olimpo griego del Dios cristiano. El mundo quedaría justificado como fenómeno estético frente a una consideración moral, tanto derivada de la compasión catártica como de la piedad cristiana o budista. Por un lado la imaginación, la creatividad y el juego inocente; por otro el pecado, la culpa y la redención. Humanismo de raíz trágico-lúdica frente al humanismo transmundano y ascético. La tragedia encerraba entonces un problema de hondo calado filosófico: ¿qué sentido (*télos*) tiene el universo? Desde el horizonte hermenéutico de la tragedia se contesta como artista, creyendo Nietzsche que sus razones filosóficas y filológicas (cuestión, decíamos, de estilo: pensar musicalmente y escribir como si la cuartilla en blanco fuera una pista de baile)³⁶ están siendo escenificadas por Wagner. La pregunta en cuestión —«¿cómo lo feo y lo disarmónico, que son el contenido del mito trágico, pueden suscitar un placer estético?»³⁷— era una declaración de guerra de «Dioniso» contra «El Crucificado» en donde la tragedia salva la existencia a pesar del dolor y desde el dolor. «Lo dionisíaco, con su placer primordial percibido incluso en el dolor, es la matriz común de la música y del mito trágico»³⁸.

³³ F. Nietzsche: *op. cit.*, § 21, p. 172.

³⁴ Thomas Mann: *Richard Wagner y la música*, p. 121.

³⁵ F. Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*, § 22, pp. 174-5.

³⁶ «Mi Alfa y mi Omega es que todo lo pesado se vuelva ligero, todo cuerpo, bailarín, todo espíritu, pájaro: ¡y en verdad esto es mi Alfa y mi Omega!». F. Nietzsche: *Así habló Zaratustra*, «Los siete sellos», traducción de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1975, p. 317.

³⁷ F. Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*, § 24, p. 187.

³⁸ F. Nietzsche: *op. cit.*, p. 188.

Esta raíz común es la clave para responder a la pregunta que hacíamos sobre el placer de lo feo y lo disarmónico. Otra vez se nos hace clara la primacía de Eros al trasluz de la música ya que la tesis metafísicomusical queda al descubierto: «El placer que el mito trágico produce tiene idéntica patria que la sensación placentera de la disonancia en la música»³⁹. Dioniso: he ahí la común raíz desconocida entre la música y la tragedia. Finitud-Infinitud; Pluralidad-Unidad; Individualidad-Totalidad... El joven Nietzsche no era ajeno al romanticismo y al océano de infinitud que con increíble maestría técnica Wagner pone en escena uniendo música y drama, música y poesía como un Todo gracias al contrapunto del *leitmotiv*. Si esta música es envolvente e infinita se debe a que Wagner construye sintagmas, esquemas, estructuras con los diversos motivos conductores que relacionan a un personaje, un objeto o un sentimiento con un tema melódico (habitualmente en la orquesta) y, a partir de ahí, va tejiendo y entretejiendo un encaje o red contrapuntístico de hilos conductores.⁴⁰ Gracias a esta técnica innovadora Wagner consiguió la correspondencia total entre el tejido sinfónico de los *leitmotivs* y el tejido dramático de la acción. Lo que ocurre es que Nietzsche está convencido de escuchar algo más que esa formalización técnica; oye un eco lejano y profundo que traspasa el drama musical moderno, eco que le viene de Heráclito y la metáfora ontológica del Niño jugando inocentemente a orillas del mar, construyendo y destruyendo como Physis, Naturaleza. Este Niño-Artista que simboliza la Música y el Juego del mundo es la «fuerza plasmadora del mundo»⁴¹. De una forma aún más clara lo afirma tres años después en la *IVª Consideración Intempestiva. Richard Wagner en Bayreuth (1875-1876)*: «la música de Wagner, tomada en su conjunto, es una imagen del universo tal como lo entendió el gran filósofo de Éfeso: como armonía que la discordia genera de su propio seno, como unidad de justicia y antagonismo»⁴².

Esta fuerza imaginativa del Niño heracliteano ya no señala a un artista determinado sino a lo universal-abstracto o lo general-humano. La teoría del genio que ahí respira nos indicaría, traspasando lo fenoménico, que en lo dionisiaco se revela el auténtico artista: la Naturaleza con todo su placer y todo su dolor infinitos. Pues bien, haciendo pie en esta realidad disonante la tragedia refleja la capacidad del pueblo y la cultura griegas para soportar artísticamente el insoluble problema del sufrimiento y dolor generados por la propia vida. El éxtasis dionisiaco, a pesar de la apariencia schopenhaueriana, no es un sedante ni una virtud beata que sueña con la paz eterna; lo que nos emociona de esta actitud trágica ante la vida, sacudiéndonos desde los pies a la cabeza y encendiendo hasta nuestras más íntimas fibras sensitivas, es el heroísmo que encierra. Por esta razón se define lo sublime estético en tanto «sometimiento artístico de lo espantoso»⁴³.

Nietzsche huiría más adelante de su libro de juventud, tratando de escapar de Schopenhauer y de Wagner, en busca del Sur, del mediodía y de una atmósfera menos cargada, más jovial, poniendo a Bizet y a su *Carmen* en el lugar que an-

³⁹ F. Nietzsche: *op. cit.*, p. 188. Negritas nuestras.

⁴⁰ Donald Jay Grout: *Historia de la música occidental, II*, pp. 672-674.

⁴¹ F. Nietzsche: *op. cit.*, § 19, p. 159 y § 24, p. 188.

⁴² F. Nietzsche: *Richard Wagner en Bayreuth*, traducción de Pablo Simón, Buenos Aires, Prestigio (5 vols.), 1970, vol. I, p. 831.

⁴³ F. Nietzsche: *op. cit.*, § 7, pp. 78-9.

tes ocupara Isolda. A la muerte de Wagner el ataque oficial de su antiguo discípulo y amigo no se haría esperar. Fue tremendo. Pero la cuestión es más compleja. Tanto que, a pesar de las críticas y del desplome final del propio Nietzsche⁴⁴, la música y el Eros del Tristán nunca habrían de abandonarlo por completo. La amante de Nietzsche que nunca lo fue, Lou Andreas Salomé, escribió un poema titulado «Oración de vida» que le regala a Nietzsche para que éste le pusiera música:

«A fe que así el amigo ama al amigo / Como yo te amo, vidaenigma. / Haya exaltado en ti, haya llorado, / Dolor o dicha me hayas dado. / Te amo, a ti y a tus perjuicios: / Y aunque hayas de aniquilarme / Me desprenderé de tus brazos / Como del pecho amigo se desprende el amigo. / ¡Con toda mi fuerza te abrazo! / Que tus llamas me prendan fuego, / Que aún en las ascuas de la lucha / Siga adentrándome en tu enigma. / ¡Ser milenios!, ¡y pensar! / Cobójame entrambos brazos: / Si regalarme dicha ya no puedes / Séa, aún tienes tu dolor»⁴⁵.

Qué tremendo descalabro amoroso sufrió por la bella, inteligente y autosuficiente Lou. A partir de su encuentro y amor no correspondido el solitario de Sils-María pensó como nadie en la profundidad del dolor; pero la música que sigue hablando de Eros más allá de todo dolor y del conocimiento de nuestra finitud-infinitud⁴⁶ acaba en el *Zaratustra* con otra Oración de la vida:

*¡Eh, hombre! ¡Presta atención!
¿Qué dice la profunda medianoche?
Yo dormía, yo dormía,
De un profundo soñar me he despertado:
El mundo es profundo,
Y más profundo de lo que el día ha pensado.
Profundo es su dolor.
El placer es más profundo aún que el sufrimiento:
El dolor dice: ¡Pasa!
Mas todo placer quiere eternidad,
¡Quiere profunda, profunda eternidad!»⁴⁷*

Nietzsche ha mirado a fondo la vida. Voluntad, Ilusión, Dolor. Pero el placer, la voluntad creativa de decir «sí» y «amén», este infinito querer salvar a la vida de todos sus detractores, es aún más profundo que el sufrimiento. «Tales acusadores de la vida, la vida los supera con un simple parpadeo. «¿Me amas?, dice la descarada; espera un poco, aún no tengo tiempo para ti»⁴⁸.

⁴⁴ «Así también Nietzsche, en la noche de su parálisis, al oír pronunciar este nombre (Wagner) reaccionaba y respondía: 'A ése lo he querido mucho'. (...) Pero me sorprendería mucho ser yo el único que tiene la impresión de que los alegatos de Nietzsche contra Wagner contribuyen más a encender que a enfriar los entusiasmos». Thomas Mann: *Richard Wagner y la música*, pp. 76-7.

⁴⁵ Lou Andreas Salomé: *Mirada retrospectiva*, traducción de Alejandro Venegas, Madrid, Alianza, 1980, p. 36.

⁴⁶ Recordemos el principio del II Acto: las antorchas se han ido apagando mientras la orquesta acentúa el tema de la muerte; en este clima exclaman los enamorados: «Selbst dann bin ich die Welt!» (¡Aún entonces soy el mundo!). Véase Thomas Mann: *Richard Wagner en Bayreuth*, p. 101.

⁴⁷ F. Nietzsche: *Así habló Zaratustra*, «La segunda canción del baile», pp. 312-313.

⁴⁸ F. Nietzsche: *op. cit.*, «El convaleciente», p. 300.

Tristán e Isolda: una historia de amor. Eros nunca muere. Sostenemos la vida —a lo largo y ancho de todo su dolor y todo su placer— con nuestra propia alma de seres creadores y efímeros que sólo viven eternamente una sola vez. El arte, y la música especialmente, lo hemos creado para que no se rompa el arco tensado cuya flecha siempre apunta hacia lo infinito de las propias pasiones y anhelos y a la eternidad de nosotros mismos aquí en la tierra como en el cielo. Cuánta razón tenía el loco que se abrazó a un caballo que estaba siendo maltratado en Turín: no amamos la vida porque estemos acostumbrados a vivir; no, amamos la vida porque nos hemos acostumbrado a amar.

Nota justificativa

Creo sinceramente que la mayoría de las colaboraciones presentes en este volumen se justifican por sí solas. He intentado que todas las colaboraciones sean valiosas no sólo por lo que se dice, sino por quién lo dice. Sin duda ésta ha sido una constante en *Cuaderno Gris*, pero que en este número se evidencia aún más. Frente a todos aquellos que piensan que una publicación como ésta debería incluir más inéditos y menos traducciones, seguimos pensando que *un par de botas viejas no equivale a Shakespeare*. Muy pocas son las colaboraciones inéditas que realmente tienen valor. La mayoría de lo que hoy en día se escribe vale menos que la tinta y el papel utilizados en tan digna labor. Traducir un artículo clásico o de un clásico sigue siendo, por todo ello, algo incomparable.

A. M.

Agradecimientos

Muchas personas, de una manera u otra, han colaborado en este número. Gabriel Aranzueque, Vicente Arenillas, David Casado, Tania Checchi, José Emilio Esteban, Yolanda García Hernández, Antonio Gómez Arellano, Ezra Heymann, Enrique López Castellón, Laura Moraleja, Jesús Sevillano, Moisés Simancas, Julio Quesada, Montserrat Ruiz Augustin y Ana Ruiz Sánchez han traducido o colaborado en algunos de los artículos que aquí se incluyen. A todos ellos mi más profundo agradecimiento. Debo hacer especial mención a Ana Belén Sanz, que revisó nuestra traducción de Strauss, y a Tomás Pollán por revisar mi traducción de D'Annunzio.

No puedo olvidar la inestimable ayuda de todas aquellas instituciones vinculadas a la Universidad Autónoma de Madrid que de manera desinteresada (la mayoría) contribuye a que *Cuaderno Gris* sobreviva: el Servicio de Publicaciones, el Decanato y Vicedecanato de la Facultad de Filosofía y Letras, así como los Departamentos de Filosofía y Filología Española.

A. M.

Horizontes del relato
Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur

Edición al cuidado de Gabriel Aranzaque



Prólogo de
Olivier Mongin

Louis Althusser • Jacques Derrida • Michel Foucault • Angel Gabilondo
H. G. Gadamer • Jean Greisch • Peter Kemp • Claude Lévi-Strauss
Enrique López Castellón • J. F. Lyotard • Manuel Macéiras
Juan Manuel Navarro Córdoba • Jorge Pérez de Tudela
Otto Poggele • Carlo Sini • Xavier Tiffette
Gianni Vattimo • Marcelino Agís Villaverde
Paul Ricœur



Cuadernos Gris

Diálogo y deconstrucción
Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida

Edición al cuidado de Antonio Gómez Ramos



Jacques Derrida • Hans-Georg Gadamer
José M. Cuesta Abad • Philippe Forget • Manfred Frank
Jean Greisch • Patricio Peñalver • Mariano Peñalver
Jorge Pérez de Tudela • Josef Simon



Cuadernos Gris

Resistiendo al oleaje
Reflexiones tras un siglo de filosofía analítica

Edición al cuidado de Alberto López Cusaca



Juan José Acero • Tyler Burge • Michael Dummett
Alfonso García Suárez • Susan Haack • Peter M. S. Hacker
Jesús Mosterín • D. Z. Phillips • Javier Sádaba • Richard Swinburne
Ernst Tugendhat • José Luis Velázquez • Timothy Williamson



Cuadernos Gris

Nietzsche y la «gran política»
Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano

Edición al cuidado de Alfonso Moraleja



Friedrich Nietzsche
Verdad y mentira en sentido extramoral

Gabriele D'Annunzio • Georg Brandes • Norbert Elias • Luc Ferry
Emmanuel Lévinas • Franz Mehring • Ernst Nolte
Peter Pütz • Alain Renaut • Leo Strauss • Ferdinand Tönnies

José Emilio Esteban • Ezra Heymann
Enrique López Castellón • Julio Quesada • Moisés Simancas



Cuadernos Gris
www.ffil.uam.es/cgris

una figura clave. Era precursor de importantes componentes ideológicos del nacionalsocialismo y jugó un papel capital en su política cultural.

Victor Farias, Heidegger y el nazismo

«La vida», «la realidad», «el más fuerte» identificados con la razón, en mezcolanza mutua como «cría», «ley», «Historia», conceptos elevados a filosofía idealista, consagrados como axiomas de la ciencia natural, como visión ditirámica solar y glaciario: Hegel, Darwin, Nietzsche; ellos fueron la causa efectiva de la muerte de muchos millones de hombres. Los pensamientos matan, las palabras son más criminales que cualquier asesinato, los pensamientos se vengan sobre la cabeza de los héroes y rebaños.

Gottfried Benn, El yo moderno

¿No hay nada en su obra que pueda ser utilizado en favor del asesinato definitivo? Los asesinos, a condición de negar el espíritu por la letra e incluso el espíritu que queda todavía en la letra, ¿no podían encontrar en él sus pretextos? Hay que responder afirmativamente. Desde el momento en que se descuida el aspecto metódico del pensamiento nietzscheano (y no es seguro que él mismo se haya atendido siempre a él) su lógica rebelde ya no conoce límites.

Albert Camus, El hombre rebelde

Artículos en relación a Nietzsche publicados en Cuaderno Gris

Fernando Savater, «La crisis del amor propio»

Junio-Octubre 1990, n° 7-8, Época I

J. P. Stern, «Nietzsche y la idea de metáfora»

Marzo-Junio 1992, n° 5, Época II

Francisco José Martín, «Los ojos de Lou»

Marzo-Junio 1993, n° 8, Época II

Victor Bouillier, «Baltasar Gracián y Nietzsche» en *Gracián hoy*, 1995, n° 1, Época III

Cuaderno Gris

1. Alfonso MORALEJA (ed.)
Gracián hoy
2. Gabriel ARANZUEQUE (ed.)
Horizontes del relato
Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur
3. Antonio GÓMEZ RAMOS (ed.)
Diálogo y deconstrucción
Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida
4. Alberto LÓPEZ CUENCA (ed.)
Resistiendo al oleaje
Reflexiones tras un siglo de filosofía analítica

En preparación

Unamuno y Europa (ed. de Pedro Ribas)

El centenario de la muerte de Nietzsche también coincide con un resurgimiento del nazismo en Europa central. No pretendemos responsabilizar a Nietzsche de todo lo sucedido en el pasado o en el presente en el plano del pensamiento y de la acción política, sino de medir el grado de su responsabilidad. ¿Es Nietzsche el responsable del nacionalsocialismo, del fascismo o del anarquismo? Evidentemente no; sin embargo, creemos que su pensamiento contribuyó a configurar dichas ideologías. La cuestión reside -repetámoslo- en ver el grado de dicha contribución. ¿Qué reprochamos a Nietzsche? Su radicalismo, su aristocratismo, su individualismo ético; la equiparación injustificada entre socialismo, anarquismo, cristianismo y liberalismo; una concepción de libertad incompatible con la de igualdad, un pensamiento profundamente antidemocrático, el desconocimiento más absoluto de los principios económicos, un pensamiento acrítico que tiende a dinamitar cualquier sistema de derecho, un irrespetuoso machismo incapaz de sustituir lo «eterno femenino» por la transitoriedad de las condiciones sociales, su limitación al ideal europeo, una moral de la fuerza absolutamente insolidaria, una tendencia irracionalista que frustra toda convivencia entre vida y razón; en definitiva, el desquiciamiento acrítico de los principios ilustrados sin los cuales la humanidad pierde su fundamento y sentido.

A. M.

Con la colaboración de:

