

NIETZSCHE: ¿POLÍTICO O APOLÍTICO?

Nietzsche: ¿Political or Apolitical?

Carlo Gentili

Universidad de Bolonia

RESUMEN: Aunque en Nietzsche no hay una doctrina política en sentido estricto, su pensamiento tiene sin duda una dimensión política. Desde la segunda *Consideración intempestiva* sobre la historia, Nietzsche se muestra interesado en tomar distancia frente a la situación de su tiempo. Además, en el mismo concepto de «voluntad de poder», sociedad, ética, mundo físico y político están estrechamente conectados. El concepto de «gran política» tiene un papel central, aunque tenga primariamente una connotación moral. En general, podemos decir que el sentido político de la filosofía de Nietzsche deriva siempre de sus ideas morales. Considera que su destino personal se corresponde con el destino de Europa. En sus últimas obras trabaja con el concepto de «aristocrático», que tiene que ser entendido como una aristocracia del espíritu, en vez de social o política.

Palabras clave: gran política – voluntad de poder – aristocracia – moral

ABSTRACT: Although there is no proper political doctrine in Nietzsche, his thought certainly has a political dimension. Since the II *Untimely Consideration* on history Nietzsche appears to be taking a stance towards the situation of his time. Afterwards, in the very same concept of «will to power» society, ethics, physical world and political world are strictly connected. The concept of *great politics* has a central role, even if it has a primarily moral connotation. In general, one could say that the political sense of Nietzsche's philosophy always derives from his moral ideas. He considers his personal destiny corresponding to Europe's destiny. In his late works he deals with the concept of «aristocratic», which has to be understood as an aristocracy of the spirit rather than a social or political classification.

Keywords: Great Politics – Will to Power – Aristocratic – Moral

Que al pensamiento de Nietzsche se le puede atribuir un significado político¹, es algo que no se discute: esto ha sucedido, ya sea con intenciones y maneras

1. La bibliografía sobre el nexo entre filosofía y política en los últimos años ha sido abundante. Nos limitamos a señalar las aportaciones más recientes: R. Escobar, *Nietzsche e la filosofia politica del XIX secolo*, Milano: il Formichiere, 1978; S. E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1992; K. Ansell-Pearson, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker. The Perfect Nihilist*, Cambridge: Cambridge UP, 1994; H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin/New York: de Gruyter, 2008; T. Shaw, *Nietzsche's Political Skepticism*, Princeton/Oxford: Princeton UP, 2007; H. W. Siemens y V. Roodt (eds.), *Nietzsche. Power and Politics*, Berlin/New York: de Gruyter, 2008.

muchas veces execrables, o ya sea con formas por lo menos discutibles. De una discusión semejante podrá ser objeto tanto un Nietzsche de derechas, teórico del «radicalismo aristocrático» (según la fórmula creada por Georg Brandes²) y profeta del germanismo (como quería Baeumler), como un Nietzsche de izquierdas³, inspirador de la *Ideologiekritik* gracias al método genealógico, maestro de la sospecha y del desenmascaramiento, según un modelo que pone en común a la Dialéctica de la Ilustración y a la recepción de Nietzsche en Francia⁴ y en Italia a partir de los años sesenta. Por el contrario, hay que negar con decisión que contenga una teoría de la política como tal. Esto no significa que la filosofía nietzscheana no tuviese éxitos políticos: el mismo Nietzsche fue consciente de ello, y precisamente aquí está quizás uno de los aspectos de su pensamiento que hoy nos resulta más incómodo. Se puede afirmar en este sentido que toda la filosofía de Nietzsche está atravesada por una inspiración política, y la célebre declaración de intenciones contenida en el Prefacio de la segunda *Consideración intempestiva (Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida)* —«Queremos servir a la historia solo en la medida en que ella sirve a la vida»⁵—, en cuanto que corresponde a un compromiso preciso respecto al presente (el senti-

2. Georg Brandes (pseudónimo de Morris Cohen) (1842-1927), danés de familia hebrea, fue crítico literario e impartió en Copenhague conferencias sobre Nietzsche con las salas abarrotadas de gente. Publicó sobre él dos ensayos: «Radicalismo aristocrático. Disertación sobre F. Nietzsche», aparecido en la *Deutsche Rundschau* de 1890, y «Friedrich Nietzsche», en *Hombre y obras*, publicado en 1893. Con esto contribuyó al conocimiento de Nietzsche en los países escandinavos y, en particular, a su influencia en Ibsen y Hamsun. Nietzsche tuvo noticias de la actividad de Brandes. En un fragmento, 16[63] de la primavera-verano de 1888, escribe, aparentando publicar una nota en algún periódico: «Los amigos del filósofo F. Nietzsche acogieron con interés la noticia de que el pasado invierno el brillante danés doct. George Brandes ha dedicado a este filósofo todo un ciclo de lecciones en la Universidad de Copenhague. El orador [...] ha sabido suscitar un vivo interés en un público de más de trescientas personas, por la nueva y audaz manera de pensar propia del filósofo alemán» (FP IV 687: 16[63]). En *Ecce homo* él observa, lamentando como de costumbre la falta de comprensión por parte de los compatriotas: «¿En qué Universidad alemana sería hoy posible tener un curso sobre mi filosofía, como hizo en Copenhague en la primavera pasada el danés doctor George Brandes, que con ello ha puesto a prueba una vez más su cualidad de psicólogo?» (EH, KSA VI 363). Brandes tuvo con Nietzsche un intercambio epistolar. De especial relieve son las cartas en que él contesta su antisocialismo y antianarquismo y su actitud, pasando de la amistad a la hostilidad en los enfrentamientos con Paul Rée (15-17 diciembre 1887, KGB III/6 129-132); y la carta en la que le aconseja vivamente la lectura de Kierkegaard (en aquella época todavía no estaba traducido al alemán): «Hay un escritor nórdico cuyas obras le interesarían, si fuesen traducidas: Søren Kierkegaard; vivió entre 1813 y 1855, es desde mi punto de vista uno de los psicólogos más profundos que existen en general» (11 de enero de 1888, KGB III/6 143-144). Nietzsche envió a Brandes como regalo sus obras, y este le envió a su vez su *Romanticismo alemán* (publicado en su segunda edición en 1883). Es importante la reflexión inspirada en Nietzsche en este libro, que él comunica al autor en una carta del 27 de marzo de 1888: «Su *Romanticismo alemán* me ha hecho reflexionar especialmente sobre cómo ha alcanzado este movimiento su objetivo solamente como música (Schumann, Mendelsohn, Weber, Wagner, Brahms): como literatura se ha quedado en una gran promesa. Los franceses han sido más afortunados» (KGB III/5 279).

3. Sobre las interpretaciones de Nietzsche *de derechas y de izquierdas* cf. S.E. Aschheim, *op. cit.*, pp. 164-200.

4. Sobre la contribución que la recepción francesa ha dado a la construcción de un Nietzsche *de izquierdas* en cuanto maestro del desenmascaramiento, véase J. Rehmman, *Postmoderner Links-Nietzscheanismus. Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion*, Bonn: Argument, 2004.

5. HL, OC I 696.

do de la filología clásica no puede consistir más que en actuar en el tiempo «de modo inactual — o sea contraria al tiempo y, por esto mismo, sobre el tiempo y en favor, así lo espero, de un tiempo futuro»⁶, corresponde de hecho a un programa político. Así, al menos, lo entiende Karl Löwith, que le da mucho juego en contraponer al falso inactual Nietzsche con el inactual auténtico Burckhardt, cuya fe en la historia y cuyo culto al pasado le permiten despedirse definitivamente de una filosofía de la historia de persistente inspiración hegeliana (y, por eso, cristiana), en la que el presente es la representación conciliada de la contradicción puesta por el pasado, que no abre, por eso, ninguna fractura dramática con el mismo presente. Mientras que el antihistoricismo de la segunda Consideración intempestiva, que privilegia la vida —y por lo tanto el presente— contra la historia, contribuiría a tener «su última razón histórica en la religión cristiana, que de todas las horas de una vida humana retiene la última, la más importante», de manera que «la conciencia histórica del ‘nuevo tiempo’ se revela a la reflexión histórica como algo de extremadamente histórico»⁷.

Nietzsche mismo, decíamos, es consciente de los posibles éxitos políticos de su pensamiento. Prueba de ello es el uso de imágenes que, en muchos de los fragmentos que se esfuerzan por definir el concepto de *voluntad de poder*, establecen un paralelismo entre sociedad, moral, mundo físico y mundo político. En un fragmento del otoño de 1887⁸, se lee⁹: «Más natural es nuestra posición *in politicis*: vemos problemas de poder, de un *quantum* contra otro *quantum*. No creemos en un derecho que no descansa sobre el poder de imponerse: sentimos todos los derechos como conquistas»¹⁰.

Es difícil distinguir en este punto los éxitos políticos del pensamiento nietzscheano de las *interpretaciones* políticas que se dieron de ellos. Valdrá la pena solamente insinuar el hecho de que el mismo Heidegger, pensador más que nunca comprometido *in politicis*, se preocupó de atacar la interpretación política de Baeumler — que había disociado la *voluntad de poder*, en cuanto doctrina auténticamente política y *germánica*, del *eterno retorno de lo mismo*, reducido a una pura y simple declaración de anticristianismo¹¹ — sobre la base de una interpretación errónea de

6. HL, OC I 696.

7. K. Löwith, *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, en *Sämtliche Schriften*, vol. 7, Stuttgart: Metzler, 1984, pp. 69-70.

8. FP IV 53.

9. FP IV 314.

10. Para confirmar la inspiración política unitaria de la filosofía de Nietzsche, confróntese esta afirmación con la contenida en *El estado griego*, escrito comprendido en los *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, opúsculo dedicado por Nietzsche a Cosima Wagner con ocasión de la navidad de 1872: «La violencia proporciona el primer *derecho*, y no existe un derecho que en su fundamento no sea arrogancia, usurpación y violencia» (GS, KSA I 770). Se puede ver también GM, KSA V 358: «El ‘derecho’ ha sido durante mucho tiempo un *vetitum*, una impiedad, una innovación, apareció con violencia, *como* violencia a la que el hombre se adaptó solo con vergüenza ante sí mismo». Sobre la relación entre el *derecho* y el *poder* en el pensamiento de Nietzsche véase: V. Gerhardt, *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart: Reclam, 1988, pp. 98-132.

11. El eterno retorno de lo mismo es para Baeumler extraño a la filosofía de Nietzsche pensada como sistema; más aún, este pensamiento no sería siquiera filosofía, sino una «concepción religiosa». Esto motivaría la intención nietzscheana de proceder más allá de *Así habló Zaratustra* con la proyección de un texto sistemático sobre la *voluntad de poder* (cf. A. Baeumler, *Nietzsche der Philosoph und*

Heráclito. Entendiendo mal la doctrina del eterno retorno Baeumler habla, según Heidegger, en contra de su propia interpretación de la voluntad de poder, que él quería entender en sentido metafísico, pero en realidad «interpreta en sentido político». El eterno retorno de Nietzsche, por lo tanto, «se contrapone a la concepción de la política de Baeumler»¹². De todas las maneras, todos los resultados del pensamiento político de Nietzsche deben ser leídos en el contexto de lo que se indica en *Crepúsculo de los ídolos*¹³: «Todas las épocas de la cultura (*Cultur*) son épocas de decadencia política: lo que es grande en el sentido de la cultura ha sido apolítico (*unpolitisch*), incluso *antipolítico* (*antipolitisch*)»¹⁴. Es decir, todo sentido político de la filosofía de Nietzsche se lee sobre el trasfondo de esta contraposición entre *Kultur* y *Politik*, que significa el desmembramiento de la identidad hegeliana de cultura y Estado: «La cultura y el Estado —no nos engañemos al respecto— son antagonistas: el ‘Estado de cultura’ es solamente una idea moderna. Lo uno vive de lo otro, lo uno prospera a costa de lo otro»¹⁵.

Solo sobre la base de esta su naturaleza apolítica es posible comprender el único concepto *político* que Nietzsche haya tratado de definir: el de la *gran política* (*große Politik*). No hay que dejarse tentar por el *simbolismo* (por lo demás póstumo) de las fechas, pero el hecho de que el fragmento titulado *La gran política* haya sido escrito entre finales de diciembre de 1888 y primeros de enero de 1889 (por lo tanto, a pocos días del gran *colapso psíquico*) ejerce una fuerte tentación en tal sentido. Tentación, por otra parte, acrecentada por las palabras que abren el fragmento «Yo traigo la guerra»¹⁶, una alusión evidente a las palabras de Jesús¹⁷: «No creáis que yo he venido a traer la paz sobre la tierra; no he venido a traer la paz sino la espada». No se puede no pensar en las *notas de la locura* enviadas a los

Politiker, Leipzig: Reclam, 1931, pp. 81-82). Giorgio Colli habla también del eterno retorno como experiencia religiosa, y lo define como una «fulguración mística» en la que penetra hasta el fondo del «secreto de la greccidad» (cf. G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Milano: Adelphi, 1974, pp. 197-198).

12. M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen: Neske, 1961, vol. I, p. 31. Según Heidegger, Baeumler interpreta a Heráclito como si este hubiese enseñado «el eterno fluir de las cosas en el sentido de ‘ir siempre adelante’», mientras que el sentido profundo de la filosofía de Heráclito es «que no necesariamente existe una contradicción entre la tesis ‘el ser es devenir’ y la tesis ‘el devenir es ser’» (*ibid.*, vol. I, p. 30).

13. GD, KSA V 106.

14. El término *unpolitisch* es, como se sabe, un término que se hace famoso gracias a la interpretación que da de él Thomas Mann a finales de la Primera Guerra Mundial; con ese término el escritor quiere caracterizar la *Kultur* germánica contra la *Zivilisation* de las democracias burguesas. La *Zivilisation* es para Mann una mezcla de política y literatura: es el «burgués elocuente» y «el abogado literato», no es otra cosa que la «marcha triunfal, la expansión del espíritu politizado e impregnado de literatura hasta transformar en una sola colonia todo el mundo habitado. El *imperialismo de la civilización* es la última forma de aquella idea unificadora romana contra la cual Alemania ‘protesta’» (Th. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt a.M.: Fischer, 1983, p. 51). Sin embargo, antes que Mann ya Hans Vaihinger había recurrido al concepto de *antipolítico* para explicar la toma de posición nietzscheana contra el socialismo: «La tendencia antisocialista de Nietzsche crece de cuando en cuando hasta lo antipolítico, en el sentido de que él se revuelve contra el Estado y la vida del Estado. En el Estado moderno, el socialismo va de la mano con la burocracia, y a fuerza de innumerables reglamentos la libertad individual es reprimida» (H. Vaihinger, *Nietzsche als Philosoph*, Berlin: Reuther & Reichard, 1902, p. 76).

15. *Ibid.*

16. FP IV 773.

17. Mateo 10, 34.

amigos, pocos días después, desde Turín, y firmadas alternativamente por *Dioniso* y *El crucificado*. A pesar de estas sugerencias, sin embargo, la argumentación del fragmento es por lo demás lúcida. Esta guerra, explica Nietzsche, no es «entre pueblo y pueblo», puesto que no hay nada que más desprecie que la «execrable política animada por los intereses de las dinastías europeas», que se hace «un principio y casi un deber» «del egoísmo, mejor dicho, del autoenvanecimiento de los pueblos, enfrentando los unos con los otros». Y ni siquiera debe ser entendida como una guerra «entre las clases», puesto que esto presupondría la existencia de clases superiores y clases inferiores; pero, desde el momento en que no existen hoy clases superiores, no existen consecuentemente tampoco las inferiores. Esta guerra transcurre *a través* de las categorías representadas por «pueblo, clase, raza, profesión, educación, instrucción». Es una guerra que se hace necesaria por el hecho de que la voluntad ya no es libre, en cuanto que su afirmar y negar se limita a la afirmación de «aquello que se *es*» y a la negación de «aquello que *no se es*»: es una guerra contra la «*vulgaridad* del número», que habla «en favor de los ‘cristianos’». Esta es una consecuencia del hecho de que «durante dos milenios» los hombres han sido educados en un «contrasentido fisiológico», la denigración de los instintos, y que, por tanto, la decadencia de tales instintos ha llegado a ser un dato de hecho. Se tratará, por consiguiente, de «una guerra como entre el ascenso y el declive, entre la voluntad de vida y *la sed de venganza* contra la vida». Puesto que, como es sabido, Nietzsche identifica esta última con el *ressentiment* que constituye el aspecto específicamente nihilista del cristianismo, la *gran política*, en cuanto que mira a poner en auge la vida instintiva en su significado fisiológico, se presenta como un contra-movimiento preciso frente al nihilismo:

La *gran política* hace que la fisiología se convierta en ama y señora de todas las otras cuestiones, — quiere *criar* [*züchten*] a la humanidad como un todo superior, con implacable dureza frente a lo degenerado y parasitario en la vida — frente a lo que corrompe, envenena, calumnia, lleva a la ruina...¹⁸.

La *gran política* es «guerra a muerte contra el vicio», donde por este último se entiende el descrédito de los instintos impuesto por la moral cristiana. La *gran política* es, en este sentido, el proyecto de una nueva cultura (*Kultur*) que deberá consentir la selección «de las razas, de los pueblos, de los individuos» debido a su *voluntad de futuro*¹⁹. Hay que subrayar cómo Nietzsche identifica la presentada catástrofe de Europa con su propia catástrofe personal. Él habla en primera persona: «Yo traigo la guerra». Esta identificación se encuentra en otro fragmento del mismo periodo, que es en realidad una diversa elaboración del capítulo conclusivo de *Ecce Homo*, «Por qué soy un destino»:

18. FP IV 774: 25[1].

19. *Ibid.* Es evidente que Nietzsche elabora en este programa sugerencias procedentes de lecturas positivistas tardías. Según Losurdo, la referencia a la fisiología es índice de una «tendencia a leer en clave naturalista la historia y el conflicto», y si por fisiología entiende aquel complejo de ciencias «que incorporan la naturaleza y el cuerpo», a ellas les concede la tarea de liquidar de una vez para siempre el *idealismo*, es decir, toda la herencia de la Revolución francesa; cf. D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino: Bollati Boringhieri, 2002, pp. 626-629. Discutir la posibilidad de que esta referencia a la fisiología represente una adhesión al programa de un racista eugenésico nos llevaría a ir más allá de los límites de este trabajo.

Conozco mi suerte. Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo monstruoso, — de una crisis como jamás la hubo antes en la tierra, de la más profunda colisión de conciencias, de una decisión tomada, mediante un conjuro, *contra* todo lo que se ha creído, exigido, santificado.²⁰

Hasta aquí el fragmento coincide con el texto de *Ecce Homo*. Pero en este punto el fragmento continúa: «Y a pesar de todo esto, nada hay en mí de fanático, quien me conoce me tiene por un docto sencillo, quizá un poco malicioso, que sabe ser jovial con todo el mundo»²¹.

Estas palabras, de una modestia casi resignada, se substituyen en el texto publicado, para acentuar la voluntad de identificación con un destino que ya no es el del *simple estudioso*, el de la célebre proclama: «No soy un hombre, soy dinamita»²². Pues como ha observado Löwith, «el destino de Europa coincide en el sentimiento y en el pensamiento de Nietzsche con él mismo». Esto es lo que es propiamente político en la reflexión nietzscheana; y «esta perspectiva política no se pone en los márgenes de la filosofía de Nietzsche, sino en su centro»²³. En este centro está la idea-bisagra del *radicalismo aristocrático*. «No hablo nunca a las masas», prosigue el texto de *Ecce homo*, que insiste en la identificación con Jesús: «yo soy un *alegre mensajero* (*froher Botschafter*) como nunca se ha visto»²⁴ (y esta vez se descarta la versión del fragmento para subrayar el sentido universal de su propio destino: «por cuanto sea también destinado a ser el hombre de la catástrofe»²⁵. Lo que el *alegre mensajero* anuncia es el final de la «mentira milenaria», o sea, de la moral: es la «guerra de los espíritus» en que debe transformarse todo lo que hasta ahora ha estado bajo el nombre de política, y a la que seguirá toda clase de cataclismos físicos y políticos:

Tendremos conmociones, un espasmo de terremotos, un desplazamiento de montañas y valles como nunca se había soñado [...] todos los centros de poder de la vieja sociedad saltarán por los aires — todos ellos se basan en la mentira: habrá guerras como jamás las ha habido en la tierra²⁶.

El pasaje concluye con una proclama en la que diagnosis histórico-política y destino personal tienden a identificarse: «Solo a partir de mí habrá sobre la tierra *gran política*»²⁷. Dadas las premisas puestas en el pasaje, se debe concluir que la visión nietzscheana de la *política*, mejor dicho de la *gran política*, está enteramente determinada por la posición frente a la moral. *Política* es la lucha por el desmantelamiento de la moral; este desmantelamiento pasa, en primer lugar, por la separación de las pasiones del *ornamento* (*Aufputz*) moral que se les aplica, de

20. FP IV 775: 25[6].

21. *Ibid.*

22. EH, KSA VI 365.

23. K. Löwith, *Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges* (1940), en *Sämtliche Schriften*, vol. 2, Stuttgart: Metzler, 1983: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, pp. 508-509.

24. EH, KSA VI 366.

25. FP IV 775.

26. EH, KSA VI 366.

27. *Ibid.*

manera que a través de ellas vuelva a hablar directamente la naturaleza. En un fragmento del otoño de 1887²⁸, Nietzsche escribe:

Un periodo en el que la vieja mascarada y el maquillaje moral de los afectos causa repugnancia: *la naturaleza desnuda*, donde *las cantidades de poder* [*Macht-Quantitäten*] son simplemente admitidas como *decisivas* (como *determinantes de la jerarquía*), donde aparece nuevamente el *gran estilo*, como consecuencia *de la gran pasión*.

En otras palabras, esta separación es obra de la *voluntad de poder*, en la que se reconoce la esencia de una *naturaleza desnuda*²⁹, privada de los falsos oropeles de la moral. Reconocer *esta* naturaleza significa ser capaces del *gran estilo*. *Voluntad de poder*, *gran estilo*, *gran pasión*, *gran política* son expresiones *casi* sinónimas que establecen entre ellas formas de mediación. La violencia reclamada por la «guerra de los espíritus» contra la moral es la misma violencia con la que los hombres *mejor dotados* someten, ante todo, las propias pasiones. Nietzsche identifica esa clase de hombres con los *aristócratas*. Esto basta ya para entender cómo ellos constituyen para él una categoría *moral* y no meramente social; la genealogía de esta categoría es de hecho reconstruida en *Más allá del bien y del mal* y en *La genealogía de la moral*. La definición del *typos* del *aristócrata* es el resultado de la definición del hombre del gran estilo, que Nietzsche ha venido gradualmente construyendo en los años anteriores. No pudiendo detenerme aquí sobre todo el desarrollo de este concepto, que tiene su origen ya en las *Consideraciones intempestivas*³⁰, examinemos al menos el modo en que es propuesto en la *Gaya ciencia*. Aquí, en el aforismo n.º 290 («Una cosa es solo necesaria») afirma Nietzsche:

«Dar estilo» al propio carácter: es un arte grande y raro. Lo ejercita aquel que alcanza a ver con la mirada todo cuanto ofrece su naturaleza en fuerzas y debilidades, e inserta todo esto en un plano artístico, hasta que cada cosa no aparezca como arte y razón, y hasta que la debilidad fascine al ojo³¹.

28. FP IV 255: 9[75].

29. En un fragmento de la primavera de 1888, que lleva por título «Voluntad de poder/Filosofía», y como una especie de subtítulo, «*Quanta* de poder. *Crítica del mecanicismo*», Nietzsche sostiene que hay que desembarazarse de los «conceptos populares» de «necesidad» y «ley». Estos presuponen que todo acontecimiento se realiza en virtud de la constrictión y de la libertad, mientras que en la naturaleza es solo determinante «el grado de resistencia y el grado de un poder excesivo»; todo pensamiento que considere a la naturaleza como algo diverso del puro y simple choque de *quanta* de fuerza (como sucede en la hipótesis mecanicista, que explica la naturaleza sobre la base del concepto de causa) es un pensamiento *moral*: «Pero nosotros no ponemos una 'moralidad' en el mundo por el hecho de fingirlo obediente» (FP IV 533: 14[79]). En otro fragmento, (14[81], «Crítica del concepto de 'causa'») del mismo periodo Nietzsche habla de «*quanta* de energía (*Kraft-Quanta*) cuya esencia consiste en ejercer poder sobre todos los otros *quanta* de fuerza» (FP IV 535: 14[81].) Sobre el hecho de que esta naturaleza de la *Voluntad de poder* como choque de *quanta* de fuerza, y por consiguiente como principio plural, desmienta la interpretación heideggeriana de la misma *voluntad de poder* como principio único puesto como fundamento de lo real, y por tanto como *ens metaphysicum*, cf. W. Müller-Lauter, *Nietzsche-Interpretationen I. Über Werden und Wille zur Macht*, Berlin-New York: de Gruyter, 1999, pp. 38-44. Me remito a mi *Nietzsche*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2004, pp. 380-393.

30. Para esto me remito de nuevo a mi *Nietzsche*, cit., pp. 115-124.

31. FW, KSA III 530.

Aquí hay implícita una violencia, es un acto de arbitrio, al que corresponde una *pasión* que es el signo de las naturalezas *dominadoras*:

Finalmente, cuando la obra está acabada se manifiesta lo que fue la constrictión impuesta por un mismo gusto a dominar y plasmar en lo grande y en lo pequeño: tiene menos importancia de lo que se piensa que el gusto sea bueno o malo —ibasta con que el gusto sea unitario! Serán las naturalezas fuertes y dominadoras las que disfrutarán de una alegría más sutil en una constrictión semejante, en una disciplina vinculada y acabada bajo la propia ley; la pasión de su querer poderoso (*die Leidenschaft ihres gewaltigen Wollens*) se desahoga a la vista de toda naturaleza estilizada, de toda naturaleza vencida y reducida a la esclavitud³².

En un fragmento de la primavera de 1888 que se titula «Música y el gran estilo», Nietzsche describe la grandeza de un artista como su capacidad de *gran estilo*, que tiene en común con la «gran pasión» «el hecho de que desdén el placer, que olvida persuadir, que manda, que *quiere*». Lo que sigue es la definición completa del *gran estilo*. «Dominar el caos que se es, constreñir el propio caos en llegar a ser forma: a llegar a ser lógico, simple, unívoco, matemática, ley»³³. Nietzsche define a los hombres capaces de esto como «hombres de la violencia (*Gewaltmenschen*): «entorno a ellos se forma un desierto, un silencio, un miedo como frente a un gran sacrilegio»³⁴. El contexto en el que Nietzsche pone la expresión *Gewaltmenschen* indica claramente cómo toma el término de Burckhardt³⁵. Este *Gewaltmensch* tiene los rasgos inconfundibles del tirano del Renacimiento —del *Gewaltherrscher*— tratado por Burckhardt en la primera parte de la *Civilización del Renacimiento en Italia*, titulada «El estado como obra de arte» (*Der Staat als Kunstwerk*), en el que el actuar subjetivo y arbitrario del señor se convierte en forma objetiva en el Estado: «La ilegitimidad, rodeada de continuos peligros, aísla al tirano: la alianza más honorable que él pueda establecer, es la de los hombres superiores, sin mirar a sus orígenes». Deslegitimando el gobierno de su propio origen, a menudo humilde, el tirano del Renacimiento encuentra en el arte su propia y nueva legitimación: «Ansioso de gloria y deseo-

32. *Ibid.*

33. Será útil incluso insinuar que gira en torno a este concepto, en su mayor parte, la interpretación heideggeriana de la *voluntad de poder como arte* cf. M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., vol. I, pp. 146-162.

34. FP IV 526: 14[61].

35. En la segunda parte del fragmento citado, (14[61]), Nietzsche se pregunta: «¿Por qué un músico no ha construido hasta ahora como lo hizo el arquitecto que creó el Palazzo Pitti?» (FP IV 526). En un fragmento (11[197]) de finales de agosto de 1881 había explicitado su fuente: «apartarse de todo lo hermoso y agradable, como un tirano que desprecia el mundo» (*als ein weltverachtender Gewaltmensch*), dice Jacob Burckhardt en el Palazzo Pitti» (FP II 803: 11[198]). En un fragmento (25[117]) de la primavera de 1884 añade: «Se ha considerado 'impersonal' lo que era la expresión de las personas más poderosas (Jacob Burckhardt con un *buen* instinto ante el Palazzo Pitti). 'Hombre de la violencia' (*Gewaltmensch*)» (FP III 478). Los dos pasajes remiten al *Cicerone*, en el que Burckhardt escribe, a propósito de Brunelleschi y del Palazzo Pitti: «Se plantea de un modo natural la pregunta de quién sería este hombre despótico, desdeñoso del mundo (*der weltverachtende Gewaltmensch*), que gracias a los medios de que disponía, buscaba mantenerse lejos de todo lo que fuese agradable y elegante» (J. Burckhardt, *Der Cicerone. Eine Einleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*, vol. I, en *Gesammelte Werke*, vol. IX, Basel: Schwabe, 1958, p. 149).

so de triunfos y de monumentos, aprecia el ingenio y se alegra de ello. Con el poeta y con el erudito se siente sobre un terreno nuevo, y casi en posesión de una nueva legitimidad»³⁶.

La capacidad de legitimarse a través del arbitrio y la capacidad artística son, para Nietzsche, los rasgos esenciales de lo *aristocrático*. La figura burckhardtiana del *Gewaltherrscher* proporciona el modelo de una aristocracia de la *Kultur* capaz de un ejercicio de la belleza para el que las masas no tienen inteligencia. Él proclama en *Ecce homo* —«nunca hablo a las masas»— tiene el sentido de una declaración *política* en cuando se remite a una toma de posición *estética*: es el punto, en otras palabras, en que el *gran estilo* se traduce en *gran política*, y hace que esta última sea comprensible solo sobre la base del primero³⁷. Como prueba de ello, consideramos el modo en que Nietzsche explica el origen del Estado en la segunda disertación de *La genealogía de la moral*. Ese es el resultado de un espantoso acto de arbitrio, «mecanismo de trituración y sin escrúpulos», gracias al cual una «materia prima de pueblo y de semianimalidad» se mezcla y, finalmente, es «*dotada de una forma*». Los autores de esta violencia son descritos con palabras deliberadamente crudas: «una horda cualquiera de rubios animales de presa (*Raubthiere*)»³⁸, una raza de conquistadores y señores, que organizados para la guerra y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población quizás enormemente superior en número, pero todavía informe, errabunda. De esa manera se inicia sobre la tierra el 'Estado'»³⁹.

De manera tácita, Nietzsche indica su contrapunto polémico; como siempre, Rousseau: «Pienso que se ha liquidado aquella fantasía que le hacía comenzar con un contrato»⁴⁰. Y, siempre de manera tácita, indica también su referencia; que es, una vez más, Burckhardt. La obra de estos *dominadores* «es una plasmación instintiva de formas, expresiones de formas»; ellos son «los artistas más espontáneos, más inconscientes que existen»⁴¹. En resumen, un llamamiento concreto a la fórmula burckhardtiana del *Estado como obra de arte* (*Staat als Kunstwerk*). Y, si fuese necesaria una verificación, pocas líneas después Nietzsche llama a los creadores del Estado «artistas de la violencia» (*Gewalt-Künstler*): término que es un calco evidente del *Gewaltmensch* y del *Gewaltherrscher* de Burckhardt. Sin embargo, aquí asistimos nuevamente a la manera en que temática política y temática estética figuran entremezcladas, y sustancialmente coincidentes, con la temática moral. Aquella misma «fuerza activa» que empuja a los *Gewalt-Künstler* a edificar Estados los empuja también a crearse la «mala conciencia» y todo ideal negativo. Esta fuerza activa es «*el instinto de la libertad*», «(para expresarme en mi lenguaje:

36. J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, en *Gesammelte Werke*, vol. III, Basel: Schwabe, 1955, p. 5.

37. Así Heidegger, aunque no sobre el fundamento de un análisis puramente político: «El gran estilo puede ser creado solo con la gran política, y la gran política tiene la ley íntima de su voluntad en el gran estilo» (*Nietzsche*, cit., vol. I, p. 185).

38. El pasaje es análogo al de la «bestia germánica rubia» de la primera disertación de la *Genealogía de la moral* (GM, KSA V 275-276).

39. GM, KSA V 324.

40. *Ibid.*

41. GM, KSA V 325.

la voluntad de poder)»⁴². Se ha dicho de paso, que si política y moral son para Nietzsche dos implicaciones del mismo problema, *La genealogía de la moral* —quizás junto con *Más allá del bien y del mal*— es el auténtico libro *político* (aunque sea con todas las limitaciones sugeridas al principio) de Nietzsche. La creación *libre* de la *mala conciencia* es el resultado de la aplicación a sí mismos de la «naturaleza plásticamente formadora y tiránica», de la «secreta tiranía sobre sí mismos», de la «crueldad de artistas». Y este resultado puede ser percibido como belleza, más aún, como «la belleza». Una belleza, por tanto, que se discrimina como tal en referencia a otros estados *internos* (por eso estética y moral coinciden) percibidos como feos: «¿Qué cosa sería bella si la contradicción no hubiese cobrado antes conciencia de sí misma, si lo feo no se hubiese dicho antes a sí mismo: ‘yo soy feo?’»⁴³.

La distinción bello/feo (en su doble sentido ético y moral) es en definitiva el resultado de una mediación del yo que tiene su razón en la fuerza desmesurada, libertad, generosidad y grandeza de ánimo reconocidos en los *dominadores*. Es decir, es una transferencia al sujeto «hombre» en general («el mismo hombre, su total, animalesco, antiguo yo»⁴⁴, de aquel sentimiento que, leído en este caso en su significado social, en el último capítulo de *Más allá del bien y del mal* («¿Qué es aristocrático?») y en la primera disertación de *La genealogía de la moral*, Nietzsche define como *pathos de la distancia* (*Pathos der Distanz*). Es este el sentimiento que define la naturaleza del *aristocrático*.

Este tema nos confirma ante todo la unidad sustancial de la reflexión nietzscheana. Incluso en la diversidad de los argumentos, se puede hacer todavía valer como una advertencia esencial metodológica como Nietzsche había afirmado en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, declarando su indiferencia sobre los orígenes de la filosofía, «puesto que en todo comienzo siempre hay falta de forma, vacío y fealdad, y porque en todas las cosas solo se toman en consideración los grados superiores»⁴⁵. No tiene un sentido diverso la afirmación que se lee en *Más allá del bien y del mal*: «La clase aristocrática ha sido siempre, en principio, la casta bárbara»⁴⁶. Lo que significa, teniendo presente cuanto se ha dicho arriba a propósito de los *Gewalt-Künstler*, que la *forma* presupone siempre lo *informe* como condición y continua conservándolo, por decirlo así, en la propia sombra. Como confirma en *La genealogía de la moral*: «Son las razas nobles las que han dejado tras sí el concepto ‘bárbaro’ por todos los lugares por donde han pasado; incluso en su cultura más excelsa se revelan una conciencia de ello y hasta un orgullo a este respecto»⁴⁷.

Lo que determina la diferencia entre *forma* y *falta de forma* es el *pathos de la distancia*. Y la forma es en este caso, ante todo, la forma de la vida social: una sociedad «que cree en una larga escala jerárquica y en una diferenciación de valor entre hombre y hombre, y que en un cierto sentido tiene necesidad de la esclavitud»⁴⁸. Los *aristócratas* son por lo tanto los autores de la primera forma social. Sin esta originaria manifestación exterior, sin esta mediación *de hecho*, no podría produ-

42. GM, KSA V 326.

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*

45. OC I 574.

46. JGB, KSA V 206.

47. GM, KSA V 275.

48. JGB, KSA V 205.

cirse aquella mediación interior, de la que se ha hablado antes, que se traduce en términos específicamente morales. Si el *pathos de la distancia* no nace ante todo «de la inveterada diversidad de las clases, de la permanente mirada a lo lejos y hacia abajo dirigida por la clase dominante sobre los súbditos e instrumentos» no podría ni siquiera nacer «aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma»⁴⁹. ¿Con esto estamos ante una inversión por la que el supuesto primado nietzscheano de la moral sobre la política se revela en realidad como primado de la política? No exactamente. Ya la insinuación a la *altura de la mirada*, en el párrafo que acabamos de citar, es revelador. Nietzsche no usa aquí —o más bien no presume de usar— argumentos políticos, sino *psicológicos* o *fisiológicos*. La continuidad que se establece entre *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral* respecto al tema de lo *aristocrático* hace evidente el auténtico interés que mueve a Nietzsche en la elaboración de estos dos textos. El segundo es el resultado inevitable del primero, y el objetivo final de la investigación —según lo que Nietzsche afirma en el Prefacio de *La genealogía de la moral*— es la exposición de sus «pensamientos sobre el *origen* de nuestros prejuicios morales»⁵⁰. Esta exposición comienza de hecho con el análisis del origen del concepto de *bueno* contenido en *Más allá del bien y del mal*, basada sobre la distinción esencial entre una «moral de señores» y una «moral de esclavos»:

Las diferenciaciones morales de los valores han surgido o bien entre una especie dominante, la cual adquirió conciencia, con un sentimiento de bienestar, de su diferencia frente a la especie dominada — o bien entre los dominados, los esclavos y subordinados de todo grado⁵¹.

La designación de *bueno* es el modo en que el dominador se siente, a través de sus *sentimientos* («los estados de elevación y orgullo del alma»), como perteneciente al grado más alto de la jerarquía. Aquí actúa el *pathos de la distancia*, expresión en la que el término *pathos* denota el *oírse a sí mismo*, propio del aristocrático, como determinado por la *distancia*: «El hombre aristocrático separa de sí a aquellos seres en los que se expresa lo contrario de tales estados elevados y orgullosos: los desprecia»⁵². En el lado opuesto, el de la *moral de los esclavos*, se sacan a la luz aquellas cualidades «que sirven para aligerar la existencia a los que sufren»: «es a la compasión, a la mano afable y socorredora, al corazón cálido, a la paciencia, a la diligencia, a la humildad, a la amabilidad a lo que aquí se honra»⁵³. En general, una visión *negativa* de la humanidad, «quizás una condena

49. *Ibid.*

50. GM, KSA V 248. Ni qué decir tiene que el inicio de esta investigación se puede remontar muy atrás. De hecho, como el mismo Nietzsche afirma en el Prefacio de *La genealogía de la moral*, al menos hasta *Humano demasiado humano*. Esta precisión le sirve también para distanciarse del amigo de aquel momento, Paul Rée, cuyo libro, *El origen de los sentimientos morales* (1877) él admite una influencia sobre *Humano demasiado humano*, declarando que de aquel «librito claro, limpio y cuidado, o sabiondo», había sido impulsado a manifestar sus primeras hipótesis «sobre la génesis de la moral» (fase que corresponde, ciertamente, a *Humano demasiado humano*); pero declarando también, con póstuma firmeza: «Quizás no he leído nunca nada que dentro de mi hubiese dicho de tal manera no, frase por frase, conclusión por conclusión, como este libro» (GM, KSA V 250).

51. JGB, KSA V 208-209.

52. JGB, KSA V 209.

53. JGB, KSA V 211.

del hombre, así como de la situación del mismo»⁵⁴. En consecuencia, solo la moral *aristocrática* puede ser una moral *positiva*, que reivindica con orgullo para sí misma una visión afirmativa del hombre en general. Solo los aristócratas pueden llamarse a sí mismo «nosotros los veraces» (*Wir Wahrhaftigen*): «Así se llamaban a sí mismo los nobles en la antigua Grecia»⁵⁵.

En este punto se involucra, con mayor precisión y riqueza de argumentos, el análisis de la primera disertación de la *Genealogía de la moral*. Remitiéndose a Teognis de Megara, definido «portavoz» (*Mundstück*) de la aristocracia griega, Nietzsche observa cómo el aristócrata griego se llamaba a sí mismo *GRIEGO*, o sea, «alguien que *es*, que tiene realidad, que es real, que es verdadero». Por el contrario, los términos *kakon* e *deiloví* designan al «plebeyo en contraposición al *agathon*» como *mentiroso* y *cobarde*⁵⁶. Nietzsche reproduce aquí, casi palabra por palabra la posición de la siloge teognidea. Y, de hecho, retoma los temas ya desarrollados en la *Dissertatio de Theognide Megarensi*, el ejercicio con el que en 1864 terminó en la Escuela de Pforta. En ese ejercicio él observa cómo Teognis discriminó a una parte del pueblo como «*toùs agathoùs*, o sea, los mejores, los excelentes, depositarios de todo el culto religioso (*omnis erga deos religio pietasque*)», y otra como «*toùs kakoùs* o *deiloùs*, agobiados de toda perversión moral, de toda impiedad e injusticia»⁵⁷. Teognis ilumina en general «*illam superbam Doriensis nobilitatis persuasionem*»⁵⁸, que solamente la nueva oligarquía del dinero, nutrida de los patrimonios acumulados con los productos de los tráficos marítimos, socava el poder minando aquellos valores (la «*erga deos religio pietasque*») de los que la aristocracia era fundadora y guardiana.

Una polémica antiburgués, la de Nietzsche, que se hace cargo de todas las ambigüedades del caso, sin excluir la exaltación del origen *ario* de cada aristocracia contra el origen *pre-ario* de la clase plebeyo-burguesa. Ambigüedad que se convierte en explícito signo ideológico cuando la atención pasa de la Grecia inactual a los destinos inminentes de Europa:

¿Quién nos garantiza que la moderna democracia, el todavía más moderno anarquismo y, sobre todo, aquella tendencia hacia la *commune*, hacia la forma más primitiva de sociedad, tendencia hoy propia de todos los socialistas de Europa, no significan en lo esencial un gigantesco *contragolpe* — y que la *raza* de los conquistadores y *señores*, la de los arios, no está sucumbiendo incluso fisiológicamente?⁵⁹.

Se trata de una evidente debilidad por parte de Nietzsche, a la propia declaración de *apoliticidad*, a la necesidad de mirar a la política desde una perspectiva *inactual* para poder recuperar su sentido auténtico. Pero se trata también de aquel inevitable ajuste de cuentas con la historia que todo pensamiento, en cuanto *inactual*, debe afrontar como un destino. Y es gracias también a estas inconciliables contradicciones lo que hace al fin de cuentas que *leer a Nietzsche*, y comprenderlo, se presente todavía hoy como una tarea del pensamiento.

54. *Ibid.*

55. JGB, KSA V 209.

56. GM, KSA V 263.

57. KGW I/3 455.

58. KGW I/3 459.

59. GM, KSA V 264.