



FRIEDRICH NIETZSCHE Y LA REVALORIZACIÓN MODERNA DEL *PATHOS* GRIEGO. HACIA UNA LECTURA POLÍTICA DE LA FILOSOFÍA NIETZSCHEANA*

Guillermo Vega

Introducción

Valiéndose de conceptos propios de la psicología, tales como instinto (*Instinkt*), afecto (*Affekt*) y pulsiones (*Trieb*)³⁶⁰, el filósofo alemán Friedrich Nietzsche toma en consideración la organización interna constitutiva del individuo para así poder comprender las manifestaciones externas, particularmente en los niveles lingüísticos, pero también comportamentales. Para Nietzsche, el modo en que un individuo valora y entiende el mundo es un mero síntoma -una resultante- de su constitución fisio-psicológica, es decir, del entrecruzamiento entre instintos, pulsiones y afectos. Estos tres impulsos básicos constituyen un sistema de fuerzas en constante confrontación y lucha por el poder, con el único objeto de prevalecer sobre el resto de los impulsos, sometiéndolos y dominándolos. A partir de la hegemonía de un instinto el mundo se configura en función de las necesidades y de las apetencias de éste último. Es así como *cuerpo* y *conciencia* se moldean a través de sucesivas derrotas y victorias sostenidas tras los enfrentamientos entre pulsiones diversas, y se definen, finalmente, a través de los estrechos límites cuantitativos de las fuerzas que gobiernan.

Si se acepta que la teoría de las fuerzas ocupa un lugar estructural dentro del desarrollo crítico de la filosofía nietzscheana, es posible comprender el sentido y, al mismo tiempo, visualizar los presupuestos sobre los que descansan sus juicios más radicales y polémicos. Toda la crítica a los valores morales, a la metafísica, a la religión, e incluso a la política se encuentra fundamentada por la *teoría de las fuerzas*. La puesta en duda del valor veritativo y moral de conceptos tales como “bueno” (*gut*) y “malvado” (*böse*) dentro de la *Genealogía de la Moral*, “verdad” y “ser” en el análisis de la metafísica, la elaboración de categorías como las de “mala conciencia” y “resentimiento”, para la crítica a la religión, y la profunda indagación acerca de las motivaciones que llevan al pueblo a bregar por los ideales de “igualdad” y “libertad” en el escenario político decimonónico, sólo son posibles en virtud de una concepción de hombre en la que cobra especial importancia el cuerpo, desplazando la centralidad que, en otras filosofías (Descartes, Spinoza, Kant), correspondía al espíritu o al alma racional. Esta concepción filosófica, en la que prevalece la idea de un sujeto que es conformado a partir de un haz de fuerzas -impulsos fisiológicos-, ha conseguido desplazar de su lugar preponderante al cartesiano para-

* Informe Final de Beca de Iniciación (período 20002-2004) Realizado para la Secretaría General de Ciencia y Técnica - Instituto de Filosofía- bajo la dirección de la Mgter. Mirtha Andreau de Bennato.

³⁶⁰ El sustantivo alemán *Trieb* también posee el significado de *instinto*, pero hace referencia a él como a una *fuerza impulsiva*, es decir, como a una *pulsión*.-



digma de la conciencia, estigma de gran parte de la filosofía desarrollada durante la modernidad.

La teoría nietzscheana de las fuerzas posee dos características importantes: a) la lucha, el combate, la oposición (*Gegensatz*) entre fuerzas diversas como marco a partir del cual es posible la dominación, la imposición y el gobierno de unas fuerzas sobre otras; b) la disposición jerárquica, estrictamente verticalista, por la cual se organizan las fuerzas.

Estos dos elementos relacionales, *oposición y jerarquía*, se encuentran no sólo en la teoría de las fuerzas, que permite a Nietzsche elaborar una noción de sujeto completamente divergente de la de sus antecesores, sino que también se los puede hallar en diversos órdenes de cosas; es decir, no sólo existe jerarquía y oposición en la dinámica instintiva propia de la naturaleza humana, sino que se hallan en la organización social estamental y en la dinámica de toda vida en general. Un ejemplo de lo que se afirma lo constituyen las considerables referencias que realiza el filósofo alemán sobre los sistemas de *castas sacerdotales*, en donde unos pocos elegidos guían al resto de la sociedad a la manera en que se conduce un rebaño. Una estructura similar también puede identificarse tras los regímenes *aristocráticos* de gobierno, en los cuales la nobleza sobrevive en función del sometimiento de los esclavos o de los siervos de la gleba.

Estos ejemplos son útiles para comprender por qué Nietzsche se esfuerza en repudiar los principios de socialistas y demócratas. Unos y otros tienen en común el ideal postrevolucionario de la *igualdad*. En el marco de una perspectiva filosófica que pondere las relaciones de dominación de unas fuerzas sobre otras no es posible incorporar el concepto de *igualdad*, pues éste traerá consigo, inevitablemente aparejado, el sentido de *equilibrio*.

Así pues, el discurso que promueve la igualdad de derechos entre los hombres para todas las sociedades modernas se le aparece a Nietzsche como una gran mentira, como un intento -que, según él, conducirá inevitablemente al fracaso- de equilibrar las fuerzas de la naturaleza propia de cada ser vivo, *negando* lo que es esencial a estas fuerzas: su disposición a la lucha, al enfrentamiento con fuerzas contrarias y su organización jerárquica binominal -fuerzas dominadoras, fuerzas dominadas-. Así, las sociedades que pretendan negar la organización *jerárquica* entre sus individuos, no harán más que demostrar y poner en evidencia las exiguas fuerzas fisiológicas que constituyen a sus integrantes y a los propugnadores de la igualdad. Para Nietzsche, las sociedades de este tipo son famélicas, están caracterizadas por la pobreza y flacura de sus instintos vitales. No son capaces de arriesgar nada en la confrontación entre sus integrantes, prefieren, más bien, la calma y la seguridad de lo indiferenciado.

Es posible rastrear la fascinación de Nietzsche por la lucha, la confrontación y la jerarquía. Tal vez sea necesario remontarse a sus años de estudiante en la Escuela de Pforta y a su desempeño como profesor de filología clásica en Basilea. Es durante este período que Nietzsche establece una estrecha relación con los más destacados investigadores y metodólogos de la filología y sus obras (Koberstein, Gustav Krug, Friedrich Ritschl, Winckelmann, Wilamowitz-



Moellendorf). Tras una brillante formación clásica, Nietzsche rompe con el cientificismo metodológico que imperaba en los estudios de la antigüedad, y desplaza su atención hacia la problemática del arte, conducido por la lectura de Schopenhauer y seducido por la música de Wagner. Esta reflexión epistemológica sobre la filología lo conduce al campo de la filosofía, convenciendo de la necesidad de enmarcar y fundamentar los estudios filológicos en aquella disciplina. Tales elucubraciones se ven coronadas con la publicación de la obra *El origen de la tragedia*³⁶¹, que sella el distanciamiento que Nietzsche había iniciado con respecto a la filología científica de Ritschl.

El contacto con la cultura clásica permite a Nietzsche elaborar algunos conceptos que no abandonará en el desarrollo posterior de su filosofía. Los estudios sobre métrica griega, en donde analiza las diferencias entre ritmo y melodía, lo llevan a identificar un movimiento lúdico, que él llamará *principio del juego*, a través del cual luchas y victorias sucesivas entre los mencionados elementos de la métrica definen lo estrictamente estético. La idea de *juego* señala también la inocencia del devenir, tal como lo comprendió Heráclito; el interminable ritmo de las oposiciones que no se concilian (rompiendo con el estilo de la dialéctica hegeliana) y que se definen a sí mismas en el acto mismo de la oposición.

Es así como va adquiriendo importancia, tras el juego de las oposiciones, la idea del *agón*, en tanto lucha, juego, manifestación plena de la fuerza y de la naturaleza de los hombres que se enfrentan en Olimpia, revelación del espíritu de vida griego, tanto en las artes (música, teatro, competencias) como en la estructuración social y en el gobierno de la Polis. Pero para que exista una verdadera *Gegensatz* (una *oposición*, una *antítesis*) debemos presuponer la *diferencia* entre los elementos opuestos. No existirá oposición ni, por ende, lucha o confrontación, allí en donde no esté delimitada la diferencia entre los opuestos. La relación agonal Dionisos-Apolo, propia de *El origen de la tragedia* no tendría sentido si no existiera una brecha lo suficientemente profunda que distancie de manera adecuada las identidades de los dos dioses.

Dado que la “diferencia” es esencial al espíritu griego, el estado de confrontación y de lucha se asienta en una forma de ver la vida y el mundo que responde a lo que Nietzsche denomina *pathos de la distancia*. Es decir, la marca de la discontinuidad entre los hombres y las cosas. Así, el *pathos* de la distancia surge a partir de las relaciones sociales mantenidas entre estamentos en la Grecia arcaica. La aristocracia griega se distancia de los esclavos en función de un sentimiento de superioridad y nobleza que estos últimos son incapaces de sentir. Los hombres no son iguales, existen diferencias constitutivas de carácter fisiológico que los disponen

³⁶¹ Nietzsche, F. *Die Geburt der Tragödie*, traducción de Eduardo Ovejero y Maury: *El origen de la tragedia*, Bs. As., Espasa-Calpe, 1952.



socialmente en un orden jerárquico, los fuertes ordenan y los débiles obedecen. Aparece aquí el sentimiento de la *distancia* y el reconocimiento de la *diferencia* en la constante confrontación.

En el presente trabajo intentaré sostener la hipótesis de que la estructuración social griega, en la cual los mejores, los más fuertes, los nobles, ocupan los lugares de gobierno y, por ende, son los que dominan a los esclavos, a los más débiles, sirve a Nietzsche para pensar la constitución interna del individuo de una manera semejante. Aparece así la teoría de las fuerzas, como derivación de las formas de organización social del mundo griego. Las fuerzas chocan entre sí, como lo hacen los diferentes estamentos, y esto resulta ser así porque las mueve una necesidad intrínseca al universo entero, la de imponerse unas a otras y gobernar.

De esta manera, la teoría de las fuerzas se transforma en Nietzsche en una imagen especular de la organización social griega y del modo en que estaba distribuido el poder en el siglo VII y VI a. C. Con ella, el filósofo alemán intentará explicar los factores de la decadencia moderna (tanto políticos como religiosos y filosóficos como científicos) en función del *pathos* griego, originado a partir de las costumbres e idiosincrasia de una comunidad fuertemente aristocrática.



CAPÍTULO I

EL CONTACTO CON LA GRECIA HEROICA

a. La filología clásica. De Leipzig a Basilea.

En 1864 Nietzsche ingresa en la Universidad de Bonn donde estudia sólo dos semestres, tiempo suficiente para llamar la atención y ganarse la confianza del eminente filólogo Friedrich Ritschl, con quien realiza importantes trabajos dentro del campo de la filología científica.³⁶² En 1865 Nietzsche se traslada a Leipzig junto con su maestro. Allí desarrolla una destacada tarea académica: funda la Sociedad Filológica, restablece textos, trabaja arduamente en manuscritos y publica trabajos propios junto con reseñas bibliográficas en la revista *Rheinisches Museum* fundada por Ritschl.³⁶³ Es precisamente en esta revista en la que, en 1867, publicará un ensayo titulado “Para la historia de la colección de sentencias de Teognis” (*Zur Geschichte der theognideischen Spruchsammlung*), sobre el cual había estado trabajando desde el año anterior.³⁶⁴ Pero, ¿qué representa el trabajo continuado a lo largo de tres años sobre Teognis? Quizá un atisbo de respuesta la dé el siguiente comentario que realiza el historiador alemán Ernst Nolte al respecto: “[Nietzsche] ...se dedicó fundamentalmente a un trabajo filológico de detalle cuyo fruto más importante fueron los estudios sobre Teognis (*Theognidea*), sobre un autor, pues, que probablemente represente el aristocratismo más rotundo entre los escritores de la Antigüedad (*Los muchos son malos*).”³⁶⁵

Para W. Jaeger, poetas como Teognis y Píndaro fueron particularmente importantes, ya que a través de sus versos es posible reconstruir el *modus vivendi* de la nobleza griega de los siglos VI y V.³⁶⁶ Es por ello que los poemas asignados a Teognis se leen y difunden especialmente en los círculos aristocráticos, políticamente debilitados, en la Atenas del siglo V. Estas

³⁶² Ritschl, deudor de la concepción metodológica estrictamente científica desarrollada por Wolf, ve en Nietzsche un estudiante de talento y dedicación. Este es iniciado en el estudio científico de los textos de la antigüedad adquiriendo al poco tiempo finura en las lecturas y en el manejo del método científico y una gran versatilidad en la crítica textual desarrollada por el propio Ritschl.

³⁶³ Sobre Nietzsche señalaba Ritschl: “Entre tantas fuerzas juveniles que, desde casi treinta y nueve años, he visto desarrollarse ante mis ojos jamás había conocido un joven... que haya madurado tan pronto, y a edad tan juvenil, como este Nietzsche... Si vive mucho tiempo -¡Dios lo quiera!- profetizo que algún día ocupará el primer puesto de la filología alemana.” Stroux, Johannes. *Nietzsches Professur in Basel*, Jena, 1925, p. 36. citado por Jaspers, Karl. *Nietzsche*, trad. Emilio Estiú, Bs. As., Sudamericana, 2003, p. 56.

³⁶⁴ El 7 de septiembre de 1864 Nietzsche absolvió su examen de bachillerato con un trabajo titulado *De Theognide Megarensi*, tema sobre el que volverá, para desarrollarlo ampliamente, en 1866. Cfr., Astrada, Carlos. *Nietzsche*, Bs. As., Almagesto, 1992, p. 20.

³⁶⁵ Nolte, Ernst. *Nietzsche y el nietzscheanismo*, trad. Teresa Barco, Madrid, Alianza, 1995, p. 36.

³⁶⁶ Jaeger, W. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, FCE, 1957, p. 182.



sentencias transmiten enseñanzas y valores de la tradición nobiliaria a la que pertenece el poeta; una manera de hacer frente a un estado socio-político que restando privilegios a la aristocracia heroica había permitido la injerencia del pueblo en asuntos de Estado.³⁶⁷

La crisis de la aristocracia griega está representada por la transformación de sentido que se opera sobre el concepto de la *areté*, pues es sobre el significado de esta palabra que se estructura la identidad de una clase social y su relación política con las demás.³⁶⁸ En las obras de Homero, que caracterizan perfectamente los valores de la aristocracia heroica, la *areté* es un atributo de la nobleza; así, fuerza física, destreza y valor heroico (de guerreros y luchadores) son comprendidos bajo este término.³⁶⁹

La *areté* no es sólo una distinción que un grupo social lleva inscrita en su sangre a partir de la naturaleza de sus acciones, sino que en todo momento, para cada individuo perteneciente a los *aristoi*, es necesario demostrar mediante hechos ser merecedor de semejante consideración. Guerra y victoria se convierten, de esta manera, en criterios de prueba de la posesión y conservación de la *areté*.³⁷⁰ También el honor y el reconocimiento figurarán entre las consecuencias del heroísmo y la destreza.

Las sentencias de Teognis constituyen un giro conservador en la Grecia de los siglos VI y V a. C., pues estas tratan de mantener en pie los grandes ideales de la nobleza griega de épocas pasadas, condensados en el concepto de la *areté*, ante el advenimiento del *demos* en cuestiones comerciales y políticas. La restauración del *ethos* y el *pathos* aristocráticos, basados en la justa desigualdad, en la condición guerrera y en la búsqueda de la perfección, configura el proyecto de la obra poética de Teognis.

³⁶⁷ La razón de ser de las nostálgicas enseñanzas difundidas por poetas como Teognis y Píndaro queda clara tras la siguiente afirmación de Jaeger: “La posición de la antigua aristocracia se fundaba en la posesión de las propiedades rurales. Su prosperidad se vio afectada por la aparición de la moneda... En todo caso, en tiempos de Teognis, la nobleza se hallaba en parte empobrecida y una nueva clase de ricos plebeyos se había apoderado del poder político y gozaba de la consideración social.” *Ibid.*, p. 193.

³⁶⁸ Cfr., MacIntyre, Alasdair. “Tras la virtud, trad. Amelia Varcérel, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 156-157 - La palabra “areté”, que llegó más tarde a ser traducida por “virtud”, se usa en los poemas homéricos para la excelencia de cualquier clase; un corredor veloz exhibe la areté de sus pies... y un hijo aventaja a su padre en cualquier tipo de areté, como atletista... También agrega con respecto a las sociedades heroicas: Cada individuo tiene un papel dado y un rango dentro de un sistema bien definido y muy determinado de papeles y rangos. Las estructuras clave son las del clan y las de la estirpe. En tal sociedad, un hombre sabe quién es sabiendo su papel en estas estructuras; y sabiendo esto sabe también lo que debe y lo que se le debe por parte de quien ocupe cualquier otro papel y rango.”

³⁶⁹ Cfr., Jaeger, W. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, ob. cit., p. 22 – “Es natural que en la edad guerrera de las grandes migraciones el valor del hombre fuera apreciado ante todo por aquellas cualidades [fuerza y valor heroicos]...”

³⁷⁰ Cfr., *Ibid.*, p. 23.



Los estudios de Nietzsche sobre Teognis señalan un hito en el marco de la formación filológica clásica del pensador alemán. El espíritu de la Grecia heroica, y de la filosofía presocrática llenará los espacios y las preocupaciones de su formación durante esta época.³⁷¹

Hacia finales de 1865 Nietzsche lee *El Mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer, y tres años más tarde, en 1868, conoce personalmente a Richard Wagner. Es durante estos años que suceden simultáneamente dos fenómenos contradictorios. Por un lado, Nietzsche alcanza su cima intelectual dentro de los círculos filológicos, siempre ayudado por Ritschl, tanto que en el año 1869, promovido por éste, ingresará como profesor de Filología Clásica en la Universidad de Basilea. Por otro, comienza a replantearse la importancia de la filología como ciencia y su trascendencia para el desarrollo cultural de Alemania.

Las reflexiones epistemológicas de Nietzsche (piensa la filología a partir de la filosofía) lo llevan a plantearse el valor del conocimiento científico en relación con la vida. ¿Cuál es el objeto de investigar la Antigüedad con extremada precisión? Para esta pregunta existen dos respuestas posibles contenidas en la lección inaugural que brindó a su ingreso como profesor en Basilea. Dependiendo la manera en la que se entienda, la filología clásica es ciencia, en el sentido en que la planteaban Wolf, Ritschl y Wilamowitz. Por otro lado, la filología es arte (estética), reconocimiento de un modelo de existencia en el pasado (canon), al estilo de Humboldt, Goethe y Schiller.³⁷²

Es en este sentido que Rafael Girardot sostiene que la filología cobra un nuevo significado para Nietzsche a partir de su contacto con la música wagneriana y con la *Voluntad* schopenhaueriana. Lejos del esquematismo científicista de su maestro Ritschl, los estudios clásicos adquieren una importancia pedagógica, es decir,³⁷³ en tanto son reinterpretados como instancia de transmisión crítica de los valores de una cultura y de una época. Semejante a la finalidad de las sentencias de Teognis (contraponer la decadencia del presente a un pasado glorioso y noble), Nietzsche busca en la Antigüedad un modelo arquetípico, no para ser reproducido,³⁷⁴ sino más bien para que sirva de guía en una época que considera culturalmente empobrecida.³⁷⁵

La conciencia crítica que Nietzsche desarrolla hacia la filología científica tiene su punto culminante con la publicación de *El nacimiento de la Tragedia* hacia fines de 1871. Esta obra

³⁷¹ Cfr., Jaspers, Kart. ob. cit., p. 59.

³⁷² Cfr., Girardot, R. G. *Nietzsche y la filología clásica*, Bs. As., Eudeba, 1966, pp. 48, 49.

³⁷³ *Ibid.*, p. 49.

³⁷⁴ La relación que Nietzsche mantiene con el pasado es pensable a través del proyecto de crítica cultural desarrollado en la Segunda Intemperista titulada *Sobre utilidad y perjuicio de los estudios históricos para la vida*. De esta obra es posible rescatar el concepto de "historia crítica" que ilustra, en buena medida, lo que sostiene Girardot y lo que estoy tratando de sostener en este informe.

³⁷⁵ Cfr., Girardot, R. ob. cit., p. 58 – "...para el artista que ve la realidad bajo la óptica de la vida, la filología clásica no podía ser la ciencia de los eruditos sin visión creadora, sino el arte de crear hombres, el hombre nuevo; no podía ser sino, en una palabra, pedagogía."



sellará el fin de una época, signada por la labor filológica académica,³⁷⁶ y el comienzo de un complejo itinerario, atiborrado de escritos aforísticos y de rechazos personales, en donde el nombre de Nietzsche se deslindará completamente del mote de “gran filólogo” para sumergirse en la indefinición. Las últimas tres décadas del siglo XIX no acertarán en encontrar un calificativo para los escritos de Nietzsche ni una profesión para su autor.

Coincido con la afirmación de Girardot que sostiene que la filosofía del pensador alemán descansa en cierta forma en los estudios filológicos llevados a cabo en su época de estudiante en Leipzig y de profesor en Basilea.³⁷⁷ En las obras escritas en esta época (que va desde 1865 hasta 1879, año en que deja su cátedra en la Universidad de Basilea)³⁷⁸ es posible entrever el hincapié que hace Nietzsche sobre conceptos que volverán a aparecer en su filosofía más acabada perteneciente al último período.³⁷⁹ Me refiero a las nociones de *agón*, *juego* y *jerarquía* que importa desde el *pathos* aristocrático de la Grecia Heroica y de la filosofía de Heráclito.³⁸⁰

b. Las categorías de *agón* y *juego*.

De los estudios realizados entre 1869 y 1873 se destaca especialmente la obra titulada *La filosofía en la época trágica de los griegos*³⁸¹ (1873). En ella Nietzsche realiza un seguimiento concienzudo de las grandes problemáticas físicas, morales y políticas desarrolladas por los filósofos presocráticos. En este sentido, no pocos intérpretes coinciden en destacar que el pensamiento de Heráclito de Éfeso marcó profundamente el camino, la lógica y el estilo de toda la obra nietzscheana. Es por ello que se vuelve necesario establecer qué elementos de la filosofía presocrática, pero especialmente de los fragmentos heraclíteos, recupera Nietzsche en esta

³⁷⁶ Cuando Ritschl conluyó de leer *El nacimiento de la Tragedia* la caracterizó como una “ingeniosa borrachera”.

³⁷⁷ Cfr., Girardot, R. ob. cit., p. 60 – “Nietzsche, además, no fue inmune a la actividad científica; antes por el contrario, las bases de su nueva filosofía, la “filología del futuro”, están en sus trabajos filológicos puramente científicos.”

³⁷⁸ Pienso particularmente en textos que muchas veces no se aprecian por ser de carácter histórico-filológico, o por pertenecer a los escritos del primer período signados por lo que el propio Nietzsche denominó “una metafísica de artistas”. Entre ellos incluyo los famosos “prólogos a libros que nos se han escrito” (*El estado griego; La lucha de Homero; etc.*), a fragmentos, a pequeños ensayos como *La filosofía en la época trágica de los griegos*, a las conferencias tituladas *Sobre el porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza*, y a las *Consideraciones Intempestivas*.

³⁷⁹ Se consideran como constitutivas del “último período” las obras que van desde *Así habló Zaratustra* hasta *Ecce homo*. En ellas es posible apreciar un desarrollo más acabado de categorías fundamentales de su filosofía.

³⁸⁰ Cfr., Nietzsche, F. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, en “El origen de la tragedia y obras póstumas. De 1869 a 1873”, trad. Eduardo Ovejero y Maury, Bs. As., Aguilar, 1951, p. 340 – “Esta representación, emanada de la más pura fuente del helenismo que considera la lucha como el constante imperio de una justicia unitaria, rigurosamente enlazada con leyes eternas, es maravillosa. Únicamente un griego podía hallar esta idea y emplearla para cimentar con ella una cosmodicea.”

³⁸¹ Nietzsche, F. *El origen de la tragedia y obras póstumas. De 1869 a 1873*, trad. Ovejero y Maury, Bs. As., Aguilar, 1951.



temprana, pero conflictiva, época en la que, de a poco, va dejando de lado la filología clásica para introducirse en la filosofía.

Más conocido por su apologética del cambio y del devenir, Heráclito resulta ser uno de los pensadores más peculiares del periodo presocrático. Su filosofía constituye, por un lado, una gran afrenta al estatismo de Parménides, pero por otro -y esto es lo más importante- se constituye como crítica del cosmos moralizado que había concebido Anaximandro. Para este último, el desarrollo, crecimiento, movimiento y devenir del universo responden a un principio semejante a la culpa. Al haberse separado los elementos del *ápeiron* y quedar determinados por sus características primordiales se ven condenados a un proceso que irremediamente conlleva a la destrucción y reabsorción en lo indeterminado, completando así un círculo que se repetirá eternamente. El cambio y el devenir se convierten así en la única -y trágica- manera de redimir la culpa originaria que habita en la separación del primer principio de todas las cosas. Sin embargo, el devenir es casi una suerte de maldición, pues irremediamente lleva a la destrucción y a la disolución.

Anaximandro es el primero de los pensadores presocráticos que incorpora la dimensión ético-moral en los planteos filosóficos acerca de la naturaleza y el origen del cosmos.³⁸² Frente a esta concepción, Heráclito se constituirá, en la lectura de Nietzsche, como un superador de la perspectiva moral de su jónico antecesor. Para el “obscuro” de Éfeso, el devenir no implica la concreción de un castigo por un “pecado” originario (con lo que el devenir encontraría justificación en algo que no sería devenir propiamente: la separación de los elementos en el *ápeiron* primordial), sino que conlleva en sí mismo toda su significación y justificación. Heráclito da así un paso más allá del planteo característico de la filosofía jónica que separaba el mundo en un plano físico y uno metafísico en el cual se situaba el primer principio de todas las cosas.³⁸³ El universo queda así reducido al mero cambio, y este no puede ser explicado por algo que esté fuera del mismo, con lo que la “culpa” anaximandrina, generada por la separación originaria, desaparece junto con la moralización del devenir.

Heráclito es el profeta del cambio. Su mensaje está dirigido a los hombres a quienes pretende sacar del ensueño cotidiano. No busca meramente informar, trata de impeler a la acción a quienes lo oyen.³⁸⁴ Según Jaeger, “Heráclito es el primer pensador que no sólo desea conocer la verdad, sino que además sostiene que este conocimiento renovará la vida de los hombres.”³⁸⁵ Y el mensaje del efesino es dar a conocer el *logos*, del cual él mismo es portador. La

³⁸² Cfr, *Ibid*, pp. 333-337.

³⁸³ Cfr, *Ibid*, p. 338.

³⁸⁴ Cfr., Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. José Gaos, México, FCE, 2003, pp. 114-115 – “Este no es el lenguaje de un maestro ni de un intelectual, sino de un profeta que trata de arrancar a los hombres a su sopor.”

³⁸⁵ Cfr., *Ibid*., p. 115.



justa comprensión de esta idea tiene como fin restituir los lazos comunitarios entre los individuos de la polis.³⁸⁶ El *logos* no sólo es lo común que vincula a todos los ciudadanos (la palabra), sino que también tiene el carácter de ley, es decir, de aquello que gobierna a todos por igual. Pero, y al mismo tiempo, su sentido va más allá del que se encuentra supeditado a la ley común del Estado. El *logos* gobierna el *cosmos*, al tiempo que liga lo político a lo natural.³⁸⁷ El simbolismo jurídico de la ley permite al esesino afirmar al *logos* como la legislación no sólo terrena sino también divina, en tanto rige normativamente todo el universo. Pero, ¿en qué consiste y qué rige dicha ley?

Central al pensamiento de Heráclito es la idea de la lucha entre contrarios. El devenir del universo entero se halla regido por la polaridad de elementos que se encuentran constantemente en conflicto. Al respecto dice Nietzsche: “Constantemente una cualidad se divorcia de sí misma y se constituye en cualidad opuesta; constantemente estas dos cualidades contrarias se esfuerzan por unirse otra vez.”³⁸⁸ Todo aquello que a Parménides le había parecido estable e invariante en la cosmovisión de Heráclito se transforma en instancia conflictiva entre contrarios, en una unidad aparente que esconde en su seno más íntimo la eterna lucha de los elementos opuestos.

El devenir se origina así en la constante relación conflictiva entre elementos de cualidades opuestas. Comenta Nietzsche: “Todo sucede con arreglo a esta lucha, y precisamente esta lucha es la manifestación de la eterna justicia.”³⁸⁹ La filosofía de Heráclito se convierte así en una inversión del universo moralizado de Anaximandro. Ahora el devenir, la lucha entre contrarios, se vuelve la única expresión del universo. La justicia queda definida por la constante oposición que mueve al cambio, al contrario de Anaximandro, en quien el devenir era manifestación de una injusticia originaria. En referencia a la tensión entre estos dos modelos de universo es esclarecedor un fragmento del propio Heráclito, en el que sostiene: “No conocerían el nombre de Diké [Justicia] si no ocurriesen estas injusticias.”³⁹⁰

Si lo justo es que todo cambie a través de la lucha de opuestos, entonces la confrontación, el combate, la guerra, definen primariamente la experiencia filosófica de Heráclito.³⁹¹ El universo entero y, claro está, la polis e incluso la relación entre hombres y dioses se encuentran

³⁸⁶ Cfr., *Ibid.*, pp. 116-117 – “Heráclito es realmente el primer hombre que abordó el problema del pensamiento filosófico poniendo la vista en su función social. El *logos* no es sólo lo universal, sino también lo común.”

³⁸⁷ Cfr., *Ibid.*, p. 117.

³⁸⁸ Cfr., Nietzsche, F. *El origen de la tragedia y obras póstumas. De 1869 a 1873*, ob. cit., p. 340.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 340.

³⁹⁰ Heráclito de Éfeso. *Fragmentos*, trad. Raúl Aguirre, Bs. As., La Razón Ardiente, 1956, p. 15, fragmento 23.

³⁹¹ Cfr., Jaeger, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*, ob. cit., p. 120.



atravesados por el principio de la guerra.³⁹² Si bien esto puede parecer difícil de ser asimilado si lo pensamos desde nuestro siglo, lo cierto es que para los griegos las ideas de lucha, guerra y oposición no resultaban tan ajenas a su espíritu. Al menos así lo entiende Nietzsche quien, en un texto de 1871-1872 titulado *La lucha de Homero*, se pregunta: “¿Por qué se complacían los escultores griegos en representar hasta el infinito cuerpos humanos en tensión, cuyos ojos rebosaban de odio o brillaban en la embriaguez del triunfo...? ¿Por qué todo el pueblo griego se embriagaba ante el cuadro de las batallas de la *Iliada*?” Y, un poco más adelante, el propio Nietzsche se responde estas preguntas diciendo, en referencia a los griegos: “...la lucha, en esta atmósfera sospechosa, es la salud, la salvación; la crueldad de la victoria es el punto culminante de la alegría de vivir.”³⁹³

La lucha y el combate parecen regir toda la vida de pueblo griego. Desde las guerras entre polis hasta los juegos Olímpicos, la vida de los antiguos helenos se encuentra atravesada por el espíritu agonal de los relatos homéricos. Esto, quizá, permita comprender el hincapié que realiza Heráclito al establecer como principio rector del cosmos al *agón*. Y, tal vez, permita también comprender por qué Nietzsche se siente tan interesado en esta cosmovisión heraclítica del mundo. Dirá al respecto Rafael Girardot: “Pues en Nietzsche la polémica lo penetra y lo mueve todo. Es polémica la filología por la interna y permanente contradicción en su concepto... Al fin la polémica terminará por desplazar a un segundo plano los otros elementos de la filología y cobrará un sentido metafísico en la glorificación de Heráclito.”³⁹⁴

La contradicción a la que se refiere Girardot es la que propicia el paso de la filología a la filosofía en el pensamiento de Nietzsche. Recordemos que el pensador alemán brega por una comprensión estética de la filología en contra del tinte positivista que la definía como ciencia hacia fines del siglo XIX. Esta relación conflictiva precisa lo que Girardot denomina “polémica”, en el sentido griego de la palabra *pólemos*, es decir, el conflicto, la disputa, especialmente de carácter bélico. Ahora bien, si la glorificación de Heráclito cobra un sentido metafísico, en función de la importación que realiza Nietzsche de dos conceptos centrales en la filosofía del efesino, es algo que se tratará de establecer más adelante. Por lo pronto cabe destacar la relevancia que tiene el *pathos* agonal de Heráclito para un Nietzsche que se encuentra en un momento de transición, en medio de las tensiones suscitadas por lo que se deja atrás (los grandes maestros de la filología, quienes habían sido no sólo sus profesores, sino también los que impulsaron y facilitaron su carrera académica en la Universidad de Basilea), y por lo nuevo que deslumbra (especialmente el punto de vista estético, con el que escribirá *El origen de la trage-*

³⁹² Cfr., Heráclito de Éfeso. ob. cit., p. 21, fragmento 53 – “El conflicto es padre y rey del universo: a unos hizo aparecer como dioses y a los otros como hombres; hizo a los unos libres y esclavos a los otros.”

³⁹³ Nietzsche, F. *El origen de la tragedia y obras póstumas. De 1869 a 1873*, ob. cit., p. 216.

³⁹⁴ Cfr., Girardot, R. ob. cit., p. 61.



dia, estimulado tras la lectura de Schopenhauer y el conocimiento de la música de Richard Wagner).

De Heráclito Nietzsche recupera el concepto de *agón*³⁹⁵ para transformarlo en una de las categorías más importantes de su pensamiento filosófico. Sin embargo, existe algo más que es necesario agregar en relación con el desarrollo de la perspectiva heraclítica, de modo tal que dicha noción quede completamente expuesta en los términos que la había presentado el pensador de Éfeso. Como quedó explicitado en el párrafo anterior, la palabra griega *pólemos* hace referencia específica a toda situación de conflicto en el marco de una situación bélica. Su sentido primero y más claro es el de “guerra”. Sin embargo, la palabra *agón*, que también denota una situación en la cual dos elementos contrarios se disputan la supremacía, es utilizada para dar cuenta de las competencias llevadas a cabo durante los certámenes Olímpicos. Así, su sentido es el de lucha, pero también el de competencia e, incluso, -y lo que resulta interesante- incorpora, junto a los anteriores, el significado de la noción de “juego”, que da cuenta estrictamente de la tipología de las prácticas llevadas a cabo en Olimpia.³⁹⁶

La idea de juego resulta sustantiva en la crítica que Heráclito sostiene contra Anaximandro. Dado que el devenir está estructurado a partir de la constante lucha entre los contrarios, la misma no se realiza de acuerdo con una necesidad de expiación moral, sino que, en cambio, acontece en la más pura inocencia, que no es otra que la misma inocencia que se despliega en el acto de jugar. En referencia a esto último, sostiene Heráclito: “El tiempo es un niño que se divierte, que juega con los dados; de un niño es el reino.”³⁹⁷

El universo cambia y se despliega con la inocencia de un niño que juega a los dados. No hay más moralidad ni, por ende, necesidad de reparación al fin de los tiempos, sólo queda el azar, tal como lo grafica el juego de dados. Sostiene Nietzsche: “Un devenir y un perecer, un construir y destruir, sin justificación moral alguna, eternamente inocente, sólo se dan en este mundo en el juego del artista y del niño.”³⁹⁸

Sin embargo, todo juego, para ser tal, requiere de reglas que permitan “jugarlo”. En este sentido, el devenir del mundo se realiza según ciertas pautas que establecen un determinado

³⁹⁵ Cfr., *Ibid.*, pp. 61, 62 – “De Heráclito toma Nietzsche el vocablo *agón*, como se ve en uno de los apuntes hecho para un trabajo sobre El *agón* de Homero, cuyo capítulo inicial, que se quedó en plan provisional, decía: “Cap. I.- Heráclito: desarrollar el concepto de *agón* a partir de Heráclito”. Nietzsche, pues, llega a elaborar uno de sus conceptos fundamentales a través de los diferentes caminos que le abrió su disputa con la filología clásica y su interpretación dialéctica de la misma.”

³⁹⁶ Cfr., *Ibid.*, p. 94 – “En este concepto recoge Nietzsche los hilos que había tendido a lo largo de su crítica a la filología clásica. Pues el *agón* es el nombre que tenían los juegos en Olimpia y Delhi, eran la cumbre de la celebración de las fiestas nacionales, el llamado a las masas y a los poetas a que participaran, como en la tragedia, en su espectáculo y en la glorificación del vencedor o, en lenguaje de Nietzsche: el *agón* es juego, lucha, lírica y naturaleza.”

³⁹⁷ Heráclito de Éfeso. ob. cit., p. 21, fragmento 52.

³⁹⁸ Nietzsche, F. *El origen de la tragedia y obras póstumas. De 1869 a 1873*, ob. cit., p. 345.



“orden”.³⁹⁹ Así, para comprender en su totalidad el vínculo que existe en el pensamiento de Heráclito entre *agón* y juego, es necesario volver a la noción de *logos*. Como ley, el *logos* no sólo es de orden divino, sino que gobierna y rige las relaciones de todas las cosas tanto en la naturaleza como en la polis. En tanto ley, el *logos* establece la lucha de los contrarios (*agón*) como el principio supremo que preside todo el devenir en la más completa ausencia de moralidad, en plena inocencia.

El *logos* es la ley divina que estructura un universo ligado por la eterna lucha y contradicción. Al respecto señala Jaeger: “...cuando Heráclito llama a la guerra ‘la madre de todo y la reina de todo’, la entroniza como verdadera señora del universo.”⁴⁰⁰ El cosmos del pensador de Éfeso está plagado de tensiones, de constantes contradicciones (lo cual le valió el desmerecimiento del padre de la lógica: Aristóteles), de imposibles permanencias. Y era todo ello lo que excitaba el gusto de Nietzsche por la Antigüedad. Sumido en un proceso de ruptura epistemológica, el filólogo alemán ponía en duda los presupuestos de su disciplina, al tiempo que recobraba conceptos e impresiones -a través de los estudios sobre Heráclito y Teognis- y forjaba las categorías que le permitirían comprender la transición en la que se hallaba sumido.⁴⁰¹

c. Jerarquía y *pathos* de la distancia.

Recobrar el pensamiento de Heráclito significó para Nietzsche volver explícito el contenido de los poemas de Teognis, es decir, la actualización del espíritu aristocrático de la Grecia Heroica. En particular, el oscuro de Éfeso se caracterizó por su aversión hacia el pueblo y las formas de vida igualitarias. En uno de sus fragmentos Heráclito afirma contra sus conciudadanos: “Los efesios harían bien en ahorcarse todos juntos y abandonar la ciudad a los niños. Han desterrado a Hermodoro, el hombre más precioso entre ellos, diciendo: ‘Que nadie sobresalga entre nosotros. Si hay alguno, que vaya a vivir en otra parte y con otros’”.⁴⁰² Al parecer, el propio Heráclito cumplió al pie de la letra con el sentimiento popular, pues terminó sus días viviendo en las afueras de la ciudad. Este acontecimiento no sólo confirma el aborrecimiento que sentía por los hombres, sino, y lo que es más importante, el modo en que se concebía a sí mismo. Heráclito se consideraba un profeta del *logos* cuya misión consistía en “despertar” a los individuos que estaban “dormidos”.⁴⁰³

³⁹⁹ Cfr., *Ibid.*, p. 345.

⁴⁰⁰ Jaeger, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*, ob. cit., p. 120.

⁴⁰¹ Cfr., Girardot, R. ob. cit., p. 95 – “Pues para Nietzsche el *agón* nacido de la conjunción de su disputa filosófica con la filología clásica y de la interpretación de los textos bajo la impresión de tal disputa es el presupuesto o la condición para comprender la realidad del mundo y de la existencia.”

⁴⁰² Heráclito de Éfeso. ob. cit., p. 35, fragmento 121.

⁴⁰³ Cfr., Jaeger, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*, ob. cit., p. 114, 115.



La idea de la igualdad, presente en las primeras manifestaciones del espíritu democrático hacia los siglos VI y V a. C., encontró en la mayor parte de los hombres ilustrados de aquel momento (filósofos y poetas) grandes opositores. Heráclito sostenía al respecto: “Uno, para mí, diez mil, si es un hombre de excepción”.⁴⁰⁴ Y con ello ponía de manifiesto la importancia que había tenido aquella figura que caracterizó la época del espíritu homérico: el héroe; es decir, el hombre de excepción.

Nietzsche no será ajeno a este talante heraclíteo. En un escrito de 1871 titulado *El Estado Griego* sostiene, en referencia a la pésima situación laboral de mediados del siglo XIX: “La miseria de los que viven en condiciones difíciles debe ser aumentada, para que un pequeño número de hombres olímpicos pueda acometer la creación de un mundo artístico”.⁴⁰⁵ Se evidencia aquí el ideal de la excepción en la figura de los “hombres olímpicos” que, para la misma época, será tratado bajo una denominación recurrente en las obras de este período: el genio.

Con este concepto Nietzsche no hace alusión a ningún individuo que pudiera poseer cualidades intelectuales destacables por sobre las de los demás. Concretamente, con la idea de “genio” se alude a una forma de estar en el mundo, de actuar, de comprender los fenómenos. Dice el pensador alemán en la obra antes citada: “...cada hombre, en su total actividad, sólo alcanza dignidad en cuanto es, conciente o inconcientemente, instrumento del genio; de donde se deduce la consecuencia ética de que el “hombre en sí”, el hombre absoluto, no posee dignidad, ni derechos, ni deberes; sólo como ser de fines completamente concretos, y al mismo tiempo inconscientes, puede el hombre encontrar una justificación a su existencia.”⁴⁰⁶

Vale la pena reparar en este extenso párrafo. Ser instrumento del genio no significa depender de un hombre con características especiales, sino más bien estar ligado (fuertemente arraigado) a la naturaleza y a su lógica heraclíteo de un devenir a base de contradicciones. La noción de “genio” alude, más que a un individuo, al concepto de “voluntad” que, si bien es tomado de la filosofía de Schonpenhaer, hace referencia a la fusión de los individuos con las fuerzas dionisiacas de la naturaleza.⁴⁰⁷ Por ello, ser instrumento del genio no significa más que liberar el cuerpo a los impulsos de la tierra, de la carne, de la fuerza y la brutalidad (puro incon-

⁴⁰⁴ Heráclito de Éfeso. ob. cit., p. 46.

⁴⁰⁵ Nietzsche, F. *El origen de la tragedia y obras póstumas. De 1869 a 1873*, ob. cit., p. 188.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 195.

⁴⁰⁷ Cfr., Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1976, pp. 41, 42 – “El genio no es el hombre grande, alejado de los otros hombres pequeños y ordinarios por una distancia en la que existan múltiples escalones y grados intermedios; no es simplemente el tipo afortunado, no es una forma suprema, sino que es más bien el hombre caracterizado por lo sobrehumano, el hombre que posee una misión cósmica y que constituye un destino... El genio es un instrumento del fondo creador de la vida, que ve reflejada su propia esencia en la creación artística.”



ciente), sin oponerles medida alguna, sin restringirlos a través de preceptos morales.⁴⁰⁸ El instinto dionisiaco, el desenfreno inconciente que disuelve el principio de individuación, se ve enfrentado al carácter apolíneo de la vida, a la medida y al orden. Tanto el uno como el otro conforman la naturaleza heraclítica del mundo y del devenir, otorgándole esa apariencia “trágica” vislumbrada por el pensador alemán en *El nacimiento de la tragedia*.⁴⁰⁹ De esta manera, la oposición entre lo apolíneo y lo dionisiaco dará a luz al artista trágico quien, a partir de la primacía del punto de vista estético, no podrá dejar de considerar al mundo, y de considerarse a sí mismo, como una obra de arte.⁴¹⁰

El artista trágico, al estar atravesado por los instintos dionisiaco y apolíneo, sólo puede crear -y crearse- a partir de la tensión que le toca vivir entre los dos principios constitutivos opuestos. De esta manera, la filosofía de Heráclito sirve a Nietzsche para trazar los límites que constituirán la figura del genio. Éste, a través de sus creaciones estéticas, será el legítimo “intérprete” del conflictivo fondo de la naturaleza, recreando, de alguna manera, una situación semejante a la disputa sostenida entre Heráclito y Anaximandro por causa de la injusticia originaria y la moralización del mundo.

Al genio (al artista de espíritu trágico), representado por Richard Wagner o Arthur Schopenhauer, le está encomendada una misión específica: “desmoralizar” la cultura moderna. De la misma manera en que el oscuro de Éfeso libró su mundo y su devenir del pecado de *hybris* y la eterna expiación del mismo, a los cuales los había condenado Anaximandro, el genio debe asumir la tarea de distanciarse de la interpretación más extendida acerca de la cultura, aquella que la carga de elementos metafísicos y morales, y darle un nuevo sentido, en estrecho acuerdo con el fondo trágico del mundo.

De ahí que Nietzsche despatrique contra el reclamo de los obreros socialistas durante la segunda mitad del siglo XIX. Cree ver en el mismo los síntomas de una cultura y forma de vida más emparentada con la esclavitud que con el ideal olímpico de hombre que añora con vehemencia. Al respecto dice: “En los tiempos modernos, las concepciones generales no han sido establecidas por el hombre artista, sino por el esclavo: y éste, por su propia naturaleza, necesita, para vivir, designar con nombres engañosos todas sus relaciones con la Naturaleza. Fan-

⁴⁰⁸ Cfr., Setton, Roman. “El proceso trágico de creación (*El nacimiento de la tragedia*)”, en: *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, Año 2, N° 2, Bs. As., Eudeba, 2003, p. 146.

⁴⁰⁹ Cfr., Nietzsche, F. *El origen de la tragedia y obras póstumas. De 1869 a 1873*, ob. cit., pp. 26-182.

⁴¹⁰ Cfr., Setton, Roman. ob. cit., p. 149. – “Si reparamos en el papel de la conciencia en los tres procesos descritos, es ostensible que el instinto épico-escultórico, en que predomina el sentido de la vista, está ligado a los estados concientes, a las leyes de la causalidad y las representaciones fenoménicas condicionadas por las formas de intuición del espacio y el tiempo; mientras que el instinto dionisiaco, en que predomina el sentido del oído, se relaciona con la pérdida de conciencia, la anulación de la autopercepción, y la disolución de las relaciones causales y de las condiciones de la percepción fenoménica. En el artista trágico, por el contrario, este proceso se presenta en su doble movimiento de pérdida de conciencia y adquisición de una nueva conciencia...”



tasmas de este género, como “la dignidad del hombre” y “la dignidad del trabajo”, son engendros miserables de una humanidad esclavizada que se quiere ocultar a sí misma su esclavitud.”⁴¹¹

Si la cultura moderna es el resultado de una mirada pobre, una perspectiva de esclavos, entonces la tarea del genio consistirá en declararle abiertamente la guerra a tales tipos de ideales culturales. Ocultar el trasfondo trágico de la vida es vivir en la mentira, lo cual equivale a no ser lo suficientemente fuerte para asumir la contradicción que le es inherente al devenir, para soportar, en pocas palabras, lo que el mundo tiene de más “abismal”: la no-permanencia y el constante cambio suscitado a través de la lógica agonística.

De la misma manera en que Heráclito critica a sus conciudadanos por haber condenado a Hermodoro al ostracismo, Nietzsche declara la guerra a los valores culturales que constituyen la modernidad, especialmente los ideales de la Revolución Francesa y los principios del Cristianismo. Con ello, el pensador alemán instala, en el seno mismo de la modernidad, el principio griego del combate, de la lucha, del *agón*, tal como fuera resaltado hacia fines de la época heroica.⁴¹² Pero no sólo la oposición de los contrarios ilustra la situación agonal de la cultura, sino también la diferencia entre los opuestos. Diferencia que, de acuerdo con el planteo de las obras del primer período, se podría identificar a partir de la distancia que separa el sentimiento trágico de la vida⁴¹³ y el espíritu de rebaño de los hombres de fines del siglo XIX.

Existe, desde el punto de vista de Nietzsche, una clara jerarquización de los principios que pugnan por diagramar la cultura moderna. El pensador alemán considerará como lo deseable, por ser lo más valioso, desplegar una forma de vida trágica, de tintes heroicos, en detrimento de la extendida mediocridad de la cultura europea decimonónica.

En esta concepción se hace presente -además de las nociones heraclíteas- un sentimiento que Nietzsche cree esencial en los nobles aristócratas helenos de la época heroica, el *pathos* de la distancia. Dice al respecto Eugen Fink: “El *pathos* de la distancia, del orden y de la jerarquía intrahumana define por el momento la teoría de la cultura.”⁴¹⁴ Con ello queda establecido el eje vertebrador de la problemática de la cultura o, para ser más específico, de la guerra por la cultura (*Kulturkampf*). Ahora bien, qué sea lo que caracteriza al *pathos* de la distancia nos lo aclara Nietzsche en una obra del último período, cuando señala: “Sin ese *pathos* de la distancia

⁴¹¹ Nietzsche, F. *El origen de la tragedia y obras póstumas. De 1869 a 1873*, ob. cit., p. 186.

⁴¹² Nietzsche vive de manera tan profunda el sentimiento de la guerra por la cultura que en el verano de 1870, cuando estalla la guerra entre Alemania y Francia, no duda un instante en alistarse en el servicio de sanidad. Cfr., Safranski, Rüdiger. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets, 2001, p. 69.

⁴¹³ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los Ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000, p. 143 – “La psicología del orgiasmo entendido como un desbordante sentimiento de vida y fuerza, dentro del cual el dolor mismo actúa como un estimulante, me dio la clave para entender el concepto de sentimiento trágico...”

⁴¹⁴ Fink, Eugen. ob. cit., p. 42.



que 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,...”⁴¹⁵

La jerarquía se vuelve, de esta manera, deudora del sentimiento de la distancia y de la diferencia de las estirpes aristocráticas. Los tempranos estudios sobre Teognis no fueron en vano. Al igual que el poeta, Nietzsche parece rescatar, con cierta nostalgia, el espíritu aristocrático de la Grecia heroica para fundar sobre sus ideales la lucha por la cultura. Así, la noción de *pathos* de la distancia se vuelve esencial en la construcción de valores más altos y alejados de la actitud servil que el pensador alemán cree ver en las masas.

En *La Genealogía de la Moral*⁴¹⁶ las nociones de jerarquía y *pathos* de la distancia se entrelazan para dar lugar a una crítica exhaustiva acerca del origen de los valores morales de la Europa moderna. Nietzsche retoma los criterios a partir de los cuales los estamentos altos, en las sociedades antiguas,⁴¹⁷ se construyen una imagen de sí mismos (una identidad). Al respecto señala: “Antes bien, fueron <los buenos> mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo.”⁴¹⁸

Sólo a partir de la contraposición con los sectores más bajos de la sociedad los nobles se otorgan la identidad de ser los mejores (o los que poseen virtud); ésta les confiere el derecho a establecer los valores que se volverán oficiales en la comunidad. Nietzsche establece, de esta manera, una correspondencia entre lenguaje y poder deudora del carácter polarizado, heraclíteo, con el cual observa y analiza todas las sociedades (tanto las antiguas como las europeas modernas).⁴¹⁹

El *pathos* de la distancia desempeña la función de conservación de las diferencias, de la desigualdad de unos hombres con respecto a otros. Si no rigiera, la sociedad entera se preci-

⁴¹⁵ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000, p. 232.

⁴¹⁶ Nietzsche, F. *La Genealogía de la Moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.

⁴¹⁷ Nietzsche no aclara a qué sociedad histórica en particular se está refiriendo, pero dadas las características que aparecen en algunas descripciones podemos conjeturar que se trata de Grecia, en el período aristocrático, o bien de la Roma imperial.

⁴¹⁸ Nietzsche, F. *La Genealogía de la Moral*, ob. cit., p. 37.

⁴¹⁹ Cfr., *Ibid.*, p. 38 – “El *pathos* de la nobleza y de la distancia, como hemos dicho, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un “Abajo” –éste es el origen de la antítesis “bueno” y “malo”. El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan...”



pitaría en el igualitarismo. Para el pensador alemán esta alternativa realmente tuvo lugar a través de la historia. En principio el cristianismo y luego el espíritu igualitarista de la Revolución Francesa dieron por tierra el sentimiento de la diferencia. Pero, para Nietzsche, esto no significa que la diferencia haya desaparecido, sino, más bien, que su realidad se ha velado. Tal como lo sostenía Heráclito, el devenir acontece en función de la lucha de los opuestos, y las dinámicas sociales no escapan a dicha regla. Negar la diferencia y bregar por la igualdad no es más que una estrategia desplegada en medio de una eterna confrontación.

La definición de las tensiones que existen socialmente, producto de la diferencia, pone a la cultura frente a dos opciones: continuar con el espíritu de la aristocracia clásica, basado en la exaltación de la fuerza y de la nobleza, o bien caer en lo que Nietzsche considera el “instinto de rebaño”, que hace su aparición con el auge de las grandes religiones monoteístas (judaísmo y cristianismo), y que se caracteriza por el ideal de igualdad y por una concepción moralizante de la libertad del hombre.

Definir el destino de la cultura dependerá en gran medida del tipo de hombre (fuerte o débil) que lleve adelante la lucha. Pero, para caracterizar al hombre es necesario, en principio, desarticular la noción de sujeto que tiene la modernidad a partir de Descartes. El sujeto comprendido como *res cogitans* es tan inasible como el “ser” estático de Parménides. Es en este punto donde se producirá un “salto” desde lo macro a lo micro, de gran relevancia para comprender la dimensión política de la filosofía nietzscheana. El mismo está representado por una transposición que toma elementos del orden socio-político (una estructura social estamental en la que diferencia y la oposición son ejes vertebradores de la dinámica comunitaria) para pensar las dinámicas constitutivas de la subjetividad. Es esto lo que llamo la “metáfora platónica”.

d. La metáfora platónica. El cuerpo y la Teoría de las fuerzas.

En la Introducción a *Crepúsculo de los Idolos* Andrés Sánchez Pascual realiza una interesante selección del intercambio epistolar mantenido entre Nietzsche y sus allegados hacia finales del año 1888. En el mismo, el filósofo alemán da cuenta a sus conocidos de la pronta publicación de un nuevo libro denominado *Ociosidad de un psicólogo*. La obra, que llevará como título definitivo *Crepúsculo de los Idolos o Cómo se filosofa a martillazos* (*Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*), condensa y sintetiza el tratamiento que Nietzsche había dado a las grandes problemáticas que caracterizan su filosofía. Más allá de éstos datos, lo que resulta llamativo en el contenido de la correspondencia seleccionada por Sánchez Pascual es la modificación del título de la obra. El motivo del cambio parece residir - entre otras cosas- en un comentario realizado por Peter Gast, partidario y corrector de las ideas de Nietzsche, en una carta fechada el 20 de septiembre de 1888. En ella Gast dice: “...el título *Ociosidad de un Psicólogo* me suena demasiado modesto... El paso de un gigante ante el cual las montañas tiemblan en sus fundamentos no es ya el paso de un ocioso [*Müssiggang*]. En



nuestro tiempo, además, la ociosidad viene de ordinario después del trabajo... Ah, le ruego, si es que a un hombre inepto le es lícito rogar: ¡un título más brillante, más esplendoroso!”⁴²⁰

El ruego de Gast da resultado y Nietzsche modifica el título primigenio por el que actualmente todos conocemos. Sin embargo, el mote de “psicólogo” con el que el filósofo alemán se identifica y se presenta tras la frase descartada no pierde su significado en relación con la labor desarrollada en la obra. El golpe demoledor que cada aforismo de *Crepúsculo de los Ídolos* asesta a las verdades eternas delata la facticidad de la gran contienda que Nietzsche declarara en el Prólogo del mismo texto, cuando afirmaba: “Este pequeño escrito es una gran declaración de guerra...”⁴²¹

Y el guerrero-héroe de esta batalla no es más que el Nietzsche-Psicólogo del antiguo título, un luchador incansable que, paradójicamente, fustiga a sus enemigos desde su ociosidad. Según una cita que Sánchez Pascual toma de los fragmentos inéditos del año 1888, la “ociosidad” de Nietzsche es la ociosidad del nihilista, de quien vive “más allá del bien y del mal” en plena conciencia de ello y, por lo tanto, se relaja ante las verdades eternas.⁴²²

A pesar de lo metafóricas que puedan resultar las palabras, es necesario investigar un poco más a fondo la labor ociosa del Nietzsche Psicólogo. Si tomamos en cuenta lo expresado por Peter Gast y lo contraponemos con la interpretación que hace Sánchez Pascual, el término “ociosidad” cobra un sentido un tanto confuso. Por un lado tendría esta palabra una alusión ligeramente inadecuada para la labor filosófica-psicológica emprendida por Nietzsche. Gast lo pone en evidencia al decir que el estado de ociosidad siempre viene después del arduo trabajo. En función de ello la ociosidad representaría para el corrector de Nietzsche algo así como un momento de relajación e inactividad. Es esta aparente inacción la que resulta incompatible con la fuerza crítica de la filosofía nietzscheana. Recordemos las palabras de Gast: “...El paso de un gigante ante el cual las montañas tiemblan en sus fundamentos no es ya el paso de un ocioso [*Müssiggang*].” La actividad y la constante afirmación nietzscheanas no pueden ser definidas por una palabra que designe lo contrario. De ahí la sugerencia que Gast hace a Nietzsche de modificar el título.

Sánchez Pascual prefiere aclarar el uso que Nietzsche hace del vocablo “ociosidad” a partir de la referencia a un aforismo perteneciente a los fragmentos inéditos de la primavera-verano del año 1888, en el cual el filósofo alemán expresa: “Para un guerrero del conocimiento, que está siempre en lucha con verdades feas, la creencia de que no existe ninguna verdad es un gran baño y un relajamiento de los miembros. -El nihilismo es nuestra especie de ociosi-

⁴²⁰ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los Ídolos*, ob. cit., p. 20.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 31.

⁴²² *Cfr.*, *Ibid.*, nota 9, p. 148.



dad...⁴²³ Aquí la “ociosidad” en tanto “nihilismo” adquiere el sentido positivo de activa afirmación de la ausencia de verdades eternas que puedan redimir el dolor de la vida.

Respetaré la aclaración realizada por Sánchez Pascual, en la que la palabra “ociosidad” señala un estado de ánimo necesario desde el cual se combaten las creencias anquilosadas. Entendida de esta manera la ociosidad el comentario de Gast pierde sentido; aparentemente habría cometido un error al interpretar el primer título. A pesar de todo ello, el nombre del libro es indistintamente modificado por el filósofo alemán.

La expresión *Ociosidad de un Psicólogo* aporta otro elemento a ser tenido en cuenta. Me refiero a la manera en que Nietzsche comprendía su propia labor crítica, es decir, como un ejercicio de fisio-psicología. La gran cantidad de aforismos distribuidos a lo largo de toda la obra del filósofo alemán acerca de la *psicología* y del *buen psicólogo* no pasan desapercibidos ni siquiera para el lector más superficial. Indagar constantemente en la “naturaleza” humana, en las profundidades del “alma” abarrotada de temores y de fuertes odios, a través de los instintos y de sus fuerzas incontenibles, todo ello convierte a Nietzsche en un Psicólogo. Su filosofía toda es producto de un sutil examen psicológico.

Filosofar con el martillo no es más que una actitud posterior a la indagación profunda. El martillo, como arma destructiva, aparece una vez que se ha identificado el objeto-enemigo, lo peligroso para la vida, o sea, las grandes verdades (valores) de la Moral, de la Metafísica, de la Religión y de la Política. La sospecha nietzscheana está dirigida al trasfondo humano que ha dado origen al valor de los valores, a las condiciones de vida desde las cuales las valoraciones se elevan en forma de conceptos y de respetables ideas.⁴²⁴ Para esta tarea la Psicología representa la ciencia fundamental, la “señora de las ciencias”,⁴²⁵ pero sólo en tanto es concebida “como morfología y como teoría de la evolución de la voluntad de poder... en la medida, en efecto, en que [le] está permitido reconocer en lo que hasta ahora se ha escrito un síntoma de lo que hasta ahora se ha callado.”⁴²⁶

Esta última cita obliga a introducirse en la concepción nietzscheana de la subjetividad. Para Nietzsche el sujeto moderno, caracterizado, sobre todas las cosas por el modelo cartesiano de la “cosa pensante” (*res cogitans*), es una construcción ficticia de la que se ha valido la metafísica a los efectos de otorgar seguridad al hombre.⁴²⁷ “*Algo es pensado: en consecuencia hay*

⁴²³ Ibid., nota 9, p. 148.

⁴²⁴ Cfr., Nietzsche, F. *La Genealogía de la Moral*, ob. cit., p. 28 – “...necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores -y para eso se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron...”

⁴²⁵ Nietzsche, F. *Más allá del Bien y del Mal*, ob. cit., p. 49.

⁴²⁶ Ibid., p. 48.

⁴²⁷ Cfr., Vattimo, G. *Ética de la Interpretación*, trad. José Luis Etcheverry, Bs. As., Paidós, 1992, p. 122 – “El caso es que la “sospecha” respecto de la subjetividad autoconciente está, por una parte, inspirada en el descubrimiento de que



algo pensante: a eso aboca la argumentatio de Descartes. Mas eso significa postular ya que nuestra creencia en el concepto de substancia es algo verdadero a priori...⁴²⁸

La “substancialidad” aristotélica del sujeto autoconciente moderno se diluye desde el momento en que Nietzsche traza las formas de una nueva subjetividad basada en una pluralidad de relaciones de fuerza. La unidad del hombre se ve afectada en tanto y en cuanto es la *conciencia* el objeto de las críticas nietzscheanas. El filósofo alemán opondrá al pensamiento moderno, caracterizado por la transparencia de la conciencia y la claridad de la razón, una concepción de sujeto basada en la primacía del cuerpo (*Selbst*) por sobre la racionalidad del entendimiento. De aquí se comprende por qué la filosofía adopta para Nietzsche la característica y la relevancia de la psicología. En palabras de Marcelo Barbosa: “La psicología del desenmasacaramiento consistirá en traer a la superficie el móvil inconciente de las conductas humanas.”⁴²⁹

La indagación psicológica nietzscheana no tratará sobre las facultades del “espíritu”, ni del “alma”, ni del “intelecto”, sino que, más bien, se dirigirá al “cuerpo” (*Selbst*) en tanto este representa el espacio en el cual se desencadenan los procesos inconcientes.⁴³⁰ La incomodidad que el cuerpo ha generado dentro de toda la tradición filosófica occidental es disuelta desde el momento en que Nietzsche considera al mismo como factor determinante para el desarrollo del pensamiento, de las valoraciones y, por ende, del lenguaje. Pero el cuerpo que Nietzsche piensa no es el cuerpo orgánico-físico de tejidos, humores y huesos que conforman al ser humano, sino que se define como un espacio conflictivo en donde numerosas fuerzas chocan entre sí y algunas terminan imponiéndose sobre las otras. El cuerpo es para Nietzsche el lugar de lo inconciente, de lo no-nombrado, el cuerpo es el Sí-Mismo (*Selbst*) en contraposición con el Yo (*Ich*), en palabras de Zarathustra: “El cuerpo es una gran razón, una enorme multiplicidad dotada de un sentido propio, guerra y paz, rebaño y pastor.”⁴³¹

La cita de Nietzsche resulta de gran interés para especificar los alcances de un cuerpo definido a partir de un campo de fuerzas en constante relación. En primer lugar conviene aclarar la noción de “fuerza”. Es posible asociar el término “instinto” (*Instinkt*) al de “fuerza” (*Kraft*)

las formas definitivas y estables de las que vive son “falsas”, son apariencias sublimadas, producidas con función consoladora; no se viene por ello a desenmascararlas y conderiarlas en cuanto tales, sino es sólo, como en el caso del iluminismo socrático, en la medida en que pretenden convertirse en verdaderas precisamente por sustraerse a la funcionalidad consoladora y encubridora que las liga a la vida y a lo dionisiaco.”

⁴²⁸ Nietzsche, F. “La creencia en el “yo”. El sujeto”, trad. Andrés Sánchez Pascual, en: *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, Madrid, Alianza, 1995, Nº 23, af. 484, p. 89.

⁴²⁹ Barbosa, Marcelo G. *Crítica ao conceito de consciência no pensamento de Nietzsche*, São Paulo, Beca, 2000, p. 37 (la traducción es mía).

⁴³⁰ “Inconciente” tiene para Nietzsche sentido sólo en tanto se opone a los procesos “concientes”, que no son más que los procesos discursivos (es decir, mediatizados por el lenguaje) y, por ello, dependientes de la colectividad sobre la que se sitúan.

⁴³¹ Nietzsche, F. *Así habló Zarathustra*, trad. Juan Carlos García Borrón, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1992, p. 50.



pues ambos señalan pulsiones (*Trieb*) que son constitutivas de la naturaleza animal del hombre. Dichas fuerzas o instintos son pura dominación en tanto se imponen sobre otras fuerzas y las someten a sus impulsos, o bien son objetos sobre los cuales se ejerce la dominación (son pasibles de ser afectados por otras fuerzas). De esta manera es posible afirmar que el “estar en relación” es una característica inherente a las fuerzas. Ahora bien, este “estar en relación” no denota solamente un vínculo cordial entre las mismas, al contrario, recordemos la última parte de la frase de Zaratustra: “...guerra y paz, rebaño y pastor.” La relación de las fuerzas entre sí se rige por un principio que es destacable en toda la filosofía nietzscheana: la *jerarquía*. Producto de la lucha y de la combinación entre instintos emerge el orden, que es, cabe aclararlo, un orden “aparente” pues siempre existe tensión entre las fuerzas que gobiernan y las que son gobernadas. Dice Nietzsche: “Quizá no sea necesaria la hipótesis de un solo sujeto: ¿quizá está igualmente permitido suponer una multiplicidad de sujetos, cuya armonía y cuya lucha subyacen a nuestro pensar y en general a nuestra conciencia? ¿Una especie de aristocracia de “células”, en las que reposa el dominio? ¿Una aristocracia, ciertamente, de pares, que están habituados a gobernar unos con otros y que saben mandar?”⁴³²

La metáfora política, en alusión a la constitución del sujeto, no es novedosa. Ya Platón se vale de los tres estamentos sociales más relevantes de su época para elaborar la división tripartita del alma. Para el filósofo griego el cuerpo se encuentra gobernado por tres almas: el alma racional, el alma pasional o irascible y el alma concupiscible. Asimismo, la sociedad se divide, siguiendo la estructuración de las almas en el cuerpo individual, en tres clases: la clase de los gobernantes (en la cual prima el elemento racional), la clase de los guardianes (regida por el elemento colérico o irascible) y la clase baja, la de los esclavos y comerciantes (gobernada por el elemento concupiscible). Platón está convencido que la sociedad se ordena jerárquicamente, al igual que las almas en el cuerpo de un individuo. En consecuencia, quien ocupa el lugar más alto detenta poder sobre el resto del cuerpo (sea un cuerpo social o biológico). No en vano afirma el filósofo griego que el gobierno de la ciudad debe estar en manos de sujetos que pertenezcan al gremio, caso contrario no se contaría con la certeza de un grado máximo de racionalidad para conducir la cosa pública con justeza.⁴³³

Nietzsche, pese a su constante polémica contra el filósofo griego, reproduce el esquema platónico al asignarle al sujeto una constitución semejante a la arquitectura política de las *polis* aristocráticas. Al respecto, aclara el pensador alemán: “...nuestro cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas...”⁴³⁴ Al igual que en la sociedad, unas fuerzas

⁴³² Nietzsche, F. *La creencia en el “yo”*. *El sujeto*, op. cit., af. 490, p. 92.

⁴³³ Platón. *República*, trad. A. Camarero, Bs. As., Eudeba, 1997, 487a y 503b.

⁴³⁴ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., p. 43.



(almas, de acuerdo con la terminología de la cita) tratarán de sobreponerse a otras a través de diversas estrategias. La victoria de unas o de otras definirá la cualidad del cuerpo social.

Las fuerzas quedarán cualificadas en función de la cantidad que cada una deposite en la relación que establece con cualquier otra. De esta manera, las fuerzas se clasificarán en *activas* y *reactivas*. Las fuerzas “activas” son fuerzas superiores y dominantes, las fuerzas “reactivas” son cualitativamente inferiores. Las primeras tienden a desarrollar todas las posibilidades del sujeto en el que se expresan, afirman la diferencia y, por ende, el ordenamiento jerárquico. Las fuerzas reactivas son impulsos de adaptación que no persiguen una superación sino que tratan de conservarse. Además, este tipo de pulsiones descompone la actividad de las fuerzas activas negando las diferencias y afirmando la homogeneidad. La relación entre ambos tipos de fuerza, es decir, el vínculo conflictivo y el resultado del mismo, sólo es posible por la existencia de un principio dinámico y regulador que Nietzsche denomina “voluntad de poder” (*Wille zur Macht*).

Las fuerzas se relacionan entre sí azarosamente, lo que las mueve es la “voluntad de poder”. Es conveniente que comprendamos bien lo que Nietzsche quiere decir con este concepto. No se refiere a una voluntad que como “querer” aspire a conseguir el “poder”. Al contrario, el concepto de “voluntad de poder” hace referencia al “poder de la voluntad”. Es decir, el *poder-querer*, la constante posibilidad de querer, de estar en tensión hacia algo. La “voluntad de poder” señala el poder en todo momento de querer un algo (que cobra sentido en función de las fuerzas que quieren). Recordemos lo mencionado más arriba, la “voluntad de poder” es el principio activo-dinámico de las fuerzas que permite que unas puedan ser “afectadas” por otras y, en consecuencia, estructurarse en una relación jerárquica. Por ello, el concepto de “voluntad de poder” señalará la posibilidad que tienen las fuerzas de ser afectadas por otras fuerzas y organizarse “aristocráticamente”. Así las fuerzas que prevalecen conformarán un tipo de sujeto determinado. Dice Deleuze: “Las afecciones de una fuerza son activas en la medida en que se hace obedecer por fuerzas inferiores. Inversamente son pacientes, o mejor, activadas, cuando la fuerza es afectada por fuerzas superiores a las que obedece. También aquí obedecer es una manifestación de la voluntad de poder.”⁴³⁵

La cualidad de las fuerzas, activas o reactivas, queda determinada por la disposición que adoptan las fuerzas entre sí una vez que entran en relación. La “voluntad de poder” es el principio que las moviliza y que permite que la relación entre las distintas fuerzas sea factible. Una vez que entran en relación, las fuerzas no pueden más que expresar su cualidad, y dicha expresión configurará un “cuerpo” determinado. Así, el sujeto nietzscheano no se parece en nada a la *res cogitans* cartesiana. La subjetividad que Nietzsche propone no goza de la unidad y solidez que brinda el sentido del término “cosa” (*res*) y que sigue siendo pensable en los térmi-

⁴³⁵ Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 91.



nos de la “substancia” aristotélica, sino que, más bien, fragmenta al sujeto en infinidad de sujetos-instintos que se relacionan entre sí azarosamente. El sujeto nietzscheano queda configurado como resultado de las fuerzas que actúan en su seno y por la posibilidad que tienen esas fuerzas de expresarse. De esta manera, podemos afirmar que las fuerzas activas son hegemónicas en los hombres nobles, aristócratas, en los guerreros, y las fuerzas reactivas son características de los esclavos, del pueblo, de la plebe.

La transvaloración (*Umwertung*) de los valores morales imperantes, que cristianos y judíos realizaron en los comienzos de la era de las grandes religiones, es el resultado de la acción de las fuerzas reactivas que en su aspiración al poder deslegitimaron y, con el tiempo, destruyeron las fuerzas activas de la aristocracia. La “voluntad de poder” se expresa en, y condiciona, todo tipo de vida. La vida entera aspira al poder y, para ello, se vale de diferentes formas de conseguirlo. Dice Nietzsche: “La vida como la forma de ser conocida por nosotros es, específicamente, una voluntad de acumular fuerzas; todos los procesos de la vida tienen aquí su palanca: nada quiere conservarse, todo debe ser sumando y acumulado. La vida,... tiende a un sentimiento máximo de poderío; es esencialmente un esfuerzo hacia un aumento de poderío; el esfuerzo no es otra cosa que un esfuerzo hacia el poder...”⁴³⁶

Todos los hombres, tanto los débiles (la plebe y los esclavos) como los hombres superiores (nobleza guerrera), tratan de obtener una cierta supremacía a partir de sentirse poderosos. Esta condición esencial de la vida hace que cada una de las tipologías de hombre establecidas por Nietzsche recurra a diferentes argucias y acciones directas para hacerse más fuerte. Pero, si la vida es voluntad de poder tanto para los hombres de la religión y la moral, como para los hombres nobles o superiores, entonces ¿en dónde radica la diferencia entre ambos y por qué Nietzsche critica tan acérrimamente a los primeros?

La diferencia entre los dos tipos de hombre radica en los “medios” que cada uno de ellos emplea para hacerse más fuerte por sobre los otros, y en las consecuencias que provoca el uso de los mismos. Para G. Vattimo: “...todo el aparato de los conceptos de la metafísica y de la moral tradicional era un modo de apoderarse, aunque de modo inauténtico, de las cosas, ya que al conferir un sentido a la existencia la liberaba del absurdo que es lo que verdaderamente hace sufrir... Mejor un sentido cualquiera que ningún sentido. Pero el hombre que pensaba así liberarse del sufrimiento se sometía en realidad a las múltiples torturas de la moral metafísica...”⁴³⁷

Por lo tanto, es en función de las tácticas, utilizadas por cada quien en la lucha por el poder, por lo que se considerará a algunos hombres como “mejores” y a otros como “peores”. Algunos competirán de manera más enérgica y directa, mientras que otros optarán por el engaño y el disfraz. El hombre del rebaño es fisiológicamente débil, por lo que necesita valerse de

⁴³⁶ Nietzsche, F. *La Voluntad de Dominio*, trad. Eduardo Ovejero y Maury, Bs. As., Aguilar, 1951, p. 424.

⁴³⁷ Vattimo, G. *El sujeto y la máscara*, Trad. Jorge Binagui, Barcelona, Ediciones Península, 1989, p. 268.



todo aquello que le proporcione algún tipo de seguridad en este mundo. Para ello recurre a la invención de símbolos de significados convenidos; gracias a estos podrá agruparse en comunidades en las cuales se tornará posible el entendimiento entre individuos. El problema se hace presente para Nietzsche cuando el hombre olvida que él ha sido el creador de determinadas palabras y conceptos, y pasa a creer que aquello a lo que esos símbolos designan tiene una existencia indudable e irrefutable. Ya no los ve más como la ficción (metáfora) que son, sino que los observa como realidades últimas, cuya eternidad y veracidad no son pasibles de ser puestas en duda.

Es en este medio en donde los valores morales, la religión y la metafísica, se erigen con facilidad, convirtiéndose así en grandes discursos explicativos y normativos sobre el mundo, con el fin de brindar seguridad⁴³⁸ a los individuos; pero, como correlato, fomentarán aún más el tipo de vida insegura y “enfermiza”.⁴³⁹ El hombre débil se aferra a las palabras porque reconoce en ellas el único cobijo para su doliente vida. No se da cuenta de que él mismo fue su creador; al contrario, piensa que algunos conceptos (como el de *Dios*, el de *ser en sí*) tienen un origen tan divino y sempiterno como aquello a lo que hacen referencia.⁴⁴⁰

Hacer de una ficción, como la religión, la metafísica y la moral una realidad no es lo único que molesta a Nietzsche. Su crítica se concentrará, también, en las consecuencias que esta mentira tiene para la vida. La débil voluntad de poder del hombre del rebaño, la misma voluntad que lo condujo a interpretar el mundo sin tener en cuenta que lo interpretaba, se vuelve en contra de su vida bajo la forma de sus invenciones. En *De los predicadores de la muerte*,

⁴³⁸ Cfr., *Ibid.*, p. 117 – “...el origen de la religión es la necesidad que el hombre tiene de asegurarse un cierto dominio de la naturaleza.... Aquí la seguridad consiste, por una parte, en el esfuerzo de una cierta visión del mundo atribuyendo su origen a Dios. Pero, más profundamente, es tranquilizador el hecho mismo de disponer de un autorizado conjunto de conceptos, aún cuando sean míticos, que atribuyen un significado a todo lo que ocurre, a los diversos acontecimientos de la vida. Nietzsche practica su análisis de la religión sobre todo en esta dirección, mostrando cómo todo el mundo de las doctrinas religiosas... se vincula, sin embargo, a la búsqueda de la seguridad, en tanto búsqueda de un significado. El significado posee una suprema virtud tranquilizadora.... El significado... coincide con la certidumbre de un orden objetivo, dentro del cual se incluye cada hecho, como consecuencia, causa, signo de otra cosa.”

⁴³⁹ Cfr., *Ibid.*, p. 119 – “La religión, pues, como la metafísica, surge como medio de alcanzar la tranquilidad, pero perpetúa la inseguridad.”

⁴⁴⁰ Cfr., Kalpokas, D., *La Filosofía como creación de sentidos: la superación de la metafísica en Nietzsche*, en: “Actas de las Jornadas Nietzsche 1998”, Bs. As., edición digital, 1998, p. 2 – “...Nietzsche vincula explícitamente la gramática del lenguaje con los juicios de valor necesarios para la vida. Así, la gramática y el conocimiento se entienden en función de la vida de un tipo de hombre: el hombre del rebaño, el último hombre. Aquí la verdad es entendida pragmáticamente como error útil, y los principios racionales más importantes del conocimiento... como coacciones biológicas indispensables para la vida. Esta vinculación del lenguaje y del conocimiento a las necesidades prácticas vitales le permite a Nietzsche reemplazar la teoría del conocimiento por su teoría de la voluntad de poder. Es en virtud de este teoría que se explican, en última instancia, las ilusiones de un mundo objetivo y del conocimiento mismo. Estos productos metafísicos se atribuyen, de aquí en más, a un tipo de voluntad enferma que resulta ser impotente para afirmarse en el mundo y crear conscientemente sus propias categorías.”



Nietzsche expone con claridad la relación que los hombres religiosos mantienen con la vida: “Ahí están los tísicos del alma: apenas han nacido ya comienzan a morir, y sueñan con doctrinas de cansancio y de renunciación...”

Su sapiencia viene a declarar: <¡Continuar viviendo es tontería, y también nosotros somos así de tontos!>

<¡La vida no es sino dolor! -así dicen otros; y no mienten-. ¡Por lo tanto, procurad acabar vosotros, procurad que acabe esa vida, que es sólo dolor!>.”⁴⁴¹

La “ficción” es una estrategia empleada por los hombres débiles (hombres de fuerzas reactivas) para conservarse en la vida. Lo que en realidad se conserva, y se perpetúa, es un tipo de vida pobre, una forma de vida que no puede sobrevivir si no es a costa de la seguridad que le transmiten las ficciones establecidas.

De esta manera, las ficciones se constituyen en “síntomas” de una determinada forma de vida. Las palabras, los conceptos, las grandes ideas y principios morales, políticos y religiosos indican que detrás de quienes los ponderan existe un cuerpo que se halla debilitado y que busca permanecer en la vida a toda costa. Es necesario, por ello, hacer uso de la astucia del psicólogo para descorrer los velos y poner al descubierto qué es lo que se pretende con determinados ideales. ¿Tal vez la perpetuación de la vida? Y si es así, ¿de qué tipo de vida? Es de esta manera como determinadas palabras, como Libertad, Sujeto, Conciencia, Dios, Bueno, Malvado, Causa, Efecto, Igualdad, Responsabilidad, etc., “entregan... al historiador y al psicólogo importantísimas señales en cuanto síntomas... del cuerpo, de sus aciertos y fracasos, de su plenitud, poderío, autoridad en la historia, o, por el contrario, de sus represiones, cansancios, empobrecimientos...”⁴⁴²

Ahora es posible comprender enteramente lo que decía Barbosa al señalar la finalidad de la labor psicológica nietzscheana. Esta actitud (la del psicólogo) permite a Nietzsche revelar si detrás de una palabra habla el dolor, el resentimiento, la mala conciencia, o si, por el contrario, la voz pertenece a una voluntad fuerte, afirmadora de la vida, que sólo pretende superar todo lo que se le oponga, incluso a sí misma. La labor psicológica y la genealógica se combinarán para desenmascarar los valores y principios que se erigen dentro de una cultura como los únicos aceptables y que permiten la continuidad y la reproducción de un único tipo de sujeto, evitando el surgimiento de otras subjetividades que desarrollen formas de conducta “no convenidas”, y por ende, peligrosas para la comunidad-rebaño.

⁴⁴¹ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, ob. cit., p. 63.

⁴⁴² Nietzsche, F. *La ciencia jovial. “La gaya scienza”*, trad. José Jara, Caracas, Monte Avila, 1992, p. 3.



CAPÍTULO II

LA POLÍTICA HEROICA

a. Contra el Liberalismo y el Socialismo.

El siglo XIX es caracterizado por muchos historiadores como una época de grandes luchas, constante desestabilidad social y cambios en las formas de concebir el gobierno de los Estados y de los Imperios. Podríamos situar, siguiendo a Eric Hobsbawm, a la Revolución Francesa como eje y punto de partida de los conflictos que se llevarán a cabo a lo largo de casi toda la mencionada centuria.

La Revolución Francesa (1789), como acontecimiento socio-político, se constituye en un punto de inflexión marcado fundamentalmente por la caída de las viejas Monarquías Absolutas y la emergencia de la República y de las Monarquías Constitucionales como nuevas formas de administrar el poder. La Revolución encontró motivos para su realización en los anhelos de *libertad e igualdad* que se alzaban contra el régimen nobiliario de la aristocracia proveniente de una incipiente, pero fuerte, burguesía. La misma había hecho suyo los ideales económicos y políticos del liberalismo inglés transmitidos a través de las obras de reconocidos filósofos y en medio de reuniones clandestinas en diferentes asociaciones.⁴⁴³

El liberalismo, como movimiento socio-político y económico, tiene sus raíces en la clase de los comerciantes y mercaderes que veían disminuidas sus posibilidades de ascenso y reconocimiento social al no poder incrementar sus riquezas, dado el alto precio de los impuestos y las regulaciones que la aristocracia aplicaba al comercio. “Económicamente, las inquietudes de los nobles no eran justificadas... dependían de las rentas de sus propiedades o, si pertenecían a la minoría cortesana, de matrimonios de conveniencia, pensiones regias, donaciones y sinecuras.”⁴⁴⁴ Esta situación se hizo insostenible hacia finales del siglo XVIII en la Europa continental, pues, en lo que a Inglaterra respecta, ésta ya había pasado por un transe semejante un siglo antes.

Los principios del liberalismo burgués esgrimidos contra el absolutismo monárquico fueron recogidos en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* del año 1789. Transcribimos aquí algunas nociones fundamentales:

- Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos...
- El objeto de toda sociedad política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre, a saber: la libertad, la seguridad, la propiedad...

⁴⁴³ Cfr., Hobsbawm, Eric. *La era de la Revolución, 1789-1848*, trad. Felipe Ximénez de Sandoval, Bs. As., Crítica, 1998, p. 67.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 65.



• La libertad consiste en la facultad de hacer todo aquello que no perjudique al otro...⁴⁴⁵

Estos nuevos valores no fueron aceptados rápidamente después de 1789. Toda la primera mitad del siglo XIX está caracterizada por una constante tensión entre el progresismo de las ideas liberales y el conservadurismo de la tradición aristocrática del Antiguo Régimen. En algunos casos, un punto medio entre una y otra postura prevalecerá en la forma de un acuerdo entre facciones sociales que se disputan el lugar de la toma de decisiones. Esta tercera posibilidad adquirirá una forma híbrida caracterizada por las monarquías constitucionales, “basada[s] en una oligarquía de propietarios que se expresarán a través de una asamblea representativa...”⁴⁴⁶

Los nuevos problemas en cuanto a la gobernación del Estado se refiere pasarán a conformarse en torno de nociones tales como *voluntad general* o *soberanía popular*, haciendo alusión con ellas al lugar en el cual, a partir de la Revolución Francesa, se sitúa el poder de la toma de decisiones. La voluntad popular no sólo se constituye como un concepto teórico en estas épocas, sino que también se hace sentir en las calles y en las barricadas frente a cualquier intento de volver a las deslegitimadas estructuras políticas del Antiguo Régimen. Esto último es palpable en Francia, en las revoluciones de 1830, en la que es destituido Carlos X, y en la de 1848, en la que su sucesor, Luis Felipe, abdicará en medio de un vertiginoso conflicto popular.⁴⁴⁷

Para Friedrich Nietzsche la democratización de Europa y la caída del Antiguo Régimen constituyen un síntoma de decadencia fisiológica comparable al logrado por el cristianismo a lo largo de casi dos milenios. En una de sus últimas obras escribe: “El aristocratismo de los sentimientos ha sido socavado de la manera más subterránea por la mentira de la igualdad de almas; y si la creencia en el “privilegio de los más” hace y hará revoluciones, jese es el cristianismo, no se dude de ello, son los juicios cristianos de valor los que toda revolución no hace más que traducir en sangre y crímenes!”⁴⁴⁸

En efecto, religión y política estarán emparentadas como ficciones emergentes producto de la desesperada búsqueda de un sentido que mitigue el dolor de lo absurdo de la existencia. Al igual que en los estudios llevados a cabo sobre religión y moral, es el cuerpo que sufre, el cuerpo del hombre débil que crea valores, el que es puesto otra vez en el centro de las investigaciones nietzscheanas. Para abordar la crítica a la política Nietzsche desplegará sus categorías de análisis psicológico que estarán dirigidas a desenmascarar los máximos valores de la Revolución de 1789.

⁴⁴⁵ Hobhouse, L.T. *Liberalismo*, trad. Julio Calvo Alfaro, Barcelona, Labor, 1927, p. 53.

⁴⁴⁶ Hobsbawm, Eric. *La era de la Revolución, 1789-1848*, ob. cit., p. 67.

⁴⁴⁷ Cfr., Bruum, G. *La Europa del siglo XIX, 1815-1914*, México, F.C.E., 1964, pp. 46, 47 y 81, 82.

⁴⁴⁸ Nietzsche, F. *El Anticristo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1999, af. 43, p. 84.



El movimiento liberal burgués y su manifestación histórica más acabada, la Revolución Francesa, representan para Nietzsche la afirmación de la moral de los esclavos, de los débiles, ante los hombres de naturaleza superior (los nobles de las antiguas monarquías absolutas). Se quiere la independencia ante los *señores* que dominan, ante los que ostentan el poder, para así descomponer sus fuerzas.⁴⁴⁹ Los hombres *reactivos*, los hombres de naturaleza *débil* -que para Nietzsche resultan ser la gran mayoría- depositan en el concepto de *libertad* el sentido de sus anhelos más profundos: el *resentimiento* hacia aquellos que dominan y que conservan el poder.

El *odio*, la *venganza*, y el *resentimiento* se convierten en móviles de la crítica a los ideales nobiliarios y en origen de los nuevos valores. En el caso de la burguesía, la proclamación de la libertad de todos los hombres será la estrategia utilizada para escapar del sojuzgamiento de la aristocracia. Para Nietzsche, las Instituciones liberales “socavan las voluntad de poder, son la nivelación de las montañas y valles elevada a la categoría de moral, vuelven cobardes, pequeños y ávidos de placeres a los hombres, -con ellas alcanza siempre el triunfo el animal de rebaño. Liberalismo: dicho claramente, animalización gregaria...”⁴⁵⁰

Libre expresión, derecho a voto, libre comercio, etc. El pueblo pretende ponerse a la altura de los hombres de voluntades fuertes (en los que predominan las fuerzas activas), para ello disolverá el poder de los mismos deslegitimando la organización política que les permite ocupar un lugar preponderante en el gobierno. La monarquía no respeta uno de los derechos naturales más básicos: la libertad de todos los hombres, para elegir sus representantes, para comerciar y para expresarse.

El desprecio de Nietzsche por la democracia, como principio de organización social, presente aún en formas de gobierno híbridas (mixtas) como la monarquía constitucional, es palpable a lo largo de toda su obra. En un escrito de la época del *Nacimiento de la Tragedia* leemos: “Yo no puedo menos de ver, en el actual movimiento dominante de las nacionalidades, y en la coetánea difusión del sufragio universal, los efectos predominantes del miedo a la guerra; y en el fondo de estos movimientos, los verdaderos miedosos, esos solitarios del dinero, hombres internacionales sin patria, que dada su natural carencia del instinto estatal han aprendido a utilizar la política como instrumento bursátil, y el Estado y la sociedad como aparato de enriquecimiento.”⁴⁵¹

El personaje característico de la Revolución de 1789 es el burgués liberal, y toda la primera mitad del siglo XIX está marcada por los reclamos que la burguesía realiza como clase frente a los monarcas de turno. El poder económico es el *substratum* de la clase media comer-

⁴⁴⁹ Cfr., Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, ob. cit., p.83.

⁴⁵⁰ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los Ídolos*, ob. cit., af. 38, p. 121.

⁴⁵¹ Nietzsche, F. *El origen de la tragedia y Obras póstumas. De 1869 a 1873*, ob. cit., p. 193.



ciente; mediante el dinero la misma aspira a ingresar a los sitios más altos del Estado y de la política. El honor y la guerra, como patrimonio de una aristocracia en decadencia, son desplazados en favor del comercio y del voto universal.⁴⁵² Los nobles eran “guerreros más que trabajadores por nacimiento y tradición... estaban excluidos oficialmente del ejercicio del comercio o cualquier profesión...”⁴⁵³ Así, la crítica política nietzscheana se asienta en un modelo de gobierno y de sociedad en donde las clases fuertes obtienen el derecho de gobernar por sobre los más débiles a partir de criterios tales como la constitución física y la predisposición por la guerra. Un cuerpo social concebido con estas características (que no son otras que los rasgos de los gobiernos aristocráticos) se asemeja -no casualmente- al cuerpo individual (*Selbst*).

Cuando hacia mediados del primer cuarto del siglo XIX las ideas liberales se consolidan, al mismo tiempo que la Revolución Industrial se va convirtiendo en un acontecimiento sin precedentes destinado a cambiar por completo el escenario del mundo,⁴⁵⁴ un nuevo movimiento hace su aparición en la historia de las ideas sociales: el socialismo.

Angustiados por las condiciones de trabajo infrahumanas a que eran sometidos hombres, mujeres y niños, los socialistas definieron su movimiento como una reacción contra el modelo de producción instalado por la burguesía (reacción que, por otro lado, cabe aclararlo, no significaba una vuelta a los ideales del Antiguo Régimen). Las masas trabajadoras, volcadas a las calles de las ciudades, reunían suficiente fuerza como para destruir los cimientos de cualquier gobierno. Es el caso de la revolución de 1848, en París, en la que Luis Felipe es obligado a abdicar ante el reclamo de un pueblo hambreado que atenderá, inmediatamente después de la instalación de la Segunda República Francesa, las formas de organizar el trabajo para emplear a la mayoría y conciliar los intereses de patronos y empleados.⁴⁵⁵

El reclamo de trabajadores y de socialistas se fundaba en uno de los ideales de la Revolución Francesa y de los Derechos del Hombre, la *igualdad*. Así como los liberales reaccionaron contra la monarquía blandiendo el ideal de la “libertad”, los socialistas reaccionan contra la burguesía-liberal escudándose detrás del principio de “igualdad” de todos los hombres. Como

⁴⁵² Schumpeter, J.A. *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, trad. José Díaz García, México, Aguilar, 1952, p. 179 – “...la civilización capitalista es racionalista y “anti-heroica”; las dos cosas a la vez, por supuesto. El éxito en la industria y en el comercio requiere bastante perseverancia; no obstante, la actividad industrial y comercial es esencialmente inheroica en el sentido caballeresco... y la ideología que glorifica la idea del combate por el combate y de la victoria por la victoria se marchita, como puede comprenderse, en los oficinas, entre todas las columnas de cifras de los hombres de negocios.”

⁴⁵³ Hobsbawm, Eric. *La era de la Revolución, 1789-1848*, ob. cit., p. 65.

⁴⁵⁴ Especialmente en Gran Bretaña. Países como Francia y Alemania secundan a la primera en importancia, pero no alcanzaban todavía, para la época mencionada, la enorme producción industrial inglesa.

⁴⁵⁵ Cfr., Bruum, G. *La Europa del siglo XIX, 1815-1914*, Op. Cit., pp. 81-82.



ejemplo, Metternich dirá hacia mediados del siglo XIX al respecto de los levantamientos y reclamos populares en Londres y París: “La chusma se está levantando contra la burguesía.”⁴⁵⁶

Para Nietzsche, tomar partido por la “igualdad” puede significar dos cosas. En el aforismo 300 de *Humano, demasiado Humano* señala: “La sed de igualdad puede manifestarse en que desearía someter a todos los demás (rebajándolos, ahogándolos en el silencio, echándoles la zancadilla) o bien elevarse con todos (haciéndoles justicia, ayudándoles, alegrándose del éxito de los demás).”⁴⁵⁷ En las fragmentarias referencias que el filósofo alemán realiza en su obra con respecto a los movimientos sociales y a la lucha por la “igualdad” queda claro, como veremos, que se situará en la primera perspectiva, en la que la búsqueda de iguales derechos encubre, como se señala en el aforismo citado, una voluntad de someter a todos los demás. El problema se hace evidente desde el mismo fragmento. Es decir, someter a los demás, pero ¿con qué medios? Pues con la humillación, con la censura, con la traba en el desarrollo.

Nietzsche advierte que bajo el reclamo socialista (asociado directamente con las pretensiones del populacho) se esconde una fuerza que trata de imponerse revalorizando a la clase de los desheredados, una fuerza que reúne características propias de las *fuerzas reactivas* (tendencia a la conservación, no-desarrollo de todas sus posibilidades, descomposición y destrucción de todas las fuerzas superiores). La similitud que ofrece el análisis de Nietzsche con respecto al origen de las valoraciones morales y al desarrollo de los movimientos políticos contemporáneos se hace en este punto evidente. Existe una relación metodológica entre el análisis de la moral y la religión y las afirmaciones sobre la política; la relación se asienta en una hipótesis semejante, que se puede esbozar de la siguiente manera: “Los hombres de naturalezas débiles buscan afirmar su vida destruyendo las naturalezas fuertes. La destrucción se realiza a partir de una ficción.”

El socialista que anhela la igualdad de condiciones entre el obrero industrial y el patrón -al estilo de Proudhon-⁴⁵⁸ no busca más que mantener la ecuanimidad de la masa. La voluntad de no ver las diferencias y la disolución de las jerarquías son síntomas de una clase de hombres desheredada de las fuerzas vitales de sus antepasados. Nietzsche denuncia en el discurso de los socialistas aquellos elementos propios de los hombres del *resentimiento*. Afirma que estos últimos gustan de encaramarse sobre el discurso de la culpabilidad de las clases altas: los poderosos burgueses, ricos y aristocratizados, tienen la culpa y la responsabilidad de que los obreros vivan en las condiciones en que lo hacen en el siglo XIX. Ante este estado de cosas, los socialistas alientan la rebelión de las masas trabajadoras, con el fin de lograr la igualdad de condicio-

⁴⁵⁶ Ibid., p. 60.

⁴⁵⁷ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*, trad. Carlos Vergara, Madrid, Edaf, 1998, p. 211.

⁴⁵⁸ Cfr., Touchard, J., *Historia de las ideas políticas*, trad. J. Pradera, Madrid, Tecnos, 1993, p. 436.



nes y derechos. Para Nietzsche, el deseo de uniformidad, de *abismarse en lo indiferenciado*,⁴⁵⁹ en lo semejante, no revela altos ideales, como habían creído ver socialistas, demócratas y liberales en el siglo XIX, sino que, más bien, señala el despliegue de una *fuerza reactiva*. En tanto la *voluntad de poder negativa* (voluntad que se caracteriza por no afirmar la vida) se manifiesta en la negación de las diferencias y de las jerarquías, desarticula y neutraliza las *fuerzas activas* de los *hombres superiores*.

Los socialistas, tanto como los burgueses de los años de la Revolución Francesa, conocieron perfectamente el poderío del pueblo. Lo incitaban constantemente a organizarse y levantarse contra aquellos que decidían las condiciones del trabajo, del comercio y, por tanto, del gobierno. Las masas terminaron por convertirse en decisivas, tanto como aquellos que fueron aprendiendo el arte de conducir las bajo las nuevas reglas de juego que había impuesto el liberalismo.⁴⁶⁰

Entre fines del siglo XVIII y el XIX, el pueblo, formado tanto por campesinos como por comerciantes, industriales y trabajadores, consiguió imponerse, en gran medida, a la antigua aristocracia y arrebatarle su supremacía. Nietzsche piensa a este mismo pueblo bajo la forma de un *rebaño* que busca elevarse utilizando las figuras del impedido, del esclavo, del sojuzgado, del oprimido, del depauperado, y que exige, por ende, la libertad y la igualdad; en otras palabras, la *nivelación* de todos los hombres, tanto fuertes como débiles. Tales ardidés son usados - según el filósofo alemán- tanto por liberales como por socialistas.⁴⁶¹

Para Nietzsche los ideales del pueblo se asientan en la *voluntad de venganza* que tiene por finalidad rasgar y separar la fuerza de los *señores* pertenecientes a la vieja aristocracia. Al respecto afirma Deleuze: “Y en cada caso, esta separación se basa en una ficción, en una mixtificación o falsificación.”⁴⁶² La ficción resulta de considerarse el pueblo como la clase de los desheredados y, en consecuencia, atribuir la *causalidad-culpabilidad* de semejante condición a las castas superiores. Los que gobiernan tienen la culpa de la opresión que los débiles sienten. Para Nietzsche, los hombres fuertes que gobiernan (aristócratas) no pueden tener *culpa* alguna sobre el ejercicio de su fortaleza. No son *responsables* de ejercer su fuerza, ya que esta es cons-

⁴⁵⁹ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, ob. cit., p. 68.

⁴⁶⁰ Resulta interesante mencionar la apreciación negativa que tiene Nietzsche con relación al surgimiento de los partidos políticos (fenómeno que se va extendiendo a medida que las Monarquías se convierten en Parlamentarias). Cfr., Nietzsche, F. *Aurora*, trad. Eduardo Knörr, Madrid, Edaf, 1996, af. 419, p. 334 – “Las pobres ovejas dicen a su guía “Vete adelante así no nos faltará el valor para seguirte.” Pero el pobre guía piensa para sus adentros: “Mejor es que me sigáis, y así nunca me faltará el valor de guiaros.”

⁴⁶¹ Aunque se tienda a asociar con mayor o menor justificación “pueblo” con “socialismo”, Nietzsche comprende dentro del primer término no sólo a este último movimiento, sino que también incluye la burguesía liberal. Liberalismo y Socialismo representan ideales de origen plebeyo (en contraposición con los ideales aristocráticos que tanto cautivaban al filósofo alemán).

⁴⁶² Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Op. Cit., p. 84.



titutiva de su naturaleza. De la misma manera, los débiles no pueden llegar a ser fuertes. El resentimiento de los débiles, que nace ante esta imposibilidad de ser como los fuertes, los lleva a postular la ficción de la *libertad de la voluntad*. Es decir, partiendo de la premisa de que todos los hombres son libres se llega a la conclusión de que los fuertes pueden *decidir* acerca del ejercicio de su fuerza y, por ende, del sometimiento del pueblo. Si persisten en su actitud de dominación, entonces los débiles los juzgarán como culpables. Es lo que han hecho los esclavos con respecto a las castas más fuertes en la antigüedad, es lo que hacen los burgueses liberales contra la aristocracia, hacia fines de la modernidad, y es, además, lo que hacen los socialistas contra estos mismos liberales. Toda *voluntad de poder negativa* (que no afirma la vida de tipo superior sino que, al contrario, instituye la estrategia y el disimulo, la “ficción” como forma de sobrevivir) tiene su expresión en los hombres del *resentimiento*. Son estos lo que tratan de imponerse sobre adversarios “construidos”. Para el burgués liberal, el enemigo está representado por la figura del noble aristócrata que impide el desarrollo y crecimiento de su comercio; para el socialista, su mayor oponente resulta ser el industrial burgués, que tiene la culpa de las magras condiciones de vida en las que el proletariado debe sobrevivir.

En este contexto *libertad e igualdad* son sólo palabras que los hombres emplean en sus luchas por el dominio. Sus sentidos se corresponden con el otorgado por aquellos individuos que no tienen la fuerza suficiente para integrar la casta de los *hombres superiores*. A oídos de Nietzsche estas expresiones suenan a mentira, su fin es uno y el mismo: desmontar el poderío de las fuerzas de los hombres que dominan; finalidad de toda *venganza* alimentada de *resentimiento*.

b. La categoría de “guerra” y su funcionalidad en la crítica al Estado Liberal.

A diferencia de las concepciones políticas clásicas en las que el Estado representa el fin de la guerra de todos contra todos y la garantía del orden, la filosofía de Friedrich Nietzsche sostiene que dicho orden, lejos de constituirse en una tranquilizadora realidad, es aparente; que encubre una situación de tensión basada en el ocultamiento de las diferencias y que, de perdurar su ensalzamiento, la cultura política de los pueblos europeos devendrá pequeña y enfermiza, tal como parece estar frente a los ojos del filósofo alemán hacia fines del siglo XIX.

Visto desde una perspectiva histórica el Estado liberal representa la desacralización de la política del Antiguo Régimen. Hemos matado a Dios -señala Nietzsche- pero nos resulta aún difícil librarnos de su sombra.⁴⁶³ Tras la caída del poder religioso el Estado Parlamentario se constituye en la sombra de Dios que, como apéndice de éste, se exhibe ante sus flamantes fieles,

⁴⁶³ Nietzsche, F. *La ciencia jovial. La gaya scienza*, ob. cit., af. 108, p. 103.



los propietarios burgueses, al igual que un nuevo “Ídolo”.⁴⁶⁴ Dice Nietzsche, con respecto al advenimiento de la cultura burguesa: “...los corazones sentirán un vacío después de su ruptura con la religión y tratarán de buscarse un sucedáneo, una especie de tapaagujeros, en la devoción al Estado.”⁴⁶⁵ Para el filósofo alemán la exaltación del Estado burgués, su afirmación y la confianza prodigada en torno del mismo, se vuelven comparables a todo fenómeno de carácter religioso; en otras palabras, la política liberal es dogmática, tanto como la religión, la filosofía y la ciencia.

Todo dogmatismo se estructura sobre una fuerte pretensión de verdad, que no es más que voluntad de poder. El intento de universalizar un valor o una interpretación aniquila necesariamente, en su expansión, las opiniones y puntos de vista que no se adecuan al discurso oficial. Para Nietzsche la verdad no existe, sólo contamos con interpretaciones del mundo, con perspectivas sobre la realidad que se originan en una “forma de vida” biológica y cultural. Que en una sociedad predomine una determinada concepción del mundo es síntoma de que una perspectiva consiguió imponerse por sobre otras, destruyéndolas o condenándolas a la inmoralidad. La aceptación uniforme de los mismos valores -religiosos o políticos- no significa que una sociedad haya arribado a ellos tras un consenso, un contrato o una revelación divina, sino que expresa, más bien, que una facción de la misma (caracterizada por su pertenencia a una clase, estamento o raza) logró ocultar bajo el manto sagrado de la verdad su contingente interpretación de las cosas y hacerla extensiva a todos los individuos.

Nietzsche señala que las pretendidas “verdades” no tienen un origen pacífico; al contrario, son fruto de luchas e imposiciones. Emergen a partir de la guerra y se conservan mediante estrategias no siempre loables. Sólo de manera velada las perspectivas pueden sobrevivir e imponerse; del poder para instalar determinados valores circunstanciales como verdades universales en el imaginario colectivo depende su preservación. Engañando se eternizan.⁴⁶⁶

El Estado burgués, representante de los valores liberales, se vuelve objeto de culto; pero a diferencia de los Estados Absolutos, el modelo democrático desplaza la administración de la verdad desde la esfera pública a la privada. Si antes la verdad del discurso religioso era asunto de Estado, ahora sólo representa una opción individual. La pluralidad de opiniones forma facciones que pretenden conquistar el gobierno con la finalidad de imponer sus propios puntos de vista. “...los individuos no considerarán ya del Estado más que el aspecto en que puede serles útil o perjudicial, y se aplicarán por todos los medios a ejercer influencias sobre él.”⁴⁶⁷ El carác-

⁴⁶⁴ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, ob. cit., p. 83 – “Todo quiere dároslo a vosotros el nuevo Ídolo, si vosotros lo adoráis: por ello se compra el brillo de vuestra virtud y la mirada de vuestros ojos orgullosos.”

⁴⁶⁵ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*, ob. cit., af. 472, p. 262.

⁴⁶⁶ El caso más representativo lo constituye el cristianismo, que durante el Antiguo Régimen contó con el poder político para extender su interpretación del Universo y del Gobierno.

⁴⁶⁷ Cfr., Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*, ob. cit., af. 472, p. 262.



ter constante y agotador de las luchas democráticas destruye la confianza en los gobiernos, a sabiendas de que tras un cambio de opinión, la voluntad popular instalará otro de distintas características. El utilitarismo inglés es la nueva religión a la que el mundo capitalista se va convirtiendo sin problemas. A la larga, los asuntos de Estado sólo serán preocupación de sociedades privadas y de empresarios burgueses; la democratización habrá sembrado entonces las condiciones necesarias para la extinción del Estado como esfera pública.⁴⁶⁸ El Estado democrático europeo representa el advenimiento del nihilismo y, por ende, de la cultura de la decadencia asentada sobre los pilares del dinero, del poder para conseguirlo y de la prensa en tanto herramienta de control de la opinión pública.⁴⁶⁹ Ya nadie piensa independientemente de cuestiones políticas o económicas. En el Parlamento las opiniones se vuelven esclavas de las razones del Partido;⁴⁷⁰ y en la calle, el espíritu se derrocha corriendo tras la utilidad del comercio.⁴⁷¹

Al separar al individuo del espacio público para fijarlo en la lógica de la utilidad privada, el Estado burgués construye un sujeto superfluo y poco apto para la guerra.⁴⁷² La democracia parlamentaria se convierte en el gobierno de los comerciantes que tras la ficción de la “voluntad general” ocultan su ambicioso individualismo maximizador de utilidades. La noción de “guerra” nietzscheana ratifica, por el contrario, la conflictividad, la lucha entre opuestos y la primacía de la diferencia que atraviesa todo cuerpo, físico y social.

Deleuze señala que es posible introducir la “teoría de las fuerzas” nietzscheana, referida a la dinámica del cuerpo biológico, en el espacio social;⁴⁷³ lo que nos llevaría a sostener que el Estado liberal, entendido como cuerpo socio-político, es la resultante de un conflicto entre intereses divergentes y luchas sectoriales. No otra cosa entiende Nietzsche por Estado. Este representa el modelo de “orden” impuesto por una facción dominante, en el que la “seguridad” se instituye como el bien máspreciado. De ahí la crítica nietzscheana al proceso de democratización europeo y a la divinización del Estado. Se promueve una sociedad basada en el orden y la seguridad, en la utilidad y en la laboriosidad, desplazando la conflictividad inherente de lo social hasta tacharla de criminal.⁴⁷⁴ La entrada en vigencia de las instituciones liberales vuelve a los hombres esclavos y hace a la cultura decadente. Los europeos olvidan que tales instituciones sólo han llegado a instalarse por medio de acciones revolucionarias. Es únicamente a través de

⁴⁶⁸ Cfr., *Ibid.*, af. 472, pp. 263-264.

⁴⁶⁹ Cfr., Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, ob. cit., p. 84.

⁴⁷⁰ Cfr., Nietzsche, F. *Aurora*, ob. cit., af. 183, p. 223.

⁴⁷¹ Cfr., *Ibid.*, af. 179, p. 221.

⁴⁷² Cfr., Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, ob. cit., p. 85; y también Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*, ob. cit., af. 453, p. 254.

⁴⁷³ Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*, ob. cit., p. 60. – “Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político.”

⁴⁷⁴ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., af. 242, pp. 207-208.



la guerra que se realiza la libertad. Ella hace a los hombres libres, mientras que el liberalismo consuela con el bienestar de la seguridad con el que sueñan comerciantes y cristianos, demócratas e ingleses.⁴⁷⁵

El Estado burgués es un monstruo hacedor y propagador de valores contingentes (seguridad, igualdad y libertad) que se postulan como verdades irrefutables; conviene a muchos su existencia, sobre todo porque sus ideales vuelven a los hombres esclavos, incapaces para la lucha y la guerra. Sostiene Nietzsche: “Todas nuestras teorías políticas y todas nuestras constituciones estatales, no excluido en modo alguno el “Reich alemán”, son... necesidades derivadas de la decadencia...”⁴⁷⁶ El liberalismo burgués es expresión de la “política pequeña” que va ganando adeptos en toda Europa. Para hacer frente a ello Nietzsche siente la necesidad de una cultura fuerte, y es aquí donde la guerra adquiere un papel preponderante pero, al mismo tiempo, un sentido ambiguo.

En principio la noción de guerra alude a la confrontación directa, concreta, a las revueltas intestinas y a las campañas de expansión y anexión. Son de este orden las manifestaciones que señalan que “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.”⁴⁷⁷ Al referirse a la “Gran Política”, Nietzsche destaca su asidero en la necesidad de poder creada en las masas por príncipes ambiciosos y astutos, de manera tal que sean capaces de arrastrarlas a confrontar con otros pueblos sin que ellas atinen tan siquiera a dudar del carácter justo de dichas guerras.⁴⁷⁸ El sentimiento de una nación victoriosa y la buena conciencia de las masas para con las arbitrariedades realizadas sobre otros pueblos parecen constituir el ideal de la “Gran Política” nietzscheana. En este sentido, la predisposición de un pueblo a la guerra resulta condición de posibilidad para la superación del Estado burgués y de la “pequeña política” administrada por comerciantes. Sólo con el advenimiento de una edad cultural caracterizada por la fortaleza del espíritu y el cuerpo será posible superar el feminismo del mundo industrial.⁴⁷⁹

Nietzsche ve en el burgués al hombre del cristianismo; espíritu trémulo y anhelante de seguridades, despreciador de la violencia y de los peligros que renuncia a la “vida grande” desde el momento en que condena la guerra.⁴⁸⁰ Mas para el filósofo alemán, la cultura bélica no es un fin en sí, sino condición de posibilidad para nuevas formas políticas, lo que equivale a decir que para que surja lo nuevo es necesaria la destrucción de lo viejo. Aquí es donde la guerra cobra un segundo sentido, el de la superación de los valores impuestos por la “pequeña política”.

⁴⁷⁵ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los Idolos*, ob. cit., af. 38, p. 121.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, af. 37, p. 120.

⁴⁷⁷ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., af. 203, p. 161.

⁴⁷⁸ Cfr., Nietzsche, F. *Aurora*, ob. cit., af. 189, p. 226.

⁴⁷⁹ Cfr., *Ibid.*, af. 179, p. 221.

⁴⁸⁰ Nietzsche, F. *Crepúsculo de los Idolos*, ob. cit., af. 3, p. 62.



Es preciso un “escepticismo viril”⁴⁸¹ para luchar contra las perspectivas e interpretaciones de la vida que los tenderos han vuelto hegemónicas. Es la hora del filósofo legislador quien, como el guerrero, destruye las verdades de la época e indica el camino a seguir para la construcción de nuevos valores.⁴⁸²

Se arriba finalmente a los dos sentidos que Nietzsche da a la guerra; por un lado, a) tensión de fuerzas entre dominación y resistencias en el ámbito de las prácticas sociales concretas; y por otro, b) entrechocamiento de perspectivas hegemónicas y marginales en el marco de los discursos. Ambos sentidos convergen en la noción de guerra empleada para desmontar el Estado liberal burgués, pero se perjudican mutuamente. El costo de los preparativos de la “Gran Política”, requiere esfuerzos que quitan poder a las sutilezas del espíritu. Los tiempos de guerras son espiritualmente pobres; “...el florecimiento político de un pueblo acarrea... un empobrecimiento y un debilitamiento intelectuales...”⁴⁸³ que resultan perjudiciales, pues anulan el sentido autocrítico de la “Gran Política” pudiendo transformarla en una política pequeña, segura de sí misma y, por ende, dogmática al estilo del liberalismo.

La tarea de la nueva época cultural en la que Nietzsche piensa consiste en asumir sin rodeos la belicosidad del pensamiento y enteramente sus consecuencias, por más desagradables que sean. La necesidad de combatir los valores establecidos como verdades, sean estos religiosos o políticos, no asegura en modo alguno que las luchas no se desplacen desde el plano intelectual a la realidad concreta (a las calles, al campo, a otros países). En *Ecce homo* señala: “El concepto de política queda totalmente absorbido en una guerra de los espíritus, todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltan por el aire –todas ellas se basan en la mentira: habrá guerras como jamás las ha habido sobre la tierra. Sólo a partir de mí existe en la tierra la gran política.”⁴⁸⁴ Simplificando reductivamente el concepto de política, Nietzsche establece las bases para demoler un tipo de política particular, la liberal, y cualquiera que se le asemeja en su pretensión totalitaria.

La crítica al Estado liberal es denuncia de la absolutización de valores políticos que se postulan como irrevocables, ocultando tras de sí las diferencias de clase, perspectivas e interpretaciones de la vida social. La crítica nietzscheana procede bajo el nombre de “Gran Política” desligando las diferencias de sus ataduras y favoreciendo la confrontación contra las absolutizaciones de valor. La lógica de la crítica resulta ser la de la guerra, pero no con la finalidad de volver a instalar nuevas formas de totalitarismos políticos, al modo liberal, sino como instancia

⁴⁸¹ Cfr., Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., af. 209, pp. 161-163.

⁴⁸² Cfr., Ibid., af. 212, p. 167; y también Nietzsche, F. *La ciencia jovial. La gaya scienza*, ob. cit., af. 283, p. 163.

⁴⁸³ Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*, ob. cit., af. 481, p. 271; y también Nietzsche, F. *Crepúsculo de los Idolos*, ob. cit., af. 4, pp. 86-87.

⁴⁸⁴ Nietzsche, F. *Ecce homo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1996, af. 1, p. 124.



de constante revisión y rememoración de la contingencia de los valores y de la pluralidad de formas de vida.

El fundamento de una “política grande” como la pretendida por Nietzsche resulta ser la guerra o, como dirá Michel Foucault casi un siglo después, invirtiendo la definición de Clausewitz y recreando el pensamiento del filósofo alemán: “...la política es la continuación de la guerra por otros medios.”⁴⁸⁵ Queda así delimitado el propósito de la “antipolítica” nietzscheana, exteriorizado principalmente a través de sus obras como una “declaración de guerra”⁴⁸⁶ a la voluntad de verdad y poder que subyace a los grandes sistemas axiológicos tardo-modernos.

c. La libertad como ejercicio de la soberanía individual.

Durante el siglo XIX Europa asiste a una rápida propagación y consolidación de los ideales liberales explicitados en la Revolución Francesa y puestos en práctica a través de la nueva dinámica económica del desarrollo industrial. A pesar de su celeridad, estos acontecimientos no se realizan sin importantes disensos en torno de la forma de comprender los nuevos valores que rigen el devenir socio-político de la cultura.

El establecimiento de un significado unívoco de libertad constituirá el centro de fuertes controversias en un siglo que arranca con la distinción acerca de las dos libertades hecha por Benjamin Constant y que termina con el utilitarismo de John Stuart Mill. En medio de estas disquisiciones, el pensamiento de Friedrich Nietzsche establecerá una alternativa para pensar la libertad, apartándose radicalmente de la visión política de sus contemporáneos.

Ligada a presupuestos mecanicistas, la libertad de los modernos⁴⁸⁷ se estructura principalmente como rechazo a cualquier tipo de sujeción externa,⁴⁸⁸ lo que implica la aceptación de una serie de presupuestos no problematizados debidamente. Hacia fines del siglo XVIII, tanto J. J. Rousseau como, posteriormente, I. Kant conciben el libre arbitrio como la facultad de obedecerse a sí mismo a través de la sujeción a normas para la acción dictadas por la propia razón. Si bien los liberales del siglo XIX (Sieyès, Constant, Guizot, Bentham, Mill) siguieron pensando en clave análoga, radicalizaron aún más este enfoque, identificándolo prácticamente con el origen histórico del mismo: el individualismo (*solipsismo*) cartesiano.

El fundamento de la noción de libertad que promueve la burguesía está constituido por el *ego* reificado, idéntico a sí mismo, substantivamente racional, del sujeto autoconciente moderno. Al otro lado, los objetos se ordenan bajo la forma de un mundo que, por un lado, resulta

⁴⁸⁵ Foucault, M. *Defender la sociedad*, trad. Horacio Pons, Bs. As., FCE, 2000, p. 28.

⁴⁸⁶ Cfr., Nietzsche, F. *Crepúsculo de los Idolos*, ob. cit., p. 32.

⁴⁸⁷ Incluso la manera en que es comprendida por el mismo J. J. Rousseau.

⁴⁸⁸ Sea a entidades abstractas -como el Estado- o a individuos concretos.



dócil ante los cálculos de la razón y el control de la técnica industrial, y, por otro, es incapaz de interferir las decisiones de los individuos plenamente libres.

El auge del industrialismo, producto de la dieciochesca *Aufklärung* burguesa, transmutará sin dificultades en el acrecentamiento de las ciudades, marcadas por el ritmo incorruptible del trabajo y la producción. Las nuevas masas urbanas de obreros fabriles -ajustadas a la división y especialización del trabajo- componen un escenario de características desproporcionadas que promoverá el surgimiento de críticos y detractores del imaginario liberal. El grado de problematicidad intrínseco a la cultura burguesa quedará expuesto en el concepto de alienación utilizado por K. Marx para caracterizar a los individuos que obran conducidos por las reglas de juego de la economía política.

Las fisuras producidas en el interior del nuevo mundo capitalista y la sospecha acerca de la validez de algunos de sus postulados fundamentales conformarán el marco socio-político en el que se instalará el pensamiento de F. Nietzsche y su reformulación de la libertad en clave estético-política, separándose significativamente de los fundamentos metafísicos de sus antecesores y contemporáneos.

En el aforismo 21 de *Más allá del bien y del mal*,⁴⁸⁹ Nietzsche rechaza la noción de “voluntad libre” por tratarse ésta de “una especie de violación y acto contra natura lógicos.”⁴⁹⁰ El error de este concepto se encuentra en el presupuesto sobre el cual se instala: el modelo mecanicista de la modernidad, es decir, la fe en un Universo organizado a partir del principio de causa-efecto. En el marco de esta idea es posible concebir un sujeto que se constituye como origen (causa) de los actos que realiza (efectos). Si a este pretendido principio de la naturaleza le agregamos la creencia moderna en una conciencia autotransparente –del tipo cartesiano-kantiana- se vuelve posible concebir un sujeto capaz de decidir el curso de sus acciones en el marco de un proceso racional impoluto. Este el proyecto que Kant y Locke llevarán adelante en la Europa del siglo XVIII, caracterizada por el resquebrajamiento de las Monarquías Absolutas y el ascenso político de la burguesía comercial.

En el mencionado aforismo 21, Nietzsche señala la imposibilidad de pensar en una voluntad libre dado que esto conllevaría dejar de lado todos aquellos elementos que pueden actuar como condicionales, lo que significa restar responsabilidad “...a Dios, al mundo, a los antepasados, al azar, a la sociedad...”⁴⁹¹ Pero ello no quiere decir que se deba olvidar la noción de voluntad libre para sustituirla por su opuesta, la “voluntad no-libre”, pues ésta última sigue sin perder la característica principal de su antagonista, la de ser el resultado de un razonamiento que conti-

⁴⁸⁹ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., af. 21, p. 45.

⁴⁹⁰ Ibid., af. 21, p. 45.

⁴⁹¹ Ibid., af. 21, p. 45.



núa presuponiendo el principio de causalidad.⁴⁹² Nietzsche sostiene que la voluntad libre no es más que “ficción”, es decir, manifestación de un error, pero, al mismo tiempo, también resulta ser una mentira la voluntad no-libre. Ambas son meros conceptos que emergen y se organizan en función de una idea mecánica del mundo. Sin embargo, aclara el filósofo alemán, *causa, efecto, libertad, necesidad, ley*, son sólo signos convencionales que utilizamos para designar. Ellos no son cosas, no son ningún “en sí”, representan tan sólo una forma de mitología.

Ahora bien, si las dos concepciones acerca de la libertad de la voluntad arriba mencionadas son meras “convenciones”⁴⁹³ y no designan ninguna realidad, entonces ¿cuál es el propósito que se esconde detrás de la creencia generalizada en una “voluntad libre” o en una “voluntad no-libre”? O, en otras palabras, ¿cuáles son los motivos que llevan a algunos hombres a asignar el status de “realidad” a ciertas ficciones?

El rechazo de estas dos maneras de entender la voluntad se realiza a través de la crítica al modelo mecanicista que subsiste en el trasfondo de ambas nociones. Para ello, Nietzsche incorpora dos conceptos cuyos sentidos instalan una ruptura en relación con los presupuestos básicos sobre los cuales se erigen las filosofías de los siglos XVII y XVIII.⁴⁹⁴ Afirma el filósofo alemán: “...en la vida real no hay más que voluntad fuerte y voluntad débil.”⁴⁹⁵ Esta sentencia señala el momento a partir del cual el sujeto de la modernidad comienza a resquebrajarse y a perder substancialidad y autonomía. La conciencia se abre a la multiplicidad de fuerzas que la configuran, y son éstas últimas las que adquieren la primacía cuando de pensar y evaluar las acciones de los hombres se trata. Para Nietzsche el sujeto moderno, caracterizado por el modelo cartesiano de la *res cogitans*, es una construcción ficticia de la que se ha valido la metafísica a los efectos de otorgar seguridad al hombre.⁴⁹⁶

La “substancialidad” aristotélica del sujeto autoconciente moderno se diluye desde el momento en que Nietzsche traza las formas de una nueva subjetividad basada en una pluralidad de relaciones de fuerza. La unidad del hombre se ve afectada en tanto es la conciencia el objeto de las críticas nietzscheanas. El filósofo alemán opone al pensamiento moderno, caracterizado por la transparencia de la conciencia y la claridad de la razón, una concepción de sujeto basada en la primacía del cuerpo (*Selbst*) por sobre la racionalidad del entendimiento. De aquí se comprende por qué la filosofía adopta para Nietzsche la característica y la relevancia de la psicología

⁴⁹² Hasta Kant el debate metafísico discurría en torno de dos posturas al momento de explicar las acciones humanas: un modelo determinista y un modelo basado en la voluntad libre de un sujeto no condicionado.

⁴⁹³ Convenciones de las que no se sabe que lo son.

⁴⁹⁴ Presupuestos que no son más que aquellos erigidos por el platonismo, es decir, la distinción entre un mundo sensible y un mundo inteligible, entre la *res extensa* y la *res cogitans*, entre un mundo fenoménico y un mundo nouménico.

⁴⁹⁵ Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., af. 21, p. 46.

⁴⁹⁶ Cfr., Vattimo, G. *Ética de la Interpretación*, ob. cit., p. 122.



gía.⁴⁹⁷ Se vuelve necesario indagar los motivos ocultos, los dictámenes de los instintos y las pulsiones, para revelar la funcionalidad de la ficción de la voluntad libre.

Teniendo en cuenta la redefinición que Nietzsche realiza del sujeto autoconciente cartesiano, al multiplicarlo y adjudicarle la forma de un sinnúmero de pequeñas almas⁴⁹⁸ que luchan constantemente entre sí buscando sojuzgarse, las “voluntades fuertes” serán el resultado del dominio ejercido por las “fuerzas activas” sobre las reactivas manifiesto en “su afinidad con la afirmación, su tendencia a elevarse, su ligereza.”⁴⁹⁹ En cambio, las “voluntades débiles” estarán caracterizadas por el gobierno de las “fuerzas reactivas”, revelándose en la necesidad de seguridad, en el engaño y en la negación de todo lo que favorece la vida. De esta manera, los conceptos de “voluntad libre” y “voluntad no-libre” resultan ser ficciones utilizadas estratégicamente por los hombres débiles (que Nietzsche asocia siempre con el pueblo o la chusma) para imponerse sobre las fuerzas activas de los hombres fuertes (caracterizados generalmente por la aristocracia militar).

En *La genealogía de la moral* existe una profundización en algunos argumentos utilizados contra la creencia en la voluntad libre. En el aforismo 13 Nietzsche señala que el principio de causa-efecto se halla situado en la gramática misma. El lenguaje nos engaña, pues pretende hacernos creer que toda acción está condicionada por un agente que la realiza, por un “sujeto”.⁵⁰⁰ Esta creencia, asentada sobre un hábito gramatical, nos lleva a pensar que el hombre goza de una voluntad incondicionada y, por lo tanto, es origen y dueño de sus actos.

Es desde la misma filología que Nietzsche decreta el carácter figurativo (retórico) de todo lenguaje. Con él no es posible desplegar ninguna *espistème*, a lo sumo sólo transmitir una *dóxa*.⁵⁰¹ La esencia del mundo es inasible. Las palabras despliegan un sinnúmero de tropos (designaciones impropias) que se utilizan como denominaciones válidas a partir del gusto de la mayoría (*usus*). La creencia en un sujeto substancial, idéntico a sí mismo, atemporal e inespacial, no tiene ningún correlato con la realidad, tan sólo es el resultado del empleo inconsciente de las estructuras gramaticales del lenguaje.

El léxico que hablamos crea el mundo que conocemos e instala en la conciencia individual una determinada cosmovisión, construida en medio de intereses facciosos y luchas por el poder. De esta manera, la creencia en el sujeto moderno así como también en su autonomía resultan ser fruto de un acto de imposición social.

⁴⁹⁷ Barbosa, Marcelo G. *Crítica ao conceito de consciência no pensamento de Nietzsche*, ob. cit., p. 37.

⁴⁹⁸ Nietzsche, F. “La creencia en el “yo”. El sujeto”, ob. cit., p. 92.

⁴⁹⁹ Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*, ob. cit., p. 122.

⁵⁰⁰ Cfr., Nietzsche, F. *La Genealogía de la Moral*, ob. cit., af. 13, p. 59.

⁵⁰¹ Cfr., Nietzsche, F. *Curso de Retórica*, en “El libro del Filósofo”, trad. Fernando Savater, Madrid, Taurus, 2000, pp. 140, 141.



Ahora bien, si se ha podido construir en el hombre una determinada identidad sobre sí mismo es porque el individuo ofrece un espacio que es condición de posibilidad para tal construcción: la conciencia. Esta se estructura en el intersticio tensional que media entre el cuerpo biológico y el mundo de los signos culturales. La cultura signica opera domesticando individuos al imponerles formas de comprenderse y de comprender el mundo.

En el af. 354 de *La Gaya Ciencia*, Nietzsche define la conciencia como una “red de conexiones entre el hombre y el hombre”⁵⁰² que se ha ido moldeando a partir de la necesidad de comunicación de los miembros de una comunidad. De esta manera, desestima la tradición cartesiana de la autoconciencia individual y hace virar el rumbo de algunas problemáticas filosóficas hacia el horizonte de lo social y de los signos que lo componen. Para Nietzsche, el hecho de que conciencia y lenguaje se desarrollen conjuntamente⁵⁰³ en el espacio público excluye categóricamente cualquier posibilidad de autoconocimiento individual. No podemos construirnos una identidad si no es a través de nuestras relaciones intersubjetivas.⁵⁰⁴ El lenguaje público se vuelve determinante al momento de comprendernos a nosotros mismos y comprender el mundo.

El paso del “estado de naturaleza” al “estado social”, del cual el lenguaje es constitutivo, pues representa la condición de posibilidad de la comunicación inter-pares, está mediatizado por un “tratado de paz”. En dicho “tratado” los hombres “...fija[n] lo que a partir de entonces ha de ser “verdad”, es decir, se inventa una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad...”⁵⁰⁵ La conformidad semántica evita la confusión y conjura la mentira, imponiendo sanciones morales a quienes violen las leyes de verdad. Las palabras sirven para nombrar cosas y acciones, de esta manera, ordenan y estructuran la sociedad.

El “tratado de paz” nietzscheano tiene un doble sentido. Por un lado es un contrato de carácter lingüístico, pues a partir de él determinadas palabras se asocian a ciertos significados. Por otro, cobra un sentido político desde el momento en que la noción de comunidad no simboliza un ámbito armónico. Diferentes individuos bregan por imponer sus intereses sobre otros y éstas prácticas se encuentran ligadas directamente con el lenguaje. La verdad resulta ser fruto

⁵⁰² Nietzsche, F. *La Ciencia Jovial*. “*La gaya scienza*”, ob. cit., p. 218.

⁵⁰³ Ibid., p. 218 – “...el desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la conciencia... van tomados de la mano.”

⁵⁰⁴ Ibid., p. 219 – “...el comprenderse cada uno de nosotros a sí mismo tan individualmente como sea posible, el “conocerse a sí mismo”, y aun cuando se disponga de la mejor voluntad, siempre traerá a la conciencia sólo lo que en sí mismo es no-individual...”

⁵⁰⁵ Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, 1998, p. 20.



tanto de una convención como de una imposición, con lo cual su dimensión política queda claramente explicitada.⁵⁰⁶

Todo concepto que ha cristalizado bajo la forma de una verdad responde a una intención que, actuando previamente, permitió instalarlo en el léxico oficial y hacerlo partícipe de sus reglas. El que habla un lenguaje, ya sea un individuo o una comunidad, pretende algo con su hablar. Sus palabras se cargan de sentido en función de sus deseos y de sus intenciones. Dice al respecto Deleuze: "...una palabra únicamente quiere decir algo en la medida en que quien la dice quiere algo al decirla."⁵⁰⁷ Pero, ¿qué puede pretender aquél que dice algo acerca del mundo? Para el Nietzsche de los escritos del último período es muy claro que detrás de todo acto de verbalización del mundo se esconde una *voluntad de poder* que carga de sentido los discursos; que les imprime un significado en función del *querer* del sujeto que las emplea en su hablar, sea éste concebido individualmente o como casta, estamento o clase social.

Si se vuelve a lo planteado en torno de la conciencia es posible observar que el individuo, en un marco comunitario o social, mantiene una relación compleja respecto del lenguaje. Ciertos sentidos y determinados conceptos son instalados en el seno de una colectividad sin mediar acuerdo igualitario alguno. El grupo de individuos más fuerte o más numeroso ostenta el privilegio de establecer el sentido de las palabras y las leyes de verdad. La dinámica social hace el resto, construyendo bajo el peso de la gramática oficial las conciencias de quienes están en desacuerdo. Pensamiento conciente e identidad se estructuran entonces a partir del lenguaje público estatuido como resultado de tal imposición.⁵⁰⁸

En la concepción del lenguaje y de la subjetividad que Nietzsche desarrolla se hace evidente una cierta violencia que es remarcada todo el tiempo. Si, como vimos, los conceptos no representan el mundo sino más bien los intereses de la facción dominante en una comunidad, entonces la realidad tendrá el sentido que una casta, estamento o clase social pretenda. En otras palabras, si lo que existe son sólo interpretaciones, y ninguna posibilidad de conocimiento verdadero, una comunidad construirá sus códigos de nominación y de identificación sobre la base de criterios sectorizados y exigirá, además, convenir en la aceptación de los mismos a riesgo de volver al "estado de naturaleza". El resultado de ello es que una interpretación acerca del mun-

⁵⁰⁶ El Tratado Primero de *La Genealogía de la Moral*, puede considerarse un buen ejemplo de lo hasta aquí desarrollado. En él es posible detectar los elementos que hicieron posible la transvaloración (*Umwertung*) y la instalación de nuevas verdades llevadas a cabo por los *esclavos*.

⁵⁰⁷ Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*, ob. cit., p. 107.

⁵⁰⁸ El lenguaje no sólo hace posible subjetividades sino también patrones de conducta. Un léxico articulado sobre la distinción "sujeto-predicado" tornará viable una concepción mecanicista del universo basada en la ley de causa-efecto; permitirá hablar de un sujeto autónomo que es capaz de convertir en actos los deseos de su voluntad, volviéndose de esta manera responsable por sus prácticas y, por lo tanto, punible. En otros términos, mientras sean aceptadas las reglas del lenguaje que hablamos, la gramática de éste estructurará nuestra idea del mundo y nuestras prácticas sociales en función de sus alcances y posibilidades.



do, una “perspectiva”, es absolutizada y convertida en criterio único para regir las prácticas sociales.

Afirma Nietzsche que el sujeto entendido como agente de la acción es un engaño,⁵⁰⁹ una ficción gramatical que no podemos traspolar a la vida real, en la cual no existen nada más que voluntades fuertes y débiles. Como tales, dichas voluntades sólo pueden manifestarse dominando, sojuzgando, venciendo, dejándose gobernar, sirviendo, vengándose. Las voluntades fuertes y débiles son sólo su actuar, su efectivizarse, detrás de ellas no existe ningún sujeto que las gobierne. Pero, si no existe un sujeto que se constituya en agente de la acción, la relación entre voluntad libre y responsabilidad se disuelve e, inmediatamente, se hace necesario preguntarse el por qué y el para qué de tal asociación.

Con el análisis psico-gramatical Nietzsche pone al descubierto la finalidad de los teólogos⁵¹⁰ al afirmar que pretenden hacer a la humanidad dependiente de ellos por medio de la creencia en la voluntad libre y en la responsabilidad. Quien presupone en el otro la libertad de su voluntad y la responsabilidad sobre sus acciones expresa con ello un instinto de querer castigar y juzgar.⁵¹¹

La crítica de la ficción moderna de libertad va más allá de un ensañamiento particular y caprichoso, se dirige al corazón de la época, al poder que tiene la “cultura” de construir y reproducir subjetividades. Al respecto, señala Deleuze que la cultura, para Nietzsche, “es esencialmente adiestramiento y selección.”⁵¹² En estas palabras se advierte el fundamento de la denuncia contra la voluntad libre. La misma es una ficción instalada en la conciencia de los hombres para hacerlos responsables de sus acciones y temerosos al castigo, para generar en ellos la conciencia de la culpa, del pecado. “...Los “pecados” se vuelven indispensables en toda sociedad organizada de manera sacerdotal: ellos son las auténticas palancas del poder, el sacerdote vive de los pecados, tiene necesidad de que la gente “peque”...”⁵¹³ Concebida de esta manera, la cultura de fines de la modernidad reúne aún elementos que pertenecen al “orden moral del mundo”,⁵¹⁴ es decir, a los valores y a las concepciones que el cristianismo desplegó sobre la moral, sobre la política y sobre la filosofía. Dice Zaratustra: “El orden moral de las cosas des-

⁵⁰⁹ Nietzsche, F. “La creencia en el “yo”. El sujeto”, ob. cit., af. 484, p. 89. – “Algo es pensado: en consecuencia hay algo pensante”: a eso aboca la argumentatio de Descartes. Mas eso significa postular ya que nuestra creencia en el concepto de substancia es algo verdadero a priori...”

⁵¹⁰ Palabras como “Teólogo” y “Sacerdote”, que aparecen frecuentemente en la obra de Nietzsche, no hacen referencia directa a personalidades históricas. Con ellas designa características de prácticas sociales (y discursivas) influenciadas por la tradición cultural cristiano-protestante. Con respecto a este tema es interesante la obra de Klossowski, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*, trad. Roxana Páez, Bs. As., Grupo Editor Altamira, 2000.

⁵¹¹ Cfr., Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos*, ob. cit., af. 7, p. 74.

⁵¹² Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*, ob. cit., p. 153.

⁵¹³ Nietzsche, F. *El Anticristo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1999, af. 26, p. 62.

⁵¹⁴ Cfr., *Ibid.*, af. 26, p. 60.



cansa en la ley y en el castigo.”⁵¹⁵ Un ejemplo claro de ello lo constituye la obra de Kant. Nietzsche observa en la ética kantiana la sistematización de nociones ficticias, erróneas, que atentan contra la salud y la fuerza vital de los hombres. La *Crítica a la Razón Práctica* es otra estrategia para seguir conservando la pobreza de los instintos de la época y no proviene de los fríos interiores de las Iglesias, sino que, ahora, es el discurso filosófico el que se encarga de sostener y reproducir el orden moral del mundo. De esta manera, son puestas en evidencia las relaciones de poder que se manifiestan en el seno de una cultura y que pugnan por preservarla. Como tales, dichas relaciones establecen situaciones de dominación, expresadas en el vínculo que los individuos mantienen con la sociedad, con la cultura y con los valores de la época, a través de los hábitos gramaticales que forjan los límites de la conciencia individual y, por ende, de la identidad. El carácter público de la conciencia establece así las bases para la reproducción de la estructura de domino que se manifiesta a escala social.

Ante el desenmascaramiento de la ficción de la voluntad libre, ¿qué propone Nietzsche? La crítica fisio-psicológica que dirige a los defensores de la libertad de la voluntad deja de lado la ética kantiana del sujeto autónomo para sustituirla por una ética de la “superación de sí mismo”. En otras palabras, lo que se pretende es desarticular la hegemonía cultural de los hombres de voluntad débil, cuyas ficciones ya han sido puestas al descubierto, y postular la necesidad de los hombres de voluntad fuerte. Para que los instintos más nobles se puedan desarrollar es necesario que las fuerzas activas de los hombres de voluntad fuerte se impongan sobre los valores vigentes en el presente histórico. Tal empresa liberadora implica ir contra la cultura y, por ende, contra el orden moral del mundo.

Las voluntades débiles necesitan seguridad y la encuentran en lo que permanece, en lo estable, en lo que no cambia. De allí la posibilidad de la metafísica, de la religión, de la moral y de la ciencia. Causa-efecto, Ley, Sujeto, Conciencia, Voluntad, Dios, Libertad, son todos conceptos ficticios, pero prácticos, su utilidad reside en permitir que una especie de hombres débiles pueda subsistir en sociedad. Pero para ejercer la fortaleza de la voluntad hay que comenzar librándose de todas las máscaras “malas” que componen el mundo. Es necesario aceptar el devenir de la historia y, lo que es más importante, afirmarlo. La voluntad fuerte acepta el cambio como constitutivo del mundo y por ello no busca aferrarse a nada, sobre todo a ningún sentido. La voluntad fuerte sabe que nada tiene sentido en sí mismo, sino que los sentidos son pasajeros y es el hombre quien los instala en las cosas, por esto, el mundo tiene significado sólo en relación con el tipo de voluntad que lo valora, y no en sí mismo.

Para no aferrarse a nada la voluntad fuerte debe estar siempre creando nuevos sentidos, “superándose a sí misma”. Esta actividad genera dolor por lo que se pierde, pero se compensa

⁵¹⁵ Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, ob. cit., p. 164.



con el anhelo y el “sentimiento de poder” que ofrece la actividad de crear.⁵¹⁶ De esta manera, la ética kantiana de la libertad de la voluntad es sustituida por la ética nietzscheana de la superación de sí mismo. Superarse significa liberarse de las valoraciones establecidas por la cultura y por la época, desprenderse de los sentidos impuestos por la comunidad. Pero todo acto de liberación conlleva un grado de dolor. Es necesario luchar, sobreponerse. En esto reside la dificultad de la ética nietzscheana, es un modo de ser apto sólo para voluntades fuertes.

La superación de sí mismo, en tanto pérdida y liberación de los viejos sentidos y valores (del léxico que constituye la subjetividad a través del carácter público de la conciencia), implica la adquisición de nuevos, por ello, el hombre fuerte que acomete la empresa de la liberación se transforma en un “creador”. Para superarse a sí mismo es necesario crear y, para ser un creador, inevitable querer-crear. Dice Zaratustra: “El querer hace libres: tal es la doctrina verdadera acerca de la voluntad y de la libertad.”⁵¹⁷ Querer crear, querer ser creador de nuevos valores, en esto consiste la libertad para Nietzsche. El querer hace libres; pero para liberarse el hombre primero tiene que destruir aquello que lo aprisiona. Entre esto último se encuentra el “sentimiento de culpa” que mora en las acciones pasadas. Es necesario que todo lo pasado sea redimido para que el peso de la culpa desaparezca, esto sólo es posible afirmando la voluntad. Dice Zaratustra: “A redimir lo pasado en el hombre, y a transformar creadoramente todo fue, hasta que la voluntad diga: ¡así lo quise yo, así lo querré!”⁵¹⁸ Si la creación se vincula estrechamente con el pasado, este pierde el sentido de un hecho inalterable, transformándose en un texto que es necesario volver a interpretar.

Afirmar la voluntad requiere fortaleza, redimir el pasado es luchar contra las valoraciones introyectadas que hacen sentir el peso de la culpa y del pecado en nuestras conciencias. Afirmar la voluntad es superar los valores de la época, ir contra la cultura que los ampara, destruirla si es necesario y, en el proceso, crear nuevas valoraciones sabiendo que tampoco perderán.

El espíritu necesario para tales empresas es el del “guerrero”. En el aforismo 38 de *Crepúsculo de los Ídolos*, Nietzsche expone con claridad lo que entiende por libertad. Esta consiste en la sobreabundancia de instintos viriles, de guerra, de victoria y en el sometimiento de los instintos bonachones de la felicidad. La libertad se mide por el costo que hay que pagar para superar todo lo que se opone como resistencia, por el esfuerzo que cuesta “mantenerse arriba”.⁵¹⁹ Dice Nietzsche: “...el hombre libre es un guerrero... El tipo supremo de hombres libres

⁵¹⁶ Cfr., *Ibid.*, p. 105.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 106.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 223.

⁵¹⁹ Cfr., Nietzsche, F. *Crepúsculo de los Ídolos*, ob. cit., af. 38, p. 121.



habría que buscarlos allí donde constantemente se supera la resistencia suprema: a dos pasos de la tiranía, en los umbrales del peligro de la esclavitud.”⁵²⁰

CONCLUSIÓN

El siglo XIX explicitó una gran ruptura en materia de prácticas sociales con respecto a las épocas precedentes. La caída del Antiguo Régimen y el auge del liberalismo, en sus vertientes económica y política, establecieron un nuevo desafío. El mundo, la cultura y los acontecimientos sociales exigían ser pensados desde otra óptica, a los efectos de hacer posible una comprensión cabal de los mismos.

El pensamiento del filósofo alemán Friedrich Nietzsche no fue ajeno a las tensiones que caracterizaron el siglo. La extinción de las monarquías y la aristocracia frente al naciente espíritu liberal, así como también ante el igualitarismo propugnado por el socialismo, amenazaba con eliminar de la historia europea, de una vez y para siempre, la milenaria tradición de sociedades organizadas jerárquicamente. Frente a este estado de cosas, el pensamiento político de Nietzsche viene a inscribirse en lo que podría denominarse un “conservadorismo crítico”. El abierto rechazo a los vertiginosos cambios producidos hacia mediados del siglo XIX, a sus manifestaciones, tanto culturales como políticas y socio-económicas, lo convierten en un claro exponente de las tendencias reaccionarias de la época.

Para Nietzsche, el modelo de sociedad y de hombre está expuesto en la Grecia Heroica de los siglos VII y VI a.C. Frente al auge del comercio y a los reclamos por condiciones de trabajo dignas, el filósofo alemán interpone la fuerza, la guerra y la jerarquía como virtudes cardinales, sinónimas de una vida más sana. Los años transcurridos en Pforta, Leipzig y Basilea fueron, en este sentido, de gran ayuda. La profunda formación en filología clásica permitió a Nietzsche conocer en detalle el pensamiento aristocrático del período heroico, expresado en la filosofía presocrática y, posteriormente, en poetas tales como Teognis, Píndaro y Hesíodo.

Sin embargo, Nietzsche no fue un romántico más, al estilo de Goethe y Schiller. Su vínculo con la Antigüedad no es una mera recuperación de los grandes ideales y virtudes aristocráticas. En la época Heroica, caracterizada por los relatos homéricos y por las filosofías de los “físicos”, el pensador alemán encuentra los elementos necesarios para poder sustentar su crítica a las nuevas manifestaciones culturales, sociales y políticas. En especial, los fragmentos de Heráclito de Éfeso se convertirán en la matriz en la cual tendrán origen las principales categorías nietzscheanas.

⁵²⁰ Ibid., af. 38, p. 122.



Nietzsche se valdrá de la cosmovisión heraclítica, caracterizada por la lucha de opuestos, por la inocencia del juego (y la falta de moralidad) y la jerarquía, para construir un modelo de sujeto “descentrado”, diferente al concebido por la modernidad, en el que la lógica de la guerra y la organización jerárquica jugarán un papel destacado.

Dicho sujeto, estigmatizado por las luchas de fuerzas constitutivas de intensidades diferentes, expone en su máximo esplendor la estrategia seguida por el filósofo alemán. Nietzsche toma los ideales socio-políticos de la Grecia Heroica y los transforma en categorías del pensamiento, en herramientas conceptuales para permitirse un análisis crítico de la cultura europea decimonónica. En este sentido y no en otro Nietzsche es un conservador crítico.

Allende las estigmatizaciones de cualquier tipo, el pensamiento filosófico y la crítica a la cultura y la política que llevara adelante el pensador alemán ponen en evidencia dos aspectos relevantes de su pensamiento. El primero, basado en el carácter de la obra (fragmentario, de estilos diversos, etc.) permite aseverar que no existe en los textos de Nietzsche un desarrollo filosófico político sistematizado. El segundo, arraigado en la reformulación epistemológica realizada por el pensador alemán sobre la base de las nociones estructurales de la modernidad (sujeto, verdad, conocimiento, etc.), a partir de los ideales y virtudes griegas, posibilita establecer que el nuevo marco categorial, construido sobre los conceptos de agón, juego y jerarquía, es imposible de ser aplicado sin conllevar efectos del orden de lo político. Lo cual implica que, si bien no existe una reflexión sistemática en torno de los que podría denominarse “problemas políticos clásicos” (poder, soberanía, autoridad, etc.), si hay una explicitación de lo político en la crítica misma y, por ende, en la aplicación de las categorías distintivas de la filosofía de Nietzsche. Esto hace que la filosofía -al menos en este autor- no se pueda pensar si no es en relación con la dimensión política que le es inherente, transformando a aquella, necesariamente, en filosofía política.



Bibliografía

- APPEL, Fredrick. *Nietzsche contra Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1999.-
- ASTRADA, Carlos. *Nietzsche*, Bs. As., Almagesto, 1961.-
- BARBOSA, Marcelo Giglio. *Crítica ao conceito de consciência no pensamento de Nietzsche*. São Paulo, Beca, 2000.-
- BRINTON, Grane. *Nietzsche*, Bs. As., Losada, 1947.-
- CACCIARI, Massimo. *Desde Nietzsche, tiempo, arte y política*, Bs. As., Biblos, 1994.-
- CANDAU, Joël. *Memoria e Identidad*, trad. Eduardo Rinesi, Bs. As., Del Sol, 2001.-
- CONWAY, Daniel. *Nietzsche & the Political*, London, Routledge, 1997.-
- DANTO, Arthur. *Nietzsche as Philosopher*, New York, Macmillan, 1965.-
- DE BARRENECHEA, Miguel Angel. *Nietzsche e a liberdade*, Rio de Janeiro, 7 Letras, 2000.-
- DE MELO, Romeu. *Considerações sobre Frederico Nietzsche*, Coimbra, s/e, 1961.-
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1998.-
- DELGADO, José Rosso. *Nietzsche, la moral y la vida*, Perú, P.T.C.M., 1948.-
- FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1976.-
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 1997.-
- GIRARDOT, Rafael G. *Nietzsche y la filología clásica*, Bs. As., EUDEBA, 1966.-
- HABERMAS, Jürgen. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Bs. As., Editorial Rei Argentina, 1982.-
- JASPERS, Karl. *Nietzsche*, trad. Emilio Estiú, Bs. As., Sudamericana, 1963.-
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1974.
- KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*, trad. Roxana Páez, Bs. As., Grupo Editor Altamira, 2000.-
- NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche. La vida como literatura*, trad. Ramón García, Madrid, Turner-FCE, 2002.-
- NIETZSCHE, Federico. *Más allá del Bien y del Mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.-
- _____ *Así habló Zarathustra*, trad. Juan Carlos García Borrón, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1992.-
- _____ *Aurora*, trad. Eduardo Knörr, Madrid, Edaf, 1996.-
- _____ *Consideraciones Intempestivas I*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Bs. As., Alianza, 1994.-
- _____ *Crepúsculo de los Ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.-
- _____ *Der Wille zur Macht*, Stuttgart, Kröner, 1996.-
- _____ *Ecce homo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1996.-



- _____ *El Anticristo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.-
- _____ *Humano, demasiado humano*, trad. Carlos Vergara, Madrid, Edaf, 1998.-
- _____ *La ciencia jovial. La gaya scienza*, trad. José Jara, Venezuela, Monte Avila Editores, 1992.-
- _____ *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.-
- _____ *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, Córdoba, Alción Editora, 1998.-
- _____ *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1998.-
- NOLTE, Ernst. *Nietzsche y el nietzscheanismo*, trad. Teresa Barco, Madrid, Alianza, 1995.-
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets, 2001.-
- VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara*, trad. Jorge Binagui, Barcelona, Ediciones Península, 1989.-
- _____ *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, trad. Juan Carlos Gentile, Barcelona, Ediciones Península, 1990.-
- _____ *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, trad. Carmen Revilla, Bs. As., Paidós, 2002.-
- WARREN, Mark. *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, 1988.-