

I ARTÍCULO

UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA: NIETZSCHE CONTRA LA DIGNIDAD HUMANA COMO FUNDAMENTO DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

Raúl Sanz Burgos
Universidad Nacional de Educación a Distancia

Fecha de recepción 01/11/2011 | De aceptación: 01/12/2011 | De publicación: 17/12/2011

RESUMEN.

La moderna sociedad burguesa contiene para Nietzsche elementos que amenazan con provocar una reordenación total de la política y la sociedad en sentido igualitario. Con el objetivo de contribuir a frustrar el desarrollo de la cultura alemana en esa dirección -y basándose en su reconstrucción personal de la metafísica de Schopenhauer- expone la necesidad de someter políticamente a la mayoría de los seres humanos en favor de unos pocos liberados de la lucha por la existencia, así como de configurar el Estado de manera militarista. El fin de esta utopía consiste en llegar a hacer posible, entre algunos escogidos, una forma de vida en la cual no impere ya la racionalidad instrumental.

PALABRAS CLAVE.

justicia, dignidad, estado, esclavitud, filosofía.

ABSTRACT.

The modern bourgeois society for Nietzsche contains elements that threaten to cause a total reorganization of politics and society in egalitarian sense. With the aim of contributing to frustrate the development of German culture in that direction -and based on his personal reconstruction of the metaphysics of Schopenhauer- he describes the need to submit politically most human beings in favour of a chosen few released from the struggle for existence, as well as configure the State in a militaristic manner. The purpose of this utopia is to make possible, among a chosen few, a way of live in which no instrumental rationality prevails.

KEY WORDS.

justice, dignity, state, slavery, philosophy

SUMARIO. 1. Consideraciones preliminares; 2. La historia y la política como expresiones de la voluntad; 3. El mundo a la luz de la necesidad del trabajo; 4. La tarea de la clase privilegiada; 5. La universalidad del poder, la justicia de la rebelión y su inanidad; 6. La necesidad metafísica del Estado; 7. El Estado como obra del saber o como obra de arte; 8. La perduración de las ideas de “El Estado griego” en el pensamiento de Nietzsche; 9. Conclusión.

1. Consideraciones preliminares.

Nietzsche, a lo largo del periodo de su obra que ha sido calificado por la crítica como romántico, esboza varias teorías de la justicia que, al igual que en la Antigüedad, vinculan el plano de las relaciones humanas con el cósmico. En las páginas que siguen a continuación se aborda sólo una de las construcciones nietzscheanas sobre lo justo, mencionada en *El nacimiento de la Tragedia* como una posibilidad extrema que es preciso evitar, pero que se recupera y expone con cierto detalle en el ensayo titulado “El Estado

griego”¹ y es factible encontrar también en obras posteriores.

El planteamiento de Nietzsche descansa en ambos textos en una metafísica, cuyo mejor resumen lo ofrece él mismo en la evocación poética de su filosofía de juventud contenida en *Así habló Zaratustra*: “Obra de un dios sufriente y atormentado me parecía entonces el mundo. Sueño [...] e invención poética de un dios; humo coloreado ante los ojos de un ser divinamente insatisfecho. Bien y mal, placer y dolor, y yo y tú -humo coloreado me parecía todo eso ante ojos creadores. El creador quiso apartar la vista de sí mismo, - entonces creó el mundo. [...]. Este mundo, eternamente imperfecto, imagen, e imagen imperfecta, de una contradicción eterna”².

¹ Este texto forma parte de un manuscrito titulado *Cinco prólogos para cinco libros no escritos* entregado como regalo de Navidad a Cósima Wagner en 1872. NIETZSCHE, F.; *Kritische Studienausgabe*, Vol. I, Ed. a cargo de G. Colli y M. Montinari, Munich-Berlín, DTV-de Gruyter, 1988; pp. 764 y ss. Se ha utilizado la traducción de A. del Río Hermann, Arena libros, Madrid, 1999; citada como “El Estado griego”.

² NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. IV, p. 35. *Así habló Zaratustra*, “De los trasmundanos”, Alianza, Madrid, 1997, trad. de A. Sánchez Pascual, p. 60.

Con este planeamiento, que se inspira en la metafísica de Schopenhauer y la traiciona, Nietzsche trata de explicar la realidad entera. Todo en ella es expresión y resultado del juego de ciertos impulsos subyacentes a la realidad misma y que se encarnan, por un lado, en el mundo tal como se ofrece a los ojos del ser humano, compuesto de infinitas particularidades (obra de Apolo en el plástico lenguaje de los griegos y del *principium individuationis* en el de los modernos), por otro, en la radical unidad de todo, es decir, en la voluntad, cuyo nombre para los griegos -dentro del esquema nietzscheano- es Dioniso.

La voluntad es para Nietzsche ese dios sufriente y creador del fragmento citado y respecto de la cual la apariencia es tanto expresión como ocasión para su clausura. Su carácter sufriente se infiere de la extrema conflictividad del mundo de la apariencia, que muestra a la voluntad como pulsión de existir a toda costa en todas sus

manifestaciones y, por tanto, en lucha consigo misma. Por otra parte, es en esa misma apariencia donde se dan las excepciones que suspenden por un instante la universal lucha fratricida. Schopenhauer había hablado de ello como el milagro de la negación de la voluntad, un don inexplicable, una obra de la gracia. Nietzsche, en cambio, no se contenta con el carácter extraordinario de la suspensión de la lucha, de la voluntad, y busca explicar esa feliz circunstancia. El resultado es esa metafísica en la cual el sufrimiento aparece como causa de la necesidad de belleza, como causa efectiva de la belleza, sin más³. Las consecuencias se vuelven vidriosas cuando Nietzsche trata de ofrecer además una pauta para intervenir en la realidad -una filosofía social- basándose en esa metafísica; ese intento se plasma en su ensayo dedicado a “El Estado griego”. En él, de manera típicamente

³ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, pp. 154 y ss. *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2000; trad. de A. Sánchez Pascual, § 25, pp. 201 y ss.

clasicista, se confronta el orden socio-político de la Antigüedad con el de la modernidad, ya entonces decididamente burguesa⁴.

2. La historia y la política como expresiones de la voluntad.

La confrontación del mundo moderno con el antiguo es también el hilo conductor de *El nacimiento de la tragedia*. En esta obra no está ausente la política, de hecho, cabe afirmar que bajo su tratamiento de un problema estético -resuelto mediante una hipótesis metafísica- se oculta una filosofía política, cuyo fundamento así como su

⁴ Nietzsche sabía que el mundo antiguo, lo pretérito en general, sólo tiene una imagen y una voz cuando se las presta alguna posteridad mediante la reconstrucción de ese pasado. Las consecuencias de esta certidumbre para los planteamientos clasicistas son la materia principal de su lección inaugural del curso de 1869-70 dictada en la Universidad de Basilea, *Homero y la filología clásica*; la conferencia se halla recogida en la *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, 1933-1940. Reimpresión en KOCH, C. y SCHLECHTA, C. (Eds.), *Friedrich Nietzsche, Frühe Schriften*, vol. 5, Múnich, Beck, 1994. También reflexiona explícitamente sobre estas cuestiones en la segunda de sus Consideraciones intempestivas: *Utilidad y desventajas de la historia para la vida*; *op. cit.*, Vol. I, pp. 243 y ss.

diagnóstico de la época son idénticos a los de “El Estado griego”. Esa filosofía se articula mediante una tipología de las formas históricas, en la cual cada una de esas formas ejemplares es resultado de la preponderancia de alguno de los instintos constitutivos de la realidad, pero también, y sobre todo, ilustración de las posibilidades abiertas para Alemania de definir su identidad tras la victoria sobre Francia en la guerra de 1870/71⁵.

Los polos ante los que se hallaba abocada Alemania a tomar una decisión constitutiva de sí misma eran para Nietzsche, por un lado, el anhelo del abandono del mundo, encarnado por India, y por otro su afirmación radical a la manera de Roma: “...un pueblo, a partir de una vigencia incondicional de los instintos políticos, cae en una vía de

⁵ Esta cuestión engarza con el continuado esfuerzo de prerrománticos y románticos por hallar lo propio de la cultura alemana y su valor frente a la entonces imperante cultura francesa de las luces. Una reformulación de ese planeamiento, ya en clave chovinista, es la contraposición, viva en el planteamiento nietzscheano, entre la cultura alemana y la civilización francesa.

secularización extrema, cuya expresión más grandiosa, pero también más horrorosa, es el *imperium romano*⁶. El éxito de los griegos habría consistido precisamente en aunar los impulsos religiosos y los de la política de poder para así atenuar unos y otros: “Situados entre India y Roma, y empujados a una elección tentadora, los griegos consiguieron inventar con clásica pureza una tercera forma”⁷.

Que la preocupación principal de Nietzsche fuera conminar a los alemanes a decidirse por la última de esas posibilidades, no le impide percibir también los peligros que acechan a Alemania en tanto que sociedad burguesa, que él denomina, de manera

⁶ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 133. *El nacimiento de la tragedia*, § 21, p. 175.

⁷ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 133. *El nacimiento de la tragedia*, § 21, p. 175. De todos modos, hay que recordar que Nietzsche había reconocido también en Grecia la preponderancia total de los instintos políticos y su brutalidad intrínseca en la sociedad doria, que por ello es calificada como “cruel y desconsiderada” y, en consecuencia, desechada como posible modelo para la Alemania que sale de la guerra con Francia; véase NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 41. *El nacimiento de la tragedia*, § 4, p. 62.

desorientadora, cultura alejandrina. De hecho, su propuesta de hacia dónde debe encaminarse Alemania recoge un diagnóstico del mundo burgués y un programa para su reconducción: “...la cultura alejandrina necesita un estamento de esclavos para poder tener una existencia duradera: pero en su consideración optimista de la existencia, niega la necesidad de tal estamento, y por ello, cuando se ha gastado el efecto de sus bellas palabras seductoras y tranquilizadoras acerca de la <<dignidad del ser humano>> y de la <<dignidad del trabajo>>, se encamina poco a poco hacia una aniquilación horripilante. No hay nada más terrible que un estamento bárbaro de esclavos que haya aprendido a considerar su existencia como una injusticia y que se disponga a tomar venganza no sólo para sí sino para todas las generaciones. Frente a tales amenazadoras tempestades, quién se

atreverá a apelar con ánimo seguro a nuestras pálidas y fatigadas religiones...”⁸

La respuesta a tales amenazas no se halla para Nietzsche, por tanto, en el potencial legitimador de las instituciones inscrito en el cristianismo, pues lo considera agotado. Tampoco en la implantación radical del maquinismo para hacer así innecesario el trabajo y al “estamento de esclavos” mismo, cuya existencia pone en peligro la supervivencia de la cultura. Rechaza toda esperanza en hallar una “consonancia terrenal” a través de “un *deus ex machina* propio, a saber el dios de las máquinas y los crisoles, es decir las fuerzas de los espíritus de la naturaleza conocidas y empleadas al servicio del egoísmo superior...”⁹. La propuesta nietzscheana para eliminar de la modernidad sus fermentos disolventes se oculta en su diagnóstico de las carencias del

hombre moderno: “ya no quiere tener nada en su totalidad, en una totalidad que incluye también la entera crueldad de las cosas”¹⁰.

El pequeño tratado sobre “El Estado griego” parece un intento de hacer explícito en qué consiste esa crueldad.

3. El mundo a la luz de la necesidad del trabajo.

Nietzsche inicia su ensayo sobre “El Estado griego” con la descalificación de los conceptos de “dignidad del hombre” y “dignidad del trabajo”, para él nada más que velos con los que se trata de ocultar la realidad del carácter de esclavo del trabajador. Un carácter que Nietzsche no infiere, sin embargo, de la efectiva explotación del hombre en el capitalismo, sino de un esquema metafísico.

⁸ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 117. *El nacimiento de la tragedia*, § 18, p. 156.

⁹ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 115. *El nacimiento de la tragedia*, § 17, p. 153.

¹⁰ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 119. *El nacimiento de la tragedia*, § 18, pp. 158-9.

En *El nacimiento de la tragedia*, la aparición del fondo de la realidad -de la voluntad- consistía en la disolución de los límites de la individualidad. En “El Estado griego”, en cambio, el fondo metafísico se muestra a través del trabajo. A la luz de la filosofía de Schopenhauer, éste aparece como una función necesaria de la naturaleza: el medio imprescindible para perpetuar la vida humana; en definitiva, una consecuencia de la “pulsión de existir a toda costa”¹¹. Esta pulsión, en principio, iguala a todos los seres humanos, sea cual sea el lugar que ocupa cada uno en la sociedad. Y es así porque Nietzsche interpreta la vida en los términos de una economía de la supervivencia que borra las diferencias entre ricos y pobres, entre explotadores y explotados. A sus ojos, unos y otros sólo son esclavos de la misma pulsión de existir.

¹¹ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 764. “El Estado griego”, p. 27.

La reconstrucción del sistema schopenhaueriano no estaría completa, sin embargo, si Nietzsche olvidara mencionar la existencia de excepciones a la voluntad de vivir, que él encuentra en los individuos que se ocupan de “las nobles quimeras de la cultura artística”¹². Son excepcionales y ajenos al ajetreo de la voluntad porque su actividad no consiste en afanarse en satisfacer, en la medida que sea, sus necesidades materiales, sino en generar un mundo de necesidades nuevas que permite a los hombres apartar la mirada de la horrorosa realidad de la historia y la naturaleza, monótonas ilustraciones de la lucha a muerte por la existencia.

De este modo, Nietzsche no sólo separa la acción humana genérica (identificada con el trabajo) de la acción más allá de la supervivencia. Separa también a los seres humanos, que parecen no compartir siquiera

¹² NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 765. “El Estado griego”, p. 28.

una naturaleza común, pues sus respectivas actividades se dan, según él, bajo formas radicalmente distintas: la acción humana creadora de necesidades espirituales nuevas y ajenas a las necesidades puramente materiales está libre de la huella del esfuerzo y el “ímpetu por existir”¹³, presente en el resto de los seres y siempre efectivo a costa de otra vida. Por ello, sin duda, señala Nietzsche la contemplación del arte como la única actividad en la cual reconocer un indicio de en qué consiste esa cultura situada más allá de la racionalidad instrumental que delata el hecho del trabajo.

Este esquema antropológico y metafísico permite a Nietzsche además explicar la necesidad de los conceptos de “dignidad humana” y “dignidad del trabajo”; una necesidad que ilustra mediante la contraposición de las imágenes que ofrecen para él la Antigüedad y el mundo moderno.

¹³ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 766. “El Estado griego”, p. 30.

En Grecia se habrían dado por separado -en individuos distintos- la pulsión de existir y la pulsión hacia el mundo libre de la cultura. Esta escisión radical explicaría la ausencia en Grecia de cualquier ensayo de embellecer el hecho del trabajo: para quienes habitaban la esfera de la cultura el trabajo resultaba algo completamente ajeno, de ahí que les faltara la necesidad de justificarlo y pudieran reconocerlo en su desnuda realidad¹⁴. Los hombres modernos, en cambio, aparecen a los ojos de Nietzsche constituidos por ambos impulsos; circunstancia en la que descubre la raíz de la necesidad de valorar positivamente el trabajo. Los conceptos de “dignidad humana” y “dignidad del trabajo” permiten a tales hombres disfrazar ante sí mismos un impulso que, sentido rectamente, sólo habrían de comprender como un vergonzoso impulso animal por la supervivencia.

¹⁴ Usando un término que Nietzsche acuñaría más tarde, tales hombres parecen plenamente imbuidos de “*pathos* de la distancia” frente a quienes se afanaban en cualquier oficio.

La tesis del carácter híbrido de los hombres de cultura del mundo moderno facilita a Nietzsche descalificar globalmente el mundo intelectual moderno, que aparece para él determinado por las ideas de quienes se hallan dominados por el ciego impulso de existir, pero que, “conforme a su índole, tienen que designar todas sus circunstancias con nombres engañosos para poder vivir”¹⁵. El cargo más grave del que acusa Nietzsche a los hombres modernos de cultura no es, sin embargo, el de haber creado un mundo conceptual falso mediante el cual encontrarse valiosos y justificados, sino el de haber arruinado con ello “la inocencia del esclavo”, que ahora tiene que “sostenerse día tras día con esas ostensibles patrañas, como la pretendida *igualdad de derechos* o los llamados *derechos del hombre*, del

hombre como tal, también la *dignidad del trabajo*”¹⁶.

Frente a tales ideas modernas Nietzsche exige el valor de reconocer que “la esclavitud pertenece a la esencia de la cultura”¹⁷. Es más, afirma también que “la miseria de los hombres que llevan una vida penosa tiene aún que ser incrementada para permitir a un exiguo número de hombres olímpicos la producción del mundo del arte”¹⁸. Resulta fácil, a la luz de afirmaciones como éstas, reconocer en Nietzsche al ideólogo de una forma social antiburguesa construida conforme a los patrones del esclavismo. Sin embargo, si se quiere advertir lo característico de su pensamiento hay que tratar de entender su argumentación dentro de su propio planteamiento; es decir,

¹⁵ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 765. “El Estado griego”, p. 29.

¹⁶ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 765. “El Estado griego”, p. 29.

¹⁷ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 767. “El Estado griego”, p. 31.

¹⁸ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 767. “El Estado griego”, p. 31.

conforme a la metafísica de *El nacimiento de la tragedia*.

4. La tarea de la clase privilegiada.

En el libro sobre la tragedia el razonamiento de Nietzsche descansa en la afirmación de una ley eterna de la historia y la naturaleza según la cual donde reina la violencia y la explotación se alzan en la medida necesaria los efectos de belleza capaces de hacer soportable esa realidad al ser humano¹⁹. De este modo, “mediante una ilusión extendida sobre las cosas la ávida voluntad encuentra siempre un medio de retener a sus criaturas en la vida”²⁰ con el fin de que el juego de la apariencia siga desplegándose ante los ojos del creador²¹.

¹⁹ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 155 y s. *El nacimiento de la tragedia*, § 25, p. 202.

²⁰ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 115. *El nacimiento de la tragedia*, § 18, p. 154.

²¹ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 56. *El nacimiento de la tragedia*, § 7, p. 80.

La apariencia capaz de calmar a la voluntad del sufrimiento de sí misma no puede consistir en la mera expresión de la voluntad de vivir, sino en una configuración de la apariencia en la cual no se reconozcan ya las constricciones de la lucha por la supervivencia, raíz de la necesidad del trabajo. De ahí que Nietzsche rechace el proceso de creación artística como indicio de una cultura más allá de esa constricción y, en cambio, mencione favorablemente la contemplación del arte como clave de un modo de vivir que no sea ya el resultado de la vana lucha a muerte por apropiarse de manera efímera de una materia limitada; lo propio de la insaciable voluntad según Schopenhauer²².

La creación de ese mundo de apariencia no puede estar en manos de quienes sólo son capaces de actuar en función de las

²² El trabajo del artista no puede ser el modelo de cultura buscado por Nietzsche pues sólo ve en él una manifestación más “de una violenta necesidad”, es decir, de la voluntad. NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 766. “El Estado griego”, p. 30.

necesidades naturales dirigidas a la reproducción de la existencia, sino de seres humanos ajenos a tales necesidades. El objetivo de hacer posible el nacimiento de hombres como éstos es lo que justifica para Nietzsche el sometimiento de la inmensa mayoría a la minoría: aquélla, “mediante su exceso de trabajo” ha de sostener a la “clase privilegiada” que, “sustraída a la lucha por la existencia”²³, sea capaz de generar ese mundo de necesidades nuevas. La producción de ese mundo nuevo –que calma la voluntad cósmica y a la vez ata a los hombres a la vida- constituye, desde el punto de vista nietzscheano, el sentido metafísico de la cultura.

Los hombres productivos en este sentido, es decir, los hombres de la “clase privilegiada”, difieren radicalmente para Nietzsche de los estériles ociosos con los cuales es fácil confundirlos. Para distinguirlos señala la

²³ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 767. “El Estado griego”, p. 31.

íntima relación de los primeros con la esclavitud como su rasgo distintivo: reconocen su necesidad, sufren por ello²⁴ y reproducen así el proceso por el cual la voluntad necesita producir la apariencia. A través de la consideración del genio como el hombre verdaderamente sufriente consigue además rebajar el valor del sufrimiento de los esclavos, que sólo es capaz de generar el mundo conceptual engañoso –producto además de la vanidad- de la “dignidad del hombre” y la “dignidad del trabajo”²⁵.

5. La universalidad del poder, la justicia de la rebelión y su inanidad.

El rígido orden jerárquico de la sociedad metafísicamente productiva -con su amplia base de individuos sometidos a la condición

²⁴ La conciencia de la necesidad de la esclavitud “es el buitre que roe el hígado del prometeico animador de la cultura”; NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 767. “El Estado griego”, p. 31

²⁵ Para una interpretación similar de *El nacimiento de la tragedia*, véase ALFIERI, L.; *Apollo tra gli schiavi. La filosofia sociale e politica di Nietzsche (1869-1876)*, Franco Angeli, Milán, 1984, p. 112.

de herramientas de una minoría- se ha reproducido innumerables veces a lo largo de la historia. De igual manera, sus sucesivas encarnaciones se han visto sometidas a la acometida contra la presunta justicia de su fundamento esclavista. Nietzsche encuentra que tales hechos estarían justificados si la cultura fuese un capricho, un lujo, una actividad de algunos individuos ociosos. Es decir, si la cultura careciese de sentido metafísico no cabría oponer nada al “grito de la compasión” capaz de derrumbar “los muros de la cultura”, cuyas veladoras representaciones quedarían sumergidas así por la justicia, que Nietzsche entiende como “igualdad en el sufrimiento”²⁶.

La determinación de las causas de las insurrecciones contra la férrea jerarquía social somete a fuertes tensiones la coherencia de la doctrina. Nietzsche encuentra que tales sublevaciones remiten

²⁶ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 768. “El Estado griego”, p. 32

en la actualidad al rencor de comunistas, socialistas y liberales contra el “exiguo número de hombres olímpicos” que produce “el mundo del arte”²⁷. El cristianismo, en cambio, es para él fruto de la compasión: “En efecto, de vez en cuando un grado exuberante de compasión ha roto por poco tiempo todos los diques de la cultura. Un arco iris de amor compasivo y paz apareció con el primer alborar del cristianismo”²⁸.

El cristianismo constituye para Nietzsche, por tanto, la objeción más importante a su implacable utopía. La táctica que sigue para desacreditarlo consiste en señalar que, sea cual sea su origen, el cristianismo desemboca en la Iglesia, que como cualquier otra forma cultural se reduce a un modelo común: una organización de poder decidida a segar “todo aquello pujante que quería

²⁷ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 767. “El Estado griego”, p. 31.

²⁸ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 768. “El Estado griego”, p. 32.

seguir creciendo”²⁹ para mantener así su lugar bajo el sol. De este modo la religión resulta descalificada como orientación al margen de la voluntad de dominar, es sólo una tendencia cultural más: “la misma crueldad que encontramos en la esencia de la cultura reside también en la esencia de toda religión poderosa y, en general, en la naturaleza del poder que siempre es malvado”³⁰.

La maldad del poder y su dinámica represora justifican para Nietzsche la sublevación contra las pretensiones de permanencia y exclusividad de la cultura religiosa; quizá sólo contra ella, pero de este modo abre la puerta a la justificación de cualquier rebelión contra cualquier cultura dominante, de la índole que sea: la rebelión expresa lo que “quiere vivir, es decir, lo que tiene que vivir, [que] es en el fondo de su ser reflejo del

²⁹ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 768. “El Estado griego”, p. 32.

³⁰ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 768. “El Estado griego”, p. 32.

sufrimiento y de la contradicción originaria, y tiene por tanto que darse a nuestros ojos [...] como avidez insaciable por existir y eterno contradecirse en la forma del tiempo, esto es, como devenir”³¹. En toda sublevación alienta entonces la voluntad de llegar a dar forma a una cultura, reflejo de la contradicción originaria. La rebelión se halla así enraizadas en el ser y, por tanto, justificada. Pero el anhelo de construir una cultura conlleva también la pretensión de poner fin a la sucesión de formas llamadas a la vida, es decir, conlleva la voluntad de detener el devenir.

A la luz de estas consideraciones Nietzsche podría haber reconocido el valor cultural de las configuraciones históricas del porvenir en su capacidad para posibilitar la generación simultánea de mundos de necesidades nuevas que no fuesen excluyentes entre sí. Su concepción de la realidad subyacente

³¹ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 768. “El Estado griego”, p. 33

quizá le impide, sin embargo, llegar a esta conclusión: la voluntad única sólo puede expresarse y calmarse a través de una única cultura y no de la diversidad. En consecuencia, su metafísica sólo le permite concebir la dinámica de la historia y de la cultura como una sucesión de formas en la cual el nacimiento de cada una de ellas se lleva a cabo al precio de eliminar la anterior, que para evitar perecer actúa frente a lo nuevo como Saturno con sus hijos.

6. La necesidad metafísica del Estado.

Si bien la cultura tiene su origen en una necesidad metafísica de la voluntad, esa necesidad precisa articularse en el ámbito humano para alcanzar su objetivo. Para Nietzsche dicho ámbito está presidido por la radical ausencia de sociabilidad más allá del círculo familiar. Los hombres sólo viven juntos, en consecuencia, como resultado de su encuadramiento en unidades más amplias

por conquistadores “de férrea mano”³². La sociedad construida por ellos a través de la dominación de las masas es el medio del cual se vale la voluntad para llegar al genio.

Pese a que Nietzsche escribe que el Estado es el medio idóneo para alcanzar ese fin, la posible contribución de una determinada manera de organizar los poderes públicos o del alcance de las normas jurídicas a la consumación del mismo es algo que de momento queda en suspenso. De hecho, que afirme que el Estado sólo puede alcanzar una condición similar a la de la obra de arte en la guerra, permite descubrir cuál es para él la única fuente plausible de legitimidad del poder político. El Estado en guerra, como la obra de arte, ejerce su poder sobre el hombre común a través de su aura religiosa: el Estado resulta así “acaso el

³² NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 770. “El Estado griego”, p. 35.

supremo y más venerable objeto para la masa ciega y egoísta”³³.

Ese aura lleva a los hombres más allá de la veneración de su Estado, conduce hasta la identificación con él en un grado que jamás puede provocar una forma cualquiera de organizar los poderes. Por ello no resulta sorprendente que sea el ejército lo que ofrece a Nietzsche el “arquetipo del Estado”³⁴. El ejército se le aparece como algo ejemplar porque genera entre quienes lo integran la mayor afinidad posible con la institución y de este modo se convierten en herramientas, instrumentos, que permiten que se cumpla su finalidad.

Ese Estado en el que siempre está patente su funcionalidad para la guerra es, además, la condición imprescindible para el florecimiento del genio y de la cultura. De ahí

que sea factible reconocer en la utopía nietzscheana no sólo la ya mencionada llamada al esclavismo sino también al militarismo capaz de hacer posible la paz y generar, conforme al derecho natural del más fuerte, la masa de esclavos necesaria para el desarrollo del arte y la cultura: “Al vencedor pertenece el vencido, con mujer e hijos, vida y bienes. La violencia da el primer *derecho*, y no hay derecho que en su fundamento no sea arrogación, usurpación y acto de violencia”³⁵.

A este modelo contraponen Nietzsche el Estado moderno, carente de necesidad metafísica, construido por hombres desenraizados de los “instintos de pueblos y Estados”³⁶ y cuya finalidad se halla, precisamente, en evitar la violencia destructora de la política, para lo cual se divide el poder y el derecho se pone al

³³ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 771. “El Estado griego”, p. 36.

³⁴ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 775. “El Estado griego”, p. 41.

³⁵ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 770. “El Estado griego”, p. 34.

³⁶ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 772. “El Estado griego”, p. 38.

servicio de la protección del individuo. El Estado construido sobre esos cimientos no tiene ya otro objetivo que garantizar los intereses de los particulares, para lo cual éstos buscan desautorizar la legitimidad tradicional del Estado para exigir sacrificios; sobre todo los sacrificios que se dan en el campo de batalla. Funcional a este objetivo pacifista resulta la pretensión de “disolver lentamente los instintos monárquicos de los pueblos”³⁷, de acabar con “el amor a la patria y al soberano, que genera desde sí un impulso ético que apunta a un destino mucho más elevado”³⁸. Este destino es, naturalmente, la creación del genio, que se antoja a Nietzsche como una meta inalcanzable si los pueblos pierden su

condición de instrumentos para la guerra en manos de sus príncipes³⁹.

La diatriba nietzscheana contra la configuración moderna del Estado y la política señala con claridad dónde se halla el núcleo ideológico al cual opone su utopía: “... la visión liberal optimista del mundo, que tiene sus raíces en las doctrinas de la Ilustración y la Revolución francesa; esto es, en una filosofía enteramente antigermánica, de un carácter superficial genuinamente latino y antimetafísico”⁴⁰. Nietzsche presenta, por tanto, su texto como una exhortación para que los alemanes no se pierdan por una senda que no la suya.

Una senda que, en cambio, sería propia de la “aristocracia del dinero”, interesada en la expansión de la “economía monetaria”⁴¹, ajena, enemiga incluso, de la necesidad

³⁷ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 773. “El Estado griego”, p. 39.

³⁸ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 767. “El Estado griego”, p. 40.

³⁹ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 773. “El Estado griego”, p. 39.

⁴⁰ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 767. “El Estado griego”, p. 39.

⁴¹ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 774. “El Estado griego”, p. 40.

metafísica del Estado. Si se atan todos los cabos de este modo de entender el Estado liberal y la sociedad burguesa resulta patente que Nietzsche ha reunido en su comprensión de ambos buena parte de los prejuicios del antisemitismo: el Estado descansa en hombres desarraigados de la comunidad nacional, preocupados tan solo del tranquilo desarrollo de sus negocios, para lo cual lo más necesario de todo es la paz entre las naciones. Así, ciego para la capacidad de los intereses económicos para provocar violentos conflictos, Nietzsche vindica la guerra como antídoto del liberalismo burgués: Contra “la tendencia estatal convertida en tendencia financiera el único antídoto es la guerra”⁴².

7. El Estado como obra del saber o como obra de arte.

⁴² NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 773. “El Estado griego”, p. 40.

Nietzsche afirma al final de su ensayo que su manera de comprender el Estado pone de manifiesto el núcleo del Estado platónico. Platón habría reconocido -y sería el objetivo que habría tratado de hacer factible con su obra- que “la auténtica meta del Estado no es otra que la existencia olímpica y la siempre renovada generación y preparación del genio; todo lo demás es un medio para alcanzar ese fin”⁴³. Resulta claro, sin embargo, que ambas concepciones del Estado son muy distintas: la exaltación nietzscheana del genio militar resulta incompatible con el énfasis platónico en el “genio de la sabiduría y el saber”, que a su vez es para Nietzsche sólo una forma limitada del “genio en su universal concepto”⁴⁴.

La explicación nietzscheana de esa restricción consiste en señalar que Platón,

⁴³ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 776. “El Estado griego”, p. 43.

⁴⁴ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 776. “El Estado griego”, p. 43.

aunque habría reconocido en el Estado algo fundamental, habría creído también que su “faz exterior, feroz y bárbaramente desfigurada no pertenecía a su esencia”⁴⁵.

Es decir, la política platónica se levantaría sobre un deseo ciego para la realidad de los hechos. Desde la perspectiva de Nietzsche esto es suficiente para descalificarla, pues el filósofo griego aparece de pronto como un temprano ejemplo de hombre incapaz de querer los medios necesarios para alcanzar un resultado, de querer la realidad por entero. Otra posible interpretación de la doctrina platónica del Estado podría consistir en considerarla una mentira -una obra de arte- que persigue encubrir la ferocidad de la realidad política: a través de esa artística mentira se concilia con su destino a todos los seres humanos reducidos a herramientas del genio y se estabiliza así la sociedad. Años

⁴⁵ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 776. “El Estado griego”, p. 43.

más tarde Nietzsche sostendría de modo expreso esta interpretación.

8. La perduración de las ideas de “El Estado griego” en el pensamiento de Nietzsche.

Las obras que Nietzsche publica inmediatamente después de este ensayo –la serie de las *Consideraciones intempestivas*– carecen de planteamientos tan decididamente políticos como sus lecturas de la Antigüedad. Más tarde, con *Humano, demasiado humano* (1878), abandona el fundamento metafísico que subyace a todos sus trabajos anteriores así como la pretensión de disfrutar de un acceso privilegiado al mismo para limitarse a investigaciones que conjugan explícitamente historia y psicología como vías de conocimiento, aunque luego sus resultados se presenten en forma aforística. El objetivo de Nietzsche consiste entonces en reconocer los fermentos de la sociedad para actuar

teniendo a la vista las posibilidades que contienen y no conforme a la supuesta dinámica cósmica de los impulsos.

Historia y psicología aparecen así como herramientas de una ilustración desmitificadora tanto del origen como del valor de las actividades y actitudes a las cuales Nietzsche había concedido previamente valor supremo. Pero esta ilustración no se caracteriza sólo por un cambio de métodos y, por consiguiente, de presupuestos ontológicos; tan determinante o más que esos aspectos del sentido de la ilustración nietzscheana es la continuidad de su prevención contra cualquier deriva política que pueda calificarse de emancipatoria o revolucionaria, cuya procedencia ideológica inmediata remite para él a Rousseau y frente al cual se alinea con un Voltaire entendido como filósofo de la claridad y de la evolución prudente.

La revolución es el peligro contra el cual se moviliza el pensamiento nietzscheano, pero ahora el antídoto no consiste en un Estado militarizado en manos de hombres capaces de querer la realidad por entero y, en consecuencia, aptos para someter al resto de individuos a la condición de esclavos. En su lugar Nietzsche evoca como vía alternativa la evolución de la sociedad en un sentido que elimine los motivos de la revolución.

Son numerosos los aforismos de *Humano, demasiado humano* dedicados a la forma que ha de adoptar la economía –la esfera de la reproducción social de la existencia- para hacer efectiva la eliminación del conflicto en la sociedad y facilitar así su estabilidad; una estabilidad que podría llegar a verse reforzada por la posible desaparición del Estado. Abundan también aquellos otros aforismos donde se aborda la pregunta por la interacción entre los hombres ocupados en satisfacer las necesidades materiales de la

sociedad y la “casta” espiritual. Nietzsche, pese a su nuevo espíritu ilustrado, no cuestiona ni por un momento la supuesta escisión básica en la raza humana tal como se muestra en “El Estado griego”, aunque ahora falta su fundamento metafísico.

Sin este armazón examina de nuevo Nietzsche la interacción entre ambos tipos de seres humanos, definitoria para él de la dinámica de la sociedad. Con el fin de establecer los contornos dentro de los que se da esa relación en la cultura moderna se remite una vez más al mundo antiguo. Al hilo de la comparación de ambos mundos emprende también una crítica de la teoría del genio y de la violencia implícita en ella.

Una cultura como la griega, en la cual impera la envidia y la rivalidad, ofrece para Nietzsche su imagen característica en los filósofos presocráticos, genios progenitores de sus propias e idiosincrásicas verdades con las cuales “aplastaban a todos su

vecinos y antecesores”⁴⁶. La idea de poseer una verdad engendra entonces violencia: “todo gran pensador, en la creencia de ser poseedor de la verdad absoluta, se convirtió en un tirano, de modo que la historia del espíritu entre los griegos cobró también ese carácter violento, precipitado y peligroso que muestra su historia política”⁴⁷.

El mundo moderno se caracteriza, en cambio, por el ocaso de tales “tiranos” en favor de lo que Nietzsche denomina “oligarcas del espíritu”⁴⁸: hombres para los que la visión de sus iguales constituye un estímulo para seguir su propio camino en lugar de una provocación para buscar la manera de anularlos. Pero si ahora las relaciones entre los hombres de cultura incluyen la emulación, el contacto de éstos con la mayoría tiene para Nietzsche como

⁴⁶ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. II, p. 215, *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, trad. de A. Brotons Muñoz, Vol. I, § 261, p. 168.

⁴⁷ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. II, p. 215. *Humano, demasiado humano*, Vol. I, § 261, p. 169.

⁴⁸ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. II, p. 218, *Humano, demasiado humano*, Vol. I, § 261, p. 170.

rasgo indiscutible la incompreensión mutua: los primeros, ajenos a los intereses más comunes, se dirigen a sus iguales y sus discursos resultan incomprensibles para aquellos a los que no están destinados y para quienes no constituyen motivo alguno de una acción nueva. Ahora bien, la incompreensión de los hombres comunes constituye para Nietzsche una poderosa amenaza para quienes habitan en la esfera de la cultura, cuya existencia misma se halla en peligro por “el carácter oclocrático del pseudoespíritu y de la pseudocultura”, siempre a un paso de “establecer una tiranía con la ayuda de la acción de las masas”⁴⁹.

Así pues, los hombres de cultura no suponen estímulo alguno para la elevación de la mayoría de los seres humanos, quienes, por otra parte, movilizados por ideas falsas pueden llegar a convertirse fácilmente en el instrumento adecuado para extirpar del

cuerpo social el respeto por las actitudes no utilitarias. Resulta fácil ver en las referencias al pseudoespíritu y la pseudocultura denominaciones nuevas para los híbridos hombres modernos de ideas a quienes en “El Estado griego” se asignó la paternidad de los conceptos de *dignidad del trabajo* y *dignidad del hombre*.

Nietzsche parece considerar esta cultura, que quizá puede calificarse como “de masas”, un rasgo necesario de la democratización. Por ello, para poner a salvo de esa cultura un mundo que considera amenazado, trata de apoyarse en alguna ocasión en las razones de la democracia. De este modo señala que, en aras de la coherencia con la confianza moderna en la autonomía de la mayoría para organizar a la luz de ese principio las relaciones políticas y sociales, tiene que permitirse también la autodeterminación de los despreocupados de las necesidades de la mayoría: cree

⁴⁹ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. II, p. 218, *Humano, demasiado humano*, Vol. I, § 261, p. 171.

posible habilitar así un espacio para lo excepcional⁵⁰.

Otras veces, en cambio, Nietzsche deja a un lado esa especie de conservadurismo armado con las razones de su adversario –la democratización– para evocar de nuevo su utopía: “Una cultura superior únicamente puede surgir allí donde hay dos castas diferentes en la sociedad: la de los trabajadores y la de los ociosos, capacitados para el verdadero ocio; o en términos más categóricos: la casta del trabajo forzado y la casta del trabajo libre. El punto de vista del reparto de la felicidad no es esencial cuando se trata de la generación de una cultura superior; pero, en todo caso, la casta de los ociosos es la más capaz de sufrimiento, la que más sufre: su disfrute de la existencia es menor, su tarea mayor. Ahora bien, si se da un intercambio entre ambas castas, de modo que las familias e individuos más obtusos,

menos espirituales, son degradados de la casta superior a la casta inferior y a su vez las personas más libre de ésta reclaman el acceso a la superior, se llega entonces a una situación más allá en la cual ya no se ve más que el mar abierto de deseos indeterminados. Así nos habla la voz expirante de los tiempos antiguos; pero ¿dónde quedan oídos para oírla?”⁵¹.

Y como en “El Estado griego”, de nuevo descalifica la exigencia de emancipación propia del mundo de ideas moderno por provenir para él más bien de la vanidad que del verdadero conocimiento de la naturaleza de las cosas: “Que concedemos más valor a la satisfacción de la vanidad que a cualquier otro bienestar (seguridad, alojamiento, placeres de toda índole) lo muestra en un grado ridículo que cada cual (prescindiendo de razones políticas) desea la abolición de la esclavitud y abomina con horror de que haya

⁵⁰ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. II, p. 285. *Humano, demasiado humano*, Vol. I, § 438, p. 216.

⁵¹ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. II, pp. 286 y s. *Humano, demasiado humano*, Vol. I § 439, p. 216.

personas sometidas a esa situación, mientras que todos reconocerán que los esclavos viven en todos los aspectos más seguros y felices que el obrero moderno, que el trabajo de esclavo es muy poco trabajo en comparación con el del <<obrero>>. Se protesta en nombre de la <<dignidad humana>>; pero expresado más sencillamente, es esa dichosa vanidad la que siente como la suerte más dura no estar en pie de igualdad, ser públicamente estimado inferior”⁵².

La descalificación “genealógica” de las pretensiones emancipatorias de la modernidad resulta clara, pero no tanto el valor del ideal al cual es funcional esa descalificación, pues, una vez eliminado el sentido metafísico de la cultura ¿qué significa la voluntad de una *cultura superior*? ¿Qué quiere decir que las tareas de sus actores son más pesadas? Si sus ideas no

trascienden la esfera de sus iguales, si el mundo de necesidades nuevas no alcanza más allá de aquellos que lo generan ni, por supuesto, expresa ni calma voluntad metafísica alguna ¿qué sentido tiene esa meta?

En las últimas obras de Nietzsche se da una respuesta precisa a estos interrogantes: el sentido de todo sistema de castas se halla en su supuesta necesidad para hacer posible “la perfección en el arte de vivir”⁵³ o, como ya había escrito antes, para hacer posible en el mundo la “existencia olímpica”.

9. Conclusión.

Nietzsche en “El Estado griego” se enfrenta al mundo de ideas de la edad moderna, al cual descalifica como un conjunto de alucinaciones conceptuales propias de una cultura incapaz de reconocer el núcleo

⁵² NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. II, p. 296. *Humano, demasiado humano*, Vol. I § 457, p. 222.

⁵³ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. VI, p. 241. *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 1997; trad. de A. Sánchez Pascual, § 57, p. 110.

inevitable de la existencia: la lucha implacable entre los individuos como resultado de la insaciable voluntad de existir. De este modo Nietzsche recubre un planteamiento social-darwinista con la metafísica schopenhaueriana.

El uso del esquema básico de esta metafísica facilita que la argumentación nietzscheana discurra a través de dicotomías de términos mutuamente excluyentes entre sí: cultura y trabajo, arte y lucha por la existencia. Con la caracterización del trabajo como coerción inevitable de la voluntad de vivir arraiga en la naturaleza el hecho histórico de la división del trabajo y legitima la forma más neta de ésta: la sociedad esclavista.

En este texto Nietzsche ofrece, por tanto, la justificación de una sociedad escindida, más en castas que en clases sociales, así como de la explotación de la mayoría. No duda tampoco en apuntalar su utopía social con

una llamada a la configuración militarista del Estado y en alabar la guerra como contrapunto a la organización moderna de la sociedad.

Lo que separa la ideología nietzscheana de otras justificaciones de la división del trabajo en sociedades estabilizadas a través de la férrea vigilancia de un Estado autoritario se halla en el fin que asigna a la minoría privilegiada, sustraída a la lucha por la existencia: crear una cultura que ya no muestre las marcas de la racionalidad instrumental de la voluntad de vivir para que ésta pueda descansar de sí misma.

Nietzsche abandonaría en breve esta extraña metafísica teológica, no cabe decir lo mismo de su interés por encontrar los fundamentos de una sociedad en la cual el trabajo, que siempre fue para él un hecho insuperable, no sea ni una fuente de inestabilidad ni una amenaza para la creación de mundos de necesidades que no remitan ya a la lucha por la supervivencia.

Quizá Nietzsche no olvidó nunca el presupuesto aristocrático bajo el que encontraba plausible hablar de dignidad del hombre en el momento de redactar su texto: “ahí donde el individuo se sobrepasa completamente a sí mismo y ya no tiene que producir y trabajar al servicio de su supervivencia individual”⁵⁴. En este ideal arraiga su ambigua crítica de la razón y de las formas políticas modernas.

⁵⁴ NIETZSCHE, F.; *op. cit.*, Vol. I, p. 766. “El Estado griego”, p. 29.

