

CULTURA Y ESCLAVITUD EN EL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE. ¿UN ARISTOCRATISMO MERAMENTE ESPIRITUAL?

*CULTURE AND SLAVERY IN THE THOUGHT OF
NIETZSCHE. A MERELY SPIRITUAL ARISTOCRATISM?*

JORGE POLO BLANCO

Doctor en Filosofía
Facultad de Arte, Diseño y Comunicación Audiovisual
Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL)
Guayaquil/Ecuador
polo@espol.edu.ec
hiperbolik1983@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-9415-5406

Recibido: 8/03/2021
Revisado: 18/07/2021
Aceptado: 6/09/2021

Resumen: En este trabajo queremos ahondar en cierto ángulo de la filosofía nietzscheana, a saber, los vínculos que el filósofo alemán establece entre arte y poder. Su aristocratismo, lejos de ser meramente espiritual, es también social y político. Nietzsche se nos muestra crudamente diáfano en muchos de sus planteamientos, puesto que llega a sostener que las condiciones óptimas para la emergencia de un gran florecimiento artístico, llevado a término por una selecta y genial minoría, sólo podrán darse si una inmensa mayoría de la población vive sometida a un trabajo esclavo. Para que el “tipo superior de hombre” pueda medrar se precisa de un máximo de explotación de los hombres bajos e inferiores. Semejante tesis nietzscheana, íntimamente relacionada con otros de sus filosofemas, es a nuestro modo de ver descriptiva y normativa.

Palabras clave: Nietzsche, arte, aristocratismo, esclavitud, elitismo.

Abstract: The present study aims at delving into a certain perspective of the Nietzschean philosophy, namely, the links that the German philosopher established between art and power. His aristocratism, far from being merely spiritual, is also social and political. Nietzsche is starkly diaphanous in many of his approaches, considering that he argued that the optimal conditions for the emergence of a great artistic development, carried out by a select and brilliant minority, may only occur if a vast majority of the population lives under slave labor. For the “higher man” to thrive, a maximum level of exploitation of the lower

type of man is required. According to this study, such a Nietzschean thesis, closely related to others of his philosophemes, is descriptive and normative.

Keywords: Nietzsche, art, aristocratism, slavery, elitism.

1. ¿HUBO UN NIETZSCHE ILUSTRADO?

Acertaba Eugen Fink, cuando consignaba en su clásico estudio sobre Nietzsche que este atravesó una fase, en cierto modo, científico-positivista; una fase “ilustrada”, advertía¹. En esta fase intermedia de su biografía intelectual, que comprendería *Humano, demasiado humano, Aurora* y *La gaya ciencia*, se habría puesto en movimiento una psicología destructiva y desenmascaradora. Y así fue, en cierto modo y hasta cierto punto. Sería posible hallar en este periodo una saludable “actitud ilustrada”, podríamos decir, puesto que la trituradora nietzscheana se desplegó a través de una refinada desmitificación de seculares espejismos religiosos; “deconstruyendo” –diríamos hoy– venerables tradiciones sacrosantas. Detrás de las cosas más sublimes y adoradas, anunciaba Nietzsche, se descubren monumentales embustes. Autoengaños con siglos de antigüedad quedaban, por fin, desnudados. Practicó en estas obras, por lo tanto, una labor de cruento desencantamiento.

En el aforismo 9 de *Aurora*, por ejemplo, podemos observar una cierta apología de aquellos “espíritus libres” que acaso consiguen zafarse del peso siniestro y amenazante de la tradición, siendo inmediatamente catalogados por ello como malvados y peligrosos; una defensa de esos espíritus escogidos y extraños que dejan de prestar obediencia a los prejuicios morales aquilatados en atávica e indiscutida costumbre. Es este, tal vez, uno de los pasajes más “ilustrados” de Nietzsche². Pero, no obstante, debemos realizar una observación importante: en estos pasajes presuntamente ilustrados nunca hallaremos una propuesta fundamentada en la “liberación del pueblo”, puesto que a Nietzsche no le preocupan las servidumbres colectivas. Por el contrario, él solo habla de una suerte de “espíritus raros y selectos” que ya no quieren pertenecer al rebaño y, por ello, desechan todos los valores legados por la tradición. La rebeldía así postulada es, en suma, eminentemente individualista. Lo que se propone es un gesto solipsista y egotista de desdén, una irreverencia agresiva pero solitaria, sin que tal cosa se encamine en la dirección de una emancipación colectiva. ¿Es esto último propio de la Ilustración? Evidentemente, no.

1 FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza, 1976, 50-70.

2 NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, 67-69.

Como señaló Ernst Nolte, si en algún momento Nietzsche manejó ciertas nociones que casi lo convertían en un ilustrado vulgar –sumándose a esa promesa que señalaba aquello de que cuando los hombres se hagan científicos se acabarán los sacerdotes y los dioses– lo cierto es que su trayectoria intelectual prosiguió y se afianzó en un sentido radicalmente anti-ilustrado. Esos modernos “librepensadores” no eran más que mórbidos “niveladores”, despreciables “predicadores de la igualdad”, tumefactos apologetas de la “moral del esclavo” y, por ende, despreciadores de la vida. Así, Ilustración y Revolución francesa constituían, a sus ojos, un fenómeno (político, cultural y espiritual) ubicado o encuadrado en el secular proceso de la degeneración vital de Occidente. Las revoluciones de signo democratizador (socialismo, anarquismo y sufragismo aparecían como horripilantes jalones del moderno “movimiento democrático”), y todas las ideas que las sustentaban, eran consideradas por Nietzsche culminaciones nauseabundas de esa decadencia cultural en la que estaba embarcado el hombre europeo desde los tiempos del infausto Sócrates³. ¿Compartían Nietzsche y la Ilustración, al menos, el sentimiento anticlerical? Tal vez sí, pero por diferentes motivos. Recordemos que para Nietzsche todo discurso o movimiento de corte igualitarista procedía, en último término, del *ethos* cristiano. Es decir, desde su óptica un revolucionario jacobino, un anarquista o un socialista no constituían sino la perpetuación de la figura del Sacerdote; tal vez presentarían otros ropajes y otros lenguajes, pero todos esos revolucionarios modernos compartían –en su fondo último– el deletéreo “instinto moral” del cristiano.

La propia ciencia, además, terminó siendo objeto de esa “psicología desenmascaradora”, y nuestro filósofo se fue distanciando de las coordenadas intelectuales mostradas en este lapso que, solo muy vagamente, podríamos denominar “ilustrado-positivista”. La “fría” racionalidad también habría de ser, a la postre, un ídolo a derribar, por mucho que ella hubiese prestado un buen servicio a la hora de derribar algunas inveteradas ilusiones de la teología y de la metafísica. Porque la ciencia moderna, que a su juicio conservaba e incluso amplificaba un impulso metafísico de adoración por la Verdad, cercenaba igualmente la “jovialidad” de la vida. Y no solo eso; había un motivo más. Y es que Nietzsche llega a sostener que la ciencia progresa en “alianza” con el movimiento igualitario y democrático...algo terrible, a sus ojos⁴. En base a lo dicho, ¿puede sostenerse verosímilmente que Nietzsche perteneció, siquiera sea en alguna fase de su vida, al movimiento político-cultural e ideológico-filosófico de la Ilustración? Resultaría

3 NOLTE, Ernst. *Nietzsche y el nietzscheanismo*. Madrid: Alianza, 1995, 156-158 y 165-169.

4 NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Volumen IV. Madrid: Tecnos, 2008, 131.

muy complicado responder afirmativamente a semejante cuestión, por mucha admiración que dijera profesarle a Voltaire (al cual dedicó, es cierto, *Humano, demasiado humano*). Además, del propio Voltaire –de todo lo que este representaba o simbolizaba– se burlará en *Más allá del bien y de mal*, cuando exclame sardónicamente: “¡Oh Voltaire! ¡Oh humanidad! ¡Oh estupidez!”⁵.

2. CONTRA LOS “PREDICADORES DE LA IGUALDAD”

No podremos coincidir con Fink en su caracterización de Nietzsche como un “filósofo de la libertad”, al menos que maticemos con mucho cuidado la noción nietzscheana de libertad. En *Así habló Zaratustra*, obra que inaugura el nuevo ciclo, explotarán todas las terribles fuerzas que, como señala el propio Fink, se hallaban contenidas de forma subterránea en las obras de la mencionada fase “científico-positivista”. Zaratustra, que desciende al país de los hombres tras sus años de soledad en la montaña, anuncia la muerte de Dios. Con ello, se estaría anunciando una profundísima liberación, puesto que los hombres ya podrían dejar de ser “camellos”, esto es, dejarían de soportar la pesada y asfixiante carga de los trasmundos eternos. Muerto Dios, y desvanecido el oprobioso sueño del “más allá”, desaparecía esa autoalienación, que ya duraba milenios. Los hombres ya no tendrían que inclinarse con gesto agotado ante la omnipotencia de Dios; ya no tendrían que arrodillarse, exhaustos y famélicos, ante la sublimidad draconiana de las leyes morales. Dejando de ser “camello” para convertirse en “león”, el ser humano se zafaría de lo trascendente, que oprimía y constreñía con fiereza la vida humana en la tierra. Ese contundente *no* a la tiranía de un Dios omnisciente –y a la tiranía de una ley moral presuntamente objetiva–, sin embargo, habría de dar paso a otra figura, la del “niño”, que en este caso ya no se limitaría a negar lo trascendente, sino que alcanzaría un nuevo estado desde el cual se proferiría un contundente y lúdico *sí* al “sentido de la tierra”, poniendo en marcha un nuevo y creativo “querer”, una nueva capacidad de generar valores inéditos⁶.

Aniquilado el “mundo verdadero”, la humanidad podría respirar aliviada y risueña. ¡Ya no existirían sentidos “eternos y últimos”, impuestos coactivamente por una exterioridad absoluta! Y ello sería motivo de una indecible alegría, porque esos nuevos seres humanos que bailotearían y jugarían sobre el cadáver de Dios podrían ahora generar nuevos e inéditos sentidos. Al llegar a ese punto, la osadía

5 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro*. Madrid: Edaf, 2006, 95.

6 NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 1998, 53-55.

“infantil” del superhombre cristalizaría, según Fink, en un grandioso ensanchamiento de la libertad humana. “El terreno de juego de la libertad es inabarcable si Dios no limita ya al hombre, si esa pared insalvable no cierra ya su camino ascendente, si ya no cae sobre el país humano la sombra inmensa del Señor”⁷. Sin embargo, habríamos de comprobar qué tipo de libertad sería la que adviene con este nuevo amanecer. Pero, para ello, hemos de seguir escuchando otras prédicas de Zaratustra.

Los viejos seres humanos, legados por la tradición socrático-platónica y judeocristiana, se arrastran como seres fracturados y esquizofrénicos, puesto que viven instalados en una escisión improbable y enfermiza: desprecian el cuerpo, al que consideran una prisión absurda y una rémora para el espíritu; reniegan del “mundo sensible”, de lo sensual, puesto que esa dimensión los ata a los más bajo, esto es, a lo terrenal. Hombres fracturados que pretenden “mortificar su carne”, para elevar su alma al reino de lo inteligible, único lugar donde presuntamente reside la Verdad eterna. Ante semejante panorama, Zaratustra se revuelve con frenesí y con asco. Dirigiéndose a los hombres, los exhorta con vehemencia a “permanecer fieles a la tierra”, y asevera que todos los que han venido predicando la existencia de trasmundos ideales y eternos no han resultado ser más que pérfidos “envenenadores” y “despreciadores de la vida”⁸. Pero, llegados a este conocido pasaje, hemos de inquirir algo. Esos “envenenadores” de la humanidad son, a juicio de Nietzsche-Zaratustra, los ascetas, los sacerdotes, los santos, los teólogos, todos los filósofos de estirpe platónica... ¿Y quién más? Oh, claro, los modernos envenenadores de la humanidad se visten con los ropajes de la emancipación social; jacobinos, demócratas radicales y socialistas de todo pelaje que andan por ahí propalando doctrinas deletéreas. En el capítulo titulado “De las tarántulas” el tono polémico se radicaliza, y Zaratustra clama contra todos esos “predicadores de la igualdad” que, mostrando una repulsiva sed de venganza, pretenden derribar todas las jerarquías. Como tarántulas venenosas emergen todos esos revolucionarios que, espoleados por su mezquina impotencia, pretenden sublevarse contra la natural desigualdad que ha de existir entre los poderosos y los débiles⁹. Recubren su propia debilidad con un disfraz llamado “afán de justicia”, tratando con ello de aparentar un virtuosismo social cuando, en realidad, solamente los mueve el resentimiento y la fragilidad. Aquí encontramos prefiguradas la “moral de señores” y la “moral de esclavos”, que Nietzsche desarrollaría con mayor prolijidad en las obras subsiguientes.

7 FINK, Eugen. *op. cit.*, 88.

8 NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, 36.

9 *Ibid.*, 155-158.

Empezó a escribir *Also sprach Zarathustra* en 1883. Sin embargo, el asunto que nos concierne empezó mucho antes. En 1870 su odio antidemocrático –demofóbico, antipopular y antiplebeyo– estaba bien perfilado y consolidado. Ya nunca abandonaría esa posición política. Como señaló Thomas Mann, en su pequeño pero magnífico ensayo sobre Nietzsche, este siempre fue el mismo; no hubo saltos cualitativos en su biografía intelectual. Todo lo que Nietzsche ha representado en la historia del pensamiento estaba ya incoado en sus primeros fogonazos; lo único que fue modificándose, si acaso, es el acento: cada vez más chillón, grotesco y frenético¹⁰. Pero su obra se moverá siempre en unas coordenadas bien definidas: naturalización de la justicia y biologización de la moral. Como veremos en lo que sigue, la animalización nietzscheana del ser humano tiene un objetivo político bien definido. González Varela ha sintetizado ese gesto teórico de un modo formidable, señalando que Nietzsche se vio empujado, ante el ejemplo tremendo de la *Commune*, a promover una crítica reaccionaria del antropocentrismo, mediante la siguiente maniobra: si la formulación revolucionaria de los Derechos del Hombre instituyó un discurso muy duro de igualdad *dentro* del género humano y, al mismo tiempo, un signo absoluto de diferencia con respecto al mundo animal y natural, la ecuación por él propuesta era una completa inversión de dichos términos. Es decir, como un verdadero “anti-Rousseau”, Nietzsche radicalizará la diferencia entre hombre y hombre (genio-esclavo) y reafirmará, a su vez, la continuidad (o la no diferenciación esencial) entre el mundo humano y el mundo animal¹¹. Podríamos representárnoslo así: el pensamiento revolucionario de estirpe rousseauiana tiraba líneas horizontales entre los hombres, y líneas verticales (jerárquicas) entre aquellos y el mundo animal. Nietzsche habría invertido esos términos, trazando una línea horizontal (esto es, una línea de continuidad) entre el género humano y el mundo animal, y múltiples líneas verticales (jerárquicas) en el interior del mundo humano.

Cuando subrayaba de forma descarnada la desigualdad entre los hombres, impugnando con supremo desdén todos los igualitarismos rousseauianos y revolucionarios, Nietzsche albergaba en su cabeza el esbozo de un modelo de sociedad. No resulta creíble sostener que tales cuestiones le traían sin cuidado. Por ejemplo, en los esbozos de un plan para un libro inconcluso, proyectaba dedicar todo un capítulo a teoría del Estado; era el año 1869¹². La forma estatal preferente debiera ser aquella capaz de vehicular una auténtica cristalización de los instintos poderosos, esto es, aquella capaz de permitir una jerarquización aristocrática del orden

10 MANN, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza, 2000, 101-102.

11 GONZÁLEZ VARELA, Nicolás. *Nietzsche contra la democracia*. Barcelona: Montesinos, 2010, 123.

12 *Ibid.*, 112.

social; un organismo político, en definitiva, diseñado para la plasmación “natural” de las diferencias irreductibles entre señores y siervos. En múltiples pasajes, con descarnada y explícita vehemencia, arrojaba vituperios contra los “Derechos Fundamentales del Hombre” y contra la “Dignidad del Trabajo”, consignas altamente deletéreas. Sostenía la imperiosa necesidad de que una masa embrutecida siguiera trabajando para una minoría privilegiada, como comprobaremos a continuación. Funesto fue el momento, señalaba, en el que los esclavos fueron estimulados para elevarse más allá de su condición. El inasequible optimismo de toda “cultura socrática”, y tal es el caso de la moderna Ilustración, conlleva de forma inherente una contradicción irresoluble: prometiendo la felicidad terrenal para todos, y aludiendo a ensueños de fraternidad igualitaria, semejante proyecto socava las bases mismas de su propia existencia; porque los esclavos, en efecto, quieren cobrarse esa promesa y exigen su materialización efectiva. La “proclamación” de derechos debe ser institucionalizada; llegó la hora. Una exigencia “amenazadora y espantosa”, sostiene Nietzsche, teniendo en cuenta la presencia de los movimientos socialistas¹³.

No se trataba, por ende, de una simple “aristocracia intelectual”. Nietzsche señalará abiertamente que los verdaderos “genios” solo pueden emerger dentro de una selecta minoría que domine, autoritariamente, el orden social. De eso se está hablando, ni más ni menos: del orden social. La “gran cultura” debe ser accesible solo a unos pocos, por lo cual es completamente absurdo postular programas educativos para el pueblo trabajador. Pretender ofrecer una suerte de “formación cultural” generalizada constituiría, además, un proyecto verdaderamente anti-germano¹⁴. Véanse, en ese sentido, la serie de conferencias que Nietzsche impartió en Suiza en los primeros meses de 1872¹⁵. En un trabajo que llevaba por título *Sobre el porvenir de nuestras escuelas* –en realidad, son las conferencias suizas mencionadas– aseveró que una verdadera formación (*Bildung*) debe estar propiciada por una determinada institucionalidad pedagógica que permita una adecuada selección y promoción de los “genios”; esto es, un sistema pensado no para alfabetizar a las masas, sino para que florezcan los “individuos superiores”. He ahí el modelo educativo de Nietzsche, su *paideia* eminentemente elitista.

En un prefacio a dichas conferencias, llegó a escribir que “una restricción de la cultura a pocas personas es una ley necesaria de la naturaleza”¹⁶. Sin em-

13 NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1973, 146-147 y 154.

14 GONZÁLEZ VARELA, Nicolás. *op. cit.*, 115, 123, 138, 147 y 148.

15 JÄNZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea (1869-1879)*. Madrid: Alianza, 1987, 142-145.

16 NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona: Tusquets, 2009, 25.

bargo, los modelos pedagógicos imperantes estaban diseñados para arruinar la *excepción*, para adormecerla, embotarla y reducirla en un pozo de nivelación mediocre. Es cierto que en la primera de dichas conferencias encontramos valiosísimas críticas a la especialización extrema del mundo académico, y también a la mercantilización del conocimiento (la adquisición de este con vistas, únicamente, al desarrollo de una buena carrera laboral y pecuniaria). Semejante diagnóstico tiene hoy, lamentablemente, muchísima vigencia¹⁷. Pero lo que no podemos admitir es la “solución” de Nietzsche a semejante deriva. Porque para él suponía un fantástico error pensar que todos los individuos tienen derecho a una misma educación, cuando la realidad es que solo unos pocos están preparados para alcanzar los umbrales de una genuina formación.

Esta pedagogía aristocrática, por lo tanto, presupone que el talento no está distribuido de una forma equitativa, y solo unos poquitos elegidos poseen una naturaleza adecuada para recibir una educación superior. La gran cultura jamás florecerá de la muchedumbre amorfa; esta debe recibir apenas una formación elemental que garantice su inserción dócil en la estructura social. Todos los sueños ilustrados que cristalizan en programas de “educación universal” descansan en un sofisma, esto es, en la absurda creencia de que un “pueblo educado” se emancipará del dolor y de la injusticia. Para Nietzsche, tal cosa no sucederá jamás; es más, ni siquiera sería deseable que así sucediera. Muy al contrario, ciertas aristocracias culturales, y los individuos excepcionales que brotan de ellas, deben acaparar el privilegio de la formación superior. Convertir esta en un derecho universal del pueblo...desembocaría en una ruina espiritual. Un sistema educativo orientado a toda la población sería un aberrante proyecto del todo inadecuado a la naturaleza desigual de los seres humanos. Las mieles de la verdadera cultura están reservadas a un segmento privilegiado; las masas trabajadoras, por el contrario, apenas deben saber lo justo y necesario para seguir realizando sus labores productivas y reproductivas en la base de la pirámide social¹⁸.

El sistema educativo idóneo, asevera Nietzsche con resonancias platónicas (aparece aquí la sombra de la *República*), es aquel que se organiza en torno a la “selección de genios” (“*die Zucht des Genius*”). ¿Puede traducirse *Zucht* como “cría” o “crianza”? Resonancias zoológicas, connotaciones eugenésicas; elitismo indisimulado. Resulta curioso observar cómo los hagiógrafos de Nietzsche ignoran estas conferencias, guardando sobre ellas un atronador silencio (Vattimo o Kaufmann, por ejemplo) ¿Por qué ese empeño en ocultar el verdadero *pathos* político de Nietzsche? En la cuarta de estas conferencias, una vez más, nos habla

17 *Ibid.*, 31-58.

18 ESTEBAN ENGUITA, José Emilio. *El joven Nietzsche. Política y tragedia*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004, 203-205.

de la perentoria necesidad de no hacer colapsar una distancia, a saber, la que media entre esa masa obtusa que se multiplica por instinto (observamos aquí cierta animalización denigrante de las capas populares) y los grandes individuos contemplativos –“ejemplares” robustos– capaces de crear cosas eternas¹⁹. La distancia entre unos y otros *debe* permanecer intacta; jamás debiera ser atenuada o reducida. La cúspide de la pirámide (esta imagen es del propio Nietzsche) no puede ser maculada por manos plebeyas. Las élites culturales, aupadas en esas rutilantes alturas, no pueden ser estorbadas o menoscabadas por un sistema de Instrucción Pública orientado a la “formación del pueblo”. Pero no vayamos a equivocarnos: las “aristocracias espirituales” de Nietzsche tienen que estar sostenidas por un determinado modelo sociopolítico y socioeconómico, por una determinada institucionalidad educativa y por una determinada organización estatal.

También en el párrafo 467 de *Humano, demasiado humano* arremetería contra la instrucción pública ofrecida por el Estado, por considerarla mediocre²⁰. Y se intuye claramente que aquello que la convierte necesariamente en algo deficiente y desprestigiado es, precisamente, su vocación de ser una instrucción tendencialmente universal. Que las masas adquieran cultura y educación es algo nefasto, piensa Nietzsche. Y esta postura se entiende todavía mejor cuando leemos el párrafo 462 de esa misma obra, pues en él dejó consignado que una “utopía” más adecuada consistiría en una cierta organización social en la que los trabajos más duros y penosos fueran acarreados por aquellos que sufren menos, esto es, por los más estúpidos²¹. Aquellos con una capacidad mayor de sufrimiento, precisamente los que portan un espíritu más refinado, han de permanecer exonerados de toda laboriosidad fatigante. Ahora comprendemos mejor su fobia a la “instrucción pública”, puesto que una masa de hombres ignorantes y embrutecidos siempre será necesaria para sustentar la pirámide social. Esto lo dirá una y otra vez. Remarcó, con meridiana claridad, que una civilización superior solo podrá germinar allí donde perviva, de algún modo, una nítida diferenciación entre la casta de los trabajadores (forzados, si es menester) y la casta de los ociosos²².

Como prueba palmaria de que en sus tesis aristocráticas no hay meros componentes “culturales”, “moralizantes” o “estetizantes”, podemos acudir al aforismo 206 de *Aurora*, texto de 1881. Allí, un Nietzsche más tardío y maduro, sigue señalando que el conflicto social que conmueve y conturba a Europa podría solucionarse importando fuerza de trabajo de origen chino, tal vez porque

19 NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, op. cit., 127.

20 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Madrid: Edaf, 2010, 259.

21 *Ibid.*, 258.

22 *Ibid.*, 248.

aquella industriosa mano de obra, caracterizada como “hormigas laboriosas”²³, podría ser ilimitadamente explotada sin que mediasen disputas laborales o cuestionamientos morales. Una propuesta muy dionisiaca, desde luego. En ese mismo párrafo, que no tiene desperdicio, encontramos alusiones particularmente irritantes. Señala Nietzsche que los obreros europeos, triturados espiritualmente, creen ingenuamente que una mejora salarial podría redimir su pobre existencia; utilizados como herramientas, sometidos a la ignominia de la esclavitud fabril, ya no son capaces de experimentar la profunda vergüenza de su situación. “¡Qué horror creer que con un salario más elevado desaparecería *lo esencial* de su miseria, de su servidumbre impersonal! ¡Que nadie se deje convencer con el argumento de que, aumentando esa impersonalidad, por medio del engranaje de la máquina de una nueva sociedad, podría convertirse en virtud la vergüenza de la esclavitud! ¡Tener un precio por el que se deja de ser persona para convertirse en tornillo! ¿Sois vosotros los cómplices de la actual locura de las naciones que pretenden producir mucho y enriquecerse lo más posible? Vuestra tarea sería presentarles una contrapartida. ¡Qué gran suma de valor interior se desperdicia para lograr ese fin tan superficial! Pero, ¿dónde está vuestro valor interior si no sabéis lo que es respirar con libertad, si apenas tenéis la fuerza suficiente? ¿Si con frecuencia estáis cansados de vosotros mismos, como de una bebida que ha perdido la fragancia?”²⁴. Leyendo descuidadamente este pasaje, pudiera parecer que Nietzsche se lamentaba, como el joven Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos*, de la tremenda situación de alienación en la que malvivían los obreros de la industria moderna. Pues es cierto, como el propio Nietzsche advierte, que el problema no se reducía a una cuestión meramente salarial, toda vez que el sometimiento de aquellas gentes alcanzaba límites más profundos. Era la suya, también, una degradación espiritual. Pero, en realidad, nuestro filósofo las culpaba a ellas, a las víctimas.

Desde un olímpico desprecio, observa a los obreros comportarse como estóliidos insectos, corroídos por la envidia y espoleados por el resentimiento; incapaces de comprender su situación, aborregados y sumisos, se hunden cada vez más en el fango de una tenebrosa animalización. ¿Acaso está exhortándolos a la acción emancipadora? ¡Desde luego que no! Con todo su cinismo, les espeta que “presenten una contrapartida”. Pero Nietzsche, durante toda su vida, destiló puro veneno contra todos los movimientos políticos populares y revolucionarios que, en efecto, presentaban una contrapartida al sistema socioeconómico dominante. Recordemos cuánto asco y miedo experimentó ante el episodio de la Comuna parisina. En ese mismo texto, de hecho, arremete una vez más contra los “flautistas

23 NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*, op. cit., 189.

24 *Ibid.*, 188.

socialistas” que enardecen a los obreros con “esperanzas absurdas”²⁵. El partido revolucionario le produce náuseas. ¿Qué salida ofrece a la “cuestión obrera”, más allá del desprecio por las clases trabajadoras? Siente repugnancia ante un espectáculo tan desolador, pero Nietzsche jamás ofrece una sola línea de fuga. Bueno, en realidad sí; en este mismo parágrafo recomienda a los obreros que, para escapar de su infame servilismo, se enrolen en alguna aventura colonial para, en tierras salvajes, poder comenzar una nueva existencia, esta vez como “señores”. Emigrar a lugares lejanos, logrando así traspasar su condición de explotados en la de explotadores.

Es indudable que Nietzsche profesaba un odio muy profundo a todo aquello que oliese lo más mínimo a igualitarismo político, y entendía que la moderna democracia no es más que la irrefrenable decadencia del Estado. El llamado “conflicto social”, además, existe porque los patronos modernos no saben mandar. El aforismo 40 de *La gaya ciencia* es verdaderamente delicioso, en ese sentido. Comienza diciendo que cualquier “cultura militar” está muy por encima de la “cultura industrial”. ¿En qué sentido? Los capataces de la moderna industria, incapaces de legitimar moralmente su jerarquía, no pueden infundir el debido respeto en el obrero. Lo dueños de las fábricas no han sabido insuflar en sus trabajadores una elevada moral de la disciplina, y por ello se vuelven discolos y revoltosos. El virus infeccioso del socialismo palpita en el corazón de las masas, concluye Nietzsche con amargura, porque la casta dirigente actual ya no alberga el *pathos* de los auténticos hombres superiores; solo estos podrían impedir el desgarrador conflicto, enseñando a los obreros a sentir y vivir como soldados, con lo cual ya no cuestionarían el orden jerárquico ni experimentarían como penoso su sometimiento²⁶.

3. RADICALISMO ARISTOCRÁTICO

El pensamiento nietzscheano debe ponerse en diálogo con las tradiciones ideológicas y políticas de su tiempo²⁷. Se trata de una filosofía que tiene evidentes derivaciones políticas²⁸. De hecho, consideramos adecuadas las tesis sostenidas por Domenico Losurdo en su imprescindible *Nietzsche, il ribelle aristocratico*. Sostenía de forma muy consistente que la obra nietzscheana solo podía

25 *Ibid.*, 189.

26 NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. Madrid: Edaf, 2002, 115-116.

27 OTTMANN, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlín: Walter De Gruyter, 1987.

28 POLO BLANCO, Jorge. *Anti-Nietzsche. La crueldad de lo político*. Madrid: Taugenit, 2020.

comprenderse como la propia de un intelectual orgánico de la contrarrevolución²⁹. Al igual que otros muchos pensadores y científicos sociales decimonónicos, Nietzsche biologizó la existencia humana y naturalizó el orden social. A su juicio, era la propia pugna vital, en su cruento devenir ininterrumpido, la que debía establecer las posiciones ocupadas por cada cual. Y este escenario así conformado no debería ser trastocado, o “corregido”, bajo el criterio de algún ideal justiciero. Las coincidencias con Herbert Spencer son palmarias³⁰. Inhibir la rapiña violenta, o amortiguar de algún modo la despiadada competición existencial, conllevaría un ruinoso adormecimiento de los nervios últimos del mundo humano. Extender tales principios pacifistas, humanitaristas o igualitaristas a todo el cuerpo social equivaldría a una pura y simple *negación de la vida*. Este corolario es decisivo, a la hora de interpretar su visión general de las cosas.

Reconocer que cualquier otra voluntad es igual –en dignidad– a la mía, piensa Nietzsche, fue siempre una pésima y abominable norma que conducía, en último término, a la disolución de los instintos poderosos. “Hay que ir hasta el fondo de las cosas y prohibirse toda debilidad; vivir es *esencialmente* despojar, herir, violentar lo que es extraño y débil, oprimirlo, imponerle duramente sus formas propias, asimilarlo o, al menos (esta es la solución más suave), explotarlo [...] Será necesariamente voluntad de poder encarnada, deseará crecer y extenderse, acaparar, conquistar la preponderancia, no por yo no sé qué razones morales o inmorales, sino porque *vive*, y porque la vida, precisamente, es voluntad de poder”³¹. Este texto, tantas veces citado y al mismo tiempo tantas veces dulcificado por hermenéuticas de la exoneración, es extremadamente elocuente. Y aquí nos parece del todo razonable, más allá de la hipérbole, una observación que el historiador alemán Franz Mehring, políticamente vinculado a la socialdemocracia, vertió contra Nietzsche ya en 1891. “En frases tan lapidarias escribe Nietzsche la filosofía del capitalismo”³². Pese a que muchos hayan pretendido que su filosofía se deslizaba por etéreas cumbres espirituales, en realidad su quehacer teórico también se enfrascaba en la sucia materialidad del devenir histórico de su tiempo. “Y justo por eso *Más allá del bien y del mal*, que ni filosóficamente ni científicamente vale la tinta con la que ha sido escrito, tiene en lo sociopolítico

29 LOSURDO, Domenico, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*. Turín: Bollati Boringhieri, 2004.

30 SPENCER, Herbert. *La justicia*. Madrid: La España Moderna, 1904.

31 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal, op. cit.*, 280.

32 MEHRING, Franz. “Sobre Nietzsche”. En MORALEJA, Alfonso (Coord.), *Nietzsche y la “gran política”. Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano*. Madrid: Cuaderno Gris, Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, 2001, 47-64, 51.

una gran importancia sistemática”³³. Sin compartir su áspera denostación de la que nosotros sí consideramos una de las obras filosóficas más potentes de la historia occidental, concordamos con Mehring en su observación de que la filosofía nietzscheana tiene una importancia sociopolítica “sistemática”. Algo, esto último, que posteriormente fue negado con asiduidad.

El crítico y filósofo danés Georg Brandes, que mantuvo correspondencia personal con Nietzsche desde finales de 1887 y a lo largo de 1888 (esto es, casi hasta el mismo momento de su brote de salvaje megalomanía y del subsecuente colapso nervioso), sostenía que su filosofía debería ser definida como una suerte de “radicalismo aristocrático”. Y así se lo hizo saber en una carta. Nietzsche, en otra misiva escrita desde Niza en diciembre de 1887, le respondería amistosamente: “La expresión «radicalismo aristocrático», que usted me dirige, me agrada. Permítame decirle que es lo más fuerte que de mí se ha dicho”³⁴. ¿Y qué significaba para Brandes semejante concepto? En primer lugar, una “dureza” moral que tenía que oponerse a toda esa sensiblería “inglesa” y utilitaria que pretendía extender la felicidad para “el mayor número” posible de seres humanos; o, de forma correlativa, reducir el dolor a “cuantos más hombres” mejor. Esa predominancia meramente cuantitativa de la masa plebeya le resultaba, a Nietzsche, completamente insoportable³⁵. ¿No debiera reservarse la gran felicidad solo a los mejores, a los genios sobresalientes capaces de alzarse e imponerse en la gloria de su propia fuerza? Brandes, que simpatizaba con las ideas nietzscheanas (divulgó sus ideas en Dinamarca y en toda Escandinavia, estando Nietzsche todavía vivo y cuerdo), compartía plenamente aquella tesis según la cual la moral propia de los esclavos germinaba a partir del puro resentimiento: la impotencia se había convertido en bondad; la debilidad se había transformado en virtud. A “no poder vengarse” lo denominaron “no querer vengarse”. Nunca hubo jugada más capciosa. Inventaron la “Justicia”, sacra palabra escrita con mayúscula. Idearon la “Justicia en sí”. ¡Esta había sido la monumental y astuta operación de los débiles! De tal forma, con semejante maniobra, se había consumado una secular derrota del espíritu aristocrático.

El asunto de la justicia, contrariamente a lo sostenido por muchos, era esencial en el pensamiento de Nietzsche. “No se puede, de ningún modo, hablar de injusticias cometidas por la casta superior. Porque no existe justicia ni injusticia en sí. Para él, el hecho de matar a alguien, de aplastarlo, de explotarlo, de anularlo, no constituye una injusticia, no puede constituirla, por no ser la vida misma en

33 *Ibid.*, 52.

34 BRANDES, Georg. *Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. México: Sexto Piso, 2008, 78.

35 *Ibid.*, 36.

su esencia, en sus funciones primordiales, más que destrucción, explotación, reducción a la nada. El derecho no podrá constituir jamás otra cosa que un estado de excepción; es decir, una restricción impuesta al instinto esencialmente vital, cuyo fin es el poder”³⁶. Creemos que Brandes comprendió bien lo que se estaba jugando con semejantes propuestas; lo comprendió mucho mejor, de hecho, que ulteriores hermeneutas del siglo XX. Y nos parece digna de mención esa alusión al derecho, pues éste quedaría comprendido como otra de las cristalizaciones de esa “astucia” manejada por los débiles. El derecho de un orden político democrático, en la visión nietzscheana, no sería más que una vil artimaña de supervivencia tejida por las castas inferiores. El derecho, en suma, sería un “estado de excepción” opuesto a la esencia de la vida, que no es sino eterna lucha. Una vida que en Nietzsche ya no equivalía meramente a “voluntad de vivir” (*Wille sum Leben*), a “lucha por la existencia” (*Struggle for life*) o a un conatus que desea “permanecer en el ser” casi por mera inercia. No; la vida es mucho más que todo eso. Porque en el pensamiento del Dioniso alemán no se trata únicamente de sobrevivir a cualquier precio, de forma adaptativa. “Según él, la lucha se establece, no por la vida, la vida desnuda, sino por el poder”³⁷. La vida es, en su consistencia última, una pujanza irreprimible hacia el acrecentamiento del propio poder. Lo absolutamente determinante, aquello en torno a lo cual bascula todo lo demás, es precisamente el *Macht*.

Las ilusiones progresistas quedan completamente aniquiladas en la filosofía nietzscheana, calcinadas de raíz. Su amigo epistolar lo expresó de nuevo con plástica nitidez, sin ornamentos: “El gozo que inspira a Nietzsche la lucha en tanto que lucha, completamente opuesto a la manera de ver inspirada por el humanitarismo moderno, es muy característico. Para él, la magnitud de un progreso se mide por la importancia de los sacrificios que exige. Una higiene que mantiene vivos a millones de seres débiles e inútiles, que hubieran debido morir, no es un progreso verdadero. Un tranquilo bienestar medio asegurado a un número lo mayor posible de criaturas miserables, que en nuestros días se llaman seres humanos, no representa tampoco un progreso grande y verdadero”³⁸. Las utopías del porvenir con las que Nietzsche soñaba tenían que ver con la “cría” de un género de hombres superiores, dominantes y grandiosos, pero jamás con el progreso de las “mayorías sociales”. Deseaba hombres capaces de movilizar instintos salvajes, sin la mediación abúlica del “remordimiento” y sin la introyección putrefacta del “sentimiento de culpa” (ese mal que se infligen a sí mismos los que odian la vida, los que no soportan su belleza doliente, los que no son capaces de asumir su ten-

36 *Ibid.*, 48.

37 *Idem.*

38 *Ibid.*, 49.

sión violenta e inmisericorde). Hombres, así lo anhelaba, que supieran restaurar la bondad del “afán de dominio”, ese mismo que fue valorado o estigmatizado como “malvado” por parte de una moral demasiado aberrante que se tornó hegemónica en la cultura occidental.

4. NO SE PUEDE MODIFICAR LO INMODIFICABLE

Si, para socialistas y anarquistas, la explotación se encuentra asentada en determinadas condiciones históricas de tipo socioeconómico, que son contingentes y por ende susceptibles de ser transformadas o, al menos, corregidas en sus efectos más perniciosos, para Nietzsche la explotación de unos a manos de otros *no* es fruto de una sociedad desequilibrada, injusta o corrompida. No, esa explotación es para nuestro filósofo un dato *inamovible*, un factor natural en el orden eterno del mundo, algo que pertenece a la esencia misma de la *vida*. Pero debemos comprender que dicha concepción no deja de ser paradójica en alguien que había venido, esgrimiendo su martillo genealógico, a “historizarlo” todo. Porque resulta que no; resulta que nos las habemos con una realidad cuya naturaleza no es contingente o fruto de una cierta disposición de estructuras históricas: la explotación y la dominación. Ellas constituyen un hecho bruto y primordial, insuprimible.

Nietzsche sumerge todos los dispositivos culturales en un proceso de fluidificación, porque nada es eterno y todo ha ido emergiendo y cristalizando con el paso del tiempo...a excepción de las realidades mencionadas. Resulta que la explotación y el dominio constituyen una solidez eterna, un fondo primordial no-histórico, una ley de hierro transhistórica que siempre ha estado presente y que siempre lo estará. “Forma parte del concepto de lo viviente el que tenga que crecer, el que aumente su fuerza y en consecuencia el que tenga que asimilar fuerzas extrañas. Se habla, bajo la ofuscación producida por narcóticos morales, de un derecho del individuo a defenderse. En el mismo sentido, también es lícito hablar de su derecho al ataque, pues *ambos* –y el segundo no menos que el primero– son necesidades para todo lo viviente. El egoísmo agresivo y el defensivo no son cosas que dependan de la elección o, en absoluto, de la «libre voluntad», sino que pertenecen a la *fatalidad* de la vida misma”³⁹. Tal descripción de la “lógica profunda de lo viviente” adquiere connotaciones profundas y fatales, porque no se trata de un rasgo meramente “psicológico” o “antropológico”: es la *vida*, que funciona así, nos guste o no nos guste. De hecho, el asunto adquiere tintes ontológicos. La única especificidad de las sociedades modernas, señalará, es que en ellas el “afán

39 NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos sobre política*. Madrid: Trotta, 2004, 192.

de poder” (que es en lo que la vida consiste de forma ineluctable) ha cristalizado *ahora* en el afán de acumular dinero y riqueza material⁴⁰.

Prestemos minuciosa atención, pues Nietzsche nos está diciendo que cuando el anarquista, “como vocero de capas *en declive* de la sociedad”, reclama con indignación más “justicia” o “igualdad de derechos”, en realidad no están sabiendo comprender *por qué* tienen ellos que sufrir⁴¹. Esas amargas quejas, que no son más que una pulsión vengativa, en realidad proceden de la debilidad y la impotencia. El revolucionario, asevera Nietzsche, atribuye el malestar y el sufrimiento a otros; es decir, busca culpables para explicar el propio padecimiento. En ese sentido, cristianos, anarquistas y socialistas comparten una misma estructura moral e intelectual. “El cristiano y el anarquista –ambos son *décadents*. –Pero incluso cuando el cristiano condena, denigra y mancilla al mundo, lo hace a partir del mismo instinto con el que el obrero socialista condena, denigra y mancilla a la *sociedad*: el «juicio final» mismo es también el dulce consuelo de la venganza –la revolución, como la aguarda el trabajador socialista, sólo que pensada como algo más lejano...El mismo «más allá»⁴². En otro lugar, y con extremo sarcasmo, Nietzsche abunda en la misma tesis, aseverando que todos aquellos que buscan “profundas injusticias” en el plano social no son sino impotentes resentidos cuyo único recurso, para no admitir su ignominiosa debilidad y su *autoculpable* postulación, es buscar una causalidad extrínseca que dé cuenta de sus males. Desde la perspectiva nietzscheana, por lo tanto, es enteramente improcedente buscar una responsabilidad en las estructuras políticas y económicas del orden vigente, a la hora de explicar el sufrimiento y la condición miserable de amplias capas de la población. Los socialistas recurrirían siempre al “instinto cristiano”; ese sería su más fino ardid. También el neoliberalismo, como bien sabemos a estas alturas de la historia, ha querido convencernos de que el individuo es siempre el *único* responsable de su propia situación. Nietzsche nos está espetando en la cara que el “sistema” no es el causante del padecimiento atroz de las capas populares; el sistema económico-político jamás es responsable del sojuzgamiento de las masas, ni de la mísera pobreza sufrida por millones de seres humanos. Culpar al orden social de todos esos “males”, añade, es propio de criaturas enfermas, impotentes y resentidas.

Por otro lado, en *Zur Genealogie der Moral* se observa una estrecha conexión entre la moral aristocrática y la potencia física predispuesta a la lucha. “Los juicios de valor caballeresco-aristocráticos tienen como condición previa una

40 NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*, op. cit., 186.

41 NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, 113.

42 *Ibid.*, 114.

poderosa corporalidad, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que es la causa de su conservación: la guerra, la aventura, la caza, la danza, los juegos de lucha y en general cuanto implique un obrar fuerte, libre y con ánimo alegre”⁴³. Esa alegría de la potencia vital, esa nobleza que combatía y guerreaba sin cortapisas, fue calumniada por la espiritualidad de los “sacerdotes”, consumándose así una transvaloración infame: los débiles consiguieron que sobre esos valores guerreros pesara la sombra de lo “malo”. Semejante transmutación procedería del “odio de la impotencia”, una jugada magistral ejecutada por esos enfermos que no soportaban aquella esplendorosa y quintuple ecuación por medio de la cual lo bueno, lo noble, lo poderoso, lo bello y lo feliz aparecían como valores enteramente equivalentes, consustanciales los unos a los otros. Y a partir de entonces, una moral transmutada empezó a decir: “[...] «sólo los desgraciados son buenos; sólo los pobres, impotentes y bajos son buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los feos son los únicos píos, los únicos bienaventurados a los ojos de Dios, sólo para ellos hay bienaventuranza, mientras que vosotros, los nobles y potentes, vosotros sois por toda la eternidad los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los impíos, y vosotros seréis también eternamente los desdichados, los malditos y condenados!»”⁴⁴. Nietzsche, a renglón seguido, asevera de forma enigmática: “Ya se sabe *quién* ha heredado esta transvaloración judía...”⁴⁵. Se refiere al movimiento democrático en general y al movimiento socialista en particular, como mórbidos herederos seculares de aquella primera decadencia. Suscribimos, en ese sentido, la valoración general de Georg Lukács. “Lo coherente y lo sistemático radica precisamente en el contenido social de su pensamiento: en la lucha contra el socialismo”⁴⁶. Su interpretación de la obra nietzscheana es, en algunos aspectos, reduccionista. Sin embargo, consideramos que el filósofo húngaro acertó en lo esencial.

La metáfora zoológica es verdaderamente sintomática, y debemos escucharla: “Que los corderos vean con malos ojos a las grandes aves rapaces nada tiene de extraño: sólo que eso no es razón alguna para tomarles a mal a las grandes aves rapaces que cojan pequeños corderos [...] Exigir de la fuerza que *no* se manifieste como fuerza, que *no* sea un querer debelar, un querer someter, un querer enseñorearse, una sed de enemigos y resistencias y triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se manifieste como fuerza”⁴⁷. Corregir ese desequilibrio

43 NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Edaf, 2000, 63-64.

44 *Ibid.*, 65.

45 *Ibid.*

46 LUKÁCS, Georg. *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona: Grijalbo, 1968, 322.

47 NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, op. cit., 80.

de fuerzas, a través de una torticera maniobra por medio de la cual se consigue imputar “maldad” al inexorable hecho de que un ave rapaz *debe* atrapar con sus garras un cordero, es un ardid de los débiles corderos. Los oprimidos y los pisoteados, dice Nietzsche, llevados de “la astucia de la impotencia”, consiguieron establecer que “bueno” era el que no ataca, el que no hiere a nadie, o el que no juega para ganar y destruir al contrincante⁴⁸. De su extremada debilidad –de su impotencia vital– emergió esa “moralidad de corderillos”, esa moral de esclavos: convirtieron la debilidad en un mérito, en un signo de bondad.

Seres vengativos y reactivos, socialistas de toda laya, urdieron con inquina “la conjura de los dolientes contra los bien plantados y victoriosos”⁴⁹. ¿Qué es lo que pretenden? “Andan por entre nosotros como reproches en persona, como advertencias que se nos hacen, como si la salud, la gallardía, la fuerza, el orgullo, la sensación de poder fuesen de suyo cosas viciosas por las que algún día se tuviese que hacer penitencia, una amarga penitencia”⁵⁰. Estos envenenadores de la vida siempre llevan en la boca la palabra “justicia”, dice Nietzsche, pero no representan sino la lucha de lo enfermo contra lo sano: “Todos estos son hombres del resentimiento, todos estos desafortunados y agusanados fisiológicamente” inyectan dosis de “mala conciencia” en los poderosos, que sucumben cuando empiezan a avergonzarse de su propia fuerza y de su propia felicidad, que claudican cuando empiezan a cargar en su propia conciencia el sufrimiento de los débiles y derrotados⁵¹. ¡Pero la fuerza victoriosa, así lo grita una y otra vez, jamás debiera rebajarse a un estado de conmiseración auxiliadora! El privilegiado puede y debe ganar, sin ejercer de “médico” de lo más bajo. El poderoso debe mantenerse a una más que prudente *distancia* de lo enfermo y malogrado; no puede ensuciarse ni reblandecerse con elementos de “compasión”⁵². Solo el socialismo, como un pestífero cristianismo modernizado, y también cierto humanitarismo burgués reformista, pueden aspirar a *reducir* el carácter de lucha inmisericorde que impregna la esencia misma de la vida. La cosmovisión nietzscheana se acopla ergonómicamente a la cosmovisión del liberalismo económico más extremo, toda vez que únicamente en el marco agonístico de un radical *laissez-faire* –en el que prevalezca la más cruda competencia y, por ende, la victoria inapelable del más fuerte– pudiera encauzarse, quizás, esa despiadada voluntad de poder que late, según Nietzsche, en el fondo terrible de la vida.

48 *Ibid.*, 81.

49 *Ibid.*, 193.

50 *Ibid.*, 194.

51 *Ibid.*, 195.

52 *Ibid.*, 196.

Ese mismo esquema, no lo perdamos de vista, debe extenderse a las colectividades. “En esto, lo mismo vale si se toma en consideración un individuo o un cuerpo viviente o una «sociedad» que se esfuerza por ascender. El derecho a castigar (o la autodefensa social) sólo es válido en el fondo por un mal uso de la palabra «derecho»: un derecho se adquiere a través de contratos, pero defenderse y protegerse no descansa sobre la base de un contrato. Cuando menos, con muy buen sentido un pueblo está autorizado a calificar de derecho –acaso el derecho al crecimiento– su necesidad de conquista, su avidez de poder, ya sean satisfechas mediante las armas, el litigio, el tráfico comercial o la colonización. Una sociedad que repudia definitivamente su *instinto* para la guerra y la conquista es una sociedad decadente, que está madura para la democracia y el régimen de tenderos... Sin duda, en la mayor parte de los casos los convenios que aseguran la paz son meros anestésicos”⁵³. El texto es harto elocuente, descarnado. Nietzsche extiende el principio último de todo lo viviente, que es pura voluntad de poder, a esos organismos vivos o “cuerpos vivientes” llamados sociedades. Una colectividad, por lo tanto, tiene “derecho” a incrementar sus fuerzas; tiene “derecho” a crecer vitalmente, a expandirse. Pero no hablamos de relaciones jurídicas o económicas; son, más bien, relaciones de pura fuerza. La colectividad más fuerte tiene derecho a dominar, y por ello puede y debe absorber a las débiles (anexionarlas, quizá). Conquistar mediante la guerra, colonizar violentamente, apoderarse de otras colectividades; ello no depende de una decisión racional, de un cálculo frío, sino que forma parte de la naturaleza misma de todo lo vivo.

Su desasosiego, al tomar conciencia de la “decadencia europea”, tiene que ver con esa concepción vitalista. Entiende, desde dicho esquema, que Europa es una suerte de organismo que ha perdido sus instintos; cansada, atrofiada y exánime, ya no es capaz de mostrar una verdadera voluntad de dominio. Por ello, en un momento dado, Nietzsche llega a decir que el engrandecimiento de Rusia sería deseable, pues ante semejante amenaza exógena quizás Europa por fin reaccionaría, despertaría y volvería a *revitalizar* su voluntad de poder. Es decir, sueña con “una agravación tal del peligro ruso que Europa tuviese que convertirse ella misma en amenazadora, es decir, forjarse, mediante el órgano de una nueva casta dominante europea, *una voluntad única*, una prolongada y formidable voluntad capaz de perseguir un fin a la escala de varios milenios; así pondría fin a la comedia que ya ha durado demasiado, la división de Europa en pequeños estados y su pelaje abigarrado de dinastías y democracias. El tiempo de la pequeña política ha acabado ya; el próximo siglo ya acarreará la lucha por la dominación universal, la *obligación* de hacer una gran política”⁵⁴. Está proponiendo una suerte de Imperio

53 NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos sobre política*, op. cit., 192.

54 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y de mal*, op. cit., 199.

Europeo todopoderoso, expansivo y beligerante. Un Imperio que nada tendría que ver con la democracia, desde luego. Que la “pequeña política” dé paso a la “gran política”. *Re-vitalizar* Europa, esto es, insuflarla de un nuevo poderío político, agresivo y atacante.

Un asunto, el de la “gran política”, que también aparece en un fragmento de diciembre de 1888. En él, Nietzsche apuntaba que la fisiología habría de convertirse en ama y señora de todas las otras cuestiones; y con ese mismo criterio, habría de levantarse un poder lo suficientemente fuerte, que fuera capaz de *crear* una nueva humanidad. Un poder que mostrara implacable dureza con todo lo degenerado y parasitario, con todo lo que conduce a la ruina vital... Crear un “partido de la vida” para llevar a término esa “gran política”⁵⁵. Revitalizar Europa, por ende. El pensamiento de Nietzsche terminó siendo (tras superar su inicial fase teutómana o germanófila) de corte “paneuropeísta”. Es más, Félix Duque enfatiza que la voz nietzscheana, finalmente, se levantó *contra* Alemania y *a favor* de Europa⁵⁶. Soñaba con una Europa unida, en la que por fin quedasen sepultadas las rencillas intestinas; una Europa que dejase atrás los chovinismos patrioterios anclados en la glorificación del terruño local⁵⁷. Aunque, apunta Duque, debe reconocerse –en honor a la verdad– que Nietzsche jamás se desprendió por completo de ciertas referencias a la higiene racial⁵⁸. Y, además, nunca abandonó del todo su querencia por la “caracterología” de los diferentes espíritus nacionales⁵⁹. En ese sentido, el “elemento inglés” le resultará muy aborrecible durante toda su vida mientras que, con el “elemento francés”, mostrará mayor ambivalencia. La cultura meridional de Italia o España le provoca apuntes más o menos pintorescos. Y el “elemento alemán”, que en muchos momentos de juvenil romanticismo pudo exaltar de forma chovinista, le inspirará en sus últimos años pocas simpatías. En *Ecce homo* señalará que el “espíritu alemán” es una indigestión que no da lugar a nada; y añadirá pocas páginas después que, a donde llega Alemania, se corrompe la cultura⁶⁰. Dirá, en ese mismo texto autobiográfico, que sus instintos más profundos son extraños a todo lo alemán⁶¹. Pero estaba mintiendo, al decir tal cosa, pues hubo un tiempo en el que sí creyó ciegamente en la preeminencia de la cultura alemana.

55 NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Volumen IV, op. cit., 773-774.

56 DUQUE, Félix. *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*. Oviedo: Nobel, 2003, 103-105.

57 *Ibid.*, 86-91.

58 *Ibid.*, 90.

59 *Ibid.*, 91-95.

60 NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Madrid: Alianza, 2002, 43 y 49.

61 *Ibid.*, 52 y 132.

5. ¿QUÉ RÉGIMEN SOCIOPOLÍTICO SE REQUIERE PARA LA EMERGENCIA DEL AUTÉNTICO GENIO ARTÍSTICO?

Es crucial, a la hora de interpretar y valorar el conjunto de la intervención nietzscheana, comprender adecuadamente el asunto del arte y el poder⁶². En muchos de sus fragmentos póstumos, Nietzsche aparece extremada y crudamente diáfano en sus planteamientos, y puede sostener sin ambages que los auténticos despliegues artísticos *únicamente* tendrán ocasión de darse allí donde la gran mayoría de la comunidad humana se encontrase atornillada a la ignominia del trabajo. Para que el “tipo superior de hombre” pueda medrar, se precisa de un máximum de explotación de los hombres bajos e inferiores. Pero mucho cuidado con este asunto, porque estas proposiciones no son meramente descriptivas, esto es, un modo de comprender lo que fue el pasado de la humanidad; muy al contrario, son al mismo tiempo aseveraciones normativas acerca de las condiciones que toda sociedad *debe* cumplir para que dentro de ella pueda germinar una gran cultura. En 1871 lo decía con absoluta rotundidad: “Para que exista el fundamento de un gran desarrollo artístico, la inmensa mayoría tiene que ser sometida, mediante la esclavitud, al servicio de una minoría [...] A sus expensas, por medio de un trabajo excedente, aquella clase privilegiada es apartada de la lucha por la existencia, para crear entonces un nuevo mundo de necesidades. Según esto, hemos de comprender adecuadamente, cuando caracterizamos las horrosas condiciones fundamentales de toda formación, que la esclavitud pertenece a la esencia de una cultura [...] La pobreza de la masa que vive penosamente se ha de aumentar todavía para hacer posible a un número de hombres olímpicos la producción del mundo del arte. Aquí se encuentra la fuente de aquella rabia mal disimulada que los comunistas y los socialistas, y también sus descendientes más pálidos, la raza blanca de los liberales de todas las épocas, han alimentado contra el arte, pero también contra la antigüedad clásica”⁶³. Este pasaje es un excelente botón de muestra.

Una masa humana sobreexplotada es *imprescindible* para el surgimiento esplendoroso de la alta cultura, aseveraba Nietzsche. Y apostillaba, sin escrúpulo aparente, que la masa de los que “viven penosamente” debe aumentar. Porque su aristocratismo cultural, en realidad, nos hablaba de la nostalgia por una época en la que los valores culturales constituían un privilegio de clase, un excelso reino del que estaban excluidas (y deberían seguir estándolo por siempre) las masas plebeyas. Los antiguos griegos eran lo suficientemente honrados como para reconocer

62 DE SANTIAGO GUERVÓS, Luis Enrique. *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Madrid: Trotta, 2003.

63 NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos sobre política, op. cit.*, 85.

abiertamente la necesidad de la esclavitud, el único humus a partir del cual podían crecer las bellas flores de la cultura. Sin el concurso de los esclavos, no podría generarse esa energía excedente que una élite creativa precisa para alumbrar una cultura inmortal y profunda. Y proclamar, como hacían los revolucionarios modernos, una democratización social destinada a obtener el “bienestar” del mayor número posible, semejante proyecto, nos habría de conducir a un infecto lodazal de mediocridad del que jamás volverían a surgir genios o grandes personalidades. Nietzsche estaba diciendo algo tan grave como lo siguiente: la justicia distributiva y la cultura genuina son *incompatibles*. ¿Cómo soslayar, en nuestra lectura de Nietzsche, un dictamen tan demoledor? No podemos ignorar todo este asunto, si es que deseamos enjuiciar cabalmente la intervención estético-política de Nietzsche.

En la primera de sus *Consideraciones intempestivas* había arremetido duramente contra David Strauss (un pensador igualmente odiado por Wagner; de hecho, resulta altamente probable que fuera este quien encargara a Nietzsche la elaboración del destructivo texto) porque encarnaba a la perfección ese talante ilustrado, conformista, acomodaticio y suavemente pequeñoburgués que, glorificando el trabajo y el cálculo, había convertido el mundo en una fría y gigantesca máquina. Es verdad que el jovencísimo Nietzsche, en su camino hacia el ateísmo, fue muy influido por la obra *La vida de Jesús*, del propio Strauss. Pero este pensador se había convertido, ahora, en la perfecta encarnación del “erudito filisteo”; en el prototipo espiritualmente decadente del Imperio recién fundado, pues este avanzaba a pasos agigantados por la senda de la modernización capitalista y de la industrialización⁶⁴. Las esperanzas acerca de un resurgir trágico del verdadero espíritu alemán, se convirtieron en cenizas; y ello, paradójicamente, tras la victoria militar sobre Francia. Una victoria en el campo de batalla que en absoluto se correspondió con un resurgir cultural de “lo alemán”. La fuerza portentosa del soldado prusiano no tuvo su equivalente en el plano espiritual. Emponzoñados de utilitarismo progresista, los artífices de tal mundo habían hecho del arte un ornamento hermoso, un accesorio aliviador...pero secundario. Nietzsche, que en esto mostraba mucha consonancia con las sensibilidades románticas, no podía soportar que el arte ocupara un lugar tan relegado y tan mezquino. Porque el arte era un abismo, no un pasatiempo o un entretenimiento diseñado para distraer las horas muertas del descanso dominical burgués; el arte, en su concepción, era una suerte de compuerta que, al abrirse, podía conectarnos con las profundidades trágicas y dolientes del ser. La cultura, para su florecimiento y rejuvenecimiento, necesitaba sumergirse de nuevo en ese elemento dionisiaco-heraclitiano y trágico-poético.

64 NIETZSCHE, Friedrich. *Consideraciones intempestivas*, 1. David Strauss, el confesor y el escritor. Madrid: Alianza, 2006.

Los coqueteos de Nietzsche con “lo otro de la razón” aparecen en demasiadas ocasiones; más en sus obras juveniles, es cierto, pero también en sus textos de madurez. No se produce, en ese sentido, un “corte epistemológico” tan abrupto entre el Nietzsche romántico y el posromántico.

La gran cultura requiere primordialmente de un elemento de impostergable crueldad: la esclavitud. El modelo social de la Antigüedad clásica, en ese sentido, es ensalzado sin pudor. A Nietzsche le horroriza la idea de que los esclavos tomen conciencia de su situación, y lo escribe sin tapujos: “Nada hay tan horrible como un estado bárbaro de esclavos que ha aprendido a considerar su existencia como una injusticia y se dispone a tomar la venganza no sólo para sí, sino también para todas las generaciones”⁶⁵. Espartaco sería una de las máximas pesadillas de Nietzsche. Pero debemos entenderlo también en clave contemporánea, porque el verdadero miedo se lo producen todos los “Espartacos” modernos, esto es, las masas obreras organizadas y portadoras de una férrea conciencia política. Esa irrupción es una crisis amenazante, y los culpables son todas aquellas sabandijas “demócratas” que han inoculado en las multitudes explotadas un atroz veneno: la conciencia de que estaban sufriendo como consecuencia de una injusticia objetiva contra la cual podían rebelarse. Pretender aliviar el dolor de las masas es oponerse al devenir doloroso, cruel y trágico de la vida; pero es, ante todo, socavar la base imprescindible de un orden social en el que aún puedan florecer grandes genios. El gran arte solo emerge sobre las espaldas explotadas de la gran mayoría. También la guerra era, a su juicio, un medio fabuloso para retomar el contacto con aquel magma trágico-poético. Podemos detectar en su destemplado pensamiento una extraña y subterránea conexión entre la guerra y el gran arte. Ambas realidades nos conectarían con las profundidades “elementales” de la vida, pues ambas podrían lanzarnos a una disolución extática y dionisiaca.

Ese pasaje nietzscheano evoca la inolvidable séptima tesis sobre la historia de Walter Benjamin, aquella en la que señalaba que detrás de todo “documento de cultura” se esconde un “documento de barbarie”. Pero, mientras Benjamin subrayaba la necesidad de “cepillar la historia a contrapelo”, precisamente para restituir la voz a todos aquellos que fueron derrotados, masacrados y silenciados tras las mascaradas de la “alta cultura”, Nietzsche *celebraba* que eso hubiera sucedido así; es más, prescribía que así *debiera* ser siempre. Porque los humildes deben permanecer como una mayoría silenciosa y sumisa; su mugre plebeya no debe tratar de escalar posiciones en la jerarquía social y cultural. Sin la existencia de una masa esclavizada por el trabajo extenuante, no habrá ocasión para el surgimiento de esa

65 SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2001, 74.

gran cultura que solo una élite –levantada sobre el lomo fatigado de una mayoría inculta y trabajadora– puede producir.

El escritor polaco Tadeusz Borowski lo expresaría de forma desgarrada en *Nuestro hogar es Auschwitz*: “Ahora sé qué elevado precio pagaron otros en la Antigüedad. ¡Qué crimen espantoso fueron las pirámides de Egipto, los templos y estatuas griegas! ¡Cuánta sangre tuvo que derramarse sobre las calzadas romanas, las fortificaciones fronterizas y los edificios de las ciudades!”⁶⁶. Pero ese “elevado precio”, pensaba Nietzsche, siempre debe pagarse. ¡Siempre! Porque no hay verdadera cultura sin el dolor fatigado de las mayorías trabajadoras.

En el otoño de 1877 lo dejaba consignado de forma explícita, cuando escribía que “puesto que tiene que hacerse mucho trabajo duro y rudo, también hay que conservar a los hombres que se someten al mismo, esto es, en la medida en que las máquinas no *pueden* ahorrar este trabajo. Si la necesidad y el refinamiento de una formación superior penetran en la clase obrera, entonces ésta ya no podrá hacer ese trabajo sin sufrir desmesuradamente. Un obrero desarrollado hasta tal punto aspira al ocio y no exige ningún alivio del trabajo, sino la liberación del mismo, es decir: quiere cargárselo a otro. Quizá podría pensarse en una satisfacción de sus deseos y en una importación masiva de pueblos bárbaros de Asia y África, de modo que el mundo civilizado tuviese perpetuamente a su servicio al mundo incivilizado y de esta manera se considerase la falta de cultura precisamente como obligación de servidumbre”⁶⁷. El texto es, se mire como se mire, de una sinceridad escalofriante. No sabemos de qué manera podría una “izquierda nietzscheana” justificar alegóricamente estas despiadadas palabras. Señala la impertinencia de ofrecer formación educativa a la clase obrera europea, toda vez que alguien tendrá que hacer los trabajos más “duros y rudos” (esos que ni siquiera las máquinas pueden hacer); y, obviamente, un trabajador con un nivel educativo más alto albergará necesariamente otras aspiraciones; surgirán en él nuevos horizontes. Semejante posibilidad horroriza a Nietzsche, toda vez que se requiere de una masa de trabajadores incultos que hagan el trabajo duro sin levantar la frente de suelo. Decía en otro fragmento póstumo (noviembre de 1887-marzo de 1888) que no terminaba de comprender qué pretendía hacerse con el trabajador europeo; si se desea una cierta meta, se han de querer también los medios para lograrla. Esto es, si los esclavos son imprescindibles, ¿cómo diablos han tenido la infeliz ocurrencia de otorgar una mayor formación a esos obreros que, por mor de

66 BOROWSKI, Tadeusz. *Nuestro hogar es Auschwitz*. Barcelona: Alba, 2004, 59.

67 NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos sobre política*, op. cit., 140.

ella, experimentan su situación como menesterosa y, por ende, exigen cada vez más derechos? Así se lamentaba Nietzsche⁶⁸.

Una cantidad muy importante de seres humanos tendrán que cumplir el papel de bestias de carga, para que una sociedad pueda funcionar de manera saludable. Hablamos, por lo tanto, de un clasismo elitista indisimuladamente atroz. En el otoño de 1880 perseveraba en ese *miedo*: “La objeción fundamental contra el socialismo es que quiere instituir la ociosidad para la gente común”⁶⁹. Tal vez por “instituir la ociosidad” se refería Nietzsche a los reclamos del movimiento obrero para reducir esas interminables jornadas laborales de doce y catorce horas... No eduquen a los obreros, advertía, pues entonces ellos aspirarán a liberarse de un trabajo esclavo y embrutecedor; querrán escapar del “reino de la necesidad”, por emplear la expresión de Marx. Tal liberación no debiera producirse jamás, pensaba Nietzsche. Pero la cosa no queda ahí, y nuestro filósofo saca a relucir una miserable mentalidad colonialista (tan extendida, es verdad, en buena parte de la intelectualidad europea decimonónica), señalando que si la clase obrera autóctona se niega ya a seguir realizando esos trabajos sin rechistar (reclamando mejoras salariales y educación para sus hijos, por ejemplo), una buena “solución” sería importar mano de obra (barata y dócil) de los pueblos “bárbaros” de Asia. Si la clase obrera europea se niega a *servir* a la élite europea, entonces las relaciones de dominación habrán de tomar otro rumbo: ahora serán los pueblos incivilizados los que se someterán a los pueblos civilizados.

Además, señalaba Nietzsche que “como espectador, uno se engaña sobre los sufrimientos y las privaciones de las capas inferiores del pueblo, porque los mide involuntariamente de acuerdo con la medida del propio sentimiento, como si uno mismo se pusiese, con su cerebro muy excitable y capaz de sufrir, en la situación de aquéllas. En verdad, los sufrimientos y las privaciones aumentan con el crecimiento de la cultura del individuo. Las capas inferiores son las más obtusas; mejorar su situación significa aumentar su capacidad de sufrir”⁷⁰. Otro texto cruel, en el que se burla incluso de aquella actitud filantrópica que pretende empatizar con el dolor de las “capas inferiores del pueblo”; esa empatía no es posible, porque las élites y el populacho trabajador se hallan en planos enteramente incommunicados e incommensurables. Y, añade, es inútil otorgar cultura a esas clases populares (definitivamente lerdas), porque en tal caso lo único que se lograría es aumentar su capacidad de sufrir. Condenadas a trabajar sin descanso, siendo esa su única función, viven mejor sin tener una formación que les haga comprender

68 NIETZSCHE, Friedrich. *Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos (1869-1889)*. Madrid: Tecnos, 2009, 310-311.

69 NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos sobre política, op. cit.*, 146.

70 *Ibid.*, 140.

la fatídica objetividad de su situación. Solo se conseguiría perturbar y desequilibrar la estructura jerárquica del orden socioeconómico, si los sueños igualitaristas y filantrópicos se llevasen a término.

El asunto de la propiedad también ocupaba su atención, desde luego, y se preguntaba de forma retórica si acaso podía llegar a repartirse con justicia. Los socialistas venían preconizando desde hacía tiempo la eliminación de la propiedad o, más exactamente, la transición a una posesión comunitaria. Para ellos, dice Nietzsche, el viejo mandamiento no debiera dictar “No hurtad”, sino “No poseed”. Es muy sencillo proclamar “lotes de tierra iguales para todos”, advierte; sin embargo, “¡cuánta amargura producen las divisiones y los desgarros imprescindibles en ese reparto, y la pérdida de la antigua y venerable propiedad!, ¡cuánta piedad ofendida y sacrificada! Al borrar los límites que se paran las tierras, borramos también la moralidad”⁷¹. Utilizando argumentos económicos de sabor liberal, sostenía Nietzsche que si la tierra fuese *común* se perderían los cultivos y las cosechas, puesto que el hombre solo cuida lo que es *suyo*, lo que posee de manera exclusiva. Por el contrario, la posesión colectiva conduciría de manera inevitable a la pura e inútil inoperancia. La melodía utópica de Platón, que hablaba de la eliminación de la propiedad privada como camino expedito para la eliminación del egoísmo, seguía siendo entonada por los socialistas modernos, sin que estos pudieran comprender lo contraproducente de tales delirios⁷². Aquí observamos, por lo tanto, a un Nietzsche muy en consonancia con el *homo oeconomicus* de la economía política burguesa. En el párrafo 452 de *Humano, demasiado humano* reconoce que la distribución actual de la propiedad es el resultado o la cristalización de innumerables violencias perpetradas durante largo tiempo. El pasado de la civilización es un cúmulo de esclavitudes y engaños. Sin embargo, y al contrario de lo que piensan los socialistas, no podemos destruir o revertir semejante herencia por decreto; no es posible –ni deseable– imponer violentamente un nuevo reparto de la propiedad. Nietzsche, que en muchísimas ocasiones no ha tenido ningún empacho a la hora de glorificar lo violento, recula cuando dicha agresividad puede ponerse al servicio de una transformación radical de las relaciones de propiedad. Porque, además, los no poseedores no albergan ningún privilegio moral con respecto a los poseedores⁷³.

71 NIETZSCHE, Friedrich. *El caminante y su sombra*. Madrid: Marte, 1988, 148.

72 *Ibid.*, 149.

73 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*, op. cit., 253.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOROWSKI, Tadeusz, *Nuestro hogar es Auschwitz*. Barcelona: Alba, 2004.
- BRANDES, Georg, *Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. México: Sexto Piso, 2008.
- DE SANTIAGO GUERVÓS, Luis Enrique, *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Madrid: Trotta, 2003.
- DUQUE, Félix, *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*. Oviedo: Nobel, 2003.
- ESTEBAN ENGUITA, José Emilio, *El joven Nietzsche. Política y tragedia*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004.
- FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza, 1976.
- GONZÁLEZ VARELA, Nicolás, *Nietzsche contra la democracia*. Barcelona: Montesinos, 2010.
- JANZ, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea (1869-1879)*. Madrid: Alianza, 1987.
- LOSURDO, Domenico, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*. Turín: Bollati Boringhieri, 2004.
- LUKÁCS, Georg, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona: Grijalbo, 1968.
- MANN, Thomas, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza, 2000.
- MEHRING, Franz, "Sobre Nietzsche". En MORALEJA, Alfonso (Coord.), *Nietzsche y la "gran política". Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano*. Madrid: Cuaderno Gris, Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, 2001, 47-64.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1973.
- , *El caminante y su sombra*. Madrid: Marte, 1988.
- , *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 1998.
- , *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Edaf, 2000.
- , *Ecce homo*. Madrid: Alianza, 2002.
- , *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- , *La gaya ciencia*. Madrid: Edaf, 2002.
- , *Fragmentos póstumos sobre política*. Madrid: Trotta, 2004.
- , *Consideraciones intempestivas, I. David Strauss, el confesor y el escritor*. Madrid: Alianza, 2006.
- , *Más allá del bien y de mal. Preludio para una filosofía del futuro*. Madrid: Edaf, 2006.
- , *Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV*. Madrid: Tecnos, 2008.
- , *Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos (1869-1889)*. Madrid: Tecnos, 2009.

- , *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona: Tusquets, 2009.
 - , *Humano, demasiado humano*. Madrid: Edaf, 2010.
 - , *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- NOLTE, Ernst, *Nietzsche y el nietzscheanismo*. Madrid: Alianza, 1995.
- OTTMANN, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlín: Walter De Gruyter, 1987.
- POLO BLANCO, Jorge, *Anti-Nietzsche. La crueldad de lo político*. Madrid: Taugenit, 2020.
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2001.
- SPENCER, Herbert, *La justicia*. Madrid: La España Moderna, 1904.