

Radicalismo aristocrático

Un ensayo sobre Friedrich Nietzsche*

Georg Brandes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³ «Lucha por la vida» [N. de los T.].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Traducción de *Yolanda García
Hernández y Alfonso Moraleja*