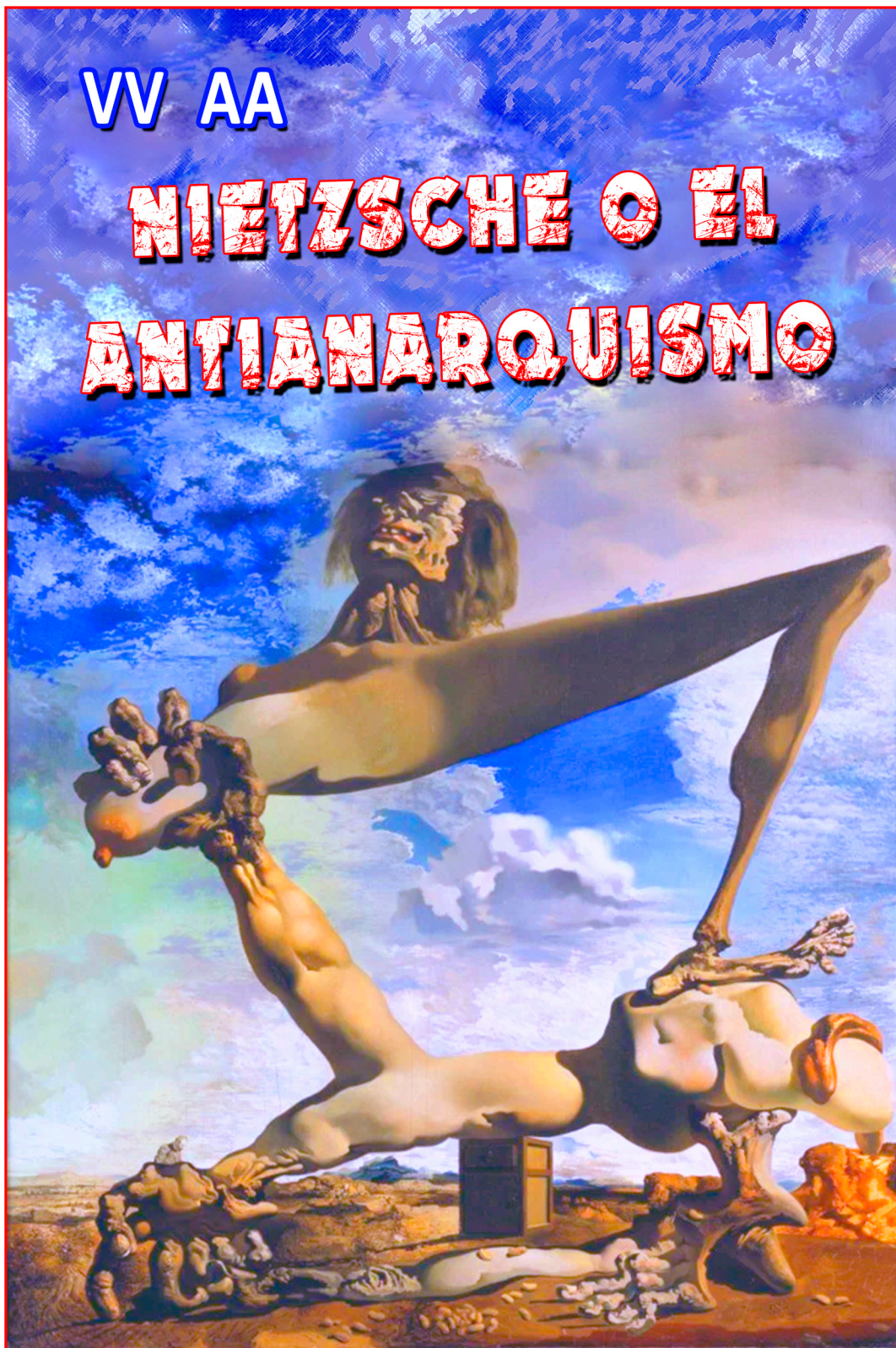


VV AA

NIETZSCHE O EL ANTIANARQUISMO



Tres artículos, extraídos de la red, constituyen este e-book que hemos querido titular con el de uno de sus integrantes, a saber: *NIETZSCHE O EL ANTI-ANARQUISMO; EL ANARQUISMO Y FRIEDRICH NIETZSCHE* y *NIETZSCHE Y LA TRADICIÓN ANARQUISTA*.

Ni que decir tiene, que dicho título es el que más se sitúa en la valoración que nosotros tenemos sobre Nietzsche, aunque los demás artículos, también puedan arrojar luces y sombras sobre el tema.

¿Fue Nietzsche realmente un pensador, o simplemente un practicante de lo que hoy llamaríamos “postureo”?

Que Vds., lo lean bien.

VV AA

NIETZSCHE O EL ANTI-ANARQUISMO

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera

http://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

ÍNDICE DE CONTENIDO

[NIETZSCHE O EL ANTI-ANARQUISMO.](#) AseI Luzarraga

[EL ANARQUISMO Y FRIEDRICH NIETZSCHE.](#) Wikipedia

[NIETZSCHE Y LA TRADICIÓN ANARQUISTA.](#) Vanessa Lemm

NIETZSCHE O EL ANTIANARQUISMO

AseI Luzarraga

2017-11-07

I

Cuando hace ya varios años comencé a escuchar hablar sobre supuestas conexiones entre Nietzsche y el anarquismo se me hizo raro. Estaba acostumbrado a oír sobre lazos entre la filosofía del alemán y el nazismo, de modo que para mí era algo nuevo que aquello que pudiera tener conexiones con una ideología totalitaria pudiera también tenerlas con una ideología liberadora. Sin embargo, en aquel momento no podía opinar, no había leído ninguna obra de Nietzsche y no había escuchado más que ideas vagas. Por tanto, la mejor manera de despejar dudas, por supuesto, era leer sus obras de primera mano, y así me puse a ello. En aquel momento solamente leí dos libros y, lo confieso, partí de prejuicios favorables: deseaba encontrar el presunto anarquismo de Nietzsche y, por tanto, también puntos que negaran sus conexiones con el nazismo. Así llegué a creer que podía encontrarse aquello que buscaba, aunque costara, sin lograr acallar totalmente un apagado malestar interior. Como tenía otras muchas cosas que leer, lo di por válido y no profundicé más.

Con el paso de los años, empecé a escuchar otras voces, en un sentido y en otro, y poco a poco se reavivó aquella preocupación, sobre todo inquieto por las voces de una ética individualista que bajo la influencia de Stirner y Nietzsche se alzaban cada vez más alto. No por el individualismo en sí, sino por el poso totalitario que notaba en sus discursos. Así que últimamente retomé el tema y, con paciencia y tiempo, junto con una relectura de Stirner, me dediqué a leer las obras de Nietzsche cronológicamente. Imposible todas, de modo que opté por leer a partir del momento en que comenzara a construir la línea filosófica hoy más conocida (?): *Humano, demasiado humano*, *La gaya ciencia*, *Así habló Zaratustra*, *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral*, *El ocaso de los ídolos*, *El Anticristo* y *Ecce homo* fueron las obras seleccionadas, en ese mismo orden. Y así, a medida que he ido leyendo, mi preocupación se ha convertido en una inquietud creciente y cada vez me ha costado más entender qué nexo puede establecerse entre el anarquismo y un Nietzsche que resulta la antítesis de todas sus ideas.

II

Si bien en los primeros libros no es muy notorio, sobre todo, debido a que, en la obra *Humano, demasiado humano* se manifiesta en contra del egoísmo-, poco a poco la influencia de Stirner se hace palpable, y ahí podría darse un punto de unión, siempre que consideremos a Stirner anarquista (ello mismo difícil y cuestionable, pero más comprensible). Sin embargo, la reivindicación del yo que lleva a cabo Stirner puede entenderse liberadora, en cierta medida, sobre todo desde el momento en que reconoce a todo ser humano el mismo derecho a comportarse de tal manera. Incluso llega a confesar que podría estar de acuerdo con algunas opciones socialistas y, así, su egotismo se mueve en un plano de igualdad entre egotistas. Por el contrario, la apología del egoísmo de Nietzsche es de otro signo y, precisamente, se cuele por las rendijas totalitarias que Stirner deja, como en seguida veremos.

Para empezar, recordemos las bases éticas, políticas y económicas del anarquismo. Si bien, siendo el anarquismo un mar extenso, existen muchos modos de entenderlo, en todas las éticas anarquistas existen dos valores irreductibles: la libertad y

la igualdad. En comparación con las ideologías autoritarias, el anarquismo no entiende la libertad sin igualdad, ni la igualdad sin libertad. En cambio, las formas de establecer la libertad y la igualdad en la sociedad pueden ser diversas. De modo que no se entiende un anarquismo sin igualdad, igual que no se entiende un anarquismo sin libertad. De ahí que la base para la política sea la capacidad de decisión entre iguales, en algunos casos poniendo mayor acento en la capacidad de decisión individual, en otros en la capacidad de decisión colectiva, pero reservándose los individuos siempre el mayor espacio posible para su libertad. La sociedad de ahí emanada será siempre carente de Estado (si bien Proudhon llega a admitir el Estado, en su federalismo, se trata de un Estado con competencias totalmente restringidas y escasas, para poner en marcha iniciativas que corresponden a la totalidad de las comunidades federadas, pero jamás para ser él quien las implemente, y dejado en claro que los individuos siempre conservarán en sus manos más competencias que las cedidas a niveles superiores). Y en cuanto a la economía, el anarquismo es anticapitalista (dejando de lado el oximoron del anarcocapitalismo), puesto que una economía basada en la igualdad y la libertad no puede admitir la opresión o la explotación de unos seres humanos por otros; que nadie, a cambio de un salario, sea siervo de otro. Las propuestas para llevar a la práctica una economía de ese tipo también son variadas, desde el mutualismo de Proudhon al comunismo libertario de Kropotkin, por poner dos ejemplos.

¿Están cerca de algo de lo mencionado la ética y el pensamiento filosófico de Nietzsche? ¿Cuál es el modelo social de Nietzsche? ¿Qué nexos han visto algunos anarquistas? Me da que quienes reivindican su influencia o han leído poco a

Nietzsche o se han quedado en la superficie –o han preferido desentenderse de todo aquello que les hace sentir incómodos–. Me da que algunas aplauden con las orejas en cuanto escuchan a alguien decir alguna palabra contra el Estado, azotar a la religión o hablar contra la moral y, claro, cosas así es cierto que existen en las páginas de Nietzsche pero, ¿qué sentido tienen en profundidad esos ataques del alemán? ¿Por qué niega el Estado? ¿Por qué niega la religión cristiana? ¿Por qué niega la moral? ¿O para qué?

Entenderemos mejor qué se oculta bajo toda la filosofía nietzscheana si dejamos todos los disfraces pirotécnicos de los primeros libros y echamos mano directamente de la obra *Más allá del bien y del mal* y de las posteriores.

Para criticar la filosofía de Nietzsche sería un camino fácil aplicar su propia psicología o contrapsicología y dejar a la vista sus flaquezas y contradicciones, algo muy sencillo, por otro lado. No se necesita más que tomar la psicología del libro *Humano, demasiado humano* y aplicársela a él. Así, tomando la senda que él utiliza, podemos pensar que debajo de cada cosa que dice de sí mismo existe una intención inconfesable, contraria a la mostrada. Efectivamente, según escriben algunos que han analizado al alemán, la fuente de Nietzsche es el propio Nietzsche siempre, son indistinguibles sus libros y su vida. Lo que escribe, su filosofía, es su propia vida, llevada al papel. Si así fuese, la psicología pre-freudiana que aplica para afear todos aquellos sentimientos que acostumbramos a tomar por bellos sería precisamente un reflejo de lo que ve en sí mismo y así, cuando proclama que no desea seguidores, que está contento de que los alemanes le den la espalda y no lo tomen en cuenta,

que quiere que sólo unos pocos elegidos le entiendan..., podemos leer la confesión contraria: desea seguidores, está frustrado porque entre quienes lo rodean no tiene influencia alguna, quisiera que su filosofía fuera comprendida por todo el mundo y que tuviera una repercusión absoluta en la historia... Más aún conociendo cuál es para él la relación entre verdad y mentira. Pero dejaré eso último para luego y no seguiré la senda psicológica, ya que no es la más interesante. No soy psicólogo y no voy a jugar a serlo.

Desde el punto de vista filosófico podemos pensar que es un filósofo fallido, puesto que no cumplió con ninguna de las dos cuestiones filosóficas principales que prometió. Su promesa fue superar toda metafísica y negar todo idealismo, pero todas sus obras desprenden metafísica e idealismo, ambas cosas juntas, en cuanto baja la guardia. Para comenzar, ese “descubrimiento” que proclama una y otra vez orgulloso, el eterno retorno, es pura metafísica, una fantasía que se sitúa al margen de todo empirismo, de toda experiencia, de todo conocimiento, tal vez necesaria para alimentar su esperanza. Que tuviera una misión, un destino reservado para él por la Historia es asimismo una idea totalmente metafísica. Del mismo modo, tras prometer la guerra al idealismo, en *Ecce homo* continuamente nos hablará repentinamente de su ideal, y escribirá de un mundo de ideas que sólo existe en su mente. El propio superhombre no es sino una idea. Y tras dirigir sus dardos contra quienes prometen un futuro mejor, resulta que su “misión” suprema es prometer un futuro mejor, un ideal. Ya que no es otra cosa el superhombre, una imagen idealista. Como veremos, lo mismo le sucede con la moral: Nietzsche no niega algo si no es para afirmar otra cosa en su lugar. Niega una metafísica para afirmar otra metafísica,

niega un tipo de idealismo para afirmar otro tipo de idealismo, niega un tipo de moral para afirmar otro tipo de moral, niega un tipo de Estado para afirmar otro tipo de Estado... También queda truncada su proclama en favor del devenir y en contra del ser en cuanto comienza a hablar orgulloso de sí mismo. Pero en seguida llegaremos a varias de esas cuestiones, ya que, después de todo, mi deseo es analizar las posibles conexiones entre las ideas de Nietzsche y el anarquismo, y no hasta qué punto era sincero o qué problemas de personalidad podía tener.

III

Para situar en su lugar todo lo que Nietzsche escribe, para entender qué quiere decir realmente, no se debe olvidar algo importante, ya que es lo que da sentido a todo: Nietzsche es un aristócrata, un clasista, un nostálgico del antiguo régimen. No lo oculta, sino que lo reivindica constantemente.

Por algún sitio hay que empezar, y tomaré la moral, ya que todo lo demás está unido a ella. Está claro que muchos anarquistas se vuelven loques de alegría en cuanto leen lo que Nietzsche escribió sobre la moral. Visto superficialmente, sobre todo en sus primeros libros (esos son los más ambiguos, los que guardan más de disfraz, sobre todo Así habló Zaratustra, en palabras del propio Nietzsche el libro más grandioso jamás escrito, que, lo confieso, tiene algo de poético), realmente pudiera pensarse que Nietzsche es un inmoralista, como le gusta proclamar una y otra vez, pero sobre su concepto sobre la moral, que en esos primeros libros puede quedar vago –aunque en ellos también es patente su moral aristocrática–, el alemán realizó una labor incansable por aclarar totalmente la cuestión en sus siguientes obras, quizá él mismo asqueado de utilizar

excesivos disfraces. Después de todo, como él mismo dice, tenía una misión en la historia de la humanidad, la misión más importante de todos los tiempos. Así, en sus primeros libros pareciera decir algo que puede satisfacer la visión posmoderna: la moral es algo creado por la sociedad, existe más de una moral posible. No es nada nuevo, pero bueno. ¿Era tal vez Nietzsche un relativista de la moral? De ninguna manera. Nietzsche niega una moral determinada... para afirmar otra moral, como hemos comentado. Aunque la palabra le guste mucho, no es un inmoralista, ni siquiera un amoralista o un relativista, sino un ferviente moralista. Tiene claro cuál es su moral: la moral de los amos, la moral aristocrática, la moral de los guerreros, de los señores. Frente a ella, la moral que desprecia: la de los siervos, de los esclavos, de la plebe, de las clases trabajadoras. Según Nietzsche, existe un orden natural, basado en la jerarquía. En ese orden, quienes están situados arriba tienen derecho a comportarse como deseen: para ser crueles con los inferiores, para oprimirlos, para utilizar a los demás sin mala conciencia... Se refiere a la inversión de los valores, y eso también es muy significativo, ya que no dice que haya que negar los valores. ¿Y por qué invertirlos? Porque, a su juicio, los valores cristianos de su tiempo son una inversión de los valores aristocráticos que imperaban anteriormente. La genealogía de la moral no es un libro para negar toda moral, sino para aclarar el supuesto origen de la moral y situar esa moral "natural" de los tiempos antiguos sobre las morales que la siguieron, para decantarse por esa moral. Esa obra no deja espacio para la duda: ¿quiénes eran los "buenos" en la moral aristocrática? Los aristócratas, los señores, los amos, por supuesto. Ellos eran el modelo, ellos imponían qué debía ser bueno y qué malo. Convertían en despreciable todo aquello que no era como ellos, que no se ajustaba a sus ideales.

Así, los sometidos son cobardes, débiles, feos, enfermos. Nietzsche ama una moral que respeta la jerarquía “natural”, basada en la fuerza, la “alegría” de utilizar la fuerza contra cualquier persona y cualquier cosa –a menudo prefiriendo la fuerza también sobre la inteligencia, considerando a ésta como un recurso de los débiles–. La bondad y la maldad están ligadas a la raza, la genética, los antepasados, la tradición. Incluso al color de la piel. Los malos (malus) eran los oscuros de piel y sobre todo de pelo, según nos dice; en aquellas sociedades se diferenciaban fácilmente los nobles y los plebeyos; de piel blanca y cabello rubio unos, los arios, y morenos los otros, los pueblos pre-arios que habitaban en Italia, sometidos por los arios. Sin embargo, los siervos se sublevaron y lograron imponer su moral. La moral cristiana es una moral decadente, porque es la moral de los siervos, y porque su esencia es el resentimiento contra los superiores. ¿Cuántas veces habré escuchado, precisamente, a quienes defienden los intereses de los ricos y los poderosos de hoy que los anarquistas, quienes deseamos una sociedad igualitaria, somos unos resentidos? Para Nietzsche no existe más justicia que la impuesta por la aristocracia. Su moral expresa la vida, afirma la vida, es constructiva, creativa, bailarina, ascendente; reivindica el cuerpo, el mundo y los sentidos... La moral de los siervos, por el contrario, expresa la muerte, es destructiva, no propone más que como reacción contra el otro, es triste; niega el cuerpo, el mundo, los sentidos... La cuestión es que, para poder tener una moral aristocrática..., hay que nacer aristócrata. La de los aristócratas es una casta construida guerreando generación a generación, fortaleciendo cuerpo y espíritu, enfrentando las dificultades, pisando a los débiles, consiguiendo las mujeres más bellas (sic)... El aristócrata debe actuar sin responsabilidad. Y ahí debe situarse su discurso

en contra de los castigos, ya que inmediatamente afirmará que el castigo, la cárcel, la tortura, la crueldad... son necesarios. Y es que la inversión de los valores también conlleva el elogio de la crueldad, entre otras cosas. Por supuesto, en contra de los sometidos todos esos castigos, cárceles, torturas y crueldades. Eso es exactamente estar más allá del bien y del mal: la actitud que los aristócratas, los señores, tienen con los súbditos. Los aristócratas sólo reconocen derechos a otros aristócratas, los toman por iguales, pero con los siervos se comportan más allá del bien y del mal, con libertad, sin responsabilidad, ya que así es su natural "naturaleza salvaje". ¿Qué mal trajo la moral cristiana, esa moral "resentida" de los siervos? Inventaron el pecado y la mala conciencia y los aristócratas se vieron obligados a dominar esa bestia interior que llevaban. Qué pena, en adelante no podrían pisar, torturar, despojar, matar... a las clases humildes como les viniera en gana.

Ligado a la moral, también debemos hablar de la verdad y la mentira, que ocupan un amplio espacio en los textos de Nietzsche, ya que eso también es de gran ayuda para comprender todos sus textos. Según Nietzsche, esos que tenemos como valores contrarios, la verdad y la mentira, por ejemplo, no son sino grados de un mismo y único fenómeno, es una cuestión de medida. Así, argumentará que la verdad muchas veces es perjudicial para la vida, y que la mentira es imprescindible. Retratará a los artistas y, sobre todo, a los poetas como mentirosos y, como el propio Zaratustra (alter ego de Nietzsche) confiesa, él es poeta y, por tanto, mentiroso. Con frecuencia hablará sobre la verdad y en nombre de la verdad, sin embargo. ¿Cómo se entiende esa contradicción, si la verdad no tiene un valor en sí? Él nos lo explicara claramente: el valor de la

verdad o de la mentira depende del fin que se persiga con ello. Así, en el caso de la religión cristiana, la mentira sobre dios es repudiable, porque la sociedad que persigue el cristianismo es repudiable. En cambio, en el caso del hinduismo, la misma mentira, dios, puede considerarse válida –él mismo la considera válida–, porque esa mentira tiene un fin justo: consolidar la sociedad de castas. Con ello hemos adelantado algo más, pero después lo retomaremos. Así entendidas verdad y mentira, ¿hasta qué punto podemos creer todas las cosas que Nietzsche nos cuente? Tenemos un problema, sin duda, ya que, además de definirse a sí mismo como mentiroso, deja claro que puede usar verdad y mentira como desee, puesto que sus fines, como podrá pensarse, son justos. No sólo justos, sino los fines más importantes que humano alguno haya tenido jamás en la historia, fines superiores. Y ahí pueden situarse todas las contradicciones que página a página nos aparecen: según mi fin, según me convenga, puedo decir una cosa o la contraria.

A ese discurso sobre la moral está ligado su mensaje ateo y anticlerical. Así, en contra de lo que muchos pudieran pensar, Nietzsche no es contrario ni a la idea de dios ni a los sacerdotes: está en contra del dios cristiano y de los sacerdotes cristianos. Por el contrario, en las religiones que comportan otros modelos sociales, consideraría adecuadas la idea de dios y a los propios sacerdotes. ¿Cuándo? Cuando en la cima se sitúan la aristocracia, los guerreros, y supeditados a ellos los sacerdotes. Si sirven para mantener una sociedad jerárquica como esa, bienvenidos dios y los sacerdotes. Como se ha dicho, la cuestión es el fin. Y es que Nietzsche no negó toda religión, no hizo la guerra a toda creencia. Entre todas las religiones que en el mundo ha habido hay una que prefiere, el hinduismo, y existe

un libro sagrado que le encanta, el Código de Manú. La razón ha quedado dicha: ese libro establece jerarquías fijas e inamovibles en nombre de dios y, por tanto, su fin es correcto, justo. Creo que todos sabemos más o menos en qué consiste la sociedad hinduista de castas.

Incluso en cuanto al cristianismo, no coloca todo al mismo nivel. Al referirse a la Biblia, dejará claro que le gusta mucho más el Antiguo Testamento que el Nuevo Testamento. ¿Por qué? ¿No es, después de todo, la misma basura sobre un dios falso? No es esa la cuestión. El Antiguo Testamento, sobre todo en sus primeros libros, habla de un pueblo guerrero, jerárquico y aristocrático. En cambio, el Nuevo Testamento refleja la decadencia absoluta del pueblo judío. Y todo porque los seguidores de Cristo no comprendieron el mensaje de Cristo. ¿Cuál es ese mensaje? ¿Enfrentarse a Roma? ¿Rebelarse? ¿Extender el amor y la compasión? ¡Para nada! Según Nietzsche, el mensaje de Cristo es su ejemplo de vida, y ese ejemplo de vida consiste en aceptar todo como está y como viene, en la mansedumbre, filosofía que Nietzsche reivindica una y otra vez. Colocará a Cristo a la par de Buda, aunque prefiera al segundo y considere a ambos decadentes. Eso era lo que había que aprender de Cristo: aceptó todo, incluso la muerte, sin oponerse, sin rebelarse. Y eso mismo es lo que le gusta del budismo. ¿No es un poco raro que uno de los valores máximos de Nietzsche sea precisamente aceptar las cosas como son, y que al mismo tiempo todos sus libros consistan en una proclama contra la sociedad de su tiempo? Según Nietzsche, no existe contradicción, seguramente: cuando habla sobre aceptar la sociedad tal como es, se refiere a aceptar la sociedad de castas, la sociedad jerárquica, de clases. Para tal fin, como la mentira,

una filosofía que acepta el destino sin rebelarse es válida, sin duda.

Por último, es interesante también lo que dice sobre el Islam. Nietzsche considera lamentable que el Islam fuera expulsado de Europa, que en aquella guerra se impusiera el cristianismo. Después de todo, para su gusto el Islam representaba la religión de una sociedad guerrera y aristocrática y, por tanto, era superior a la religión cristiana, como expresamente afirma en *El Anticristo*: “En sí no se puede elegir entre cristianos e Islam, entre un árabe y un hebreo. La decisión está ya hecha: nadie es libre de hacer aquí una elección. O se es un chandala o no se es un chandala: ¡Guerra a muerte a Roma! ¡Paz, amistad con el Islam! Así lo quiso aquel gran espíritu libre, aquel genio entre los emperadores alemanes, Federico II”.

¿No queda un poco truncada la alegría inicialmente provocada por el anticlericalismo y el ateísmo de Nietzsche en cuanto se clarifica qué se esconde realmente detrás de ellos? Qué le vamos a hacer, siempre podemos preferir la mentira, si nuestro fin justo es salvar la filosofía de Nietzsche cueste lo que cueste.

Veamos qué piensa Nietzsche sobre otro concepto fundamental en el pensamiento anarquista: el Estado. No es extraño escuchar que el filósofo alemán era enemigo del Estado. ¿Era realmente así? Si hacemos caso al primero de los libros escogidos, pareciera ser que no. En efecto, he aquí una de las cosas que nos dice sobre el Estado: “Cuando el hombre no tiene hijos no tiene derecho integral para deliberar sobre las necesidades de un Estado particular. Es necesario que se haya aventurado como los demás lo que hay de más caro: sólo esto

une sólidamente al Estado; es necesario que uno considere la dicha de su posteridad para tomar en todas las instituciones y en sus cambios una parte equitativa y natural. El desenvolvimiento de la moral superior depende de que cada cual tenga hijos; esto le independiza del egoísmo; o con mayor precisión, esto extiende su egoísmo y hace que persiga con celo fines que van más allá de su existencia individual". Es cierto que en otros pasajes se expresa contra el Estado, pero no lo perdamos de vista: como respecto a la verdad, puede estar a favor o en contra de una idea, dependiendo del fin. ¿Cómo debe entenderse la postura que muestra en ocasiones contra el Estado? Sólo hay que leerle para aclararlo. Nietzsche es enemigo del Estado democrático de su tiempo, y tiene razones para ello. ¿Qué reprocha a dicho Estado? Trabajar en favor de la igualdad, precisamente. Haber puesto obstáculos al comportamiento caprichoso de la aristocracia, mezclar las clases, traer la "decadencia", en definitiva. Ante ello, ¿propone Nietzsche una sociedad sin Estado? Sí, claro... No hay más que recordar los modelos que tiene en mente para comprender qué opina realmente sobre el Estado. Como repetirá con frecuencia, el modelo social más sobresaliente que jamás existió en la historia es el Imperio Romano. Solamente él encarnó los ideales de Nietzsche. Junto a él, como hemos mencionado, la sociedad hinduista, es decir, otra sociedad jerárquica, clasista y esclavista. Según nos dirá en El Anticristo: "La ordenación de las castas, la jerarquía, formula solamente la ley suprema de la vida misma; la separación de los tres tipos es necesaria para la conservación de la sociedad, para hacer posibles tipos más altos y altísimos; la desigualdad de los derechos es precisamente la condición para que haya derechos en género. Un derecho es un privilegio. Según su modo de ser cada cual tiene su privilegio. No

despreciamos los derechos de los mediocres. La vida es siempre más dura conforme se va elevando, aumenta el frío, aumenta la responsabilidad. Una gran civilización es un pirámide: sólo puede vivir en un terreno amplio, tiene como primera condición una mediocridad fuerte y sanamente consolidada". Sin embargo, no se encuentran sólo en el pasado sus modelos. En su época también le quedaba una única esperanza: la Rusia de los zares, el último Estado aristocrático que quedaba en Europa –no podemos olvidar que también tenía algunos personajes históricos como modelos: el principal, quien encarnara al superhombre, Napoleón I; junto a él, Julio César, el papa Borgia o, en Alemania, el emperador Federico II–. He ahí el anti–estatismo de Nietzsche...

La propia economía estaría también ligada a esa sociedad. Como decíamos, el anarquismo es desde sus raíces anticapitalista. Para la economía, con diversos modelos, reivindica dos fundamentos: autogestión y apoyo mutuo. En caso de conceder algún espacio a la propiedad privada de la tierra y de los recursos, su límite siempre será lo que uno mismo pueda trabajar sin oprimir ni utilizar bajo salario a nadie. Siempre ha rechazado toda acumulación de riqueza. Como hemos visto, por el contrario, para Nietzsche la esclavitud es legítima, aún más: corresponde al orden natural que algunos, la mayoría, trabaje para los otros, para la minoría aristocrática. En el mundo existen ricos y pobres, no debe achacarse eso a nadie, resígnate, porque si has nacido pobre, pobre morirás. Algunas familias se han desarrollado por generaciones para ser ricas, y otras no han tenido fuerza más que para vivir pobre y servilmente. La clase trabajadora es indispensable, por supuesto, como estamento fijo, para que otros puedan vivir sin

pegar golpe. ¿Autogestión y apoyo mutuo? ¿Qué son esos inventos? ¿Los propios trabajadores tomando decisiones, auto-organizándose, sin un patrón? ¡Algo contra natura, por dios!

IV

Con lo dicho hemos avanzado suficiente lo que Nietzsche piensa sobre una de las bases del anarquismo (en realidad, sobre las dos). De hecho, si algo desprecia de su época, si existe una notoria muestra de decadencia, es el discurso que promueve la igualdad. También de eso responsabiliza al cristianismo. Según dice, esa religión puso todo patas arriba cuando proclamó que ante dios todos son iguales, que todos son hijos de dios. Son incontables todos los dardos lanzados por Nietzsche contra la igualdad y toman un espacio amplio en todas sus obras. Cómo se regocija riéndose del lema “ni dios ni amo” de socialistas y anarquistas. Ya hemos visto cuáles son sus modelos sociales y, por tanto, no hace falta añadir mucho más, pero traeré dos casos concretos a modo de ejemplo. El primero es el feminismo de su tiempo. Si les anarquistas sentimos vergüenza cada vez que nos encontramos con el machismo y la dialéctica patriarcal de Proudhon, qué decir de la marcada misoginia de Nietzsche. Ofende continuamente a la mujer más que a cualquier otro colectivo, y le parece terrible la pretensión de igualdad de las mujeres. Es más: que las mujeres dejen a un lado su forma de ser y sus dedicaciones “de siempre” y se metan en cuestiones

“de hombres” no resulta más que en su propio perjuicio. La mujer es símbolo de mentira, de manipulación, de intriga, utilizando ampliamente todos los tópicos misóginos conocidos.

Otro ejemplo, muy significativo, lo tenemos cuando se refiere a la educación superior. Podemos discutir sobre los intereses que defiende el sistema educativo en sí mismo, si es necesario, cómo debiera ser, si es que fuera necesario..., pero la inquietud que tiene Nietzsche sobre el tema esta ligada a la igualdad, precisamente. Para él, es una locura que todas las personas de una sociedad reciban educación superior. Eso está destinado a los privilegiados sin otra preocupación en la vida que estudiar tranquilos durante largos años. Lo dirá de un modo muy gráfico, y aclara muchas cuestiones, este pasaje del libro El ocaso de los ídolos: “ Con la falta de reflexión más irresponsable, se han aniquilado los instintos en virtud de los cuales los obreros pueden convertirse en un estamento, pueden llegar a ser ellos mismos. Se ha declarado al obrero apto para el servicio militar, se le ha otorgado el derecho de asociación, se le ha dado el derecho al voto en el terreno político. ¿Cómo nos puede extrañar entonces, que el obrero esté empezando ya a considerar su existencia como una situación miserable, como una injusticia, por decirlo con un término moral? Pero, ¿qué es lo que se quiere?, volveremos a preguntar. Si se quiere un fin, hay que querer también los medios. Si se quieren esclavos, es de idiotas educarlos para amos”. ¿Puede decirse con mayor claridad?

Aunque también es interesante, dejaré de lado las propuestas que tiene sobre los enfermos, o sobre la mejora de la raza generación a generación. Diré una única cosa: Nietzsche avanzó

la idea sobre vivir una vida que merezca ser vivida, que después recogerían los nazis en su programa eugenésico.

Por último, tendríamos que analizar qué lugar ocupa en el pensamiento de Nietzsche otro de los principios fundamentales del anarquismo, la libertad pero, ¿es necesario, después de lo ya dicho? Queda bastante claro qué tipo de libertad defiende. La libertad de los superiores, de los aristócratas, de los amos para actuar sin “cadenas”, sin límites, sin “mala conciencia”, para utilizar a los siervos como plazcan. Libertad para vivir a cuenta de otros y, entonces sí, danzar tranquila y alegremente. Reivindica la alegría de vivir, sí, pero está claro para quién es esa alegría de vivir, y a costa de quién. Junto a ello, el ejemplo de vida de Cristo y sobre todo de Buda: la aceptación. Tomar las cosas como son. Si en una sociedad de castas has nacido esclavo, acepta los “privilegios” de ser esclavo, no te rebeles. He aquí un claro ejemplo de la “libertad” de Nietzsche: “¡Cuántos esfuerzos han realizado en cada pueblo los poetas y los oradores! –sin exceptuar a algunos prosistas de hoy, en cuyo oído mora una conciencia implacable –«por amor a una tontería», como dicen los cretinos utilitaristas, que así se imaginan ser inteligentes–, «por sumisión a leyes arbitrarias», como dicen los anarquistas, que así creen ser «libres», incluso espíritus libres. Pero la asombrosa realidad de hecho es que toda la libertad, sutileza, audacia, baile y seguridad magistral que en la Tierra hay o ha habido, bien en el pensar mismo, bien en el gobernar o en el hablar y persuadir, en las artes como en las buenas costumbres, se han desarrollado gracias tan sólo a la «tiranía de tales leyes arbitrarias»; y hablando con toda seriedad, no es poca la probabilidad de que precisamente esto sea «naturaleza» y «natural» –y no aquel *laisser aller* [dejar ir]!

V

Podríamos dedicar otro capítulo entero a las raíces racistas de su filosofía y su moral, pero creo que no sumaría mucho más a lo ya dicho.

De modo que, ¿por dónde podemos empezar para encontrar nexos entre el pensamiento de Nietzsche y el pensamiento anarquista? Tal vez nos ayude el propio Nietzsche a clarificar la cuestión, ya que, según parece, él lo tenía mucho más claro, y nos expresó directamente qué eran para él los anarquistas de su tiempo: la antítesis de su filosofía. Peores aún que los cristianos. Sólo traeré a colación un par de pasajes, ya hemos adelantado algo:

«Lo mismo se puede decir de casi toda Europa: en lo esencial, allí la raza sometida ha recuperado finalmente la primacía, en el color, en la pequeña longitud del cráneo, quizá también en los instintos intelectuales y sociales: ¿quién nos garantiza que la moderna democracia, el todavía más moderno anarquismo, y sobre toda esa tendencia a la “commune”, a la más primitiva forma de sociedad, que ahora comparten todos los socialistas de Europa, en lo esencial no significan un enorme repique final, y que la raza

de los conquistadores y de señores, la de los arios, no está quedando por debajo también fisiológicamente...?»

(La genealogía de la moral)

«Ahora bien, que el tempo [ritmo] de aquel movimiento les resulta todavía demasiado lento y somnoliento a los más impacientes, a los enfermos e intoxicados del mencionado instinto, atestíguenlo los aullidos cada vez más furiosos, los rechinamientos de dientes cada vez menos disimulados de los perros–anarquistas que ahora rondan por las calles de la cultura europea: en antítesis aparentemente a los tranquilos y laboriosos demócratas e ideólogos de la Revolución, y más todavía a los filosofastros cretinos y los ilusos de la fraternidad que se llaman a sí mismos socialistas y quieren la «sociedad libre», pero que en verdad coinciden con todos aquéllos en su hostilidad radical e instintiva a toda forma de sociedad diferente de la del rebaño autónomo (hasta llegar a rechazar incluso los conceptos de “señor” y de “siervo” – *ni dieu ni maitre*– [ni Dios, ni amo], dice una fórmula socialista); coinciden en la tenaz resistencia contra toda pretensión especial, contra todo derecho especial y todo privilegio (y esto significa, en última instancia, contra todo derecho: pues cuando todos son iguales, ya nadie necesita “derechos”); coinciden en la desconfianza contra la justicia punitiva (como si ésta fuera una violencia ejercida sobre el más débil, una injusticia frente a la necesaria consecuencia de toda sociedad anterior); pero también coinciden en la religión de la compasión, en la simpatía, con tal de que se

sienta, se viva, se sufra (hasta descender al animal, hasta elevarse a «Dios»: –la aberración de una «compasión para con Dios» es propia de una época democrática–); coinciden todos ellos en el clamor y en la impaciencia de la compasión, en el odio mortal al sufrimiento en cuanto tal, en la incapacidad casi femenina para poder presenciarlo como espectador, para poder hacer sufrir; coinciden en el ensombrecimiento y reblandecimiento involuntarios bajo cuyo hechizo parece amenazada Europa por un nuevo budismo; coinciden en la creencia en la moral de la compasión comunitaria, como si ésta fuera la moral en sí, la cima, la alcanzada cima del hombre, la única esperanza del futuro, el consuelo de los hombres de hoy, la gran redención de toda culpa de otro tiempo: –coinciden todos ellos en la creencia de que la comunidad es la redentora, por lo tanto, en la fe en el rebaño, en la fe en “sí mismos” ...»

(Más allá del bien y del mal)

¿Qué diría hoy Nietzsche sobre el veganismo? Si ya consideraba al vegetarianismo signo de decadencia, si la igualdad entre humanos le producía náuseas, si era un apologeta de la crueldad... ¡piensa cómo se reiría de la ética de los antiespecistas que sienten compasión hasta el punto de negarse a consumir miel! Algo anticipó ya sobre la cuestión el último pasaje que hemos copiado.

Sin embargo, existen hoy corrientes que se autodenominan anarquistas y que reivindican a Nietzsche y, a decir verdad, puede entenderse fácilmente dónde encuentran al filósofo alemán como fuente de inspiración. Me refiero, por supuesto, a las corrientes que mantienen el fetichismo de la guerra social y la violencia. Tradicionalmente, uno de los objetivos fundamentales de la filosofía anarquista ha sido la paz social, desarrollar las bases para una sociedad sin opresión y, por tanto, sin violencia; eso sí, sin rechazar esa violencia cuando es imprescindible, como explicaba perfectamente Malatesta, entre otros. Por el contrario, en dichas corrientes la guerra social, la violencia es uno de los *leitmotif* principales, y para ello es muy conveniente reivindicar a Nietzsche; después de todo, el alemán fue un ferviente apologista de la guerra y la violencia. Por otro lado, en esas corrientes es habitual el desprecio por las clases trabajadoras, y pareciera que en ese punto también coinciden con Nietzsche. Sin embargo, analizada mejor la cuestión, las razones de unos y del otro para despreciar a la clase obrera son opuestas. La excusa de dichas corrientes anarquistas es la pasividad de los trabajadores, su falta de rebelión contra el sistema que han asimilado. Era, en cambio, justo lo contrario lo que Nietzsche no podía soportar de los trabajadores. El alemán no les perdonaba que no se resignaran a ser trabajadores y que también ellos quisieran ser amos. Recordemos que uno de los ideales de Nietzsche era la mansedumbre, la aceptación de las jerarquías y de las clases fijas, inamovibles, nacer y vivir hasta morir en una clase. Nietzsche estaría exultante con esas clases trabajadoras actuales, que cumplen obedientemente el rol que les corresponde dentro del capitalismo.

Otro fetiche tomado de Nietzsche es la naturaleza salvaje. Hemos visto, sin embargo, cuál es esa naturaleza salvaje que reivindica: la del depredador solitario. Y me surge una duda: Nietzsche toma la Naturaleza para dar por imprescindibles, inevitables las jerarquías entre humanos pero, ¿es realmente jerárquica la Naturaleza? ¿Están los carnívoros por encima de los herbívoros, los solitarios por encima de los gregarios, los animales por encima de las plantas? ¿Y dónde situaríamos en esa jerarquía a bacterias y virus capaces de acabar desde adentro con cualquier carnívoro? ¿Cuál es el fundamento para establecer tal jerarquía, si no es ideal, metafísico y subjetivo? ¿Al reivindicar la naturaleza salvaje, son más naturales o más salvajes los depredadores solitarios que los lobos? Más naturales y salvajes esos lobos que las ovejas? ¿Cuál es la naturaleza humana? ¿Ser gregario no es también un rasgo de la naturaleza salvaje y natural en los seres humanos? ¿Debemos tomar a los depredadores solitarios como modelo para la moral humana? Por supuesto, cómo iba a tomar como ejemplo los comportamientos animales que estudió Kropotkin alguien que, como Nietzsche, desprecia todo apoyo mutuo...

Por otro lado, ligada a esa naturaleza, Nietzsche reivindicaba la necesidad de vivir en peligro, despreciaba el deseo de seguridad, pero... ¿no deseaba precisamente un sistema que garantizara a los superiores su seguridad? ¿Evitar todo riesgo de rebelión? ¿No tenía miedo de perder totalmente los privilegios? ¿Y para detener ese camino hacia la igualdad no pedía, anunciaba un jefe? ¿Un líder que sacara a Europa del desconcierto y estableciera de nuevo la moral "natural" superior, esa que corresponde a los pueblos aristocráticos?

Cuidado, no sea que algún Hitler lea a Nietzsche y se sienta llamado a cumplir esa importante misión anunciada por él...

Dicho todo esto, sólo reafirmaré mi inquietud: ¿qué interés hay para que, considerándola radical, liberadora, rompedora, se desee difundir la influencia de la filosofía reaccionaria, racista, misógina, clasista, aristocrática y totalitaria de Nietzsche? ¿Qué principios morales quieren hacernos aceptar como revolucionarios? ¿Los de alguien que odiaba toda revolución? Debiera darnos qué pensar...

EL ANARQUISMO Y FRIEDRICH NIETZSCHE

Fuente: Wikipedia

Junio 2022

La relación entre el Anarquismo y Friedrich Nietzsche ha sido ambigua. Aunque Friedrich Nietzsche criticó el anarquismo, su pensamiento ha tenido influencia en el mismo.¹

En el siglo XIX, Nietzsche fue frecuentemente asociado con los movimientos anarquistas, pese al hecho de que en sus escritos él manifiesta un punto de vista negativo sobre los anarquistas. Esto puede ser el resultado de una asociación popular durante este periodo entre sus ideas y las de Max Stirner.

Spencer Sunshine escribe que "Existieron muchas cosas que atrajeron a los anarquistas a Nietzsche: su odio al Estado; su aversión al comportamiento absurdo de las 'masas'; su anticristianismo; su desconfianza del efecto tanto del mercado como del Estado en la producción cultural y su deseo de un Übermensch² –eso es; un nuevo humano que no debía ser ni amo ni esclavo."

1 Su elogio del Yo extasiado y creativo, con el artista como prototipo, el cual podía decir, 'Sí' a la autocreación de un nuevo mundo con base en nada; y su puesta en adelante de una 'transvaluación de valores' como fuente de cambio, en oposición a la concepción marxista de lucha de clases y a la dialéctica de una historia lineal."

2 Superhombre.

Para Sunshine "La lista no se limita a anarquistas orientados hacia la cultura como Emma Goldman, quien dio docenas de charlas sobre Nietzsche y lo bautizó como anarquista honorario. Los anarquistas pro-Nietzsche también incluyen miembros de la CNT-FAI en los 1920s como Salvador Seguí o Federica Montseny; militantes anarcosindicalistas como Rudolf Rocker; e inclusive el joven Murray Bookchin, quien citó la concepción de Nietzsche de la "transvaluación de los valores" en apoyo del proyecto anarquista en España." También, en los círculos anarcoindividualistas europeos, su influencia es clara en activistas/pensadores como Émile Armand y Renzo Novatore entre otros. También influyó al anarquista existencialista Albert Camus y más recientemente a los escritores del postanarquismo como Hakim Bey y Wolff Landstreicher así como al filósofo anarquista francés contemporáneo Michel Onfray.

Max Stirner fue parte del grupo de jóvenes hegelianos cuyo "nombre aparecen con regularidad familiar en los escritos históricos sobre el pensamiento anarquista como uno de los más tempranos y mejor conocidos exponentes del anarcoindividualismo". En 1844 se publicó su libro *El único y su propiedad* que está considerado "un texto fundacional en la tradición del anarcoindividualismo".

Las ideas de los filósofos alemanes del siglo XIX Max Stirner y Friedrich Nietzsche han sido comparadas a menudo y muchos autores han discutido sobre las aparentes similitudes entre sus escritos, incluso en algunos casos sugiriendo una posible influencia de Stirner sobre Nietzsche. En Alemania, durante los primeros años de la figura de Nietzsche como personalidad conocida, el único pensador discutido en conexión con sus ideas

más a menudo que Stirner fue Schopenhauer. Es muy probable que Nietzsche leyera sobre el libro de Stirner *El Único y su Propiedad* de 1845, el cual fue mencionado en el libro de Friedrich Albert Lange *Historia del Materialismo* (1866) y en el libro de Eduard von Hartmann *Filosofía del Inconsciente* (1869), trabajos que Nietzsche conocía muy bien. Por otro lado, no existe una irrefutable indicación de que en realidad lo leyera, y tampoco se conoce que exista ninguna mención de Stirner en ningún lugar de sus publicaciones, ensayos o correspondencia.

De todas formas, tan pronto como el trabajo de Nietzsche comenzó a alcanzar una audiencia más amplia la cuestión de si había o no, sido influido por Stirner fue olvidada. Hacia 1891 (mientras Nietzsche estaba todavía vivo, aunque incapacitado por una enfermedad mental) Eduard von Hartmann llegó a sugerir que había plagiado a Stirner. Con la llegada del siguiente siglo la creencia de que Nietzsche había sido influido por Stirner estaba tan extendida que se hizo común, por lo menos en Alemania, motivando a un comentarista en 1907 a decir que "La influencia de Stirner en la Alemania moderna ha asumido proporciones sorprendentes, y se mueve en paralelo con la de Nietzsche. Los dos pensadores son vistos como exponentes de esencialmente la misma filosofía".

De todas formas, desde el comienzo de lo que fue caracterizado como un "gran debate" sobre el tema de la posible influencia sobre Nietzsche –positiva o negativa– se observaron problemas serios con la afirmación. Hacia la mitad del siglo XX, si Stirner era mencionado en los trabajos sobre Nietzsche, la idea de la influencia era a menudo desechada de plano o abandonada como imposible de poderse responder con certeza.

Pero la idea de que Nietzsche fue influido de alguna manera por Stirner continúa atrayendo a una minoría significativa, tal vez debido a que parece necesario explicar de alguna forma razonable la a menudo constatada similitud de sus escritos. De todas formas, los más significativos problemas con la teoría de la posible influencia de Stirner sobre Nietzsche no está limitada a la dificultad en establecer si Nietzsche habría leído a Stirner. También habría que establecer como y porqué Stirner en particular pudo haber sido una influencia significativa en una persona como Nietzsche.

Stirner y Nietzsche fueron frecuentemente comparados por los anarquistas franceses en las interpretaciones anarquistas de ideas nietzschianas que parecen haber influido en los Estados Unidos. Un investigador nota que «las traducciones de los escritos de Nietzsche en los Estados Unidos aparecieron primero muy probablemente en *Liberty*, la publicación anarquista editada por Benjamin Tucker». Añade que "Tucker prefirió la estrategia de utilizar sus escritos", aunque con cuidado: "Nietzsche dice cosas espléndidas, –a menudo, y sí, cosas anarquistas, pero no es anarquista–. Es entonces cosa de los anarquistas, el utilizar a este cuasi–explotador. Puede ser utilizado intelectualmente, pero no como profeta».

En el anarquismo individualista europeo su influencia fue más fuerte. Así el anarcoindividualista y propagandista del amor libre francés Émile Armand escribe en una mezcla de lenguaje stirneriano y nietzscheano cuando describe a los anarquistas como aquellos que «son pioneros que no están adheridos a un partido, son inconformistas, que se sitúan fuera de la moralidad de la masa y del "bien" y el "mal" convencional, son "a–sociales",

una "especie" aparte, podría decirse. Van adelante, tropezándose, algunas veces cayéndose, algunas veces triunfando, algunas veces siendo vencidos. Pero van hacia delante, y por medio del vivir para ellos mismos, estos "egoístas", escarban el surco, abren la brecha a través de la cual pasaran aquellos que niegan el arquismo, los únicos que los sucederán».

El anarcoindividualista e ilegalista italiano Renzo Novatore también fue influido fuertemente por Nietzsche. Escribió alrededor de 1921, *Hacia la nada creadora*, texto en el cual se perciben visiblemente los efectos de la influencia de Nietzsche; ataca al cristianismo, al socialismo, a la democracia y al fascismo uno tras otro, mostrando la degradación material y espiritual en todos ellos. En este ensayo poético escribe "Hay cosas grandes tanto en el bien como en el mal. ¡Pero nosotros vivimos más allá del bien y del mal, porque todo aquello que es grande pertenece a la belleza!" y «también el espíritu de Zaratustra –el más auténtico amante de la guerra y el más sincero amigo de los guerreros– tuvo que permanecer bastante indignado puesto que alguno le hizo exclamar: "Vosotros deberéis ser para mí aquellos que tienden sus miradas en busca del enemigo de vuestro enemigo. Y en algunos de vosotros el odio se manifiesta en la primera mirada. Deberéis buscar a vuestro enemigo, combatir vuestra guerra, ¡y eso por vuestras ideas! Y si vuestra idea sucumbe, ¡que vuestra rectitud grite al triunfo! Pero, ¡ay! La predicación heroica del bárbaro liberador ¡no vale de nada!»

El historiador anarquista Ángel Cappelletti observa que, en la Argentina, "entre los trabajadores llegados de Europa en las dos primeras décadas del siglo XX, había curiosamente algunos

individualistas stirnerianos influidos por la filosofía de Nietzsche, que veían al sindicalismo como un potencial enemigo de la ideología anarquista. Constituyeron grupos de afinidad que en 1912 llegaban, según Max Nettlau, al número de veinte. En 1911 apareció, en Colón, el periódico *El Único*, que se autodefinía como 'Publicación individualista'.

Biófilo Panclasta, fue un escritor, activista político y anarquista individualista colombiano. Panclasta fue influido en su pensamiento tanto por Nietzsche como por Stirner.

La publicación anarquista estadounidense *Anarchy: A Journal of Desire Armed* reporta que el anarquista alemán Gustav Landauer en su trabajo principal "*Incitación al socialismo*, esta también claramente influenciado por ideas nietzschianas". Rudolf Rocker era otro claro admirador de Nietzsche. Defensor del anarcosindicalismo, «Rocker invoca a Nietzsche repetidamente en su libro *Nacionalismo y cultura*, citando especialmente para apoyar sus afirmaciones que el nacionalismo y el poder del Estado tienen una influencia destructiva sobre la cultura debido a que 'La cultura es siempre creadora', pero 'el poder nunca es creador'». Rocker inclusive termina su libro citando a Nietzsche. Éste comienza *Nacionalismo y cultura* usando la teoría de la voluntad de poder de Nietzsche para refutar al marxismo cuando dice que "mientras más profundamente rastreamos las influencias políticas en la historia, más estamos convencidos que la voluntad de poder ha sido hasta ahora uno de los motivos más fuertes en el desarrollo de las formas sociales humanas. La idea de que todos los eventos humanos y políticos son tan solo el resultado de las condiciones económicas y pueden ser

explicadas por éstas no puede soportar un análisis riguroso". Rocker tradujo también *Así habló Zaratustra* al yiddish.

Spencer Sunshine manifiesta que "los anarquistas españoles también mezclaban la lucha de clases con la inspiración nietzschiana. Murray Bookchin, en *Los anarquistas españoles*, describe al prominente miembro de la CNT-FAI Salvador Seguí como 'admirador del individualismo de Nietzsche, del concepto de Übermensch al que 'todo le está permitido'. Bookchin, en su introducción al libro de Sam Dolgoff *Los anarquistas*, describe incluso la reconstrucción de la sociedad futura por los trabajadores como un proyecto nietzscheano. Bookchin dice que "los trabajadores deben verse a sí mismos como seres humanos, en vez de como seres pertenecientes a una clase; como personas creativas, no como siervos proletarios, como seres autoafirmantes, no como masa... (El) componente económico debe ser humanizado precisamente por medio de traer la afinidad y la amistad al proceso de trabajo, haciendo disminuir el rol de la actividad onerosa en las vidas de los productores, realizando una total transfiguración de valores (para usar la frase de Nietzsche) en tanto los aplican a la producción y al consumo tanto como a la vida social y personal."

Alan Antliff documenta en *I Am Not A Man, I Am Dynamite* como el crítico de arte y antimperialista hindú Ananda Coomaraswamy combinó el individualismo y el sentido de renovación espiritual de Nietzsche con la economía de (Pedro) Kropotkin y con el pensamiento idealista religioso asiático. Esta combinación se utilizó como base para la oposición a la colonización británica así como a la industrialización.

Aunque su misoginia ha sido recalcada, Nietzsche ganó la admiración de dos importantes anarco-feministas. Este es el caso de Emma Goldman y Federica Montseny.

La anarquista lituano-estadounidense Emma Goldman "estaba profundamente influenciada por él, tanto fue así que todos los libros de Nietzsche podían ser obtenidos por correo a través de su revista *Mother Earth*". El punto de vista de Emma Goldman sobre Nietzsche puede ser resumido según ella manifiesta en su autobiografía *Living My Life* "Yo señalé que Nietzsche no era un teórico social sino un poeta, un rebelde e innovador. Su aristocracia no era ni de nacimiento ni de bolsillo; era del espíritu. En este aspecto Nietzsche era un anarquista, y todos los verdaderos anarquistas fueron aristócratas" y "En Viena una podía escuchar interesantes charlas sobre la prosa y poesía moderna alemana. Una podía leer los trabajos de los jóvenes iconoclastas en el arte y las letras, siendo Nietzsche el más atrevido entre ellos. La magia de su lenguaje, la belleza de su visión, me llevó a cumbres no soñadas. Yo anhelaba devorar cada uno de sus escritos, pero era demasiado pobre para poder comprarlos." Emma Goldman llegó hasta el punto de "bautizar" a Nietzsche "anarquista honorario". Goldman "siempre combinó su defensa del individuo auto-creador con una especie de anarcocomunismo kropotkiniano."

Goldman además en el trabajo introductorio a su famosa colección titulada *Anarquismo y otros ensayos* defiende tanto a Nietzsche como a Max Stirner de los ataques de otros anarquistas cuando afirma que "la más descorazonadora tendencia común entre los lectores es el sacar una oración de un trabajo, como criterio de las ideas de un escritor o de su

personalidad. Federico Nietzsche, por ejemplo, es denunciado como un odiador del débil debido a que creía en el Übermensch. No se les ocurre a los superficiales intérpretes de esa mente gigante que esta visión del Übermensch también llamaba a un modelo de sociedad el cual no daría nacimiento a una raza de débiles y esclavos"

Una aplicación de Goldman de las ideas de Nietzsche a la crítica feminista la realiza en su ensayo "Víctimas de la Moralidad" en donde manifiesta que "La moralidad no tiene terrores para aquella que se ha levantado más allá del bien y el mal. Y aunque la moralidad pueda continuar devorando a sus víctimas, es absolutamente indefensa frente al espíritu moderno, el cual brilla en toda su gloria sobre la frente del hombre y la mujer, liberada y sin miedo". En la misma línea manifiesta que "la frase memorable de Nietzsche 'Cuando vas a la mujer, lleva el látigo contigo' puede ser considerada muy brutal, pero Nietzsche expresaba en una oración la actitud de la mujer hacia sus dioses... la religión, especialmente la cristiana, ha condenado a la mujer a la vida de una inferior, de una esclava. Ha frustrado su naturaleza y ha encadenado su espíritu, pero la religión cristiana no tiene mayor apoyo, ninguno tan devoto, que el de la mujer. En efecto, se puede decir con seguridad que la religión hubiera dejado hace largo tiempo de ser un factor en la vida de la gente, si no fuera por el apoyo que recibe de la mujer. Los más ardientes asistentes a la iglesia, los más incansables misioneros, son mujeres, siempre sacrificándose en el altar de los dioses que han encadenado su espíritu y esclavizado su cuerpo".

En su controvertido ensayo "Minorías versus Mayorías", emergen claros temas nietzscheanos cuando manifiesta que «Si hubiera que juzgar sumariamente la tendencia de nuestro tiempo, diría simplemente: cantidad. La multitud, el espíritu de la masa domina por doquier, destruyendo la calidad. Nuestra vida entera descansa sobre la cantidad, sobre lo numeroso: producción, política y educación... Hoy, como ayer, la opinión pública es el tirano omnipresente; hoy, como entonces, las mayorías no son más que una masa de cobardes, prestas a aceptar a aquel que encarne el espejo de su pobreza mental y espiritual... Que la masa sangra por cada paso que da, que se la roba y se la explota, lo sé tanto yo como esos que mendigan votos. Pero insisto que no es ese grupo de parásitos, sino la masa la culpable de este terrible estado de cosas. Se cuelga del cuello de sus amos y ama el látigo y es la primera en gritar: ¡crucificad! en el momento que una voz se levanta para protestar contra la sacrosanta autoridad y el capitalismo u otra institución igualmente caduca. Ya no existiría la autoridad y la propiedad privada si la masa no estuviese dispuesta a convertirse en soldados, en policías, en carceleros y verdugos».

Federica Montseny, editora de la revista española anarcoindividualista *La Revista Blanca*, fue quien después lograría fuertes críticas cuando siendo miembro de la Confederación Nacional del Trabajo (CNT)–Federación Anarquista Ibérica (FAI) aceptó un cargo en el gabinete ministerial del gobierno del Frente Popular durante la Segunda República española. "Nietzsche y Stirner –así como el escritor de teatro Ibsen y el geógrafo anarquista Elisee Reclus– fueron sus escritores favoritos, de acuerdo a Richard Kern (en *Red Years / Black Years: A Political History of Spanish Anarchism, 1911–*

1937). Kern manifiesta que ella sostuvo que 'la emancipación de la mujer llevaría a una realización más rápida de la revolución social' y que 'la revolución contra el sexismo tendrá que venir de mujeres del futuro intelectuales y militantes'. De acuerdo con este concepto nietzscheano de las mujeres de Federica Monstseny, la mujer podría realizar a través del arte y la literatura la necesidad de revisar sus propios roles".

Albert Camus es a menudo nombrado como proponente de la filosofía existencialista, pero el mismo Camus rechazó esta etiqueta. Asimismo, Camus es conocido como un ardiente crítico del marxismo y de los regímenes marxistas y se alineó con el anarquismo siendo también crítico de la sociedad capitalista moderna y del fascismo. La influencia de Nietzsche sobre Camus es muy conocida y así su polémico ensayo *El hombre rebelde* presenta una visión anarquista de la política influida tanto por Nietzsche como por Stirner quien es tratado en ese libro. "Como Nietzsche, mantiene una admiración especial por los valores heroicos y optimistas griegos y por las virtudes clásicas como el coraje y el honor. Los que tal vez podrían ser llamados valores románticos: la pasión, la absorción en el ser, la experiencia sensorial, la gloria del momento, la belleza del mundo, también merecen una estima particular dentro de su filosofía". Albert Camus colaboró con la Federación Anarquista Francófona.

El anarquista postizquierdista Hakim Bey, mientras explica su concepto principal del inmediatez dice "La penetración de la vida cotidiana por lo maravilloso –la creación de situaciones– pertenece al 'principio material corpóreo', y a la imaginación, y a la viviente fábrica del presente... El individuo que realiza esta inmediatez puede ampliar el círculo del placer hasta cierto

punto simplemente por medio de despertar de la hipnosis de los 'fantasmas' (tal como Stirner llamo a las abstracciones); cosa que más bien puede ser lograda por el 'crimen' y todavía más por el doblaje del Yo en la sexualidad. De la 'Unión de egoistas' de Stirner procedemos al círculo de Nietzsche de 'Espíritus libres' y de allí a las 'series pasionales' de Charles Fourier, doblando y redoblándonos a nosotros mismos incluso mientras el Otro se multiplica a sí mismo en el eros del grupo".

Una crítica nietzscheana de la política de la identidad fue propuesta por el anarcoinsurreccionalista Feral Faun en "La ideología de la victimización" cuando afirma que existe una versión feminista de la ideología de la victimización –una ideología que promueve el miedo, la debilidad individual (y la subsecuente dependencia de grupos ideológicamente basados en el apoyo a la autoridad)" pero al final "como todas las ideologías, las variedades de la ideología de la victimización son formas de conciencia falsa. El aceptar el rol social de víctima –en cualquiera de sus formas– es escoger el no crear la vida propia por uno mismo o el explorar las relaciones reales propias con las estructuras sociales. Todos los movimientos de liberación parciales –feminismo, LGBT, liberación racial, movimiento obrero, etc.–, definen a los individuos en términos de sus roles sociales. Debido a esto, estos movimientos no solo no incluyen una reversión de perspectivas que rompa todos los roles sociales y permita a los individuos crear una práctica basada en sus propios deseos y pasiones; en realidad trabajan una reversión de dicha perspectiva, la 'liberación' de un rol social al cual el individuo se mantiene sujeto".

El postanarquismo es un pensamiento híbrido del anarquismo y la filosofía postestructuralista. El postestructuralismo en sí mismo está profundamente influido por Nietzsche en sus pensadores principales como Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida a través de la influencia temprana en estos pensadores de Georges Bataille. Dentro del postanarquismo el británico Saul Newman escribió un artículo llamado "El anarquismo y la política del resentimiento" en el cual nota como Nietzsche "ve al anarquismo como envenenado en la raíz por el tufo pestilente del resentimiento –la malévol política de los débiles y despreciables, la moralidad del esclavo"–, y así, su ensayo decide "tomar en cuenta seriamente sus cargos contra el anarquismo". Así él propone como "el anarquismo se puede convertir en una nueva filosofía 'heroica', la cual ya no sea reactiva sino, más bien de crear valores" y propone una noción de comunidad, "de poder activo –una comunidad de 'amos' en vez de una de 'esclavos'. Sería una comunidad que buscase el superarse a sí misma –transformándose continuamente y deleitándose en el conocimiento de su poder". Por otro lado el proponente de un "anarquismo post-moderno" Lewis Call escribió un ensayo titulado "Hacia una anarquía del devenir: Nietzsche" en el cual argumenta que "a pesar de la hostilidad de Nietzsche hacia el anarquismo, sus escritos contienen todos los elementos de la política anarquista del siglo XIX... Nietzsche desata otro tipo de anarquía, una anarquía del devenir, por medio del enseñarnos que debemos perseguir un proyecto perpetuo de auto-superación y auto-creación, perdiéndonos constantemente y encontrándonos a nosotros mismos en el río del suceder. Nietzsche asegura que nuestra subjetividad será fluida y dispersa, múltiple y pluralista en vez de fija y centrada, singular y totalitaria. Estas anarquías gemelas, la anarquía crítica

del sujeto y la anarquía afirmativa del devenir, forman la base del anarquismo postmoderno".

Recientemente el filósofo anarquista y hedonista francés Michel Onfray ha abrazado el término postanarquismo para describir su acercamiento a la política y la ética. Él afirma que la revuelta del Mayo Francés de 1968 fue "una revuelta nietzscheana para poner fin a la verdad revelada, y para poner en evidencia la diversidad de verdades, en tanto que hizo desaparecer las ideas ascéticas cristianas y ayudó a que aparezcan nuevas posibilidades de existencia". En 2005 publicó el ensayo *De la sagesse tragique–Essai sur Nietzsche* (La sabiduría trágica–Ensayo sobre Nietzsche).

NIETZSCHE Y LA TRADICIÓN ANARQUISTA

Radicalismo aristocrático, no-dominación y orden de rango

Vanessa Lemm

Nietzsche era un anarquista y todos los verdaderos anarquistas fueron aristócratas.

Emma Goldman, *Viviendo mi vida*

Tal como ha señalado Saul Newman, el anarquismo es para Nietzsche el más importante heredero de los valores democráticos, es decir, la expresión más ferviente del instinto de manada y de resentimiento, cuyo motivo es nivelar las diferencias entre los individuos haciéndolas descender hasta el mínimo común denominador. Borrar el *pathos*³ de la distancia que separa al amo del esclavo es borrar el sentido de diferencia según el cual los grandes valores son creados, con lo que, según Newman, el anarquismo representa para Nietzsche el peor exceso del nihilismo europeo, esto es, la muerte de los valores y de la creatividad.

Sin embargo, más que rechazar la crítica de Nietzsche al anarquismo, Newman la utiliza para desenmascarar las tensiones que, ocultas en el pensamiento político de los anarquistas clásicos, comienzan a superar sus deficiencias dando nueva vida a lo que él llama “postanarquismo”. Newman entiende al postanarquismo como una concepción alternativa de la acción colectiva desarrollada desde una rearticulación de

3 Pathos: Sufrimiento, afecto vehemente del ánimo.

la relación entre igualdad y libertad, es decir, una política que se rehúsa a “sacrificar la diferencia en nombre de la universalidad y la universalidad en nombre de la diferencia”.

Este texto busca contribuir a la articulación de una política alternativa tal, revisitando la concepción nietzscheana de cultura aristocrática. La visión de Nietzsche de una sociedad aristocrática futura ha sido interpretada habitualmente como el afán por realizar una cultura aristocrática por medio de una política autoritaria de dominación y explotación. Según estas interpretaciones, Nietzsche se perfila como un pensador neoconservador que vuelve su mirada “hacia el pasado, hasta los ordenamientos sociales que se desarrollaron en Europa entre el renacimiento y la aparición de los sistemas políticos burgueses, y hacia el futuro, hasta un tiempo en el que puedan establecerse aristocracias culturales semejantes”.

Contra tales interpretaciones, sostengo que Nietzsche visita el pasado en busca de instrucción y no para encontrar en él un orden político adecuado para el futuro: “No ‘conservamos’ nada, tampoco queremos regresar a ningún pasado. En contra de los conservadores de su tiempo (moralistas y partidos políticos), Nietzsche afirma que “no es posible ninguna involución, ninguna vuelta atrás en cualquier sentido y grado. Nietzsche está, en cambio, interesado en la realización de una “nueva aristocracia, una “forma más alta de aristocracia”, esto es, una aristocracia del futuro “De tablas viejas y nuevas” que busque el cultivo de prácticas que fomenten la libertad y ciertas formas de sociabilidad que sólo pueden ser comprendidas desde un horizonte situado más allá de toda política de dominación y explotación.

En el centro de esta visión de futuro se encuentra la intempestiva pregunta: “¿Qué es aristocrático? ¿Qué continúa significando hoy para nosotros la palabra ‘aristocracia’? Considero que la respuesta de Nietzsche a esta pregunta también proporciona una respuesta a aquella que se cuestionan los postanarquistas, sobre “¿cómo no ser gobernados?” al tiempo que su visión de una sociedad aristocrática futura remite a una aristocracia de espíritu que podría inscribirse en la tradición anarquista.

Para poder apreciar el presunto valor que el “radicalismo aristocrático” de Nietzsche tiene para el postanarquismo, es fundamental entender que su aristocratismo no es político sino, por naturaleza, cultural–espiritual. En primer lugar, el aristocratismo de Nietzsche representa una forma alternativa de sociabilidad que se encuentra, como la tradición anarquista, en directa oposición con la violencia y la crueldad de la política estatal moderna. Este texto reexamina las nociones de responsabilidad (Verantwortung) y orden de rango (Rangordnung) que encontramos en el centro de la concepción aristocrática de cultura en Nietzsche.

Este análisis sugiere que la sociedad aristocrática futura, tal y como la imagina Nietzsche, es un ordenamiento horizontal de poderes, todos ellos dignos –por sí mismos y en relación con los demás– de igual respeto, cuyo objetivo es favorecer la elevación ennoblecedora del valor y el significado de la responsabilidad del individuo singular. Sostengo que la idea de una “aristocracia superior” en Nietzsche contiene una noción de libertad individual que puede ser valiosa para el postanarquismo en la medida en que es generada a partir de la continua resistencia y

superación de formas morales, sociales y políticas de dominación. Por último, la concepción de una sociedad aristocrática ordenada según rango ofrece una idea de igualdad que se deriva del reconocimiento o de la veneración (Ehrfurcht) hacia la irreductible diferencia y singularidad del otro, esto es, una fuerza contraria a las tendencias normalizadoras y niveladoras presentes en la sociedad de masas moderna, cualquiera sea su ideología política.

Cultura y política: la elevación espiritual-cultural del individuo singular

A lo largo de su carrera, y según lo confirman ejemplos de su obra temprana y tardía, Nietzsche se aferró a la idea de que la nobleza refleja una cúspide de poder espiritual que se manifiesta como la “valerosa visibilidad” de la singularidad. Para Nietzsche, el objetivo más importante de una sociedad aristocrática es atribuirle “el valor más elevado y el sentido más profundo” a la irreductible singularidad de sus miembros. En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche sostiene que tal elevación de la humanidad:

Ha sido hasta ahora obra de una sociedad aristocrática –y así lo seguirá siendo siempre: es ésa una sociedad que cree en una larga escala de orden de rango y de diferencia de valor entre un ser humano y otro ser humano y que, en cierto sentido, necesita de la esclavitud.

La interpretación más habitual de este pasaje de Más allá del bien y del mal considera que la “cultura superior” descansa sobre la “obra de una sociedad aristocrática” que “cree en una larga escala de orden de rango y de diferencia de valor entre ser humano y ser humano”, razón por la cual la política que pueda favorecer la “obra de una sociedad aristocrática” debe reflejar la creencia “en una larga escala de orden de rango y de diferencia de valor”, etcétera. En otras palabras, la “cultura superior” requiere de una política autoritaria y elitista de dominación y explotación. En esta lectura, la noción de orden de rango es interpretada como un orden político jerárquico que instituye la desigualdad entre los seres humanos.

En contraposición a esta perspectiva, propongo que la idea de orden de rango debe ser entendida en el contexto más general de la concepción nietzscheana de cultura aristocrática y, como mostraré más adelante, no puede dársele el tipo de significado político que ilustra la lectura que revisamos sobre el pasaje relativo a las características de la sociedad aristocrática. Desde mi perspectiva, la noción de orden de rango en Nietzsche es parte de su canon de valores nobles: caracteriza al individuo noble y a su manera de evaluar antes que a cualquier orden social o político dado. Por consiguiente, la realización de los valores nobles no requiere el establecimiento de un orden político aristocrático sino, por el contrario, el fortalecimiento de la educación y de la cultura aristocrática.

Asimismo, la lectura precedente no advierte el argumento más general según el cual cultura y política en Nietzsche no pueden asimilarse, porque el autor las concibe como enfrentadas: “La cultura y el Estado –no nos engañemos sobre

esto– son antagonistas. Todas las épocas grandes de la cultura son épocas de decadencia política: lo que es grande en el sentido de la cultura ha sido apolítico [unpolitisch], incluso antipolítico [anti-politisch]. A lo largo de su obra, Nietzsche se aferra a la idea de que la cultura es superior a la política:

El Estado pretende debatir e incluso decidir sobre cuestiones de la cultura: ¡como si el Estado no fuera en sí mismo un medio, bastante inferior, de cultura! [...] ‘Un Estado alemán’, ¡cuántos ‘Estados alemanes’ tendremos que contar por un solo Goethe! [...] Los grandes momentos de la cultura han sido siempre, en términos morales, tiempos de corrupción.

Para Nietzsche, el Estado no debería inmiscuirse en los asuntos de la cultura. Aun si promueve la elevación ennoblecedora de la vida humana, lo hace únicamente de manera indirecta y a pesar de sí mismo. Incluso un Kulturstaat, como lo imagina Nietzsche en sus escritos tempranos, no vuelve “superflua” a la cultura, en el sentido de resolver problemas de la cultura por medios políticos. Emma Goldman ha hecho notar un punto similar cuando prioriza a la cultura por sobre la política al considerar que las revoluciones deben ser, además de políticas, también culturales.

Debe destacarse que Nietzsche no utiliza los términos “política aristocrática” o “Estado aristocrático”. Nietzsche habla efectivamente de “aristocracia” cuando alude a ejemplos históricos de regímenes políticos aristocráticos, como las aristocracias de la antigua Grecia, las formas de gobierno aristocrático en Venecia y en la Francia del siglo XVII. Sin

embargo, y esto es lo que resulta interesante, cuando Nietzsche se refiere a su visión de una aristocracia futura ésta se presenta como contrapuesta al ejercicio del poder político, lo que indica que el individuo no obtiene su nobleza de éste y que la posesión de poder político no es algo que ennoblezca al individuo en la medida en que el poder espiritual del noble es antitético al poder político del Estado.

Sin embargo, en el aforismo 358 de *La gaya ciencia* Nietzsche utiliza la expresión “noble institución” en el contexto de una comparación entre el Estado moderno y la Iglesia Católica de Roma:

No olvidemos, en definitiva, lo que representa una Iglesia, principalmente por oposición a cualquier “Estado”: una Iglesia es ante todo una estructura de dominio que asegura al hombre más espiritual el rango supremo y que cree en el poder de la espiritualidad, a fin de prohibirse todo recurso a medios de violencia más toscos; sólo por eso, la Iglesia es, en todos los sentidos una institución más noble que el Estado.

Nietzsche recuerda que aquello que hace a la nobleza de una institución no es la fuerza o la violencia, la denominada política de la crueldad, sino la creencia en el poder de la espiritualidad.] El reiterado retorno de una nobleza y de una espiritualidad que se oponen a la violencia y a la crueldad de la política, parecen confirmar que el “radicalismo aristocrático” de Nietzsche, como

ya lo sugiriera Brandes, no es político sino de naturaleza espiritual-cultural.

Responsabilidad y libertad: los derechos y obligaciones del individuo noble

Si nobleza y singularidad se avienen de la manera en que he venido sugiriendo que lo hacen, es decir, si el objetivo de una “sociedad aristocrática” es el de atribuir el significado más elevado a aquello que hace a cada individuo irreductiblemente único y diferente, entonces esto explicaría por qué en Nietzsche la pregunta “¿Qué es aristocrático? ¿Qué continúa significando hoy para nosotros la palabra ‘aristocrático’?”, es seguida inmediatamente por la interrogante “¿Qué es un ser humano noble?”, o bien, “¿En qué se delata, en qué se reconoce el hombre aristocrático...?”. Es importante destacar que, en este contexto, nobleza no denota ni la superioridad de una clase aristocrática sobre una clase esclava, ni la distancia entre una raza noble y una raza esclava, sino que tiene que ver con los rasgos característicos de un individuo (del tipo noble) y con su forma distintiva de evaluar (moralidad noble). En otras palabras, el término nobleza, tal y como lo emplea Nietzsche, no debe ser entendido como una calificación política, social o racial. Emma Goldman también hace esta advertencia cuando escribe:

Su idea maestra no tenía nada que ver con la vulgaridad de la posición social, la casta o la riqueza. En lugar de ello, significaba la capacidad en las posibilidades humanas,

capacidad en el hombre que lo ayudaría a superar las antiguas tradiciones y los desgastados-valores, para que pudiese aprender a convertirse en el creador de cosas nuevas y bellas.

Curiosamente, cuando Nietzsche habla de nobleza y de clases sociales, ve “en el pueblo, en el pueblo bajo, ante todo entre los campesinos... más relativa aristocracia del gusto y más tacto del respeto [Ehrfurcht] que, entre el semimundo del espíritu, que lee periódicos, entre los cultos”; y que las “naturalezas fuertes”, el tipo “solitario”, se esfuerzan en los “elementos más bajos y socialmente más abandonados... ¡ciertamente más que en las clases medias!”. Nietzsche no vincula la nobleza con una clase “más alta”, supuestamente aristocrática, sino que, por el contrario, ve en las clases trabajadoras la más alta, es decir, noble, clase del futuro. De este modo, Nietzsche proyecta que el trabajador aprenderá a “sentir como un soldado” y a exigir “un honorario, un sueldo” en lugar de un “pago”. Mientras que el “pago” cobra la máxima utilidad, el honorario paga en relación a logros, es decir, en relación a la realización de la voluntad de poder. Q. P. Taylor observa el mismo fenómeno en la obra temprana de Nietzsche. Nietzsche utiliza la palabra “esclavo” o “esclavitud” para referirse a los hombres de negocios, académicos y científicos con más frecuencia que para referirse al “salario de esclavo” o a la esclavitud física y considera, además, a la “clase más baja como una potencial fuente de virtud y sabiduría”.

Al igual que Dostoievski, Nietzsche opone la nobleza de las clases más bajas (campesinos y obreros) a la vulgaridad de la clase media. Dostoievski, por ejemplo, a través de la figura del

Padre Sozima en *Los hermanos Karamazov*, propone una alianza espiritual entre los monjes y los campesinos rusos. Dostoievski considera que sólo tal alianza puede salvar a Rusia tanto de la dominación del poder político y económico de la ascendente burguesía como de la “esclavitud y del suicidio” esparcida por la ideología burguesa, cuyo sostén es la idea de una libertad basada en la satisfacción y multiplicación de los deseos propios. El hecho de que Nietzsche identifique a la nobleza con las clases bajas podría estar indicando que lo que necesita salir a la luz en el pensamiento político contemporáneo, es la compatibilidad (más que la incompatibilidad) de la cultura aristocrática con la política democrática. Volveré brevemente sobre este punto hacia el final de este texto.

A pesar de que Nietzsche insista en que está interesado en los rasgos característicos del tipo noble y no en el poder político y económico de la clase dominante (GM I: 5), los comentaristas han tendido a politizar equivocadamente la relación entre el noble y el esclavo como una relación jerárquica entre gobernantes y gobernados, y han interpretado al tipo noble como líder político o gobernante despótico. En vez, en un aforismo de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche sugiere que el tipo noble y el tipo esclavo, y sus modos de evaluar, no se corresponden, estrictamente hablando, con el individuo noble o esclavo. Lo noble y lo esclavo, al igual que lo apolíneo y lo dionisiaco, se refieren a poderes que no existen por separado sino que se encuentran siempre ya involucrados entre sí:

Hay una moral de señores y hay una moral de esclavos,
—me apresuro a añadir que en todas las culturas más altas y más mezcladas aparecen también intentos de mediación

entre ambas morales, y que con más frecuencia todavía aparecen la confusión de esas morales y su recíproco malentendido, y hasta a veces una ruda yuxtaposición entre ellas– incluso en el mismo ser humano, dentro de una sola alma.

El tipo noble y el tipo esclavo y sus modos de evaluar no pueden separarse: están “mezclad[o]s” entre sí, inseparablemente “entrelazados”. De este modo, Nietzsche sostiene que aquellos que deseen abordar la pregunta “¿qué es aristocrático?” y escribir sobre los “motivos internos del ser humano” deben haber pasado ellos mismos por las “etapas más importantes del desarrollo humano” y deben haber sido ellos mismos tanto “aristócratas como plebeyos [plebejisch]”.

Uno de los rasgos característicos que Nietzsche le asigna al tipo noble es el pathos de la distancia (GM I: 2; CI “Incursiones” 37). Algunos comentaristas han sostenido que este pathos de la distancia descansa en el establecimiento de “estratos sociales” debido a que estar a distancia del noble depende de que otros reconozcan esta distancia. En contra de esta postura, sostengo que el individuo noble, en tanto creador de valores, se siente a sí mismo a distancia, por lo que no necesita que estos valores (y su valor) sean reconocidos por otros. Estos valores (y su valor) permanecen a distancia: “El tipo aristocrático de hombre se siente a sí mismo como determinador de los valores, no tiene necesidad de dejarse autorizar [sich gut heissen zu lassen]. En la medida en que el tipo noble es definido por su poder para nombrar, para crear valores, se sigue que éste no se deja nombrar (evaluar) por otros. El reconocimiento de otros, según la forma del establecimiento oficial de privilegios

(desigualdades) sociales o políticos, por ejemplo, ofendería el sentido de distinción propia del noble.

Desde la perspectiva de la nobleza tal y como intento reconstruirla, los privilegios no pueden ser mediados por instituciones sociales o políticas. No pueden ser otorgados ni asignados por un otro, una institución, un gobierno o un Estado; por el contrario, éstos surgen de las obligaciones y responsabilidades que alguien se impone a sí mismo o sí misma: “Los derechos que un ser humano se arroga a sí mismo están relacionados con los deberes que se impone, con las tareas con las que se siente igual”. En este sentido, sería interesante seguir esta noción de libertad e igualdad en Nietzsche hasta la reciente discusión de Todd May en torno a la noción de igualdad en Rancière. May distingue entre igualdad pasiva e igualdad activa: la igualdad pasiva se encuentra, principalmente, en el igualitarismo liberal, cuya igualdad refleja una igual distribución de, por ejemplo, derechos para todos los individuos que conformen una sociedad sostenida por un agente distinto del sujeto –en general, el Estado. En esta forma de igualdad, el individuo permanece pasivo y apolítico. En cambio, la igualdad activa refleja un proceso de subjetivación en el que el sujeto participa activamente en la igualación de sí con los demás. Dado que la igualdad activa es un acto del yo que no requiere del permiso, consentimiento, ni reconocimiento de otros, también puede ser entendida como un acto de autoprivilegio, esto es, de autoasignación de derechos y obligaciones.

De acuerdo a la concepción aristocrática de privilegios y derechos en Nietzsche, cada derecho (Recht) es esencialmente un privilegio (Vorrecht) y, en la medida en que son inseparables,

cada privilegio afirma una responsabilidad. Dicho de otro modo, desde la perspectiva de una concepción aristocrática, la libertad significa siempre mayor poder y mayor responsabilidad. En una anotación de los *Nachlass*, Nietzsche se refiere a la “libertad bajo la ley” y a “la nobleza de la obediencia” para establecer una distinción entre el significado noble de los derechos y obligaciones y el impulso servil hacia la libertad (o el deseo). La idea de “ley” (Gesetz), tal como es utilizada aquí, no constituye una referencia a las leyes positivas de una institución dada, sino a las leyes (derechos y obligaciones) que un ser humano noble se impone a sí mismo; leyes que pueden entrar en conflicto con las del Estado y sus instituciones.

En este sentido, la idea aristocrática de Nietzsche sobre derechos y obligaciones puede compararse con la concepción de Kierkegaard sobre la responsabilidad. La cultura y la moralidad aristocráticas en Nietzsche, al igual que la esfera de la fe y la religión en Kierkegaard, se apoyan en lo que este último denomina una “suspensión teleológica de la ética”. En términos de Nietzsche, la cultura aristocrática “sobrevive” y “vive más allá de” la autoridad establecida de un orden moral y legal. La tensión entre, por un lado, la cultura y los valores aristocráticos y, por otro, las autoridades morales y legales establecidas, explica por qué en Nietzsche –al igual que en Kierkegaard y Dostoievski– el coraje para afirmar la responsabilidad individual es inseparable de la creencia (fe) en que la libertad es un deber superior al deber de obedecer la ley (es decir, a la autoridad establecida de un orden moral y legal) y que, asimismo, somos llamados a cumplir nuestro deber y nadie puede responder por nosotros a ese llamado. Este deber de “suspender” la ley, pero también –y al mismo tiempo– de darle un nuevo significado, es

el derecho exclusivo del individuo singular; es decir, un privilegio que no puede ser compartido con otros. De este modo, no debe sorprendernos que las figuras de la responsabilidad en los tres autores, Abraham en Kierkegaard, Jesús en Dostoievski y Zaratustra –y tal vez el filósofo– en Nietzsche, la mayoría de las veces sean figuras de “criminales” y “transgresores de la ley” además de dadores de nuevas leyes (Cf “Incursiones”).

La concepción aristocrática de la responsabilidad como privilegio en Nietzsche se opone tanto al ordenamiento jerárquico de la sociedad mediante derechos desiguales como a su ordenamiento igualitario a través de la igualdad de derechos. Mientras que el primer ordenamiento entra en conflicto con la idea de que la responsabilidad no puede derivarse desde arriba, ni ser delegada hacia abajo, el segundo se enfrenta a la idea de que la responsabilidad supone que el individuo debe destacarse y que, por lo tanto, sus responsabilidades no pueden ser compartidas o distribuidas igualitariamente:

Signo de nobleza: no pensar jamás en degradar los propios deberes a obligaciones para todos; no tener el deseo de delegar, de compartir la propia responsabilidad; contar los privilegios y su ejercicio entre los propios deberes.

La idea de libertad aristocrática como responsabilidad en Nietzsche entra en conflicto con una concepción igualitaria de la libertad basada en la creencia de que ésta sólo puede ser preservada bajo la condición de una distribución equitativa de derechos. Para Nietzsche, por el contrario, la libertad como responsabilidad es intrínsecamente anárquica: no es ni lo que se tiene por virtud de un derecho instituido ni lo que nos es dado

mediante un acuerdo mutuo, sino siempre y únicamente aquello por lo que se ha peleado, aquello que se ha conquistado (Z: 4 “De tablas viejas y nuevas”; CI “IncurSIONES” 38).

Es al interior de este espíritu agonista que Nietzsche encuentra al verdadero garante de la libertad individual como responsabilidad. Para Nietzsche, en las ideologías políticas modernas, sean estas socialistas, nacionalistas o liberales, no está presente la idea de que la libertad presupone un conflicto productivo (agon). Esta forma de la libertad requiere el cultivo de una sociedad que afirme la diferencia irreductible entre los individuos (desigualdad) y que perciba en esta afirmación (de la desigualdad) no sólo una precondition para el conflicto productivo (y por ende para la libertad como responsabilidad), sino también una garantía de la pluralidad de valores. En otros términos, la libertad agonística y la responsabilidad son posibles únicamente en una sociedad que defiende, al igual que Nietzsche, la idea de que la grandeza del ser humano se refleja en “la amplitud [Umfänglichkeit] y multiplicidad [Vielfältigkeit], en la propia unidad [Ganzheit] en lo múltiple [Vielen]”.

Orden de rango: el reconocimiento de la diferencia y la igualdad

Nietzsche entiende que esta libertad y pluralidad se ve amenazada por una sociedad en la que existe igualdad de

derechos, donde igualdad significa la identidad universal de todos más que el respeto universal frente a la singularidad distintiva de cada individuo. Mientras que la igualdad basada en el reconocimiento de una identidad universal anula la posibilidad de conflicto, y por lo tanto la posibilidad de la libertad como responsabilidad, la igualdad basada en el reconocimiento de la diferencia genera este tipo de libertad. Nietzsche nos advierte que la “igualdad de derechos [Gleichheit der Rechte] puede trocarse muy fácilmente en igualdad para infringir derechos [Gleichheit der Unrechte]”:

Quiero decir, en un combate común contra todo lo raro, extraño, privilegiado [Bevorrechtigten] del ser humano superior, del alma superior, del deber superior, de la responsabilidad superior, de la plenitud de poder creativo que implica ser noble, el querer ser para sí, el poder ser distinto, el estar solo y el tener que vivir por sí mismo.

En oposición a las tendencias normalizadoras y niveladoras inherentes a toda sociedad que descansa sobre una “igualdad de derechos” [Gleichheit der Rechte], Nietzsche afirma lo que denomina un orden de rango (Rangordnung). En este orden, rango indica “el alcance de la propia responsabilidad”. A la luz de la concepción agonista de la libertad como responsabilidad, un orden de rango no es ni un orden jerárquico (al menos no en el sentido tradicional del término, como un orden cerrado sobre sí mismo) ni un orden mediado por las instituciones sociales o políticas. Saul Newman sostiene algo similar en su crítica del anarquismo clásico, cuando insiste en la distinción foucaultiana entre poder y dominación. En contra de la tradición clásica del anarquismo, argumenta que “abolir instituciones centrales

como el Estado de un golpe sería olvidar las multiformes y difusas relaciones de poder en las que las instituciones se apoyan, permitiendo, así, la aparición de nuevas instituciones de dominación”.

Sin embargo, algunos comentaristas sostienen que la noción de orden de rango en Nietzsche implica algo así como una “teoría de la naturaleza” para justificar una teoría política según la cual la sociedad debería ser pensada siguiendo los lineamientos de una jerarquía en la que cada grupo social tiene asignados privilegios y deberes de acuerdo a su rol social y político. En contraste con esta postura, sostengo que la noción aristocrática de un orden de rango en Nietzsche no forma parte de su modo de comprender y legitimar la política. En vez, el valor político de la noción de orden de rango consiste en contrarrestar el igualitarismo de las sociedades de masas modernas para así promover la práctica de la autorresponsabilidad individual. En otras palabras, si por una parte rechazo la lectura según la cual la noción de orden de rango integra la política (aristocrática) institucional, defiendo, por otra, la posición que sostiene que el orden de rango es un elemento importante en la política agonal la de autorresponsabilidad de Nietzsche.

Al afirmar que el orden de rango no es un orden jerárquico en el sentido tradicional, no sugiero que Nietzsche rechace de raíz la idea de jerarquía. Por el contrario, Nietzsche es particularmente crítico de las ideologías que aspiran a superar la distancia entre gobernantes y gobernados. Una vez que las diferencias entre gobernantes y gobernados son abolidas también lo es la posibilidad de alcanzar una libertad genuina,

porque ésta sólo puede ser preservada a través de la lucha contra el gobierno (CI “Incursiones” 37).

Lo que es crucial, sin embargo, en la distinción entre gobernantes y gobernados, no es la afirmación del poder sobre otros sino, como ya se ha dicho, una afirmación de la diferencia como precondition para el conflicto y la lucha. Es importante señalar que la distinción entre gobernantes y gobernados en Nietzsche es una distinción intrínsecamente contingente y, por lo tanto, siempre cuestionable y reversible. Aquellos que hoy son objeto del ejercicio del poder son siempre ya potencialmente aquellos que gobernarán mañana. En consecuencia, la lucha por la cultura contra el gobierno en nombre de la libertad como responsabilidad debe ser entendida no sólo en los términos de una lucha abierta, sino también como una contienda acerca de quién gobernará en el futuro. Se trata esencialmente de una lucha orientada hacia el futuro, hacia la libertad como responsabilidad por venir.

Veneración (Ehrfurcht): signo y medida de nobleza

Nietzsche escribe que lo decisivo en la determinación del rango es “una vieja fórmula religiosa” tomada “en un sentido nuevo y más profundo”, es decir, “una determinada certeza básica que un alma aristocrática tiene acerca de sí misma, algo que no se puede buscar, ni encontrar, ni, acaso, tampoco

perder. El alma aristocrática se respeta [Ehrfurcht] a sí misma”. La veneración (Ehrfurcht) no sólo caracteriza al tipo noble y a su modo de evaluar, sino también a su forma de relacionarse con otros. El sentido de veneración (Ehrfurcht) que tiene el individuo ante sí mismo y frente a otros es inmediato y no puede ser mediado (por instituciones políticas y sociales, por ejemplo).

El sentido de veneración revela que el rango es exclusivo. Éste pertenece a nadie más que al ser humano singular; el rango es algo íntimo y oculto, apunta hacia una elevación, hacia una distancia, en y frente al yo que es de difícil acceso tanto para los demás como para uno mismo. Todas estas características explican por qué “la búsqueda” del rango de un individuo, o lo que Nietzsche también llama “el valor último de un alma”, requiere un instinto de rango refinadísimo, esto es, de veneración; y también por qué el valor del individuo humano refleja un “rango innato e irreversible al que pertenece”. Desde mi perspectiva, la irreversibilidad y lo innato del rango remiten a la irreductible singularidad del valor de cada ser humano. El rango es irreversible e innato porque no puede serle asignado ni sustraído al individuo. El rango apunta al inexhaustible valor y sentido de la responsabilidad singular del individuo.

De acuerdo con Nietzsche, “el valor último de un alma”, su rango, no puede ser nunca determinado ni fijado completamente. Por ejemplo, el valor de las “naturalezas superiores” está dado por el hecho de ser “diferente, incomunicable, en la distancia de rango”. Su valor no puede ser conocido, comparado, ni juzgado pues posee un nivel singular de valor (GC 3) que, en consecuencia, sólo puede ser apreciado a distancia y en silencio.

Cuando Nietzsche insiste en la importancia de un orden de rango, es decir, de mantener la distancia y permanecer en silencio ante el valor de otro (incluido el propio yo), lo que le preocupa no es la institución de la desigualdad, sino que la preservación de la singularidad a través de la distancia, esto es, a través de un sentido de veneración ante uno mismo y ante los otros.

Desde la perspectiva de la nobleza, los valores no deberían ser comparados, pues comparar es acercar, eliminar la distancia y, por lo tanto, acabar con el valor y el sentido de la responsabilidad individual. Nietzsche insiste: “existe un orden de rango entre un ser humano y otro ser humano y, en consecuencia, también entre una moral y otra moral”. Por consiguiente, no debería evaluarse, por ejemplo, el valor del tipo noble desde la perspectiva del tipo rebaño/esclavo, y viceversa, ya que cada cual posee su irreductible valor singular. El valor del tipo esclavo reside en las cualidades que aseguran la sobrevivencia de la especie humana: hace que el ser humano individual sea fuerte, estable y uniforme.

El valor del tipo noble reside en las cualidades que perfeccionan (*fortbilden*) y elevan a la especie humana: hace que el ser humano individual sea débil, pero también más noble, refinado y variado. En cambio, una “degeneración” del “ser humano” acontece cuando los dos tipos (el noble y el rebaño/esclavo) se aproximan a través de, por ejemplo, una comparación moral. En este caso, sus diferencias ya no se aprecian pues no se respeta la distancia que los separa.

La evaluación noble se ubica en directa oposición a la evaluación moral, es decir, servil, pues lo que define a toda moralidad esclava es que siempre evalúa sólo el valor del ser humano en comparación con el valor de otros. Nietzsche llama a este tipo de evaluación “evaluación social” y sostiene que la práctica de la evaluación social moral “subestima, casi pasa por alto y casi niega” el valor del ser humano en sí mismo. La evaluación moral “ni siquiera toca” la pregunta del valor del individuo humano en sí mismo pues reduce el valor del individuo a un efecto que éste tiene sobre los otros. En este sentido, la moralidad del esclavo es intrínsecamente utilitarista, un “caso de barbarismo”, preocupada sólo de la máxima utilidad que pueda extraer del individuo. En contra de la moralidad utilitarista, Nietzsche sostiene que el valor de un ser humano “no yace en su utilidad”, es decir, en cuán útil pueda ser alguien (valor instrumental, valor de uso), en cuánto pueda costar (valor económico), o en cuánto daño sea capaz de infligir (placer y no valor de daño), ya que el valor de un individuo no reside en la posibilidad de ser útil o no para los demás. Desde la perspectiva de la evaluación noble, los menos útiles (los nobles) son los más valiosos (y excepcionales) (Cf “Incursiones”).

Orden de rango (continuación): agon y plenitud de poder como signos de nobleza

Mientras que la evaluación moral refleja una comparación de la diferencia de valor entre seres humanos según su utilidad, un

orden de rango refleja una medición de lo alto y lo bajo, de los poderes fuertes y débiles que se enfrentan entre sí: “aquello que determina el rango, que lo desencadena, es solamente la cantidad de poder, y nada más”. De este modo, en lugar de ser una jerarquía social, un orden de rango es un ordenamiento de la voluntad de poder. La voluntad de poder es intrínsecamente agonista, esto quiere decir que está relacionada inexorablemente con otras voluntades frente a las cuales determina su poder: “la voluntad de poder puede manifestarse a sí misma sólo enfrentando resistencias; busca aquello que la resiste”. En este sentido, un orden de rango es un ordenamiento de antagonistas que no es estable, sino un orden que está en permanente conflicto. Este orden establece una relación entre poderes en la que el poder más grande no oprime al más pequeño y donde los poderes más débiles no se someten a los más poderosos. Por el contrario, en la relación entre los más y los menos poderosos, sus respectivas diferencias no se abandonan, sino que persisten y se oponen resistencia. Por consiguiente, en una sociedad aristocrática ordenada por rango, la relación entre los que tienen más poder y los que tienen menos, es un ordenamiento horizontal de poderes que se respetan por igual y que traban relaciones, tanto a favor como en contra, entre sí y no el espacio para un ordenamiento jerárquico de rangos.

La horizontalidad es la perspectiva del antagonismo *par excellence*: se tiene ante sí a un contrincante. Asimismo, Nietzsche describe el deseo de antagonismo en el ser humano como una hostilidad que mira desde arriba a los demás, pero siempre y únicamente teniendo en cuenta que quien está enfrente es nuestro contrincante. Lo que hace que nuestro

oponente sea un igual no es que él o ella sea igualmente fuerte o débil (puesto que la igualdad de poder es imposible en un ordenamiento de voluntades en lucha permanente entre sí), o que comparta el mismo rango, sino que sea valorado y respetado en términos iguales, como un oponente irreemplazable y por ende único, con el que vale la pena competir. El ejemplo del “egoísmo del alma noble” ilustra que la perspectiva horizontal le pertenece intrínsecamente al noble.

Nietzsche considera al “egoísmo” característico del noble como una “creencia inamovible de que a un ser como ‘nosotros lo somos’ tienen que estarle sometidos [unterthan] por naturaleza otros seres y tienen que sacrificarse a él”. Esta fe en los privilegios propios por sobre otros, no debe ser confundida con la ambición política de obtener poder sobre otros con miras al bien personal y de la propia especie. Es interesante que sea justamente el egoísmo del alma noble lo que se encuentra en conflicto con la cadena jerárquica de mando. El egoísmo previene al noble de “mirar hacia arriba” con la esperanza de obtener, por ejemplo, la gracia divina. Nietzsche sostiene que la persona noble “mira, o bien ante sí [vor], de manera horizontal y lenta, o bien hacia abajo: ella se sabe en la altura”. Estar “en la altura” no implica que la persona noble se ubique por encima de los demás, mirándolos desde arriba con desprecio, dominándolos. “Mirar desde arriba a los demás” con desprecio, o con la esperanza de la autoelevación, no hace a la nobleza, sino que es característico del tipo de resentimiento propio de la moralidad del esclavo. La perspectiva de arriba hacia abajo en la persona noble, a diferencia de la perspectiva equivalente en el esclavo, es una expresión de la conciencia que el noble posee

sobre el significado (los costos que trae aparejado para él o ella) de haber alcanzado esa altura.

Asimismo, el hecho de que el noble se ubique “en la altura” no significa que él o ella estén por encima de los demás, en el sentido de ser privilegiados socialmente o favorecidos políticamente. Por el contrario, la altura indica la medida en que alguien ha realizado su voluntad de poder. La voluntad de poder existe como un potencial que bajo circunstancias favorables llega a realizarse (completamente), esto es, alcanza su cima y gobierna. La voluntad de poder como potencial indica un punto “bajo” de poder contrastando a la voluntad de poder en su completa realización, esto es, como punto “alto” de poder:

Un ser humano que aspire a cosas grandes considera a todo aquel con quien se encuentra en su ruta, o bien como un medio, o bien como una rémora y obstáculo, o bien como un lecho pasajero para reposar. Su peculiar bondad, de alto linaje, para con el prójimo sólo es posible cuando él está en su altura y ejerce dominio.

Pero cuando la nobleza está en su cima y gobierna, lo que la sostiene es “el sentimiento de la plenitud, del poder que quiere desbordarse [überströmen], la felicidad de la tensión elevada, la consciencia de una riqueza que quisiera regalar [schenken] y repartir [abgeben]”. En el noble, este desbordar de poder se manifiesta como hospitalidad genuina:

Hay un descuido noble y peligroso que da lugar a una inferencia y una visión profundas: el descuido del alma autoasegurada y sobrerica que nunca se ha preocupado por

los amigos sino que sólo sabe de hospitalidad, y práctica, y sabe cómo practicar, sólo la hospitalidad –corazón y casa abiertos para cualquiera que quiera entrar en ellos, sea mendigo, lisiado o rey. Es ésta una genuina genialidad: quien quiera que la tenga, tiene cientos de “amigos” pero con toda probabilidad ni un solo amigo.

Si la nobleza en su punto más alto es hospitalidad genuina, entonces, por definición, lo que caracteriza al gobierno de la sociedad aristocrática es su apertura al otro. Por lo tanto, una sociedad aristocrática debe ser lo opuesto a una sociedad (exclusiva) elitista (de gobernantes o líderes) cerrada sobre sí misma. Una sociedad aristocrática se trata, en cambio, de una forma de comunidad a partir de la cual puede pensarse cómo superar las formas de exclusión en las sociedades de masas modernas y en sus ideologías políticas.

Conclusión

Me gustaría concluir volviendo sobre dos motivos centrales de la concepción de cultura y sociedad aristocrática en Nietzsche. En primer lugar, como he demostrado, la cultura aristocrática en Nietzsche no es jerárquica en el sentido tradicional del término, sino que es compatible con la horizontalidad de una sociedad moderna. El pensamiento postanarquista, particularmente en Clastres y recientemente en el trabajo de Abensour, plantea la tesis de que el antagonismo social puede ser entendido como una manera de prevenir la conformación de la soberanía estatal,

o como una manera de desmantelarla una vez que está dada: esta es la idea de la “sociedad contra el Estado”. La concepción de Nietzsche de una sociabilidad aristocrática, articulada fundamentalmente en torno a prácticas agonísticas, es, en consecuencia, fundamental para el proyecto de una política postestatista.

En el debate contemporáneo, las posiciones postestatistas han estado representadas, principalmente, por defensores de una política de movimientos sociales o “multitudes”, o bien, como es el caso de Badiou, por defensores de una militancia comunista (renovada). En ambos casos, el proceso de subjetivación tiende a disolver al individuo en una “multitud” o en una “causa” supraindividual que, lejos de asumir la responsabilidad por la propia libertad, exige que se renuncie a ella. La cultura aristocrática sostiene una idea de igualdad que no está basada en una política de nivelación y normalización, sino en la pluralización de la responsabilidad singular. En este sentido, la concepción aristocrática de la cultura en Nietzsche proporciona, al cultivar la responsabilidad de los individuos singulares, una fuerza contraria al igualitarismo radical defendido por los pensadores postestatistas provenientes de la tradición marxista-leninista, razón por la cual Nietzsche puede ser de utilidad, una vez más, para aquellos que deseen defender las razones del anarquismo frente a las del marxismo. Esto explica por qué la cultura aristocrática, tal y como la entiende Nietzsche, tiene valor para la democracia en un doble sentido: como fuerza crítica y como aquello que proporciona una idea complementaria a la igualdad propuesta por la democracia moderna.

12 de junio de 2013