

## ¿DÓNDE ESTÁ EL ANTINIETZSCHE?

Opuesto a todos, Nietzsche se ha encontrado con una oposición notablemente reducida. De hecho, su reputación sólo ha sufrido un revés aparente: el que los nazis lo adoptasen con entusiasmo. Pero, salvo en Alemania, la asociación de Nietzsche con los horrores de la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto ha servido principalmente para estimular una mayor curiosidad. Era necesario, por supuesto, domesticar al monstruo, y el pensamiento de Nietzsche ha sido inteligentemente reinterpretado para evadir a perpetuidad los males perpetrados en su nombre. Incluso aquellas filosofías para las que él reservó continuamente su más mordaz desdén —el socialismo, el feminismo y el cristianismo— han intentado apropiarse de su torturador. Casi todo el mundo reclama ahora a Nietzsche como uno de los suyos; se ha convertido en lo que más deseaba ser: irresistible.

Esta situación da una importancia añadida a una serie de publicaciones recientes en las que los autores invierten la práctica habitual y presentan directamente lo que escribió Nietzsche para distanciarse de él. El artículo de Ishay Landa, en el que se opone convincentemente a la idea de que Nietzsche sintiese algo más que desdén por los derechos de los trabajadores, sirve de ejemplo<sup>1</sup>. Pero es sólo el último de una pequeña oleada de libros y artículos que adoptan una opinión más crítica sobre el pensamiento de Nietzsche. El turno antinietzscheano comenzó en Francia, donde el libro editado por Luc Ferry y Alain Renaut, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* (1991), respondió a las síntesis de Nietzsche/Marx/Freud de las décadas anteriores con la afirmación de que «tenemos que dejar de *interpretar* a Nietzsche y empezar a fijarnos en sus propias palabras»<sup>2</sup>. Los colaboradores hicieron énfasis en la oposición de Nietzsche a la verdad y al argumento racional, en las consecuencias perturbadoras de su desigualitarismo y su inmoralismo, y en su influencia sobre el pensamiento reaccionario. Ferry y Renaut pretendían renovar un humanismo tradicional, pero el antinietzscheanismo puede tomar formas muy diferentes. El profuso libro de Geoff Waite, *Nietzsche's Corps/e* (1996), vincula el fin del comunismo y el triunfo del

<sup>1</sup> Ishay LANDA, «Nietzsche, the Chinese Worker's Friend», *NLRI*, 236 (julio-agosto 1999), pp. 3-23.

<sup>2</sup> Alain BOYER, «Hierarchy and Truth», en L. Ferry y A. Renaut (eds.), *Why We Are Not Nietzscheans*, Chicago, 1997, p. 2.

nietzscheanismo, y hace un análisis de Nietzsche y de su conjunto de intérpretes desde una perspectiva althusseriana de la que Nietzsche emerge como «el programador revolucionario de la última cultura liberal fascistoide y pseudoizquierdista, y de la tecnocultura»<sup>3</sup>. Afirmando que, además, ahora es «blasfemia sólo blasfemar contra *Nietzsche*—anteriormente el gran blasfemador— y su comunidad», Waite procede a descubrir las «esotéricas» enseñanzas de Nietzsche, cuyo objetivo es «re/producir una forma viable de moderna esclavitud voluntaria, apropiada para las condiciones pos/modernas, y con un pequeño número de genios (masculinos) iguales sólo entre ellos»<sup>4</sup>. Parte de su enseñanza es lo que Waite denomina la «hermenéutica» o «retórica de la eutanasia»: *el proceso de eliminar*. Aquellos que no pueden soportar la idea del eterno retorno son, afirma Nietzsche, inadecuados para la vida: «Cualquiera que se sienta destruido por la frase “no hay salvación” debería morir. Yo quiero *guerras*, en las que los vitales y valientes *expulsen* a los demás»<sup>5</sup>.

Aunque el sucintamente argumentado libro de Fredrick Appel, *Nietzsche Contra Democracy* (1999), difícilmente podría ser más diferente de *Nietzsche's Corps/e* en estilo, el argumento es similar. Appel se queja de que mientras «se han multiplicado los intentos por reclutar el pensamiento de Nietzsche al servicio de la democracia radical [...] su proyecto político patentemente desigualitario [ha sido] obviado o sumariamente rechazado». Lejos de ser un pensador proteico, cuyo pensamiento tiene tantas facetas que puede resistir cualquier interpretación política única, Nietzsche está dedicado a «repudiar sin concesiones la ética de la benevolencia y la noción de la igualdad de las personas, en nombre de un compromiso radicalmente aristocrático con la excelencia humana»<sup>6</sup>. Al contrario que Waite, quien sugiere que Nietzsche ocultó en cierta medida su programa político, Appel sugiere que dicho programa domina todos los aspectos del pensamiento tardío del filósofo. El elitismo de Nietzsche no sólo es fundamental para su visión del mundo; es tan profundo que conduce de manera natural a la conclusión de que «el número mayor de hombres carecen del derecho a la existencia»<sup>7</sup>.

Appel llama la atención sobre el programa político de Nietzsche, no para excluir al autor del debate político, sino para «invitar a los amigos de la

<sup>3</sup> Geoff WAITE, *Nietzsche's Corps/e: Aesthetics, Politics, Prophecy, or, The Spectacular Technology of Everyday Life*, Durham, Carolina del Norte, 1996, p. xi.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 67 y 232.

<sup>5</sup> F. Nietzsche, citado en *ibid.*, pp. 315-316.

<sup>6</sup> Fredrick APPEL, *Nietzsche Contra Democracy*, Ithaca, 1999, p. 2.

<sup>7</sup> F. NIETZSCHE, *La voluntad de dominio*, Buenos Aires, Aguilar, 1964 (1.ª edición, Madrid, 1932), § 871 (a no ser que se indique lo contrario, las referencias a las obras de Nietzsche se harán a números de parágrafo, no a número de página). Friedrich Nietzsche no publicó ninguna obra con este título. *La voluntad de poder o de dominio* es un texto póstumo confeccionado por su hermana a partir de escritos no publicados por el filósofo alemán; por consiguiente, en aras del rigor filológico y conceptual es preciso cotejar estos materiales con los incluidos en la edición canónica de las obras de Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (eds.), Munich-Berlín/Nueva York, de Gruyter, 1967-1977, 15 vols. Los escritos póstumos se hallan incluidos en los volúmenes 7-13 de esta edición. Véase también la introducción de Andrés Sánchez Pascual, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 7-26. [N. de la T.]

democracia a enfrentar directamente la profundidad de su oposición con una defensa razonada y eficaz de los ideales democráticos<sup>8</sup>. El propio Appel no indica cuál podría ser la defensa adecuada. Para Waite, que adopta la sugerencia de Bataille de que «la postura de Nietzsche es la única fuera del comunismo», la respuesta está clara: la única postura antinietzscheana es la «comunista», vagamente definida como una mezcla de prácticas sociales que conducirán a la liberación total<sup>9</sup>. Sin embargo, Waite no explica cómo o por qué dicha postura debería considerarse preferible. Los argumentos de Nietzsche se formularon explícitamente contra las prácticas de nivelación y liberación social que se encuentran en el cristianismo, el liberalismo, el socialismo y el feminismo. Señalar que el pensamiento de Nietzsche es incompatible con dichos proyectos, como enfatiza con acierto Appel, es sólo el comienzo.

¿Pero desde dónde debería partir la oposición a Nietzsche? La mayoría de sus críticos recientes intentan reafirmar posturas políticas y filosóficas que el propio filósofo repudió. Para ellos, restablecer que Nietzsche era amoral, irracional, opuesto a la igualdad, que no tenía respeto por los derechos humanos básicos, es medio suficiente para liquidar sus argumentos. Pero si la oposición procede sólo del seno de tradiciones preexistentes, no resultará muy útil para desplazar a Nietzsche de la posición que él eligió para sí: el filósofo del futuro que escribe para «una especie de hombres que no existe aún»<sup>10</sup>. Al hombre que se calificó a sí mismo de Anticristo, que se situó en el último día del cristianismo, y al final de la secular cultura europea que éste había propiciado, no le disgustaría que su «transvaloración de todos los valores» fuera rechazada indefinidamente por aquellos aferrados todavía a los valores que él despreciaba. Viviría para siempre como su némesis escatológica, el filósofo límite de una modernidad que nunca finaliza, que espera nacer póstumamente pasado mañana. Lo que parece faltar es una crítica de Nietzsche que tome la misma postura retrospectiva que él adoptó respecto al cristianismo. La posmodernidad ha generado gran cantidad de posnietzscheanos ansiosos de apropiarse del programa político de Nietzsche, pero parece que no hay antinietzscheanos posnietzscheanos, críticos cuya respuesta no esté pensada para prevenirnos contra la adopción de Nietzsche, sino para permitirnos superarlo.

### *La lectura de Nietzsche*

El principal impedimento para el desarrollo de cualquier forma de antinietzscheanismo es, como señala Waite, que «básicamente, la mayoría de los lectores *confían* en él»<sup>11</sup>. Una de las razones de esto es que Nietzsche les proporciona fuertes incentivos para ello. «Este libro pertenece a los pocos», anuncia en el prefacio a *El Anticristo*. Pertenece sólo a quienes son «honrados en materias intelectuales hasta el punto de ser severos»; a quie-

<sup>8</sup> F. Appel, *op.cit.*, p. 167.

<sup>9</sup> G. Waite, *Nietzsche Corps/e...*, cit., p. 70.

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *La voluntad de dominio*, cit., § 957.

<sup>11</sup> G. Waite, *Nietzsche Corps/e...*, cit., p. 24.

nes tienen «la fuerza que prefiere preguntas para las que hoy nadie es suficientemente osado; el coraje de lo *prohibido*»:

Sólo éstos son mis lectores, mis verdaderos lectores, mis lectores predestinados: ¿qué importan los *demás*? –Los demás son sólo humanidad. –Uno debe ser superior a la humanidad en fuerza, en *altivez* del alma –en desdén [...]»<sup>12</sup>.

Mediante el acto de la lectura, Nietzsche ofrece aduladoramente a cualquiera, pero no a todos, identificación con los señores. Identificación con los señores significa liberación imaginativa de todas las constricciones sociales, morales, políticas y económicas dentro de las que los individuos están normalmente confinados; la identificación con «el resto» supone abrirse camino a través de muchas páginas de improperios dirigidos a personas como uno mismo. No es sorprendente que personas de todas las tendencias políticas y de todas las posiciones sociales estuviesen más dispuestas a reconocerse parte de la primera categoría. ¿Porque quién, en la intimidad de la lectura, puede dejar de encontrar en su interior algunas de las cualidades de honradez, valentía y altivez de alma que Nietzsche describe?

Como Wyndham Lewis ha observado, hay un elemento de truco de feria en esta estrategia: «Nietzsche, disfrazado de noble polaco, con una fiera *de loco* en la mirada, anunció los secretos del mundo, y vendió pequeñas ampollas con tinta azul, que él presentaba como gotas de auténtica sangre azul, al encantado pueblo. Ellos salieron, se bebieron sus recetas, y se sintieron nobles casi al instante»<sup>13</sup>. Dicho así, suena como si los lectores de Nietzsche fuesen simplemente crédulos. Pero no es tan sencillo. Veamos el análisis que Stanley Rosen hace del mismo fenómeno en la recepción de Nietzsche: «un llamamiento a los más elevados y más dotados individuos humanos a crear una sociedad radicalmente nueva de guerreros artistas, que se expresó con una fuerza retórica y una mezcla única de franqueza y ambigüedad tal que permite a los mediocres, a los tontos y a los locos considerarse prototipos divinos de los hombres más elevados del futuro»<sup>14</sup>. ¿Cuántos de quienes lean esta afirmación se consideran a sí mismos «prototipos divinos»? Sospecho que muy pocos. Porque para revelar la estrategia retórica de Nietzsche, Rosen la vuelve a utilizar. La yuxtaposición de «los individuos humanos más elevados y más dotados» a los que se dirigió Nietzsche, y «los mediocres, los tontos y los locos» que reclamaron lo que por derecho no les pertenecía, anima a los lectores a distanciarse de la primera categoría e identificarse con los «individuos humanos dotados» que, se deduce, dejaron pasar la oportunidad ofrecida por Nietzsche. Como Lewis, Rosen invita a sus lectores a considerar la posibilidad de que Nietzsche sea sólo para los mediocres, y que ser un simple superhombre puede muy bien ser indigno de ellos.

La de Nietzsche es una estrategia de la que a los lectores les resulta difícil zafarse por completo. Y en *Nietzsche's Dangeours Game*, Daniel Conway

<sup>12</sup> Friedrich NIETZSCHE, *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 1982, Prefacio.

<sup>13</sup> Wyndham LEWIS, *The Art of Being Ruled*, Santa Rosa, California, 1989, p. 113.

<sup>14</sup> Stanley ROSEN, *The Ancients and the Moderns*, New Haven, 1989, p. 190.

sostiene que es precisamente esta estrategia el aspecto esencial de la filosofía de Nietzsche a partir de Zaratustra. Aislado, y aparentemente desdiseñado, el último Nietzsche necesita desesperadamente lectores, porque de otra forma no se pueden justificar de manera alguna sus grandiosas afirmaciones sobre la importancia de su propia filosofía. Pero en la medida en que sus lectores aceptan pasivamente la crítica que él hace de la filosofía anterior, difícilmente serán los «monstruos de coraje y curiosidad» necesarios para transmitir su filosofía al futuro. Sin embargo, si los lectores de Nietzsche personifican realmente las cualidades audaces que él idealiza, detectarán rápidamente su propia complicidad en la decadencia de la modernidad<sup>15</sup>. Paradójicamente, por lo tanto, el nietzscheanismo se conserva mejor mediante lecturas que exponen la decadencia de Nietzsche y, de ese modo, lo convierten en el primer mártir de su propia estrategia. De hecho, la «lectura de Nietzsche contra Nietzsche» practicada por Conway es, como él reconoce, un ejemplo, y, por lo tanto, según su propio argumento, sirve irónicamente para perpetuar un nietzscheanismo sin Nietzsche: «la apostasía de sus hijos nunca es completa. Pueden volverse contra él, denunciarlo, incluso profanar sus enseñanzas, pero lo hacen sólo poniendo en práctica los conocimientos y las estrategias que él les ha legado»<sup>16</sup>. Como resultado, un aspecto del programa de Nietzsche, su sospecha, se dirige siempre contra otro objetivo, contra su crítica de la decadencia, porque la suspicacia que desenmascara la decadencia incluso del «maestro de la sospecha» es en sí misma un síntoma de la decadencia que espera a ser desenmascarada por las futuras generaciones a quienes su propia decadencia ha enseñado a ser suspicaces.

Aunque Conway ilustra formas en que tanto Nietzsche como sus «doctrinas básicas» son víctimas potenciales de su propia estrategia, hace poco por mostrar cómo puede hacer el lector para evitar participar en ella. De hecho, Conway parece estar desplegando una versión más avanzada de la respuesta nietzscheana utilizada por Lewis y Rosen. En lugar de invitar simplemente al lector a pensar de sí mismo que es superior a la absurda mediocridad que serían los superhombres, Conway anima al lector a unirse a él en la tarea superior de desenmascarar a los superhombres, y al propio Nietzsche. ¿Pero no hay forma de rechazar a Nietzsche sin demostrar al mismo tiempo la propia superioridad señorial sobre el rebaño de nietzscheanos de los que uno se distingue? ¿Puede el lector resistirse a la orden de Nietzsche, «uno debe ser superior», o al menos no seguirla?

### *Leer para la victoria*

El acto de leer siempre suscita las emociones de los lectores y, en gran medida, el éxito de cualquier texto (o de cualquier acto de lectura) depen-

<sup>15</sup> Daniel CONWAY, *Nietzsche's Dangerous Game: Philosophy in the Twilight of the Idols*, Cambridge, 1997, p. 152.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 256.

de de la participación favorable del lector. Una parte significativa de dicha participación deriva de la identificación del lector con individuos o tipos incluidos en el relato. Las personas se identifican habitualmente con los protagonistas de las narraciones, y casi con cualquier personaje que se presente de manera atractiva. Esto supone «la adopción de las metas del protagonista» en la medida en que el éxito o el fracaso de dichas metas ocasiona una respuesta emocional en el lector similar a la que se podría esperar del protagonista, independientemente de si se indica o no expresamente que el protagonista está experimentando dichas emociones<sup>17</sup>. De esa forma, un relato con un final feliz es aquel en el que el lector se siente satisfecho del éxito del protagonista, y un relato triste es aquel en el que el protagonista fracasa.

Dentro de este proceso, a veces los lectores se identifican con las metas de personajes que pueden ser en muchos o en todos los aspectos externos (edad, raza, sexo, clase, etc.) diferentes a ellos. Pero las metas con las que se identifican —escapar a la muerte, encontrar pareja, conseguir la satisfacción personal— son casi siempre las compartidas con el lector porque reflejan su propio interés racional. La consecuencia de identificarse con las metas de los protagonistas basándose en el interés propio es que el acto de leer se convierte en un intento de tener éxito en los mismos objetivos que el lector persigue en la vida diaria. De hecho, el éxito del acto de leer puede realmente servir para compensar al lector por su relativa incapacidad para realizar dichos objetivos en su propia vida. De ahí quizá la aparente paradoja generada por la popularidad de Nietzsche entre los grupos desfavorecidos a los que él hizo lo indecible por denigrar. También ellos están leyendo para la victoria, luchando por arrebatarse el éxito del texto, convirtiéndose en los protagonistas de la narración de Nietzsche.

Leer para la victoria es la forma en la que el propio Nietzsche pensaba que debían leer las personas. Como señaló en *Humano, demasiado humano*:

Quien quiera llegar realmente a *conocer* algo nuevo (sea una persona, un suceso, un libro) hace bien en acoger esto nuevo con todo el amor posible, en apartar rápidamente la mirada de todo lo que en ello se le antoje hostil, chocante, falso, más aún, en olvidarlo; de modo que al autor de un libro, por ejemplo, se le da la máxima ventaja y, francamente, como si se tratase de una carrera, se desea con corazón palpitante que alcance su meta<sup>18</sup>.

Cuando escribió esto, Nietzsche consideraba que leer para la victoria era sólo un mecanismo, y que la razón podría finalmente ponerse a la altura.

---

<sup>17</sup> Véase Keith OATLEY, «A taxonomy of the emotions in literary response and a theory of identification in fictional narrative», *Poetics* 23 (1994), pp. 53-74; D. W. Allbritton y R. J. Gerrig llegaron a la conclusión de que los lectores tienen preferencias positivas por el resultado de las narraciones, y que el tener preferencias negativas (por ejemplo, esperando que el protagonista pierda un vuelo) es tan infrecuente que cuando se manipula a los lectores para que prefieran un resultado negativo (por ejemplo, diciéndoles que el avión va a estrellarse) son menos capaces de recordar el resultado real; véase su artículo «Participatory Responses in Text Understanding», *Journal of Memory and Language* 30 (1991), pp. 603-626.

<sup>18</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Humano demasiado humano*, Madrid, Akal, 1996, p. 621.

Pero en sus últimos escritos rechaza esta posibilidad. El conocimiento «trabaja como un instrumento de poder» y, por lo tanto, «crece a cada aumento de poder»<sup>19</sup>. El ansia de victoria por parte del lector no es ahora un medio de conocimiento, sino un ejemplo de lo que es el conocimiento. Llegar a conocer algo no es más que el acto de interpretarlo a favor de uno mismo: «La voluntad de poder *interpreta* [...] de hecho, la interpretación es un medio de adquirir el dominio de una cosa»<sup>20</sup>.

En este contexto, leer para la victoria sin preocuparse por las objeciones o las consecuencias de dicha lectura es más que leer de la forma que solemos hacerlo: es también nuestra primera degustación embriagadora de la voluntad de poder. Leer para la victoria no sólo ejemplifica la voluntad de poder, sino que al leer a Nietzsche nuestro ejercicio de la voluntad de poder realmente recibe la recompensa de la experiencia del poder. Es posible ver cómo sucede esto incluso en una sola frase. Tomemos el alarde de Nietzsche en *Ecce Homo*: «no soy un hombre, soy dinamita»<sup>21</sup>. Al leer estas palabras, ¿quién no ha sentido el repentino estremecimiento de algo explosivo en su interior?; o, como mínimo, ¿quién, envalentonado por el atrevimiento de Nietzsche, no se ha permitido sentirse un poco más expansivo de lo habitual? Esta, después de todo, es la manera en la que leemos normalmente. Aun cuando Nietzsche se esté atribuyendo a sí mismo, no a nosotros, la fuerza explosiva, instantáneamente nos apropiamos de ella.

Quizá esté aquí la raíz del extraordinario vínculo de Nietzsche con sus lectores. Leer a Nietzsche con éxito significa leer para la victoria, leer de forma que nos identifiquemos con las metas del autor. Al buscar para nosotros, tan inescrupulosamente, las recompensas del texto nos convertimos en ejemplares de la voluntad de poder desinhibida. No es extraño que Nietzsche pueda identificar tan confiadamente a sus lectores con los superhombres. No es simple adulación. Si los lectores de Nietzsche han dominado su texto, han demostrado exactamente aquellas cualidades de firmeza y ambición que los cualifican para ser los «señores de la tierra». Pero han hecho más que obtener una categoría en el mundo de ficción de Nietzsche. Al alcanzar una comprensión de la doctrina cardinal de Nietzsche, ya se lo han demostrado a sí mismos. Nietzsche persuade apelando a la experiencia; no a nuestra experiencia del mundo, sino a nuestra experiencia como lectores, en especial a nuestra experiencia como lectores de su texto.

### *Leer como un perdedor*

Hay una alternativa a la lectura para la victoria: leer como un perdedor. Robert Burton describió este tipo de lectura y sus consecuencias en *Anatomy of Melancholy*:

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *La voluntad de dominio*, cit., § 480.

<sup>20</sup> *Ibid.*, § 643.

<sup>21</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 1998.

Sí, pero esta meditación es la que lo estropea todo, y equivocada hace a muchos hombres mucho peores, haciéndoles equivocar todo lo que leen u oyen, para su propio hundimiento, cuanto más buscan y leen las Escrituras, o los tratados divinos, más se desconciertan a sí mismos, como un pájaro en una red, más se enredan y se precipitan en este absurdo abismo. *Muchos son los llamados, pero pocos son los elegidos* (Mateo 20.16 y 22.14). La mala interpretación de pasajes como éste de la Escritura los llenan de terror, dudan enseguida de si ellos pertenecerán a este número o no, el eterno decreto divino de la predestinación, la reprobación absoluta, y tales listas fatales ellos las forman para su propia ruina, e inciden sobre esta roca de desesperación<sup>22</sup>.

Leer para el propio hundimiento, para condenarse a uno mismo a partir del texto, es una estrategia inusual. Difiere igualmente del rechazo de un texto por equivocado o inmoral, y de la asimilación de un texto como algo compatible con el propio ser. Leer como un perdedor significa asimilar un texto de tal forma que sea incompatible con uno mismo.

El reto interpretativo presentado por la doctrina de la predestinación es en algunos aspectos importantes similar al que Nietzsche ofrece a sus lectores. La presuposición subyacente de ambas es que muchos son los llamados y pocos los elegidos. Uno podría suponer que la mayoría de los que se enfrentan a la doctrina deducirían que tienen más probabilidad de estar entre los muchos que entre los pocos. Pero, al igual que casi todos los lectores de Nietzsche se consideran incluidos entre los pocos que son honrados, fuertes y valientes, generaciones de cristianos se han descubierto entre los pocos «elegidos». La alternativa, aunque aparentemente lógica, era tan extraña como para ser considerada patológica. No se esperaba que las personas sobreviviesen en este estado. Como señaló Burton: «Nunca hubo una criatura que viviese en tal tormento [...] en estado tan miserable, en una angustia de mente tal, sin esperanza, sin fe, sin curación, réproba, continuamente tentada de acabar consigo misma»<sup>23</sup>.

Al leer como perdedores respondemos de manera muy diferente a las afirmaciones que Nietzsche presenta en su nombre y en el de sus lectores. En lugar de leer para la victoria junto a Nietzsche, o incluso de leer para la victoria contra Nietzsche, identificándonos con la moral esclava, leemos para la victoria contra nosotros mismos, convirtiéndonos en las víctimas del texto. Hacerlo no supone tratar el texto con escepticismo o suspicacia. Para leer como un perdedor es necesario aceptar el argumento, pero volver sus consecuencias contra uno mismo. Así, en lugar de considerarnos dinamita, o cuestionar la extravagante afirmación de Nietzsche, pensaremos inmediatamente (como podríamos hacerlo si alguien nos lo dijese en la vida real) que puede producirse una explosión; que podríamos salir heridos; que estamos demasiado cerca de alguien que podría hacernos daño. Leer como perdedores nos hará sentirnos impotentes y vulnerables.

<sup>22</sup> Robert BURTON, *The Anatomy of Melancholy*, Oxford, 1989, vol. 3, p. 434. [ed. cast.: *Anatomía de la melancolía*, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 1999. Traducción propia (N. de la T.).]

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 422.



El resultado neto, por supuesto, es que leer a Nietzsche se hace mucho menos placentero. Cuando leemos que «los de antemano lisiados, vencidos, destrozados; son ellos, son los más débiles quienes más socavan la vida»<sup>24</sup>, pensaremos principalmente en nosotros mismos. En lugar de ser una visión estimulante de las ilimitadas posibilidades de la emancipación humana, los textos de Nietzsche nos recordarán continuamente nuestra propia debilidad y mediocridad, y nuestra irremediable exclusión de la vida de placer y de risa despreocupada que es posible sólo para los más saludables y poderosos. En consecuencia, nunca experimentaremos la misteriosa alquimia de los textos de Nietzsche, en la que el lector cosecha los beneficios de la doctrina de Nietzsche en el acto de aprehenderla.

¿Qué opinaremos entonces sobre Nietzsche? Podríamos responder de la forma que Nietzsche sugiere que nadie ha respondido jamás: «Me desagrada». —¿Por qué?— «No estoy a su altura»<sup>25</sup>. En cualquier caso, no podremos mirarlo a la cara como él nos pide que hagamos<sup>26</sup>. Su mirada es demasiado penetrante, su presencia demasiado poderosa. Debemos bajar los ojos y alejarnos.

### *El filisteo*

Leer a Nietzsche como perdedores puede resultar más difícil de lo que cabría suponer. Supone algo más que distanciamos de sus afirmaciones extravagantes; supone que nos va a resultar imposible identificarnos con ninguno de sus valores positivos. Esto puede resultar doloroso, porque algunos de los valores de Nietzsche están ampliamente respaldados dentro de la cultura contemporánea, y aceptar nuestra incapacidad de compartirlos puede considerarse un fracaso intelectual y social. Esto es quizá más obviamente cierto en lo referente al arte, al que Nietzsche atribuía sistemáticamente un valor positivo.

En *El origen de la tragedia* Nietzsche articuló por primera vez la opinión de que la vida carecía de sentido y era insoportable, y que «únicamente como fenómeno “estético” puede “justificarse” eternamente la existencia y el mundo»<sup>27</sup>. Aunque posteriormente se distanció de esta obra temprana, Nietzsche nunca abandonó la idea de que el arte era el único valor redentor del mundo, y que «nuestra más alta prez es nuestra significación de obras de arte»<sup>28</sup>. En sus escritos posteriores, el papel del arte llega a identificarse con la voluntad de poder. Como Nietzsche escribió en un borrador para el nuevo prefacio de *El origen de la tragedia*:

¡El arte y nada más que el arte! Es el que hace posible la vida, gran seductor de la vida, el gran estimulante de la vida.

<sup>24</sup> Friedrich NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1998, III, § 14

<sup>25</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Más allá del bien y el mal*, Madrid, Alianza, 1982, p. 185.

<sup>26</sup> F. NIETZSCHE, *El Anticristo*, cit., I.

<sup>27</sup> Friedrich NIETZSCHE, *El origen de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1981 § 5; véase también *La gaya ciencia*, Madrid, Austral, 2000, 107.

<sup>28</sup> F. NIETZSCHE, *El origen de la tragedia*, cit., p. 5.

El arte es la única fuerza superior contraria a toda voluntad de negar la vida, es la fuerza anticristiana, la antibudista, la antinihilista *por excelencia*<sup>29</sup>.

Mientras que otras supuestas fuentes de valor, como la religión, la moral y la verdad filosófica se situaban en oposición a la vida, el arte no era algo que estuviese por encima de la vida y contra ella, era la afirmación de la vida, y, por lo tanto, también la afirmación de sí misma de la vida.

La posterior visión que Nietzsche tuvo del arte como el valor que reemplaza a todos los demás tiene dos elementos relacionados: el papel de lo estético como fuente de valor, y el artista como creador y personificación de dicho valor. Pero si estamos leyendo como perdedores, no vamos a ser capaces de identificarnos con ninguna de estas cosas. Nos consideraremos filisteos incapaces de apreciar la que supuestamente es la dimensión estética de la experiencia; como personas carentes de gusto o discriminación, de capacidad para apreciar los que supuestamente son los aspectos más selectos de la vida. Esto no sólo supone distanciarnos del enrarecido discurso de la estética tradicional; significa además el no ser capaces de comprender la razón del rechazo de la tradición por las vanguardias.

Según Nietzsche, «el efecto de las obras de arte es *suscitar el estado que crea el arte*». Ser un esteta es, por lo tanto, indistinguible de ser un artista, porque «todo arte [...] habla sólo a los artistas»<sup>30</sup>. Leer como perdedores nos sitúa fuera de esta ecuación: incapaces de apreciar, también somos incapaces de crear. No podemos considerarnos personas originales o creativas, ni creadores de objetos que añaden belleza o variedad estética al mundo. Cuando leemos las descripciones que hace Nietzsche del «estado carente de arte» que subsiste «entre los empobrecidos, entre los que desaparecen, palidecen, bajo cuya mirada sufre la vida»<sup>31</sup>, no deberíamos apresurarnos a excluirmos. En opinión de Nietzsche, «el *estado estético* [...] se presenta sólo en una naturaleza capaz, en general, de aquella generosa y rebosante plenitud del vigor corporal [...] [Pero] el hombre frío, cansado, agotado, disecado (por ejemplo, un docto) no puede recibir absolutamente nada de arte, porque no posee la fuerza primordial artística»<sup>32</sup>. «Sí –responde el perdedor–, eso se parece a mí.»

Quizá no parezca una opción muy atrayente, porque Nietzsche la hace tan carente de atractivo como es posible, pero reconocer la falta de «la fuerza primordial artística» debe ser el punto de partida para cualquier antinietzscheanismo. Quien no lo reconozca mantiene una importante inversión en la visión de futuro de Nietzsche. La receptividad a la estética es el boleto de entrada al privilegio en el mundo de Nietzsche; los únicos susceptibles de sufrir debido a la transvaloración que él hace de los valores son aque-

<sup>29</sup> F. NIETZSCHE, *La voluntad de dominio*, cit., § 852.

<sup>30</sup> *Ibid.*, § 809 y § 821.

<sup>31</sup> *Ibid.*, § 812.

<sup>32</sup> *Ibid.*, § 800.

llos que carecen de ella. Nietzsche puede afirmar que es probable que sólo una minoría selecta sea válida, pero en una cultura en la que quienes se reconocen a sí mismos como ignorantes son notorios por su escasez, no es sorprendente descubrir que los lectores de Nietzsche se hayan encontrado a sí mismos incluidos en su visión de futuro, no excluidos de ella.

### *El subhumano*

Para encontrar al Antinietzsche no sólo es necesario situarse uno mismo fuera de la cultura contemporánea, sino fuera de la especie humana en su conjunto. El modelo nietzscheano para el futuro de las relaciones dentro de nuestra especie se basa en el de las relaciones entre especies del mundo natural. La analogía subyacente es que el superhombre es al hombre lo que el hombre es al animal. Zaratustra dibuja al hombre como «una cuerda tendida entre el animal y el superhombre; una cuerda sobre un abismo»<sup>33</sup>. El filósofo del futuro debe caminar sobre la cuerda floja. A diferencia de aquellos que prefieren volver al estado animal, los superhombres establecerán la misma distancia entre ellos mismos y el resto de los humanos, que la que los humanos han establecido entre ellos y los animales:

Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de ellos mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujo de esa gran marea, y retroceder al animal más bien que superar al hombre?

¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa<sup>34</sup>.

De hecho, Nietzsche se refiere repetidamente a los superhombres como una especie diferente: «escribo para una especie de hombre que todavía no existe: para los “señores de la tierra”»<sup>35</sup>. Y tampoco hablaba metafóricamente. Tenía la esperanza de que la nueva especie se pudiese crear a través de una reproducción selectiva, y señaló la posibilidad práctica de «uniones raciales internacionales cuya tarea será educar a la raza de dominadores, los futuros “señores de la Tierra”»<sup>36</sup>.

Según Nietzsche, de esto se deduce que, en relación con los superhombres, los vulgares mortales no tendrán derecho alguno. Los superhombres tienen deberes sólo hacia sus iguales, «para los demás, se deben conducir como mejor les plazca»<sup>37</sup>. El argumento aquí se basa también en analogías específicas. Nietzsche concibe la diferencia entre un hombre y un superhombre no sólo en función de la diferencia existente entre el animal y el

<sup>33</sup> Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, Prólogo, § 4.

<sup>34</sup> *Ibid.*, Prólogo, § 3.

<sup>35</sup> F. Nietzsche, *La voluntad de dominio*, cit., § 957.

<sup>36</sup> *Ibid.*, § 959.

<sup>37</sup> *Ibid.*, § 942.

hombre, sino basándose en el modelo de animal gregario y animal predador. Introdujo por primera vez la idea en *La genealogía de la moral*, en una discusión sobre los corderos y las aves de presa. Señalando que no resulta extraño que los corderos odien a las grandes aves de presa, argumenta que esto «no es en sí razón para culpar a las grandes aves de presa por alimentarse de los corderitos». Según Nietzsche, hacerlo sería

exigir de la fortaleza que no sea un querer dominar, un querer sojuzgar, un querer enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza.

El argumento gira en torno a la idea de que el hecho de ser carnívoro es una expresión de la amoralidad, que es una característica natural e ineludible de las relaciones entre las especies. Nietzsche imagina a sus aves de presa diciendo: «nosotras no estamos enfadadas en absoluto con esos buenos corderos, incluso los amamos: no hay nada más sabroso que un tierno cordero»<sup>38</sup>. No importa lo que los corderos crean, el que los carnívoros los devoren no es cuestión de ética, sólo de gusto. Nietzsche, por lo tanto, alega que en caso de que existiese una diferencia similar entre dos especies humanas, los superhombres y los animales de rebaño que los sostienen, las relaciones entre las especies estarían también gobernadas por los gustos de la especie superior. Nietzsche no aclara si los superhombres se alimentarían de sus subordinados humanos, pero es inconcebible que tuviese ninguna objeción contra esa práctica, salvo quizá la gastronómica.

¿Por qué no experimentan los lectores de Nietzsche el temor visceral hacia el superhombre que él atribuye a los corderos? La respuesta es a buen seguro que el lector se identifica inmediatamente con el humano y no con el animal, y con el carnívoro antes que con el herbívoro. El argumento de Nietzsche se basa en la suposición de que las pautas de las relaciones entre especies son incuestionables y que será más fácil para el lector imaginar que se come a otras especies que imaginarse comido por ellas. La respuesta que las aves de presa dan al cordero es también, por lo tanto, la respuesta de los lectores carnívoros, a quienes también les gusta tanto la carne de cordero como los corderos. Al leer como perdedores, sin embargo, podemos ver las cosas desde un ángulo bastante diferente. No sólo nos identificaremos con el hombre en lugar de con el superhombre, sino que también nos identificaremos con el animal en lugar de identificarnos con el hombre, y con el animal de rebaño en lugar de con el predador. El patrón de comportamiento entre especies que describe Nietzsche nos resultará inmediatamente aterrador: una guerra total contra los indefensos explicable sólo en función del odio que el predador siente hacia la presa.

De nuevo, la dificultad de leer como perdedores es extrema. En primer lugar, en vez de desechar la sugerencia de Nietzsche de que la diversidad intrahumana podría producir en algún momento distintas especies de

<sup>38</sup> F. NIETZSCHE, *Genealogía...*, cit., I, § 13.

hombres y superhombres, tenemos que aceptar la idea de que las analogías entre especies son pertinentes. En segundo lugar, tenemos que resituarnos dentro de esas analogías, en la posición de los subhumanos frente a la de los humanos, como el mono respecto al hombre, el herbívoro respecto al carnívoro. Esto supone despojarnos de todas nuestras suposiciones sobre la superioridad de la especie e imaginar que nuestra experiencia de la especie humana es la de una especie subhumana. Meditar constantemente sobre lo humano desde la perspectiva de lo subhumano es difícil, pero para leer como un perdedor tenemos que abandonar la idea de convertirnos en más que el hombre y pensar sólo en convertirnos en algo menos.

El propio Nietzsche identificó el convertirse en subhumano con los proyectos igualitarios de la democracia y el socialismo:

*La degeneración global del hombre*, hasta rebajarse a aquello que hoy les parece a los cretinos y majaderos socialistas su «hombre del futuro», –¡su ideal!– esta degeneración y empequeñecimiento del hombre en completo animal de rebaño (o, como ellos dicen, en hombre de la «sociedad libre»), esa animalización del hombre hasta convertirse en animal enano dotado de igualdad de derechos y exigencias son *posibles*, ¡no hay duda!

La perspectiva horroriza a Nietzsche: «quien ha pensado alguna vez hasta el final esa posibilidad conoce una náusea más que los demás hombres»<sup>39</sup>. Incluso aquellos que consideran que Nietzsche ha ofrecido una caricatura absurda del proyecto socialista estarían probablemente de acuerdo con que la subhumanización del hombre es un objetivo repulsivo. Pero si estamos leyendo como perdedores quizá pensemos de otra manera. Al igual que la superhumanización del hombre nos llenará de terror, la deshumanización del hombre que lo convierte en animal de rebaño nos parecerá una tregua a la bienvenida a un predador cruel, una apertura a nuevas posibilidades para la socialidad humana. Y aunque los subhumanos, como los filisteos, quizá no parezcan la base más prometedora para un anti-nietzscheanismo convencido, es más que una hipotética postura contra-nietzscheana generada por una estrategia de lectura perversa: lo subhumano y lo filisteo no son dos formas del Antinietzsche, sino una.

### *La ecología del valor negativa*

El proyecto de Nietzsche es la transvaloración de todos los valores. Hay dos fases: la primera nihilista, la segunda ecológica. El propio Nietzsche reconoció que era un «nihilista convencido», y aunque dice que sólo aceptó esto a finales de la década de 1880, la idea le atraía, porque a continuación se proclamó «el primer nihilista perfecto de Europa, pero que ya ha superado el nihilismo (el cual ha vivido en su alma), dejándolo tras de sí, por debajo de sí, fuera de sí»<sup>40</sup>. Lo que Nietzsche quiere decir es que él ha acep-

<sup>39</sup> F. NIETZSCHE, *Más allá del bien...*, cit., § 203.

<sup>40</sup> F. NIETZSCHE, *La voluntad de dominio*, cit., Prefacio, § 3.

tado, en mayor medida que nadie antes que él, la «absoluta desvalorización de la existencia, cuando se trata de los supremos valores que se reconocen»<sup>41</sup>. Todos los valores de la religión y la moral, pensados para hacer que valiese la pena vivir, son insostenibles; el escepticismo los ha minado en su totalidad. La veracidad impuesta por la religión y la moral ha demostrado que los valores de la religión y la moral (incluido el propio valor de la verdad) son ficticios. De esta manera, los valores más elevados del pasado se han devaluado. El nihilismo no es algo que haya actuado en contra de la religión y la moral, ha actuado a través de ellas. El advenimiento del nihilismo, el darse cuenta de que todo lo que se consideraba de valor carece de él, representa, por lo tanto, a un tiempo el triunfo de los valores cristianos y su aniquilación. Como observó Heidegger, «para Nietzsche, el nihilismo no es ni mucho menos un simple fenómeno de decadencia; por el contrario, el nihilismo es, como acontecimiento fundamental de la historia occidental, simultáneamente y sobre todo, la ley intrínseca de esa historia»<sup>42</sup>.

Aunque Nietzsche no repudia el nihilismo, anticipa que en el futuro tomará otra forma. Sostiene que «el universo nos parece desvalorizado, “falto de sentido”; pero éste es meramente un *estado de transición*»<sup>43</sup>. Lo que subyace tras él es «un movimiento que en cualquier porvenir desarticulará este nihilismo perfecto, pero que lo supone lógica y psicológicamente»<sup>44</sup>. El movimiento es el que Nietzsche describe como una transvaloración de todos los valores. La presuposición de esto es que «necesitamos, en algún momento, *nuevos valores*», pero no valores como los antiguos, que miden el valor del mundo en función de las cosas externas a él, porque «se refieren a un mundo puramente ficticio»<sup>45</sup>. La transvaloración de los valores de Nietzsche exige algo más: «un vuelco de la naturaleza y la manera de la valoración»<sup>46</sup>.

Nietzsche no emplea la palabra, pero la forma de esta transvaloración de la valoración se describe quizá de manera más precisa calificándola de ecológica, no porque Nietzsche mostrase ninguna preocupación especial por el entorno natural, sino por la conjunción sin precedentes de dos ideas: el reconocimiento de la interdependencia de los valores, y la valoración del valor en términos biológicos. Como pionero en el estudio de la historia de los valores, Nietzsche buscó el «conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron»<sup>47</sup>. Los valores no coexistieron en una armonía inalterable e intemporal. A lo largo de la historia, algunos valores habían reemplazado a otros, porque no todos los valores pueden ser igualmente valiosos al mismo tiempo. Algunos valores niegan y devalúan a otros: el cristianismo

<sup>41</sup> *Ibid.*, cit., § 3.

<sup>42</sup> Martin HEIDEGGER, *The Question Concerning Tautology*, Nueva York, 1977, p. 67.

<sup>43</sup> F. Nietzsche, *La voluntad de dominio*, cit., 7.

<sup>44</sup> *Ibid.*, Prefacio, § 4.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 12B.

<sup>46</sup> M. Heidegger, *The Question...*, cit., p. 70.

<sup>47</sup> F. Nietzsche, *Genealogía...*, cit., Prólogo, § 6.

había supuesto «una transvaloración de todos los valores de la antigüedad», porque los valores antiguos, «soberbia [...] la apoteosis de la pasión, de la venganza, del ardid, de la cólera, de la voluptuosidad, del espíritu aventurero, del conocimiento», no podían prosperar en el nuevo clima moral<sup>48</sup>. Y lo mismo podría volver a suceder: «los valores morales han sido hasta ahora valores supremos: ¿habrá alguien que ponga esto en duda? ... Si alejamos estos valores de aquel puesto alteramos “todos” los valores; con ello invertimos el principio hasta ahora admitido de su jerarquía»<sup>49</sup>. En consecuencia, la transvaloración de los valores no supone la invención de nuevos valores, sino la reinención de las relaciones existentes entre los antiguos: «la tarea futura del filósofo: entendida esa tarea en el sentido de que el filósofo tiene que solucionar el *problema del valor*, [tiene que] determinar *la jerarquía de los valores*»<sup>50</sup>.

Si, como genealogista de los valores, Nietzsche descubrió la precaria ecología de los mismos, como nihilista intentó explotarla. Nietzsche reconocía que, de la misma forma que la afirmación de un valor negaba otro, también la negación de un valor situaba una valoración positiva sobre la propia negación. El único valor irreductible era, por lo tanto, el valor de la valoración. Pero dado que, para un nihilista, los valores carecen de valor intrínseco, el valor de la valoración no es meramente el valor último, sino el único. Como establece Nietzsche, el nihilismo «pone el valor de las cosas precisamente en el hecho de que a este valor no corresponde ni correspondió realidad alguna, sino que son sólo un síntoma de fuerza al lado del que pone el valor»<sup>51</sup>. La consecuencia de este argumento es fuertemente reduccionista, porque si el único valor es la valoración, entonces todo lo que tiene valor es la capacidad de establecer valores, una capacidad que Nietzsche equipara a la propia vida: «cuando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma es la que nos constriñe a establecer valores, la vida misma es la que valora a través de nosotros *cuando* establecemos valores»<sup>52</sup>. Sin embargo, la propia vida es refutada, y, por lo tanto, «no hay nada en la vida que pudiera tener valor si no es el grado de poder, a condición, claro está, que la propia vida sea voluntad de poder»<sup>53</sup>.

Como historiador, Nietzsche señaló que «los valores y sus cambios están en relación con el desarrollo de la fuerza del que postula el valor»<sup>54</sup>, pero, según su propio argumento reduccionista, los cambios de valores no están meramente relacionados con los cambios de poder, son en sí esos cambios de poder, porque el único valor es «la mayor cantidad de poder que el

<sup>48</sup> F. Nietzsche, *La voluntad de dominio*, cit., § 221.

<sup>49</sup> *Ibid.*, § 1005.

<sup>50</sup> F. Nietzsche, *Genealogía...*, cit., I, § 17.

<sup>51</sup> F. Nietzsche, *La voluntad de dominio*, cit., 13.

<sup>52</sup> F. Nietzsche, *Crepusculo de los ídolos*, cit., V, § 5, p. 57.

<sup>53</sup> F. Nietzsche, *La voluntad de dominio*, cit., § 55.

<sup>54</sup> *Ibid.*, § 14.

hombre puede arrogarse<sup>55</sup>. Por lo tanto, dado que el valor reside en la valoración, y la valoración sólo se produce allí donde existe el poder de establecer valores, la ecología del valor dentro del reino de las ideas se convierte literalmente en una ecología biológica de los organismos vivos. Como explica Nietzsche:

El punto de vista del «valor» es el punto de vista de las condiciones de conservación y de crecimiento en relación con seres complejos que tienen una vida de duración relativa dentro del devenir<sup>56</sup>.

En resumen, el valor es en última instancia ecológico, y lo que es de valor son las condiciones que permiten la valoración. Y dado que, según Nietzsche, «el auténtico *derecho señorial* es el de crear valores<sup>57</sup>, se deduce que el «valor» es esencialmente el punto de vista para el aumento o la disminución de estos centros de dominación<sup>58</sup>. La futura tarea del filósofo no es tanto, en consecuencia, la de establecer la jerarquía de valores, ni siquiera una jerarquía de quienes establecen los valores, como la de crear una ecología en la que sea posible la valoración. Sin estar familiarizado con el concepto de ecologista establecido en el siglo xx, Nietzsche imagina un nuevo tipo de médico que se ocupe de la salud de la sociedad en su conjunto:

Estoy todavía esperando un *médico* filosófico en el sentido excepcional de esa palabra –uno que tiene que dedicarse al problema de la salud total de un pueblo, una época, una raza o de la humanidad– para reunir el coraje para llevar mi sospecha hasta el límite y arriesgar la proposición: lo que hasta ahora estaba en juego en todo el proceso filosófico no era toda la «verdad», sino algo más; llamémoslo, salud, futuro, crecimiento, poder, vida<sup>59</sup>.

La función de este ecologista global del valor sería la de establecer las condiciones que potencian la producción de aquellos que postulan los valores. Y dado que el «tipo superior sólo es posible mediante la subyugación de los inferiores<sup>60</sup>, esto significa producir una especie superior capaz de esclavizar al resto del mundo:

Una nueva aristocracia, prodigiosa, edificada sobre la más dura legislación de sí misma, en que a la voluntad de los hombres filosóficos violentos y de los tiranos artistas le sea concedida una duración milenaria; una especie superior de hombres, que [...] se sirvan de la Europa democrática como de su más adecuado y flexible instrumento para poner la mano en los destinos de la tierra, para forjar de entre los artistas al «hombre» mismo<sup>61</sup>.

En esta ecología, el filisteo y el subhumano son lo mismo. Nietzsche equipara la receptividad hacia la estética con ser un artista, el ser un artista con la capacidad de valoración, y la capacidad de valoración con el ejercicio

<sup>55</sup> *Ibid.*, § 710.

<sup>56</sup> *Ibid.*, § 712.

<sup>57</sup> F. Nietzsche, *Más allá del bien y el mal*, cit., 261.

<sup>58</sup> F. Nietzsche, *La voluntad de dominio*, cit., § 712.

<sup>59</sup> F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, cit., p., 2000, 35.

<sup>60</sup> F. Nietzsche, *La voluntad de dominio*, cit., § 660.

<sup>61</sup> *Ibid.*, § 959.



del poder. Al igual que los tiranos artistas despliegan su arte mediante su tiranía y el ejercicio de su tiranía en su arte, así el filisteísmo es la marca del subhumano, y la subhumanización el destino del filisteo. Al no participar en el arte, la «afirmación, la bendición, la divinización»<sup>62</sup>, los filisteos carecen de voluntad de poder, y son esclavizados. Y como los subhumanos carecen del poder de crear valor, tampoco lo podrán apreciar nunca. Dentro de la ecología del valor, es necesario siempre un cierto número de ignorantes subhumanos que actúen como esclavos de los estetas superhombres, pero dado que una ecología del valor es aquella que promueve la producción de estetas superhombres en lugar de ignorantes subhumanos, se deduce que un aumento de éstos, que supere el número necesario para cubrir las necesidades de sus señores, tendrá un efecto negativo sobre dicha ecología. La visión del futuro defendida por Nietzsche incluye naturalmente una disposición para la exterminación de estos indeseables, porque su proliferación tendrá si no un efecto negativo en su ecología del valor; dado que la ecología del valor es el único valor que permanece en la historia del nihilismo, su negación es la negación definitiva del valor en sí.

Vale la pena considerar un poco más las implicaciones que esto representa. Para un nihilista convencido, el último valor debe derivarse de la negación del valor. Dado que la valoración es inevitable, parecería deducirse que la valoración es el valor último. Y esta es la razón por la que Nietzsche piensa que la ecología del valor será la conclusión definitiva de su nihilismo. Pero esto no es así. Aunque el valor podría ser en última instancia ecológico, no se deduce que su ecología sea valiosa. Más que una ecología del valor positiva, que crea la posibilidad para las condiciones de valoración, podría ser una ecología negativa. El impulso nihilista podría volverse contra su último reducto de valor, alegando que el último valor debe ser la negación de las condiciones de valoración, una ecología que minimice las posibilidades del establecimiento de valores y que, por lo tanto, reduzca todavía más el grado de valor. Desde este punto de vista, el último valor no sería una ecología del valor, sino una ecología negativa del valor. El total significado del filisteo y del subhumano queda ahora más claro. Leer a Nietzsche como un subhumano filisteo no es sólo cuestión de encontrar una perspectiva desde la que las ideas de Nietzsche parezcan ajenas y amenazadoras, constituye en realidad un movimiento en contra de su estrategia. Leer para la victoria ejemplifica la voluntad de poder y promueve una ecología del valor al aumentar el número de aquellos que establecen los valores; leer como un perdedor tiene un impacto negativo directo sobre esa ecología, porque disminuye la proporción de los que crean los valores. Asumir el papel de subhumano filisteo, por lo tanto, continúa la dinámica nihilista a la que, en su opinión, Nietzsche había puesto fin, no perpetuando el *resentimiento* de la moral de los esclavos –leer como un perdedor no es una afirmación de los valores mediante los que los perdedores se con-

<sup>62</sup> *Ibid.*, § 820.

vierten en ganadores—, sino ejerciendo un impacto negativo directo sobre la ecología del valor.

### *La sociedad total*

Podría parecer que una ecología del valor negativa sólo podría caracterizar al más perverso de los programas políticos distópicos. Pero eso sería un juicio apresurado. En opinión de Nietzsche, la ecología del valor negativa, que él llamó «el reino de los cielos de los pobres de espíritu», ya había comenzado:

Continuación del cristianismo por la Revolución Francesa. Su nombre es Rousseau; él vuelve a desencadenar a la mujer, que desde entonces cada vez está representada con más interés, como sufriendo. Luego los esclavos y *mistress* Beecher-Stowe. Después los pobres y los trabajadores. Después, los viciosos y los enfermos [...] Estamos en el mejor camino: el reino de los cielos de los pobres de espíritu ha comenzado<sup>63</sup>.

La forma en que este proceso sirvió para negar el valor se pone mejor de manifiesto en relación con la esclavitud: «La supresión de la esclavitud”, en apariencia un tributo aportado a la “dignidad humana”; en realidad, la destrucción de una especie fundamentalmente distinta (de este modo se minan las bases de sus valores y de su felicidad)»<sup>64</sup>. En lugar de aceptar la retórica de la liberación en sus propios términos y considerarla como una extensión de la ecología del valor que atribuye cualidades positivas a quienes son liberados, Nietzsche lo ve sólo como una negación de los valores atribuidos a los señores. Así, la liberación de las mujeres sólo sirve para negar el valor especial de la masculinidad; la emancipación de los esclavos, el valor de la condición de ser blanco; la liberación de los trabajadores, el valor del capital; la liberación de los enfermos, el valor aparentemente indiscutible de la misma salud.

Quienes intentan oponerse a Nietzsche rechazan generalmente su análisis de estos cambios y sostienen que el largo proceso de emancipación humana no sólo ha sido motivado por el deseo de promover valores, sino que también ha contribuido a su ecología. Pero, como a menudo se ha señalado, este argumento es difícil de sostener histórica y sociológicamente. Sean cuales sean las intenciones de quienes han promovido estas reformas sociales, su efecto no ha sido fortalecer el valor, sino diluirlo al ampliar su alcance. Durkheim, que escribió poco después de Nietzsche, fue quizá el primero en señalar el patrón. Las leyes contra el asesinato son ahora más incluyentes que en épocas anteriores, pero:

Si todos los individuos que [...] componen la sociedad están protegidos hoy en día en una misma medida, esta mayor suavidad de la moral no se debe a la emergencia

<sup>63</sup> *Ibid.*, § 94.

<sup>64</sup> *Ibid.*, § 315.

de una norma penal realmente nueva, sino a la ampliación del alcance de una norma antigua. Desde el comienzo hubo una prohibición de los intentos de quitar la vida a cualquier miembro del grupo, pero los niños y los esclavos estaban excluidos de esta categoría. Ahora que ya no hacemos esas distinciones, son punibles acciones que en otro momento no se consideraban criminales. Pero esto se debe meramente a que hay más personas en la sociedad, y no a que los sentimientos colectivos hayan aumentado en número. Estos no han aumentado, pero sí se ha ampliado el objeto al que hacen referencia<sup>65</sup>.

De hecho, como argumentó en *La división del trabajo en la sociedad*, la *conciencia colectiva*, el conjunto de valores compartidos por un grupo social, se debilita progresivamente con los aumentos de la complejidad y el tamaño de la unidad. Llevada a sus extremos, la dinámica que Durkheim describe supone la totalización de la sociedad hasta su máxima inclusividad y complejidad, y la correspondiente eliminación de los valores compartidos. La moral, sugiere, ya «está en medio de una crisis atroz»<sup>66</sup>. Si la totalización de la sociedad y el debilitamiento de la conciencia colectiva no se equilibra mediante el desarrollo de la solidaridad orgánica a través de la división del trabajo, el cambio sólo producirá *anomie*.

Aunque Durkheim y Nietzsche hacen énfasis en diferentes aspectos del proceso, está claro que se refieren al mismo tema. Ambos describen los orígenes de la moral en las costumbres de comunidades ligadas por lo que Durkheim denomina «solidaridad mecánica». Pero lo que para Durkheim es la expansión del grupo y el debilitamiento de la conciencia colectiva, para Nietzsche es la revuelta de los esclavos en el ámbito de la moral y el comienzo del nihilismo europeo:

Abstenerse mutuamente de la ofensa, de la violencia, de la explotación: equiparar la propia voluntad a la del otro: en un cierto sentido grosero esto puede llegar a ser una buena costumbre entre los individuos cuando están dadas las condiciones para ello (a saber, la semejanza efectiva entre cantidades de fuerza y entre sus criterios de valor, y la homogeneidad de los mismos dentro de *un solo* cuerpo). Mas tan pronto como se quisiera extender ese *principio fundamental de la sociedad*, tal principio se mostraría enseguida como lo que es: como voluntad de *negación* de la vida, como principio de disolución y decadencia<sup>67</sup>.

Durkheim se muestra nerviosamente optimista respecto a la totalización de la sociedad. Observando que «hay tendencia a formar, por encima de los pueblos europeos, de manera espontánea, una sociedad europea», sostenía que incluso si «la formación de una única sociedad humana está descartada para siempre –y esto, sin embargo, todavía no ha sido demostrado–, al menos la formación de sociedades más grandes nos conducirá cada vez más cerca de ese objetivo»<sup>68</sup>. En contraste, la respuesta de Nietzsche es exigir una vuelta a la solidaridad mecánica, no por supuesto para todos, sino

<sup>65</sup> Emile DURKHEIM, *The Division of Labour in Society*, trad. W. D. Halls, Londres 1984, p. 117 [ed. cast.: *La división del trabajo social*, Madrid, Akal, 1987].

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>67</sup> F. Nietzsche, *Más allá del bien y el mal*, cit., § 259.

<sup>68</sup> E. Durkheim, *The Division of Labour...*, cit., p. 337.

para los pocos hombres fuertes que pueden crear valor. Sólo si se destotaliza la sociedad y se vuelve a dividir entre la comunidad de los fuertes y la masa indiferenciada de los débiles, se pueden sostener las condiciones para la creación de valor:

En cuanto bueno, se pertenece a los «buenos», a una comunidad que tiene un sentimiento común, porque todos los individuos están ligados entre sí por el sentido de la revancha. En cuanto malvado, se pertenece a los «malvados», a una multitud de personas sometidas, impotentes, que no tienen un sentimiento común<sup>69</sup>.

En este contexto, nuestra lectura de Nietzsche asume una importancia adicional. Identificarse positivamente con una narrativa (escrita o de otro tipo) significa apropiarse de sus objetivos. Y aunque quizá no estemos intentando hacer causa común con otros lectores, leer para la victoria tiene una fuerte dinámica centrípeta: cuanto mayor sea nuestro éxito, más cerca estarán nuestros objetivos de converger con los de otros que están haciendo lo mismo. Leer a Nietzsche para la victoria es la ruta a su nueva solidaridad mecánica. En contraste, la lectura como perdedores es centrífuga. Dado que no nos oponemos al texto en ningún sentido, ni siquiera tenemos una causa común con aquellos que leen para la victoria en contra del texto; simplemente nos convertimos en parte de la «masa de personas sometidas e impotentes que no tienen un sentimiento común». Leer como un perdedor, en su sistemática exclusión del lector de un valor compartido, es una voluntad de cambiar una comunalidad exclusiva por una socialidad inclusiva e indiscriminada.

Convertirse en parte de una masa sin sentimiento común puede negar la ecología del valor, pero dicha masa no es necesariamente una ecología negativa. Como Nietzsche, Durkheim pensó la sociedad en términos biológicos. Su modelo de solidaridad orgánica es una encina que puede sostener «hasta doscientas especies de insectos que no tienen más contacto entre sí que el de la buena vecindad»<sup>70</sup>. Al igual que un hábitat puede sostener a una población mayor cuanto mayor sea la diversidad de las especies que lo habitan, también la sociedad puede acomodar a más personas cuanto menos tengan éstas en común y cuanto más diversificadas sean sus funciones sociales. Pero aunque se reconoce que la ecología de Durkheim forma parte de una ecología negativa del valor, la ecología de Nietzsche es una ecología del valor positiva diseñada para sostener a especies cuya voluntad de poder es creadora de valor:

A la sociedad *no* le es lícito existir para la sociedad misma, sino sólo como infraestructura y andamiaje, apoyándose sobre los cuales una especie selecta de seres sea capaz de elevarse hacia su tarea superior y, en general, hacia un ser superior: a semejanza de esas plantas trepadoras de Java [...] las cuales estrechan con sus brazos una encina todo el tiempo necesario y todas las veces necesarias hasta que, finalmente, muy por encima de ella, pero apoyadas en ella, pueden desplegar su corona a plena luz y exhibir su felicidad<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, cit., 45; véase también *Genealogía*, cit., I, § 2.

<sup>70</sup> E. Durkheim, *The Division of Labour...*, cit., p. 209.

<sup>71</sup> F. Nietzsche, *Más allá del bien y el mal*, cit., § 258.

Es el compromiso de Nietzsche con una ecología del valor lo que lo convierte en un pensador antisocial. Los límites de la sociedad deben reducirse para sostener el florecimiento del valor. Para el antinietzscheano, sin embargo, el argumento será el contrario. Los límites de la sociedad deben ampliarse para disminuir la posibilidad del valor, porque la ecología del valor negativa es la sociedad total.

### *Una posibilidad*

La imagen que Nietzsche presenta de la planta trepadora aferrada a la encina compendia ingeniosamente su idea de que los superhombres deben ejercer su voluntad de poder como parásitos sobre la sociedad. La traducción de la idea a términos históricos proporcionó a Nietzsche una visión extraordinaria: «Yo veo ante mí una *posibilidad* cuyo encanto y cuyo colorido son completamente sobreterrenales [...] un espectáculo tal, tan lleno de sentido, tan prodigiosamente paradójico a la vez, que todas las divinidades del Olimpo habrían tenido pretexto para lanzar una carcajada inmortal: César Borgia *papa*»<sup>72</sup>. Como la planta trepadora que estrangula al árbol para alcanzar la luz, César Borgia habría abolido el cristianismo al convertirse en su cabeza. La totalización de la sociedad no requiere dichas fantasías, pero puede suponer cambios para los que muchos no están preparados. Por ejemplo, un reciente llamamiento a la continua totalización de la sociedad es «La Declaración de los Grandes Simios», que proclama que

La noción de «nosotros» como algo opuesto a «los otros» que, como una silueta cada vez más abstracta, asumió en el curso de los siglos los contornos de los límites de la tribu, de la nación, de la raza, de la especie humana, y que durante un tiempo la barrera de la especie había congelado y anquilosado, se ha convertido de nuevo en algo vivo, dispuesto para un nuevo cambio.

La Declaración prevé «el momento en que los miembros dispersos de las especies del chimpancé, del gorila y del orangután se puedan liberar y vivir sus vidas diferentes como iguales, en sus propios territorios especiales dentro de nuestros países»<sup>73</sup>. Sin embargo, ni los firmantes de la Declaración, ni los posteriores partidarios de la soberanía simia, han especificado dónde deberían situarse estos territorios simios. Se ha sugerido que se podría inducir a algún país ecuatorial fuertemente endeudado a que cediese parte de su territorio a cambio de una reducción de sus deudas<sup>74</sup>. Pero dentro de una ecología del valor negativa quizá haya soluciones más apropiadas.

Incluso si no se emprende con esta intención, es posible que la ampliación de los límites de la sociedad para incluir a miembros de otras especies

<sup>72</sup> F. Nietzsche, *El Anticristo*, cit., § 61.

<sup>73</sup> P. CAVALIERI y P. SINGER, (eds.), *The Great Ape Project*, Londres, 1993, p.p. 5 y 6. [ed. cast.: *El proyecto «Gran Simio»: la igualdad más allá de la humanidad*, Madrid, Trotta, 1998.]

<sup>74</sup> Véase R. E. GOODIN, C. PATEMAN y R. PATEMAN, «Simian Sovereignty», *Political Theory* 25 (1997), pp. 821-849.

devalúe los valores específicamente humanos, principalmente los de la cultura. No sólo va en contra del argumento nietzscheano de que los (super)humanos, como única especie creadora de valor, deberían vivir en un mundo que maximice su capacidad de florecer a expensas de otras especies que no generan valor, sino que, al incluir en la sociedad a tantos ignorantes no regenerados, socava la capacidad de la cultura humana de funcionar como un valor compartido dentro de la sociedad expandida. En tal ecología filistea, alguna pieza sobrante de la herencia cultural occidental podría resultar un emplazamiento adecuado para un grupo simio autónomo. Quizá el Louvre y sus colecciones podrían ponerse a disposición de los simios liberados de los zoos y de los laboratorios de investigación: las largas galerías se podrían utilizar para dormir y para recreo, el jardín de las Tullerías para alimentarse. ¿Quién sino un nietzscheano podría poner objeciones?