

MÁS ALLÁ DE UNA POLÍTICA DE LA DOMINACIÓN: LA CULTURA ARISTOCRÁTICA EN NIETZSCHE

Beyond the Politics of Domination: Aristocratic Culture in Nietzsche

Vanessa Lemm*

Resumen

El “radicalismo aristocrático” de Nietzsche ha sido interpretado considerando que favorece un retorno a los modelos políticos de sociedad aristocrática pre-moderna que son completamente incompatibles con la democracia moderna, o bien que el aristocratismo de Nietzsche es una variación radical del individualismo liberal, una opción estética y apolítica de vida. Argumento, aquí, que el aristocratismo de Nietzsche no cabe dentro ninguna de estas interpretaciones. A la luz de mi análisis de la nobleza en Nietzsche, una sociedad y cultura aristocrática debe ser un ordenamiento horizontal de poderes igualmente respetados y que están involucrados por y contra cada uno de tal manera a elevar el significado de la responsabilidad del individuo singular.

Palabras clave: Nietzsche, cultura, política, orden de rango (*Rangordnung*), responsabilidad, aristocracia.

Abstract

Nietzsche’s “aristocratic radicalism” has been interpreted to mean either that Nietzsche favors returning to pre-modern political models of aristocratic society which are completely incompatible with modern democracy, or that aristocratism is a radical variant of liberal individualism, an aesthetic and apolitical attitude towards life. In this paper I argue that Nietzsche’s aristocratism fits neither of the above interpretations. Rather, Nietzsche understands aristocratic society in spiritual-cultural terms. In the light of an analysis of nobility, an aristocratic society and culture must be a horizontal ordering of equally respected powers for and against each other that aims at the elevation of the significance of the singular individual’s responsibility.

Key words: Nietzsche, culture, politics, order of rank (*Rangordnung*), responsibility, aristocratism.

INTRODUCCIÓN

La idea de una sociedad aristocrática futura en Nietzsche ha sido interpretada, a menudo, como la lucha por establecer una cultura aristocrática a través de una política autoritaria de dominación y explotación.¹ De acuerdo

¹ Suele afirmarse que el aristocratismo de Nietzsche implica un “programa político de una nueva legislación aristocrática” según el cual “el objetivo es obtener control sobre las fuerzas de la historia y producir una nueva humanidad a través de una conjunción de legislación filosófica y poder político (“política grande”)”. Cfr. Keith Ansell-Pearson (1994:148, 55 y 42-43). Para una interpretación de Nietzsche como precursor de las ideologías autoritarias y totalitarias, Bruce Detwiler (1990); Frederick Appel (1999); Bernhard H. F. Taureck (2000); Domenico Losurdo (2002) y Don Dombowsky (2004).

con estas interpretaciones, Nietzsche se perfila como un pensador neo-conservador que remonta su mirada “hacia el pasado, hasta los ordenamientos sociales que se desarrollaron en Europa entre el Renacimiento y la emergencia de los órdenes políticos burgueses, y hacia el futuro, hasta un tiempo en el que puedan establecerse aristocracias culturales semejantes” (Warren, 1988:213 y 210-11).² Frente a estas lecturas, sostengo que Nietzsche vuelve al pasado solamente en busca de instrucción, pero no para encontrar en él un ordenamiento político futuro: “Nosotros no ‘conservamos’ nada; tampoco queremos volver a cualquier época del pasado...” (GC 377).³ En contra de los conservadores (moralistas y partidos políticos) de su tiempo, Nietzsche sostiene que “no es posible ninguna *vuelta atrás*, ninguna regresión en cualquier sentido o grado” (CI “Escaramuzas” 43). Por el contrario, está interesado en el surgimiento de una “aristocracia nueva” (VP 953), de una “forma de aristocracia superior” una aristocracia del futuro (VP 866, VP 898).⁴ En el núcleo de esta visión sobre el futuro reside la pregunta intempestiva: “¿Qué es aristocrático? ¿Qué continúa significando para nosotros hoy la palabra ‘aristocrático’?” (MBM 287).⁵

En oposición a estas interpretaciones, propongo que la cultura aristocrática en Nietzsche tiene, ante todo, una función crítica y que debe ser entendida como una contra-fuerza frente a las tendencias niveladoras y

² Warren agrega que los puntos de vista de Nietzsche son “inconsistentes” con su filosofía (210) y concluye que, al menos, su filosofía (moral) es compatible, en principio, con los valores de la democracia liberal tales como el individualismo, la intersubjetividad comunal, el igualitarismo y el pluralismo (1988:247).

³ Compárese con Tracy Strong quien afirma que, más allá de su admiración por los griegos, Nietzsche nunca favoreció un “retorno” a ellos ni propuso rehacer la sociedad moderna a imagen de los mismos (1975:136).

⁴ Citaremos las obras de Nietzsche recurriendo a las siguientes abreviaturas: *Aurora* (A), *Cuarta consideración intempestiva* (DS), *Futuro de nuestras instituciones educativas* (FEI), *Philosophy and Truth. Selections from Nietzsche’s Notebooks of the Early 1870’s*, (FP), *La genealogía de la moral* (GM), *Segunda consideración intempestiva* (HV). Las traducciones de *Kritische Studienausgabe* (KSA) y *La voluntad de poder* (VP) son de Diego Rossello, quien es, a la vez, traductor de mi artículo desde el inglés. Las traducciones de *Más allá del bien y del mal* (MBM), *Schopenhauer como educador* (SE), *Así habló Zarathustra* (Z), *El crepúsculo de los ídolos* (CI) y *Humano, demasiado humano* (HH) son de Andrés Sánchez Pascual. *La gaya ciencia* (GC) es traducción de José Jara con ligeras modificaciones. Compárese con *Así habló Zarathustra*: “Oh hermanos míos, yo os consagro a una nueva nobleza y os la señalo: vosotros debéis ser para mí engendadores y criadores y sembradores del futuro [...] ¡Constituya de ahora en adelante vuestro honor no el lugar de dónde venís, sino el lugar adonde vais! Vuestra voluntad y vuestro pie, que quieren ir más allá de vosotros mismos, –¡eso constituya vuestro nuevo honor! [...] ¡Oh hermanos míos, no hacia atrás debe dirigir la mirada vuestra nobleza, sino hacia adelante! ¡Expulsados debéis estar vosotros de todos los países de los padres y de los antepasados! El país de vuestros hijos es el que debéis amar: sea ese amor vuestra nueva nobleza, –¡el país no descubierto, situado en el mar más remoto! ¡A vuestras velas ordeno que partan una y otra vez en su busca!” (2006:12).

⁵ Para una versión anterior y más extensa de esta argumentación, Cfr., Lem (2008:365-383).

normalizadoras de las sociedades de masas modernas y sus ideologías políticas (VP 866).⁶ La cultura aristocrática aspira a cultivar prácticas de libertad y formas de sociabilidad que sólo pueden ser comprendidas desde un horizonte situado más allá de una política autoritaria de dominación y de explotación.⁷

El núcleo de mi argumento reside en el análisis de las nociones de responsabilidad (*Verantwortung*) y orden de rango (*Rangordnung*) 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 ofrece una alternativa a una política autoritaria de dominación y de explotación porque la cultura aristocrática es, intrínsecamente, agonista y subversiva, y desafía continuamente los fundamentos normativos de cualquier orden político dado.

I. LA IDEA DE SOCIEDAD ARISTOCRÁTICA: LA ELEVACIÓN ESPIRITUAL-CULTURAL DEL INDIVIDUO SINGULAR

Desde mi perspectiva, Nietzsche concibe a la sociedad aristocrática como una asociación espiritual-cultural que atribuye “el valor más elevado y la importancia más profunda” a las diferencias irreductibles entre sus miembros (SE 6). Se trata de una sociedad cuyo objetivo más elevado es el ennoblecimiento del individuo y no su conversión en algo más común u ordinario (SE 1).⁸ Nietzsche

⁶ La visión de Nietzsche con su tiempo es comparable, en este sentido, con Tocqueville quien pensó que la democracia norteamericana estaba condenada al fracaso si no era contrarrestada por una aristocracia norteamericana (2003, Vol. 1, Parte 2, cap. 8, en especial, 307-315). Según Tocqueville, “el cuerpo legal representa el único elemento aristocrático” de la sociedad norteamericana, afirmando que “sin esta combinación de lo legal con la mente democrática, dudo que la democracia pueda gobernar a la sociedad por mucho tiempo [...] si la influencia de los abogados en sus asuntos no crece en proporción al poder del pueblo” (311). El vínculo íntimo entre aristocracia y derecho (*Recht*) también puede hallarse en Nietzsche, quien afirma que la esfera del derecho (*Recht*) pertenece intrínsecamente al tipo aristocrático y noble (GM II:11). Sobre la nobleza de la ley, *Cfr.*, Valadier (2001:31-38); sobre la necesidad de instaurar elementos antidemocráticos en el corazón de la democracia para preservarla (*Cfr.*, Brown, 2000:205-223). Para una discusión abarcadora de la filosofía política de Nietzsche en relación con las ideologías políticas de su tiempo, Ottmann (1987).

⁷ Para un intento de pensar la “gran política” en Nietzsche más allá de una política autoritaria de dominación, *Cfr.*, Portales (2002:115-215).

⁸ En *Schopenhauer como educador* (1995), Nietzsche lamenta que la mayoría de las personas no deseen la singularidad (genio), porque ésta implica demasiada lucha y esfuerzo: “Cada uno de nosotros lleva dentro de sí una exclusividad productiva (*productive Einzigkeit*) como núcleo de su ser; y cuando se da cuenta de ello, se forma a su alrededor una extraña penumbra que es la marca de su singularidad (*Einzigkeit*). Muchas personas no pueden soportarlo porque, como ya dije, son

plantea este ennoblecimiento del individuo humano como una “elevación de [todo] el tipo ‘humano’ (*Erhöhung des Typus Mensch*)” (GC 377). En *Más allá del bien y del mal* (1972:257) Nietzsche afirma que esta elevación “hasta ahora ha sido el trabajo de una sociedad aristocrática —y lo será una y otra vez— una sociedad que cree en el amplio escalafón de un orden de rango; que puede establecer diferencias entre el valor de los seres humanos y que, de uno u otro modo, necesita la esclavitud” (1972:257).⁹ La interpretación típica de este fragmento ha considerado que la “cultura superior” se apoya en un orden jerárquico y en las diferencias de valor entre seres humanos y, que por lo tanto, requiere una política autoritaria elitista de dominación y de explotación. Los comentaristas sostienen que el concepto de un orden de rango jerárquico en Nietzsche refleja algo así como una “teoría de la naturaleza” que el autor utiliza para justificar una teoría política. Según esta teoría, 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 (Cfr., Ansell-Pearson, 1997:41; Warren, 1988:212). Al contrario de 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. Esta cultura define y evalúa al individuo en su nobleza. Asimismo, la lectura de la cita precedente (1972:257) no advierte el argumento, más general, de que cultura y política en Nietzsche no pueden asimilarse, porque las concibe como enfrentadas: “La cultura y el estado [...] son antagonistas” y “lo que es grande en el sentido cultural ha sido apolítico (*unpolitisch*), incluso antipolítico (*anti-politisch*)” (CI

holgazanes y porque de esta singularidad penden grandes dificultades (1995:1)”. La misión de la cultura aristocrática es la de superar esta pereza y falta de coraje para el cultivo del genio singular de cada uno. La cultura aristocrática es liberadora porque emancipa al individuo singular de las formas de auto-identidad que el individuo adquiere bajo la presión del resentimiento que se halla en las sociedades de masas modernas (1995:1). Sobre la función emancipadora de la cultura en Nietzsche, Cfr., Lem (2009:87-104).

⁹ En *El estado griego* (1871) Nietzsche ya identificaba como “una crueldad manifiesta el hecho de que la *esclavitud pertenece a la esencia de la cultura*”. Nietzsche describe la relación entre esclavitud y cultura en la *polis* griega del siguiente modo: “La cultura [*Bildung*], que es ante todo y esencialmente un apetito verdadero de arte, se apoya en una premisa terrible: pero se revela a sí misma en el sentimiento de vergüenza incipiente. Para que exista un suelo amplio, profundo y fértil al desarrollo del arte, la abrumadora mayoría debe estar sujeta, como esclavos, a la necesidad de la vida al servicio de la minoría, *más allá* de lo necesario para el individuo. A expensas de esta minoría, a través de su trabajo extra, esa clase privilegiada será removida de la lucha por la existencia para producir y satisfacer un nuevo mundo de necesidades” (*El estado griego*). El modelo griego de esclavitud no debe ser confundido con la “esclavitud de nuevo tipo” a la que se refiere Nietzsche cuando caracteriza su idea de “aristocracia superior” del futuro (GC 377, MBM 257). Por razones de espacio no puedo discutir aquí el problema de la esclavitud y su relación con la “aristocracia superior”. Para una discusión más detallada de la relación entre cultura y economía, Cfr. Lem (2009, en prensa).

“Alemanes” 4; véase además KSA 13, 19[11]). Puesto que para Nietzsche el poder espiritual del noble es antitético al poder político del Estado, su noción aristocrática de un orden de rango no puede formar parte de su concepción y legitimación de lo político. Por el contrario, el valor político de la cultura en general y de un orden jerárquico en particular reside en que logra contrarrestar al igualitarismo de las sociedades de masas modernas, cualquiera sea su ideología política.¹⁰

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 (1988:13-19 [11]).

Para Nietzsche, el Estado no debería inmiscuirse en cuestiones 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 hace “superflua” a la cultura, en el sentido de resolver problemas de la cultura por medios políticos: “Su misión [la del Estado] es procurar la base de una *cultura*. En breve, el objetivo del Estado es una humanidad más noble. Su objetivo yace fuera de sí mismo. El Estado es un medio” (1979:78; SE 6 y HH: 224).

Debe destacarse que Nietzsche no utiliza los términos “política aristocrática” o “Estado aristocrático”. Nietzsche habla, efectivamente, de “aristocracia” cuando alude a ejemplos históricos de tales regímenes políticos, como las aristocracias de la antigua Grecia, las formas de gobierno aristocrático en Venecia y en la Francia del siglo XVII (GM:16). Sin embargo, y esto es lo interesante, cuando se refiere a su visión de una aristocracia futura, ésta es contrapuesta al ejercicio del poder político (A 201; GC 31; KSA 11, 32[2]); KSA 7, 14[11]; KSA 7, 89[70]; KSA 7, 14[25]. ¿Debe entenderse acaso que los términos “aristocrático” y “política”, así como “aristocrático” y “Estado”, se excluyen entre sí? ¿Significa esto que la política moderna por definición no puede ser noble y que el ser humano no puede extraer su nobleza del poder político; que contar con poder político no es algo que ennoblece al ser humano porque el poder espiritual del noble es antitético al poder político del Estado? Si la respuesta a estas preguntas es afirmativa, entonces no debe sostenerse que Nietzsche

¹⁰ Sobre la idea de orden de rango en oposición a la noción de igualdad de derechos, *Cfr.*, MBM 30; KSA 11, 26[353]; KSA 11, 35[43]; KSA 11, 25[298]; KSA 9, 16[3].

promueve una “política aristocrática”, o un “Estado aristocrático”, ni que propugna un “programa político aristocrático” (Schank, von Tongeren, Siemens, 2004:43-44).

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 (1999:358).

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.¹¹ 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.¹²

II. LA IDEA DE RESPONSABILIDAD: LOS DERECHOS Y OBLIGACIONES DEL INDIVIDUO NOBLE

Si nobleza y singularidad van juntas de la manera en que lo he venido sugiriendo, 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

¹¹ Esta creencia en el poder de la espiritualidad, junto a la conciencia de la fragilidad de la misma, se refleja también en la “noble institución” de monasterios. En el aforismo 61 de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche destaca que estos últimos son un “medio de procurarse calma frente al ruido y las dificultades que el modo más *grosero* de gobernar entraña, así como limpieza frente a la *necesaria* suciedad de todo hacer político” (además, MBM: 263). La afinidad entre el noble y el religioso en su oposición al político parece confirmar que, como afirma Leo Strauss, en Nietzsche “la alternativa fundamental es la que tiene lugar entre el gobierno de la filosofía sobre la religión o de la religión sobre la filosofía; ya no, como lo fuera para Platón y Aristóteles, entre la vida filosófica y la vida política; para Nietzsche, a diferencia de los clásicos, la política pertenece desde el principio a un plano inferior a la filosofía y la religión” (1983:176).

¹² Taylor arriba a una conclusión similar en su reconstrucción del pensamiento temprano de Nietzsche. Afirma que “mientras que el imperativo de la cultura y del genio permanecen en primer plano, las imprecaciones de Nietzsche contra los ‘instintos políticos’ de los griegos, y su condena a sus impulsos destructivos, sustentan fuertemente una lectura *no autoritaria* de la política temprana de Nietzsche” (1997:44-45). Taylor cita al Nietzsche de “Nosotros clasicistas”: “Ser un filohelénico significa ser un enemigo de la fuerza bruta y de la estupidez” (KSA: 8, 5[91]) y sostiene que Nietzsche, quien a lo largo de su vida productiva siguió siendo un “filohelenista”, no dejó nunca de ser un “enemigo de la fuerza y de la estupidez” y, por ende, también de la política autoritaria.

único y diferente, entonces, esto explicaría por qué en Nietzsche las preguntas “¿Qué es aristocrático? ¿Qué continúa significando para nosotros hoy la palabra ‘aristocrático’?” (1972:287) son seguidas inmediatamente por la interrogante “¿En qué se delata, en qué se reconoce el hombre aristocrático...” (*Ibid.*). 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 evaluación (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, sino que pertenece al vocabulario de su tipología moral.¹³ A pesar de que insiste 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 de Nietzsche 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.¹⁴

¹³ Resulta interesante destacar que cuando Nietzsche se refiere a la nobleza y a las clases sociales encuentra “entre la gente común, entre los menos educados, especialmente entre los campesinos... más nobleza *relativa* en el gusto y más tacto del respeto que entre el semimundo del espíritu, que lee periódicos, entre los cultos” (MBM:263); y que las “naturalezas más fuertes”, el tipo “solitario”, se encuentran “en los elementos más bajos y socialmente abandonados... seguramente más que entre las clases medias” (VP: 887/ KSA:12-10[61]). Nietzsche no vincula a la nobleza con una clase “superior” supuestamente aristocrática. Por el contrario, encuentra en la clase de los trabajadores la clase más alta —es decir, la más noble— para el futuro, proyectando que el trabajador aprenderá a “sentir como un soldado” y reclamará “un honorario, un ingreso”, en lugar de un “pago” (VP:763/KSA: 12-9[34]). Mientras que el pago otorga la máxima utilidad, el honorario paga en relación con el logro, es decir, con la realización de la voluntad de poder. Taylor observa el mismo fenómeno en la obra temprana de Nietzsche (DS:8, HV:7, FEI): Nietzsche aplica el término “esclavo” o “esclavitud” a hombres de negocios, académicos y científicos con mayor frecuencia que al “esclavo del salario” o a la servidumbre física y, asimismo, identifica a la “clase baja como una fuente potencial de virtud y sabiduría” (1997:45). Nietzsche, al igual que Dostoievski, opone la nobleza de las clases bajas (campesinos y trabajadores) a la vulgaridad de la clase media. Por ejemplo, a través de la figura del padre Zósima en *Los hermanos Karamazov*, Dostoievski llama a una alianza espiritual entre los monjes y los campesinos rusos. Cree que sólo esta alianza espiritual puede salvar a Rusia de ser dominada, por un lado, por la “esclavitud y auto-destrucción” sembrada por la ideología burguesa, que se afina en la idea de que ser libre significa satisfacer y multiplicar los propios deseos (1993:69). El hecho de que identifique a la nobleza con las clases más bajas puede indicar que aquello que necesita ser sacado a la luz es la compatibilidad (y no la incompatibilidad) entre cultura aristocrática y política democrática en su filosofía política. Retornaré brevemente a esta idea al final del presente artículo.

¹⁴ Un fragmento póstumo muestra que Nietzsche no percibe en el noble, en “el gran ser humano” a un líder político de las masas sino, siempre y únicamente, a alguien que se opone a ellas: “El mejor ejemplo de cómo un agitador plebeyo de la multitud es incapaz de comprender el concepto de ‘naturaleza superior’ es provisto por Buckle. La perspectiva que combate con tanta pasión —que un “gran hombre”, un individuo, príncipes, hombres de Estado, genios, generales, son los disparadores y

En un fragmento de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche sugiere que el tipo noble y el tipo esclavo, y sus modos de evaluación, 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 siempre se encuentran 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* (1972:260).

El tipo noble y el tipo esclavo y sus modos de evaluación no pueden separarse: están “mezclad[o]s” entre sí, inseparablemente “entrelazados” (*Ibid.*). 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 esclavos (*plebejisch*)” (1988:8-23[39]).

Desde la perspectiva de la nobleza, tal y como aquí intento reconstruirla, los privilegios no pueden ser mediados por instituciones sociales o políticas. No pueden ser otorgados ni asignados por 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 a sí misma: “Los derechos que el ser humano se arroga a sí mismo se relacionan con los deberes que se auto impone, con las tareas para las que se siente igual” (1968:872). De acuerdo con su concepción aristocrática de privilegios y derechos, cada derecho (*Recht*) es esencialmente un privilegio (*Vorrecht*) (1972:202) y 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 (1995:8;1968:936).¹⁵

causas de todos los grandes movimientos— la entiende mal instintivamente, como si significara que lo esencial y valorable de ese “hombre superior” fuera su capacidad de movilizar a las masas: en breve, sus efectos. Pero la “naturaleza superior” del gran hombre no radica en ningún tipo de efecto sino en ser diferente, incommunicable, a distancia en el rango, incluso, si ha hecho temblar al mundo entero” (VP 876/KSA 13, 16[39]). Kaufmann, en su edición de *La voluntad de poder*, añade en una nota al pie a este fragmento que “el malentendido que aquí se ataca se encuentra extendido entre quienes han intentado presentar a Nietzsche como popular. Una y otra vez se le ha atribuido la posición que él critica” (1968:468-469).

¹⁵ Debe notarse que ya en sus primeros trabajos Nietzsche piensa la libertad como inseparable de la responsabilidad. En *Schopenhauer como educador*, la libertad es descrita como un gran peso y una deuda importante con consecuencias devastadoras para aquellos que no saben cómo pagarla: “Que la

En una anotación de los fragmentos póstumos, 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) (1988:10, 3[200]). La idea de “ley”, 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” (Kierkegaard, 1985). En términos de Nietzsche, la cultura aristocrática “sobrevive” y “vive más allá de” la autoridad establecida de un orden moral y legal (1972:262; véase además GM II:2). 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 Dostoievsky (1993)— 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 Dostoievsky y Zarathustra —y, tal vez, el filósofo—¹⁶ la mayoría de las veces, en Nietzsche, sean figuras de “criminales” y de “transgresores de la ley” (1979:45) además de dadores de nuevas leyes.¹⁷

libertad es en realidad una deuda importante que sólo puede pagarse con grandes acciones. Es verdad que el común de los mortales tiene el derecho de mirar con rencor a cada uno de esos privilegiados: mas quiera algún dios librarlo a él mismo de convertirse alguna vez en uno de ellos, es decir, de verse tan terriblemente comprometido. Perecería enseguida en su libertad y en su soledad, y se volvería loco, un loco malvado, por aburrimiento” (1995:8).

¹⁶ Acerca de la perspectiva de Nietzsche sobre el “filósofo del futuro” y la misión de la responsabilidad Cfr., MBM (61-212-213). Sobre la figura del filósofo como dador de la ley, ver excelente trabajo de Yannis Constantinidès (2000:208-282).

¹⁷ Puesto que en Nietzsche la superación de un determinado orden moral y legal no puede ser separada de la constitución de un orden moral y legal nuevo (MBM 262), la figura del genio de la cultura y la idea de competencia (*agon*) se prestan tanto a una interpretación que hace hincapié en su potencial revolucionario, Cfr., W. Brown (2000:205-223); Volker Gerhardt (1983:111-133; H. Siemens (2002) y Paul von Tongeren (2002:5-24). Para una interpretación reciente de la figura del criminal en Nietzsche, Cfr., Friedrich Balke (2003:171-205).

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* (1972:272).

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, an-árquica: 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, lo que se ha conquistado (2006:4;1979:38).¹⁸ Es al interior de este espíritu agonista donde Nietzsche encuentra al verdadero garante de la libertad individual como responsabilidad. Para Nietzsche, en las ideologías políticas modernas —sean éstas 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 confirma, como Nietzsche, la idea de que la grandeza del ser humano se refleja en “la amplitud y multiplicidad, en la propia unidad en lo múltiple” (1972:212).

Nietzsche entiende que esta libertad y esta pluralidad se ve amenazada por una sociedad donde existe igualdad de derechos. Nos advierte que la “igualdad de derechos (*Gleichheit der Rechte*) puede trocarse muy fácilmente en igualdad para infringir derechos (*Gleichheit der Unrechte*)” (1972:202)

[q]uiero decir, en un combate común contra todo lo raro, extraño, privilegiado (*Bevorrechtigten*) del ser humano superior, del alma superior,

¹⁸ Nietzsche percibió un antecedente de esta concepción agonista de la libertad en la idea de *virtù* en Maquiavelo (CI “Escaramuzas”, 38).

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 (1972:212).

Con la intención de preservar la libertad y la pluralidad, Nietzsche cuestiona tanto el gobierno despótico del tipo excepcional (pues éste socava el valor de la moralidad del esclavo) como el gobierno despótico del tipo esclavo (pues éste no tolera ninguna otra moralidad). “Lo que combato: que un tipo excepcional deba hacerle la guerra al gobierno en lugar de aprehender que la existencia continuada del gobierno es la precondition del valor de la excepción” (1968:894). Por eso, para Nietzsche, el odio a la mediocridad no es digno del filósofo. “Es casi un cuestionamiento de su ‘derecho a la filosofía’. Precisamente porque es una excepción tiene que tomar al gobierno bajo su protección, tiene que conformar al mediocre” (1968:893).

En oposición al igualitarismo que define a las democracias de masas modernas, Nietzsche afirma lo que denomina un orden de rango. En este escalafón, el rango indica “el alcance de la propia responsabilidad” (1972:212). 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. Al afirmar que el escalafón no es un orden jerárquico en el sentido tradicional, no sugiero que Nietzsche rechace de raíz la idea de jerarquía. Por el contrario, 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 es abolida la posibilidad de alcanzar una libertad genuina, porque ésta sólo puede ser preservada a través de la lucha contra el gobierno (1972:37). Sin embargo, en la distinción entre gobernantes y gobernados, lo crucial no es la afirmación del poder sobre otros sino —como se ha dicho— una afirmación de la diferencia como pre-condición para el conflicto y la lucha. Es importante señalar que, en Nietzsche, la distinción entre gobernantes y gobernados 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. Wendy Brown también subraya que el “pathos de distancia” y el “orden de rango” en Nietzsche no debe ser confundido con ordenamientos jerárquicos: “Esta valoración de la distancia —no simplemente de la jerarquía— como

fortalecedora cultural emerge en la caracterización de la libertad de Nietzsche como ‘la voluntad de responsabilidad de sí’ que ‘preserva la distancia que nos divide’ ” (1979:38). De este modo, al igual que Foucault, el reclamo de Nietzsche contra la política moderna es que resulta excesiva en su organización e institucionalización de las relaciones humanas: “disuelve nuestra separación incluso cuando nos da forma como ‘individuos’; nos arroja a la proximidad de tal modo que enmudece nuestra capacidad de expresar responsabilidad, creatividad e incluso libertad” (Brown, 2000:218).

III. LA IDEA DE ORDEN DE RANGO: COMPETENCIA Y PLENITUD DE PODER DEL INDIVIDUO NOBLE

Por el contrario, 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” (1968:855; 1988:13, 11[36]).¹⁹ 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, es decir, 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” (1988:12, 9 [151]). Un orden de rango es esencialmente un orden de lucha permanente (1988:11-36 [22]) y no un ordenamiento estable de antagonistas. 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 entre sí tanto a favor como en contra. No es el ámbito de una jerarquía aristocrática.²⁰

La horizontalidad es la perspectiva del antagonismo *par excellence*: se tiene ante sí a un contrincante. Asimismo, Nietzsche describe al deseo de antagonismo en el ser humano como una hostilidad que mira desde arriba a

¹⁹ De este modo, la “determinación de un orden de rango de los valores”, una tarea que Nietzsche asigna al filósofo del futuro, no puede lograrse a través de la comparación moral, sino que requiere el apoyo de “fisiólogos y doctores” (GM I:17). Lo que está en juego en la determinación del orden de rango de los valores es una investigación de la vida como voluntad de poder.

²⁰ La perspectiva que propone que el *agon* en Nietzsche debe ser interpretado como igualitario y no como una relación jerárquica entre poderes que compiten entre sí, también puede hallarse en Hatab (1995), Siemens (2002) y en Acampora (2003). Sobre la importancia de la voluntad de poder, entendida como lucha entre poderes iguales, para el concepto de vida en Nietzsche, *Cfr.* Barbara Stiegler (2001:55-56).

los demás (1968:936), 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 irremplazable y por ende único, contra quien vale la pena competir.²¹

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*” (1972:265). Estar “en la altura” no implica que la persona noble se ubique por encima de los demás, mirándolos desde arriba con desprecio, dominándolos. “[M]ira[r] desde arriba a los demás” con desprecio, o con la esperanza de la auto-elevación, 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. En este caso, la mirada hacia abajo es, ante todo, un mirar hacia atrás.

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. Pero cuando la nobleza está en su cima y gobierna, lo que la sostiene es “el sentimiento de plenitud, de poder que busca desbordarse (*überströmen*), la libertad de la alta tensión, la conciencia de la riqueza, aquello que puede dar (*schenken*) y conceder (*abgeben*)” (1972:260).²² En el noble, este desbordar de poder se manifiesta como hospitalidad genuina (1968:939;1988:12-2[1]). 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 de líderes) cerrada sobre sí misma. Se trata, en cambio, de una forma de sociabilidad a partir de la cual puede pensarse cómo superar las formas de exclusión en las sociedades de masas modernas y en sus ideologías políticas.²³

²¹ Sobre la noción de respeto agonístico, *Cfr.* Alan Schrift (1999:129-144).

²² Compárese con “El tipo noble: cortesía verdadera, nobleza, grandeza de alma, provienen de la abundancia; no dan para recibir —no tratan de exaltarse a sí mismos mediante la cortesía— prodigalidad como forma de la verdadera cortesía, abundancia de personalidad como su precondición” (VP 935/KSA 13, 23[4]).

²³ En palabras de Jacques Derrida “la cultura misma es hospitalidad” (2001:16).

IV. CONCLUSIÓN

Finalmente, dos comentarios sobre la manera como entiendo la relación entre la concepción de la cultura aristocrática en Nietzsche y la política democrática. En primer lugar, como he expuesto, dado que la cultura aristocrática no es jerárquica resulta compatible con la horizontalidad de la democracia moderna. Nietzsche no es un pensador conservador o reaccionario que quiera volver a una forma de vida (social, política, cultural) anterior al advenimiento de la democracia moderna. En segundo lugar, en su concepción de cultura aristocrática revive una concepción agonista de la acción pública que, al cultivar la responsabilidad de los individuos singulares, ofrece una contra-fuerza frente a las sociedades de masas modernas e igualitarias. La cultura aristocrática sostiene una idea de igualdad que no está basada en una política de nivelación y de normalización sino en pluralizar la responsabilidad singular. Esto explica por qué la cultura aristocrática tiene valor para la democracia en un doble sentido: como fuerza crítica y porque ofrece una idea que complementa a la igualdad propuesta por la democracia moderna.

*Universidad Diego Portales**
Instituto de Humanidades
Ejército 278, Santiago (Chile)
Vanessa.lemm@udp.cl

BIBLIOGRAFÍA

- Acampora, Christa D. "Demos Agonistes Redux, Reflections on the Streit of Political Agonism", en *Nietzsche-Studien* 32 (2003):374-90.
- Ansell-Pearson, Keith. *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Appel, Frederick. *Nietzsche Contra Democracy*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.
- Balke, Friedrich. "Die Figuren Des Verbrechers in Nietzsches Biopolitiz", en *Nietzsche-Studien* 32 (2003):171-205.
- Brandes, Georg. *Friedrich Nietzsche. Eine Abhandlung über Aristokratischen Radikalismus*. Berlin: Berenberg Verlag, 2004.
- Brown, Wendy. "Nietzsche for Politics", en *Why Nietzsche Still?*, edited by Alan D. Schrift, 205-23. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Constantinidès, Yannis. "Nietzsche législateur, Grand politique et la réforme du monde", en *Lectures de Nietzsche*, 208-82. (Eds.) Jean-François Balaudé and Patrice Wotling. Paris: Le Livre de Poche, 2000.
- Conway, Daniel D. *Nietzsche and the Political*. Florence, KY: Routledge, 1997.
- Derrida, Jacques. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London: Routledge, 2001.

- Detwiler, Bruce. *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Dombowsky, Don. *Nietzsche's Machiavellian Politics*. London: Palgrave Macmillan, 2004.
- Dostoevsky, Fyodor. *The Grand Inquisitor, with related chapters from The Brothers Karamazov*. Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993.
- Gerhardt, Volker. "Prinzip Des Gleichgewichts" en *Nietzsche-Studien* 12 (1983):111-33.
- Hatab, Lawrence. *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*. Chicago: Open Court, 1995.
- Kierkegaard, Søren. *Fear and Trembling*. London: Penguin Books, 1985.
- Losurdo, Domenico. *Nietzsche, Il ribelle aristocratico. Biografia bilanico critico*. Turino: Bollati Boringhieri, 2002.
- Lemm, Vanessa. *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics and the Animality of the Human Being*. New York: Fordham, 2009.
- "Nietzsche y la libertad individual: Rawls, Cavell y el debate sobre el valor del perfeccionismo para la democracia", en *Revista Alpha* N° 28 (2009):87-104.
- "Nietzsches Vision einer 'neuen Aristokratie'", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56 (2008):365-383.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2006.
- *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Edited by Colli and Montinari. Berlin: de Gruyter Verlag, 1988.
- *Philosophy and Truth. Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*. Translated by Daniel Breazeale. New Jersey: Humanities Press International, 1979.
- *The Will to Power*. Translated by Walter Kaufmann. Edited by Walter Kaufmann. New York: Random House, 1968.
- *Más allá del bien y del mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1972.
- *El crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1979.
- *Schopenhauer como educador y otros textos*. Madrid: Alianza, 1995.
- *La Ciencia Jovial "La gaya Scienza"*. Trad. José Jara. Caracas: Monte Ávila Latinoamericana, 1999.
- *Humano demasiado Humano*. Trad. Alfredo Broto. Madrid: Akal, 1996.
- Ottmann, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin: De Gruyter, 1987.
- Owen, David. "Equality, Democracy and Self-Respect: Reflections on Nietzsche's Agonal Perfectionism", en *Journal of Nietzsche Studies* 24 (2002):113-31.
- Portales, Gonzalo. *Filosofía y catástrofe: Nietzsche y la devastación de la política*. Santiago de Chile: Universidad Arcis, 2002.
- Schank, Gerd; Von Tongeren, Paul; Siemens, Herman W. Eds. *Nietzsche-Wörterbuch*. Berlin: De Gruyter, 2004.
- Schrift, Alan, D. "Respect for the Agon and Agonistic Respect: A Response to Hatab and Olkowski", en *New Nietzsche Studies* 3/1 and 2 (Winter 1999):129-144.

- Siemens, Herman W. "Agonal Communities of Taste: Law and Community in Nietzsche's Philosophy of Transvaluation", en *Journal of Nietzsche Studies* 24 (2002):83-112.
- Stiegler, Barbara. *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF, 2001.
- Strauss, Leo. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- Strong, Tracy B. *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*. Berkeley: University of California Press, 1975.
- Taureck, Bernhard H. F. *Nietzsche und der Faschismus. Ein Politikum*. Leipzig: Reclam Verlag, 2000.
- Taylor, Quentin P. *The Republic of Genius: A Reconstruction of Nietzsche's Early Thought*. Rochester: Rochester University Press, 1997.
- Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America and Two Essays on America*. London: Penguin Books, 2003.
- Tongeren, Paul von. "Nietzsche's Greek Measure", en *Journal of Nietzsche Studies* 24 (2002):5-24.
- Valadier, Paul. "Nietzsche et la noblesse du droit", en *Nietzsche und das Recht*. Ed. Kurt Seelman. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Stuttgart, 2001:S:31-38.
- Warren, Mark. *Nietzsche and Political Thought*. Cambridge: MIT Press, 1988.