

Nobleza, respeto y horizontalidad como fundamentación moral de la comunidad en F. Nietzsche

Francisco Vázquez Manzano¹

Recibido: 12-05-2021 / Aceptado: 02-07-2022

Resumen. En este trabajo llevaré a cabo una labor hermenéutica sobre el pensamiento político de Friedrich Nietzsche, ampliamente denostado en la recepción temprana de su obra, pero actualmente revitalizado a la luz de nuevos estudios que muestran la unión existente entre la reflexión moral del alemán y su propuesta para un modelo de comunidad. Nietzsche nos servirá de pretexto para alcanzar una caracterización de la comunidad como “comunidad agónica”, sostenida sobre el litigio permanente y el reconocimiento recíprocamente afirmante del otro. La caracterización que propondremos de la comunidad busca alejar todo rasgo individualista de la misma mostrando toda obstinación individualista como signo de impotencia y resentimiento.

Palabras clave: Nietzsche; valor; comunidad; compensación; litigio.

[en] Nobility, Respect and Horizontality as a Moral Foundation of Community in F. Nietzsche

Abstract. In this paper I will carry out a hermeneutic work about political thinking of Friedrich Nietzsche, widely reviled in the early reception of his work, but revitalize by the way of news works about this aspect of his think. These works show the union between Nietzsche's moral reflection and his approach for a community's model. Nietzsche will be took as pretext in order to achieve a community's characterization as “agonic community”, which is founded in the permanent litigation and in the reciprocal affirmative recognition. This characterization of the community seeks keep away all individualism's feature from her, showing all individualist obstinacy as sign of powerless and resentment.

Keywords: Nietzsche; Value; Community; Compensation; Litigation.

Sumario. Introducción. 1. El problema del valor de los valores. 2. Distinción de clases y distinción de rango. 3. La noble compensación. 4. El litigio como prueba de rango. 5. La defensa del otro como característica del espíritu noble. Conclusión. Bibliografía.

Cómo citar: Vázquez Manzano, F. (2022). Nobleza, respeto y horizontalidad como fundamentación moral de la comunidad en F. Nietzsche. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 25(2), 145-153.

Introducción

El pensamiento político de Nietzsche ha sido un tema tradicionalmente ambiguo en la literatura sobre el pensador alemán. Su apropiación por parte del régimen nacional-socialista, mediada por la modificación de sus escritos realizada por Elisabeth Förster-Nietzsche, nunca abandonó del todo la recepción temprana de la obra del alemán². Sin embargo, esa interpretación completamente desdibujada y deshonesto poco a poco fue dando paso a una interpretación de Nietzsche que lo colocaba como un renovador de los valores

burgueses que comenzaban, en la época de Nietzsche, a sufrir una crisis. En esta línea se enmarca la conocida interpretación de Lukàcs³ —que además atribuye a Nietzsche un impulso imperialista en esa reforma de la moral burguesa— y la más contemporánea como la de Antoni Domènech⁴. Los estudios más recientes parecen haber captado la complejidad del problema en Nietzsche, apuntando la inextricable unión entre el pensamiento político del alemán y su reflexión moral⁵. Esto ha conducido a dos interpretaciones distintas del problema de lo político en Nietzsche: por un lado, aquellos que afirman la inexistencia de un

¹ vazquez@ugr.es Investigador Predoctoral FPU (FPU17/00023). Universidad de Granada, Departamento de Filosofía II.

² Cf. B. Crane, “The national socialist's use of Nietzsche”, *Journal of the history of ideas* 1 (2), Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1940, pp. 131-150.

³ Cf. G. Lukàcs, *La crisis de la filosofía burguesa*, Buenos Aires, Siglo XX, 2000.

⁴ Cf. A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, Madrid, Akal, 2019.

⁵ Cf. B. Leiter, *Nietzsche on morality*, London, Routledge, 2014.

pensamiento político en sentido estricto en la obra de Nietzsche⁶; por otro, aquellos que creen ver en el pensamiento de Nietzsche una concepción “agonista” de la política⁷. Es esta última interpretación en la que se enmarca el presente trabajo.

Partiendo, como se ha dicho, de la inextricable unión entre el pensamiento moral y el pensamiento político en la obra de Nietzsche, realizamos en este trabajo un análisis de su reflexión moral que nos permita cimentar las posteriores tesis acerca de su pensamiento político. Nietzsche es aquí sólo el pretexto para ahondar en el fundamento último de la comunidad y en la moralidad que se desprende de dicho fundamento. Paralelamente a los textos de Nietzsche, comprobaremos cómo las características que el autor alemán describe como fundamentales de toda comunidad y moralidad son los que primaban en la comunidad que él toma como paradigma: la comunidad griega arcaica. Estas características nos permitirán esbozar un modelo de comunidad basado en la compensación, el rango y el litigio.

1. El problema del valor de los valores

El criterio que según Nietzsche debe guiar la toma de una perspectiva u otra es si con esa perspectiva tomada se incentiva o no el desarrollo humano. El *valor de los valores*, esto es, lo que dota de valor a una perspectiva valorativa sobre otra, se yergue pues como la propia vida y su expansión:

¿En qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son “bueno” y “malo”? ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Impidieron o fomentaron el desarrollo humano? ¿Son un signo de emergencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? O, por el contrario, lo que en ellos se revela ¿es la plenitud, la fuerza, la voluntad de vida, su ímpetu, su confianza, su futuro?⁸

Este *valor de los valores* es el que Nietzsche descubre al analizar la procedencia de los valores sobre los que descansa la moral vigente en su tiempo. Para Nietzsche el origen de “bueno” parte de aquellos que se denominaban a sí mismo de este modo, quienes, originalmente, demarcaban una acción como buena en la medida en que dicha acción fuese propia de ellos.

Esta caracterización de “los buenos” respondía a una determinada disposición del ánimo, a un predominio en el “alma noble” de fuerzas en las que se hacía manifiesta la voluntad de vida, de crecimiento y de salud. Son estas fuerzas y estas disposiciones anímicas las que son valoradas como buenas, al mismo tiempo que la consideración de bueno queda para aquellos individuos en los que dichas fuerzas son patentes. Por lo que, en el origen de las valoraciones de bueno y de malo lo que actuaba

como criterio de valor era precisamente la vida y su expansión: lo bueno era lo que potenciaba la vida, lo que permitía su crecimiento.

Así, el origen de lo bueno lo encuentra Nietzsche en lo que él denomina *pathos de la distancia*, esto es, en una *diferencia de rango* entre aquello que potencia el desarrollo humano y aquello que lo degenera y que, en la antigüedad, se basaba en una diferencia jerárquica entre nobles y plebeyos. El *pathos de la distancia*, aparece como el criterio de valor original. La propia conciencia de pertenecer a un rango superior y dominante, así como la intención de evitar todo aquello contrario a esa nobleza es para Nietzsche el origen de la contraposición entre bueno y malo: un determinado carácter –incluso una determinada condición física– actuaba como criterio de valor tanto de acciones como del propio mundo.

La distinción entre *gut* y *schlecht*, según Nietzsche demarca, pues, a) la superioridad de lo noble frente a lo plebeyo en cuanto al estamento social que ocupaba lo primero y b) la superioridad del carácter de aquellas personas nobles, caracterizado por la honestidad, la valentía, el espíritu de discordia, etc. Es b) lo que resulta fundamental. La distinción entre *gut* y *schlecht* tiene su origen no en una cuestión estamental, sino en una cuestión que podríamos denominar “espiritual”: lo bueno se corresponde, de manera radical, con una determinada configuración de las fuerzas que componían el carácter del individuo. Desde aquí se comprende que la ocupación de un puesto elevado dentro de una determinada estructura social no garantiza un correcto criterio de valor. Este último se encuentra fundado, más radicalmente, en unos determinados rasgos de carácter.

Esto es lo que Nietzsche quiere señalar con su regla de que “el concepto de supremacía política acaba siempre por disolverse en un concepto de supremacía del alma”⁹. “Bueno”, en su origen, apela a unos determinados rasgos del carácter de aquellos que ocupaban los puestos dominantes de la sociedad. Pero no es ese puesto elevado en la sociedad lo que dota de corrección al modo de evaluar de la casta dominante, sino el carácter de tal casta dominante.

Mose Finley, en su estudio ya clásico sobre la Grecia Antigua arriba a una conclusión semejante. Cuando analiza la consecución por parte de la Liga de Delos del “mar cerrado” –el dominio absoluto del comercio en el mar Egeo– apunta a que esta consecución no fue la causa del poder de Atenas sino precisamente la consecuencia del poder que ya poseía. Esta consideración muestra como el predominio ateniense sobre el mar Egeo y la consecuente subordinación de las demás ciudades-estado, no fue un fin en sí mismo, sino el resultado de un ejercicio de poder auto-afirmante por parte de Atenas. Esta ciudad no tenía necesidad de someter expresamente las distintas ciudades-estado sino que su poder actuaba como fundamento de unas determinadas relaciones entre ella y el resto de ciudades-estado, al temer estas últimas las consecuencias de un enfrentamiento con una potencia tan colosal como Atenas. La “supremacía del alma” de Atenas, su poder, se traduce inevitablemente en una “supremacía política”, viéndose así confirmada

⁶ Cf. S. Barbera, “El Nietzsche apolítico de Colli y Montinari”, *Res publica* 7, 2001, pp. 11-36.

⁷ Cf. V. Lemm, “Más allá de una política de la dominación: la cultura aristocrática en Nietzsche”, *Alpha* 31, 2010; y P. E. Kirkland, “Nietzsche, Agonistic Politics, and Spiritual Enmity”, *Political Research Quarterly*, 73, 2020.

⁸ F. Nietzsche, *Obras completas IV*, Madrid, Tecnos, 2018, p. 455.

⁹ F. Nietzsche, *Obras completas IV*, op. cit., p. 465.

la máxima que según Nietzsche rige el mundo antiguo griego.

2. Distinción de clases y distinción de rango

Acabamos de ver cómo todo criterio valorativo se encuentra sustentado en una cuestión de poder: lo bueno se entiende, en sus orígenes, como lo poderoso y lleno de vida, lo que posee un *rango* elevado; mientras que lo malo consiste en lo impotente y despreciable. Es necesario destacar que el *rango*, si bien es aplicable a individuos, no se encuentra fundado en el individuo en tanto que tal. El rango apela a la configuración de fuerzas que habitan en el individuo y que animan su actuar. El individuo noble, afirmándose no se afirma a sí mismo, sino a las fuerzas que los constituyen y en general a la potencia misma de la vida¹⁰. Quien se afirma exclusivamente a sí mismo en tanto que individuo es el *plebeyo* en la medida en que es incapaz de una verdadera afirmación de sí que pusiese en riesgo su propia individualidad.

Ya vimos cómo el rango definía la posición jerárquica del individuo y no al contrario. Es absurdo considerar que en la antigüedad griega no existían clases sociales, pues las pruebas empíricas en sentido contrarios son abundantes. Ahora bien, para comprender la jerarquía social en el mundo griego antiguo es necesario distinguir entre una *distinción de clases* y una *distinción entre rangos*, más profunda que la anterior y que se rige por los principios que acabamos de establecer desde la óptica nietzscheana.

Para Finley es imposible traducir las categorías que definían las clases sociales en el tercer milenio a.C en el Oriente Próximo, no sólo porque sean diferentes a las actuales, sino porque “mientras que en el Oriente Próximo el gobierno y la política eran una función de la organización religiosa, la religión griega y romana era una función de la organización política”¹¹. La cuestión de rango en Oriente próximo, al mismo tiempo que fundaba una determinada organización política y social, venía fundada en una determinada organización religiosa: el rango era definido por la propia creencia religiosa. Sin embargo, en el mundo griego clásico y romano, del que somos herederos, la organización política fundaba la organización religiosa y en última instancia también el propio rango de los individuos. Ahora bien, existe una proximidad cronológica entre la vigencia de los *códigos* examinados por Finley pertenecientes a Oriente Próximo y la propia Grecia Arcaica que permite suponer que esa fundamentación religiosa del rango y de éste sobre la organización política que se daba en Oriente Próximo

también estuvo vigente en la Grecia Arcaica, al menos, hasta las guerras Médicas¹².

Señalar que esta fundamentación religiosa del rango se encontraba también en Grecia, al menos en su etapa arcaica, es algo que incluso el propio Nietzsche aceptó y que le lleva a realizar una distinción entre la religión griega o, más bien, entre los dioses griegos y el Dios judeo-cristiano, pero dicha distinción sobrepasaría los límites del presente trabajo. Lo interesante es notar cómo la clase social, es derivada –en Oriente Próximo y en la Grecia Arcaica– de una cuestión más profunda sobre el rango. Que la cuestión de rango, el *pathos de la distancia*, se haya perdido, para Nietzsche es consecuencia precisamente de anular la cuestión misma sobre el rango. De este modo, es la clase social absolutizada la que define al hombre a partir de la transformación progresiva del mundo griego.

Pero volviendo a esta distinción entre la cuestión de rango y la cuestión estamental, ésta se encuentra ya inclita en la propia noción de *polis*. Finley incide en la diferencia interna que subyace a la noción griega de *polis*. Dicha noción haría referencia tanto a la “ciudad” en el sentido de “comunidad”, como a la “ciudad-estado”, en el sentido institucional, con la que se asocia normalmente esta noción. Existe pues dos condiciones fundamentales para la ciudad-estado: una condición que podemos denominar popular y en la que entra en juego la cuestión del rango, y una condición estructural, institucional o administrativa que tiene como resultado la estructuración de la comunidad en una ciudad-estado.

El propio Finley vuelve a insistir en esta diferencia entre el estrato comunitario de la polis y su estrato institucional. La polis misma en tanto ciudad-estado, dice Finley, “surgió debido a la incapacidad de las dos formas anteriores de asociación humana, la familia y la agrupación por parentesco más extensa, de satisfacer todas las *necesidades legítimas* de los miembros”¹³. Se trataba de una nueva forma de satisfacer las demandas de una asociación humana. Ahora bien, ¿cuál es el fundamento previo de esa asociación? Este fundamento no puede proceder de la propia estructura dada a dicha asociación, pues se observa que existe un desajuste entre las formas dadas a una asociación humana (familia, parentesco, polis, etc.) y esa misma asociación en tanto que tal. Considero que la clave se encuentra en la idea de “necesidades legítimas” que evidencia una diferencia necesaria con otras “necesidades ilegítimas”. Esta diferencia entre necesidades apunta a un ordenamiento previo de las demandas de una asociación humana que alumbre qué necesidades han de cumplirse y cuáles no. Las distintas leyes o instituciones posteriores a la comunidad no son el fundamento sino la expresión de ese previo ordenamiento de la comunidad, pues son las respuestas a unas demandas previamente jerarquizadas. Cómo se jerarquizan esas demandas y qué relación guarda ese ordenamiento con el *rango* es algo a lo que trataremos de dar respuesta a partir de la noción nietzscheana de “noble compensación”.

¹⁰ Esto resulta vital para alejar a Nietzsche de todo individualismo de corte liberal. La afirmación del individuo noble no es una afirmación de su propia individualidad, sino de la vida en tanto que tal, al estar constituido por fuerzas tendente a la expansión y el crecimiento. Paradójicamente el individuo noble, en su afirmación puede perderse a sí mismo, por no estar él identificado con su exclusiva individualidad, sino con la vida y su crecimiento. Y esto es así por encontrarse el individuo noble en la fase más alta de moralidad que Nietzsche describe en *Humano, demasiado humano*, concretamente en el aforismo 94 (Cf. F. Nietzsche, *Obras completas III, op. cit.* pp. 113-114).

¹¹ M. Finley, *La Grecia Antigua. Economía y sociedad*, Barcelona, Editorial Crítica, 1981.

¹² Cf. *Ibidem*, p. 133.

¹³ *Ibidem*, p. 37.

3. La noble compensación

Como ya hemos visto en su genealogía de los criterios morales Nietzsche establece como *valor de los valores* la propia vida y su expansión. Lo bueno, desde la perspectiva antigua, no era otra cosa que lo potente, lo pleno de vida, algo que se manifestaba en el ejercicio del poder que la *casta caballeresco-aristocrática* llevaba a cabo. Este poder, a su vez, se hacía patente en la *capacidad de compensación* propia de esta casta¹⁴. Para Nietzsche, el noble y poderoso es aquel que “tiene el poder de compensar bien con bien y mal con mal”.

Ahora bien, esta capacidad de compensación parte, para Nietzsche, de un previo “decirse sí a sí mismo”: el espíritu noble constantemente se afirma a sí mismo en cada acción, afirma aquello poderoso y bueno que existe en él y, en virtud de este ejercicio, puede compensar tanto todo mal sufrido (entendido como una merma de su ejercicio auto-afirmativo) como todo bien recibido. Por el contrario, el plebeyo, al ser incapaz –dada su impotencia– de toda acción verdaderamente auto-afirmativa, sólo puede afirmarse –al contrario que el noble– a partir de una negación previa. Nos encontramos así con la primera y fundamental distinción entre dos perspectivas de valor: si la perspectiva caballeresco-aristocrática partía de una exuberante afirmación sí –no en tanto que individuo, sino en tanto que conjunto de fuerzas tendentes a la expansión–, la perspectiva plebeya –carente de esa plenitud de fuerzas afirmantes– partía siempre de una negación radical. El modo en el que el plebeyo se afirma a sí mismo no es mediante una auto-afirmación capaz de reaccionar a todo aquello que lo amenace, sino mediante una radical negación de un “otro” a través de la cual puede, de manera derivada, afirmarse. Así lo expresa Nietzsche:

Mientras que toda moral noble surge de un triunfante decirse-sí a sí mismo, la moral de los esclavos dice de antemano “no” a un “exterior”, a un “otro”, a un “no-yo” [*Nicht-selbst*]: y este “no” es un acto creativo (...) la moral de los esclavos, para surgir, requiere siempre un mundo opuesto y exterior; dicho en términos fisiológicos, necesita estímulos externos para comenzar a actuar, –su acción es de raíz reacción¹⁵.

Si el espíritu noble crea valores desde una afirmación constante de sí, el espíritu plebeyo supedita toda creación a una negación previa de la cual toda posible afirmación extrae su fuerza. Es a este proceder plebeyo a lo que Nietzsche denomina “*resentimiento*” (*Ressentiment*). Los “señores”, al contrario que los “plebeyos” no niegan al otro, no lo anulan, sino, a lo sumo, reaccionan ante cualquier perjuicio compensando “mal con mal” en virtud de una afirmación contante de sí. Estas dos perspectivas serán las que Nietzsche considerará, respectivamente como *moral de señores* (aquella que apela como valor de los valores al poder, la salud y la expansión de la vida) y *la moral de esclavos* (aquella que apela a la

impotencia, la debilidad o enfermedad y la degeneración de la vida).

De manera que desde una “moral de esclavo” que cuenta, como principio motriz, con el resentimiento, se imposibilita de base cualquier comunidad en sentido estricto pues toda comunidad, para Nietzsche, se funda en el establecimiento de lazos compensatorios que el plebeyo, impotente, es incapaz de establecer¹⁶. La comunidad exige que los individuos que la componen sean poderosos, esto es, capaces de una verdadera compensación. Desde un modo de evaluar plebeyo, como hemos visto, se incentiva como bueno precisamente la carestía de poder y, con ello, la incapacidad de compensación, lo que a su vez significa una completa afirmación y radicalización de la propia individualidad enfrentada frontalmente a todo “otro”. Cuando Nietzsche habla en repetidas ocasiones de la *cultura aristocrática* no está más que remitiendo al verdadero sentido de la comunidad en la que sus componentes poseen la capacidad de crear comunidad mediante lazos compensatorios.

Que es precisamente esta “noble compensación” la que crea los vínculos necesarios de la comunidad es algo que nota Finley en su análisis de la comunidad griega, en concreto en su análisis del funcionamiento de la deuda en dicha comunidad. Finley llama la atención sobre cómo la comunidad griega se fundaba en un fuerte sentido de la retribución, o de lo que es lo mismo, de la necesaria compensación que iba desde retribuir un perjuicio hasta compensar un beneficio. En relación a esto último podemos atender a lo que señala Finley en relación a los “regalos” en el mundo homérico¹⁷.

Si entendemos la comunidad como lo venimos haciendo como un conjunto de individuos con unas necesidades ordenadas entre legítimas e ilegítimas podemos comprender que en la conformación misma de la comunidad existe un conflicto compensatorio entre las demandas de los distintos componentes de esa comunidad. En su estudio Finley considera que el conflicto de clase en el mundo griego es siempre un conflicto entre “ricos” y “pobres” o, de otro modo, entre aquellos capaces de llevar una buena vida y aquellos que trabajan para que estos primeros puedan, de hecho, llevarla. Ahora bien, con esta separación de clases, Finley parece obviar la pregunta fundamental: ¿es esta una distinción relativa al ordenamiento, estructura e institucionalidad de la comunidad o es una diferencia radical de la comunidad misma? El conflicto entre ricos y pobres, a nuestro modo de ver, se da ya dentro de la propia comunidad una vez institucionalizada: se trata de una diferencia propia de la estructura socio-política de la comunidad. Sin embargo, previa a esa distinción, existe un conflicto compensatorio entre las demandas que la estructuración de la comunidad debe satisfacer y las que no. La sociedad de facto como estructura de esta problemática es reflejo de la tensión entre demandas.

En esta tensión es donde, presumimos, se produce la génesis de la comunidad. Ésta se entiende como un conjunto de demandas que, entre ellas, establecen lazos compensatorios y permanecen, paradójicamente unidas

¹⁴ Cf. F. Nietzsche, *Obras completas III, op. cit.* pp. 99-100.

¹⁵ *Ibidem*, p. 470.

¹⁶ Cf. F. Nietzsche, *Obras completas III, op. cit.* p. 100.

¹⁷ M. Finley, *op. cit.* p. 269.

en el litigio. Es en este litigio, precisamente, dónde se va a manifestar el *rango* en la medida en que ciertas demandas aparezcan como capaces de afirmarse dentro del litigio mismo, o bien como aquellas impotentes que no pueden mantener dicho litigio. En el primer caso hablaríamos, con Nietzsche, de unas demandas de rango elevado, a saber, aquellas que se afirman a sí misma y, en tanto que tal, constituyen una plétora de demandas heterogéneas, enfrentadas pero trabadas paradójicamente en una afirmación complementaria. Así, alcanzamos lo que, desde Nietzsche se establece como principal fundamento de la comunidad: el litigio compensatorio.

4. El litigio como prueba de rango

La distinción de rango sobre la que se asienta el *pathos de la distancia*, se concibe como una diferencia de valor entre hombre y hombre. Esto ha conducido a muchos autores a concebir esta noción de *orden de rango* como una apelación nietzscheana a un ordenamiento jerárquico estricto de la sociedad en distintos estamentos que permitiese la auto-superación del hombre. Escribe Ansell-Pearson:

*Nietzsche is of the belief that it is only through a class or caste society, in which a ruling group "looks down" upon subjects as "instruments", that these various states can be reached [...] A high culture, therefore, has to be conceived along the lines of a pyramid in which each social group is assigned privileges and duties appropriate to its social role*¹⁸.

Según Ansell-Pearson, el *orden de rango* se debe interpretar como la apelación nietzscheana a una sociedad en la que cierto tipo de esclavitud se hace necesaria para la consecución de una auto-superación del tipo humano. A su vez, este *orden de rango*, vendría justificado por una teoría de la naturaleza según la cual existirían hombres que naturalmente se encuentran destinados al mando y otros que, del mismo modo, se encuentran destinados a obedecer¹⁹.

Por esta interpretación, Ansell-Pearson acusa a Nietzsche de una legitimación no válida de su teoría política, pues funda ésta en una teoría natural que desde su propio pensamiento no tendría validez:

*The weakness of Nietzsche's aristocratism is that it justifies itself in terms of an untenable naturalism. It is precisely this kind of justification –the noble lie disguised as a natural law– which is now no longer credible in the modern age of nihilism. The question arise: how can Nietzsche legitimise his political thinking given that we live in an age in which the lie has been revealed as a lie?*²⁰.

Sin embargo, esta acusación parece injustificada si analizamos la noción de *orden de rango*. Como hemos visto, la cuestión del rango apela fundamentalmente a

una cuestión sobre el poder. Ahora bien, el poder en Nietzsche presenta siempre un carácter relacional. Lo poderoso sólo se manifiesta en el conflicto, en la lucha. El poderoso, consciente de aquello *bueno* que hay en él, aquello sano y potente, se lanza al litigio motivado por una afirmación de sí y es este litigio el que le confirma su propio valor. La propia debilidad o fortaleza de una pulsión, de un individuo o de una comunidad presentan siempre un carácter relativo y circunscrito a un litigio presente. Apunta acertadamente Quejido:

La fortaleza en tanto que sentimiento de poder, al menos en cierto sentido, para ser experimentada, tiene que ser puesta en relación con otras fuerzas para determinar su grado y su nivel, tiene que ser comparada, ya que, como hemos visto, la fuerza no es más que grado²¹.

Es el litigio el que garantiza la aparición de lo fuerte y lo débil, sólo comprensibles desde el litigio mismo, por lo que no hablaríamos de una fortaleza o debilidad naturales como parece señalar Ansell-Pearson, sino que la debilidad y la fortaleza serían términos relativos al propio litigio. En este litigio, las fuerzas –o los individuos como corporeización de dichas fuerzas– aparecerán como fuerte o débil en su relación con las otras fuerzas –o individuos. Es precisamente hacia esto hacia lo que apunta la idea de litigio compensatorio: lo bueno, en tanto que potente, afirma en su afirmación todo aquello que compromete dicha afirmación para así, valga la redundancia, poder afirmarse.

Esto implica que, como señala Quejido²² las posiciones jerárquicas necesariamente se den: en todo conflicto existirá, como resultado, un vencedor y un vencido. Ahora bien, por la propia naturaleza de la victoria –una afirmación de la propia potencia– esta jerarquía entre vencedores y vencidos es flexible en la medida en que el vencedor no renunciará al litigio sólo por la victoria, sino que, como prueba de ella, mantendrá el litigio que le permite seguir afirmándose.

Todo enfrentamiento al que el espíritu caballeresco-aristocrático se lanza siempre implica la derrota de aquello *más débil* (que, llegado el caso, podría ser incluso él mismo). Ahora bien, desde una perspectiva noble, el dominio y la subyugación absoluta del vencido por parte del vencedor arruinarían este carácter *agonístico* propio del poder mismo. Al subyugar al enemigo más débil e impedir su crecimiento y que reincida en su reto al poderoso, el espíritu noble acabaría precisamente con aquello que le confirma su valor, esto es, con la propia batalla: la dominación del enemigo pondría fin al litigio mediante el cual el poderoso se auto-afirma.

Es por esto último que, para Lemm, el espíritu noble ve en el enemigo “un oponente irremplazable y por ende único, contra quien vale la pena competir”²³, por lo que carecería de sentido una dominación que buscara mantener al enemigo siempre a raya, subyugado e inca-

¹⁸ K. Ansell-Pearson, *An introduction to Nietzsche as Political Thinker*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 40- 41.

¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 41.

²⁰ *Idem*.

²¹ O. Quejido Alonso, *La construcción relacional de la subjetividad en Nietzsche. Hacia nuevas perspectivas políticas*, Tesis doctoral. Madrid, Universidad Complutense, 2016.

²² Cf. O. Quejido, *op. cit.* p. 158.

²³ V. Lemm, “Más allá de una política de la dominación: la cultura aristocrática en Nietzsche”, *Alpha* 31, 2010, p. 21.

pacitado para el combate. Cabe, pues, aquí realizar una salvedad. Si la fortaleza o debilidad se manifiesta en el conflicto mismo, esto no quiere decir, que el rango lo defina el resultado del conflicto, sino el modo en el que se afronta el conflicto.

Como ejemplo de esto, atendamos al modo en el que Finley interpreta el mito de Heracles y Onfale. Según el mito, Heracles es vendido como esclavo a Onfale, reina de los lidios, después de que aquel diera muerte a traición a Ifito. El motivo de esta caída en la esclavitud por parte de Heracles, según interpreta Finley, se debe a una terrible enfermedad que lo aflige y cuya única solución se encuentra en venderse a sí mismo como esclavo. Finley interpreta que esa enfermedad era la propia culpabilidad por el asesinato. Sin embargo, desde una perspectiva como la que tomamos en este artículo podemos entenderlo de otro modo.

La consecuencia del asesinato no es la culpabilidad, sino literalmente una “enfermedad”. Esta enfermedad podría comprenderse como una pérdida de la “buena disposición del ánimo” esto es, una disposición poderosa, valiente, honrosa y potente. Si el asesinato se hubiese producido en una noble contienda, podemos suponer, no se hubiese seguido de una enfermedad. El problema es que Heracles lleva a cabo este asesinato “a traición” por lo que no lleva a cabo, estrictamente, un acto poderoso, sino resentido e impotente que sólo en el subterfugio y el engaño puede desarrollarse. Este acto, ya de entrada, no es propio de un alma noble. La caída en la esclavitud, no es por tanto un castigo sino la necesaria consecuencia de un determinado proceder: al llevar a cabo un acto de traición Heracles ya ha comprometido su rango, ya de entrada se ha comportado como un esclavo. Heracles no se convierte en esclavo después del asesinato, sino en el asesinato mismo en tanto que ejecutado de un modo impotente.

Desde el ejemplo mítico notamos cómo, si bien el rango se manifiesta en el litigio, el resultado de este no es condición suficiente de demostración del rango, sino que también importa el modo en el que se afronte el litigio. Pero no solo esto, notamos también que la “esclavitud” y la “nobleza”, no son presentados por Nietzsche como conceptos relativos a la jerarquía socio-política, sino como conceptos filosóficos que refieren al rango y definen, no una posición jerárquica en la sociedad, sino el temperamento de los individuos de una comunidad y su manera de afrontar el conflicto compensatorio en el que consiste dicha comunidad.

De este modo podemos concluir que el orden de rango y el *pathos de la distancia* no se identifican en Nietzsche con una cuestión estamental ni supone una esencia inmutable del poder y el rango como propone Pearson, sino que por el contrario consiste en una cuestión relativa al litigio como fundamento de la comunidad. El orden de rango, por tanto, presenta una naturaleza radical y necesariamente “agónica” que tiene que ver por entero con el litigio en el que se manifiesta. Pero, además, el rango elevado no se identifica con una búsqueda de la dominación sino precisamente con el mantenimiento de una comunidad fundada en el litigio compensatorio que, por encima de todo, contribuye al mantenimiento del li-

tigio como causa del establecimiento de lazos compensatorios que hagan de la comunidad una unidad heterogénea y fundada en los equilibrios de poder. Esto último es lo que trataremos de mostrar en el siguiente apartado.

5. La defensa del otro como característica del espíritu noble

Tal y como hemos visto, el rango elevado no es consecuencia del resultado del litigio, sino del modo en el que este litigio se busca como medio de demostración de poder. Este apunte resulta vital pues implica la horizontalidad, esto es, el equilibrio entre los distintos elementos conformantes del litigio compensatorio, como fundamento de la comunidad. Como acabamos de ver, el poderoso no puede subyugar al derrotado, no puede privarle de su poder, pues procediendo de este modo anularía la capacidad de compensación del derrotado, anulando así el propio litigio en el que el poderoso se afirma. Por ello señala Nietzsche: “También el hombre noble ayuda al desdichado, pero nunca o casi nunca por compasión, sino más bien a partir de un impulso generado por el exceso de poder”²⁴. El espíritu noble, el poderoso, quiere enemigos que lo prueben en su valor y, merced a esta *voluntad de poder*, es contrario a una sociedad en donde su puesto superior quede garantizado por la anulación del otro. El débil no puede afirmar al otro porque, de hacerlo, carecería del poder suficiente para entablar con él un litigio compensatorio. Sólo el fuerte puede afirmar al otro en la medida en que se afirma a sí mismo y, haciendo esto, da lugar al litigio compensatorio sobre el que se sostiene toda la comunidad. Es más, en su afirmación, el poderoso necesariamente debe afirmar al otro y preocuparse por su empoderamiento en la medida en que de ello depende el litigio en el que el poderoso puede afirmarse.

A este respecto resulta muy interesante desde la perspectiva adoptada en este trabajo la reflexión de Finley acerca de los *kaloi kagathoi*, la casta aristocrática de la antigua Atenas. Señala Finley:

¿Y qué ocurría con los atenienses más acomodados de las clases altas, los *kaloi kagathoi*? La paradoja, a los ojos de los modernos, es que ellos pagaron el grueso de los impuestos domésticos e integraron las fuerzas armadas [...]. ¿Cómo se beneficiaron? ¿Lo hicieron? El silencio es total en las fuentes literarias, excepto un pasaje notable de Tucídides [...]. Por lo menos sugiere algo más que fama y poder por sí solos como objetivos de la larga serie de *kaloi kagathoi* que, empezando por Cimón, construyeron, defendieron y lucharon por el imperio. El enigma es que no podemos especificar cómo pudieron las clases altas ser las principales beneficiarias²⁵.

Y más adelante concluye:

El imperio benefició directamente a la mitad más pobre de la población ateniense hasta un punto desconocido en el imperio romano o en los imperios modernos. Hubo un

²⁴ F. Nietzsche, *Obras completas IV*, op. cit. p. 416.

²⁵ M. Finley, op. cit. p. 81.

precio por supuesto: los costes de un constante estado de guerra [...]. La guerra era endémica: todos lo aceptaban como un hecho y por tanto nadie discutía seriamente, ni creía, que la rendición del imperio hubiera aliviado a Atenas de las miserias de la guerra²⁶.

El ejercicio del poder era visto como un bien en sí mismo, como lo bueno y, por tanto, el litigio –como prueba de rango– era necesario en la medida en que en él y desde él aparecía y brillaba el rango elevado. Pero además de esto, observamos como el estado de guerra permanente beneficiaba “directamente a la mitad más pobre de la población”. Esta sorprendente declaración de Finley se entiende si consideramos que todo rango elevado implica una afirmación, no sólo de sí, sino de todo aquello capaz de ponerlo a prueba. El poderoso necesita rivales poderosos que entablen con él el conflicto compensatorio necesario para su afirmación, por lo que necesita afirmar incluso a aquel que ha quedado por debajo en un conflicto previo.

Al mismo tiempo, que el litigio compensatorio era el encargado de conformar la estructura de una sociedad queda justificado por la lectura que Finley lleva a cabo de la *stasis* (guerra civil) griega como connatural a la sociedad de la época y como fuente de derechos para los ciudadanos:

Los cambios en el meollo de los derechos que prevalecen en cualquier sociedad, empiezan normalmente con un conflicto sobre cuestiones precisas, no sobre conceptos abstractos o consignas [...]. Consideremos la *stasis*, guerra civil, en el mundo griego. Aunque los grandes escritores griegos, de Tucídides a Aristóteles, la llamaban el mayor de los males, tuvieron poca repercusión sobre el pueblo griego, que siguió con su *stasis* inexorablemente. ¿Por qué? Porque, según concluyó Aristóteles [...] un sector de la comunidad buscaba más *kerdos*, “provecho”, “ganancia”, “ventaja material”, y más *time* “honor”²⁷.

Este sector de la población que sostenía la *stasis* no ha de ser tomado como una clase social determinada, sino como el conjunto de individuos en los que prevalecía eso que hemos denominado “espíritu noble”, los cuales podrían pertenecer tanto al estrato jerárquico social más elevado como al más bajo. Precisamente una sociedad fundada sobre la *stasis*, presenta siempre una jerarquía, pero ésta inevitablemente es flexible y se encuentra en constante transformación en la medida en que la que dicha sociedad es reflejo de un conflicto compensatorio en constante transformación por su propia naturaleza.

Así, toda comunidad es vista por Nietzsche como un ordenamiento horizontal en el que los distintos componentes deben poder, igualmente, hacerse valer. A mi modo de ver, desde aquí cobra sentido lo señalado por Vanessa Lemm respecto a la idea de sociedad aristocrática sostenida por Nietzsche:

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 singular²⁸.

La comunidad aristocrática en Nietzsche radicaría en un conjunto de individuos en el que cada uno de ellos se encuentra en un equilibrio de poder con el otro –lo que no significa que exista una nivelación o igualdad de poder.

Ahora bien, no podemos olvidar las constantes referencias de Nietzsche a la esclavitud e incluso a la necesidad de la esclavitud en una comunidad aristocrática, como por ejemplo, en la cita con la que abríamos el apartado anterior y según la cual en la sociedad aristocrática la esclavitud era necesaria en un cierto sentido. Sobre este elemento que parece apelar a la exclusión de las clases más bajas de la cultura superior incide Antoni Domènech. En relación a un fragmento de *El nacimiento de la tragedia* señala Domènech:

En este texto podemos ver el motivo, que estaba en el aire, de la exclusión civil de “las clases más bajas”, y tematizado también del modo más conspicuo con la metáfora de la “clase de esclavos” –que, por definición, están siempre fuera de la sociedad civil–. Pero radicalizado de una forma nueva interesante²⁹.

De este modo, la defensa por parte de Nietzsche de la esclavitud parece contradecir lo que venimos viendo acerca de una comunidad basada en los lazos compensatorios. ¿Cómo es posible casar la idea de una comunidad fundada en la horizontalidad natural del litigio, con la necesidad, en esa misma comunidad, de la esclavitud si precisamente la esclavitud implica el sometimiento completo de un individuo a otro y, por tanto, la imposibilidad de dicho individuo de formar parte de la comunidad como comunidad litigiosa? Esta cuestión puede responderse desde una correcta caracterización del significado de la esclavitud en el pensamiento de Nietzsche.

Como vimos en el mito de Heracles y Onfale, la esclavitud es vista, no como una cuestión estamental, sino como una cuestión de rango, esto es, como asociada a una determinada disposición anímica identificada con la impotencia y la incapacidad de compensación. Ahora bien, como vimos en el litigio, el rango elevado no se mide por la victoria, es más, puede darse el caso de que el poderoso caiga derrotado precisamente por aquello que posee el rango más bajo. La victoria del espíritu noble, en una comunidad fundada sobre el litigio implica, como hemos visto, el mantenimiento del litigio mismo como elemento cohesionador de la comunidad. Pero ¿qué ocurre si la victoria se decanta del lado plebeyo, si aquello con rango más bajo, mediante el subterfugio, la negación del otro, etc. logra vencer a lo elevado? Por la propia naturaleza impotente del vencedor en este caso, lo más importante, podemos suponer, sería eliminar todo litigio y garantizar la perpetuidad de su victoria. De este modo con la victoria de lo más bajo, la propia comuni-

²⁶ *Ibidem*, p. 82.

²⁷ *Ibidem*, p. 107.

²⁸ V. Lemm, *op. cit.* p. 11.

²⁹ A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, Madrid, Akal, 2019, p. 36.

dad se diluye en una jerarquía dominante disolvente de todo posible litigio transformador.

Esto último es lo que Nietzsche teme y por lo que apela a la necesidad de la esclavitud, pero “en cierto sentido”. Este sentido no apela a que la comunidad asuma ciertos caracteres propios del rango bajo ni a que se impida mediante la dominación el litigio como fuente de la comunidad, sino a que este rango bajo no pueda entrar a formar parte del litigio con las “armas de su bajeza”. La necesidad de la esclavitud apela pues a mantener a raya los rasgos propios de lo plebeyo impidiendo que estos alcancen la victoria, en la medida en que dichos rasgos suponen la disolución de la comunidad. Esto, paradójicamente, supone que la comunidad se preserve precisamente de la esclavitud: lo propio del esclavo debe permanecer siempre subyugado por lo poderoso precisamente para imposibilitar que el espíritu impotente propio del esclavo contamine la comunidad y acabe disolviéndola.

En definitiva, la necesidad de la esclavitud a la que apela Nietzsche es a que lo débil –la impotencia– siempre esté subordinado a lo poderoso, pues como hemos visto, sólo lo poderoso es capaz de mantener y afirmar la horizontalidad necesaria de toda la comunidad. La cuestión de la esclavitud no apela a una cuestión de exclusión de las clases más bajas como parece defender Domènech en una lectura sumamente superficial de la cuestión. Los rasgos fisonómicos de la esclavitud son precisamente aquellos que impiden la comunidad en sentido estricto en la medida en que son los propios de una individualidad temerosa y encerrada en sí misma y en su defensa resentida. Señalar que estos rasgos han de estar sometidos a lo poderoso, es señalar que la esclavitud como temple anímico, como carácter y como rango, han de permanecer fuera de la comunidad en la medida en que la esclavitud se identifica con la imposibilidad de gestar una comunidad en sentido estricto.

Desde esto último podemos leer el pasaje de *La guerra del Peloponeso* de Tucídides que tanto entusiasmaba a Nietzsche. En el pasaje, un emisario ateniense responde a los espartanos que acusaban de injusticia el imperio de Atenas sobre la Liga de Delos:

Así pues, nosotros no hemos hecho nada extraordinario y ajeno a la naturaleza humana si hemos aceptado un imperio que se nos entregaba y no hemos renunciado a él, sometiéndonos a los tres motivos más poderosos: el honor, el temor y el interés; por otra parte tampoco hemos sido los primeros en tomar una iniciativa semejante, sino que siempre ha prevalecido la ley de que el más débil sea oprimido por el más fuerte; creemos, además, que somos dignos de este imperio, y a vosotros a sí mismo os lo parecía hasta que ahora, calculando vuestros intereses, os ponéis a invocar razones de justicia, razones que nunca ha puesto nadie que pudiera conseguir algo por la fuerza para dejar de acrecentar sus posesiones³⁰.

Finley señala que aquí “No hay un programa de imperialismo, ni teoría; simplemente una reafirmación

de la antigua creencia universal en la naturalidad de la dominación”³¹ pues lo que nos encontramos aquí es, desde nuestro punto de vista, la confianza en el propio poder y en el litigio como único medio capaz de establecer los lazos compensatorios determinantes de la estructura de la comunidad. Ahora bien, desde el planteamiento de Nietzsche observamos que esta “naturalidad de la dominación” de la que habla Finley, estrictamente hablando, no equivale a una búsqueda de la dominación, sino al establecimiento de una jerarquía en función de la capacidad de ejercer poder. Una comunidad, como hemos visto, debe fundarse en los lazos compensatorio y el equilibrio de poder entre sus miembros. En el propio litigio, como es natural, se producen jerarquías y éstas, desde un espíritu noble, aristócrata y poderoso, han de ser aceptadas o combatidas en un ejercicio de poder. Atenas no hace más, desde una óptica nietzscheana, que afirmarse en su poder y Esparta, en tanto que impotente frente a Atenas, debe según lo visto aceptar la dirección de Atenas o reclamar noblemente ese puesto.

Conclusión

Podemos concluir, en vistas al trabajo realizado, que la comunidad, desde una perspectiva nietzscheana se funda en la horizontalidad como garante del litigio en el que se establecen los distintos lazos compensatorios sobre los cuales la comunidad aparece como lo que podríamos denominar una “unidad agónica”. Esta concepción de la comunidad se aleja, pese a que puede parecer justo lo contrario, de toda confianza neoliberal en la competencia y el egoísmo individualista. Desde lo que acabamos de ver, toda afirmación se basa fundamentalmente en una afirmación recíproca. La afirmación del espíritu noble no se entiende como una persecución egoísta del poder sino como una constante expansión y empoderamiento de la comunidad en su conjunto. El individuo aristocrático, tal y como lo entendía la sociedad griega arcaica y Nietzsche, constantemente pone en riesgo su propia individualidad, e incluso en su derrota afirma aquello que en él era poderoso y que lo lanzaba al litigio. Por el contrario, una sociedad sostenida sobre las prescripciones liberales e individualista disuelve toda comunidad en tanto que se funda en un miedo recíproco y una competencia que, lejos de afirmar al contrario, lo niega bajo el precepto del miedo al otro y del propio beneficio. En la competencia estrictamente liberal el principio rector es la conservación y expansión de la propia individualidad y de los intereses personales. El “otro” no aparece como enemigo digno, sino como un riesgo que es preferible eliminar o dominar.

Como hemos tratado de mostrar el espíritu noble no afirma su individualidad, sino aquella parte potente de dicha individualidad, o lo que es lo mismo, aquello que permite una expansión de la vida y la comunidad independientemente de la suerte que corra como individuo. No existe en Nietzsche una defensa de lo individual, lo individual aparece precisamente como el resultado de un empeño resentido en la propia impotencia e incapacidad

³⁰ Tucídides, *La guerra del Peloponeso I-II*, Madrid, Gredos, pp. 245-246.

³¹ M. Finley, *op. cit.* p. 83.

para formar parte de una verdadera comunidad sostenida por lazos compensatorios. No existe horizontalidad en una sociedad que se asienta sobre la base del beneficio individual en la medida en que las jerarquías en las que se estructura la sociedad son pretendidamente eternas e inamovibles. En una sociedad así, el empoderamiento del otro es visto como un riesgo y en tal medida se lucha por evitarlo. Por el contrario, la comunidad aristocrática en Nietzsche y en su herencia griega arcaica no se entiende sin una preocupación constante por el crecimiento

en poder de sus distintos componentes que permita el establecimiento de lazos compensatorios.

Mientras prime el interés egoísta, mientras se identifique crecimiento con crecimiento individual, mientras la sociedad se mantenga unida exclusivamente por jerarquías inflexibles y más profundamente por el miedo recíproco, se dejará de lado toda horizontalidad, toda nobleza y todo el respeto al otro como rival digno, elementos todos ellos sobre los cuales y sólo sobre los cuales es posible hablar de comunidad en sentido estricto.

Bibliografía

- Ansell-Pearson, K., *An introduction to Nietzsche as Political Thinker*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Barbera, S., “El nietzsche apolítico de Colli y Montinari”, *Res publica* 7, 2001, pp. 11-36.
- Crane, B., “The national socialist’s use of Nietzsche”, *Journal of the history of ideas* 1 (2), Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1940, pp. 131-150.
- Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- Domenèch, A., *El eclipse de la fraternidad*, Madrid, Akal, 2019.
- Finley, M., *La Grecia Antigua. Economía y sociedad*, Barcelona, Editorial Crítica, 1981.
- Kirkland, P. E., “Nietzsche, Agonistic Politics and Spiritual Enmity”, *Political Research Quarterly*, 73 (1), Utah, University of Utah, 2020, pp. 3-14.
- Leiter, B., *Nietzsche on morality*, London, Routledge, 2014.
- Lemm, V., “Más allá de una política de la dominación: la cultura aristocrática en Nietzsche”, *Alpha* 31, Chile, Universidad de los Lagos, 2010, pp. 9-24.
- Lukàcs, G., *La crisis de la filosofía burguesa*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 2000.
- Nietzsche, F., *Obras completas III*, Madrid, Tecnos, 2017.
- , *Obras completas IV*, Madrid, Tecnos, 2018.
- Quejido Alonso, O., *La construcción relacional de la subjetividad en Nietzsche. Hacia nuevas perspectivas políticas*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense, 2016.
- Sieveling, H., “Loans, Personal” en Johnson Edwin, A. and Seligman, R. A. (eds.) *Encyclopaedia of the Social Sciences IX*, Toronto, University of Toronto Press, 1933.
- Tucídides, *La guerra del Peloponeso I-II*, Madrid, Gredos, 1990.