

WINNERS AND LOSERS IN THE FIERCE BATTLE OF LIFE. NIETZSCHE, HERBERT SPENCER, AND LUDWIG VON MISES¹

JORGE POLO BLANCO

ORCID.ORG/0000-0001-9415-5406

Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL)

polo@espol.edu.ec

Abstract: *In this paper we will examine certain connections which have not been considered with sufficient attention. We will argue that there is a deep affinity between the philosophy of Friedrich Nietzsche, the social Darwinism of Herbert Spencer, and some conceptions of the Austrian Ludwig von Mises. More space will be given to the German philosopher, to prove that his moral and political conceptions coincide to a great extent with the Spencerian theses. And, at the same time, it will be demonstrated that in the ideas of Mises, one of the fathers of so-called neo-liberalism, there are unmistakable Nietzschean resonances.*

KEYWORDS: NIETZSCHE; HERBERT SPENCER; LUDWIG VON MISES; SOCIAL DARWINISM; NEOLIBERALISM

RECEPTION: 06/05/2024

ACCEPTANCE: 18/12/2024

¹ This paper is a product linked to the Research Project *Critical Studies on Art, Culture and Political Philosophy*, belonging to the Faculty of Art, Design and Audiovisual Communication of the Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL), Guayaquil, Republic of Ecuador. The Project is directed by Jorge Polo Blanco.

GANADORES Y PERDEDORES EN LA FERAZ BATALLA DE LA VIDA. NIETZSCHE, HERBERT SPENCER Y LUDWIG VON MISES²

JORGE POLO BLANCO

ORCID.ORG/0000-0001-9415-5406

Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL)

polo@espol.edu.ec

Resumen: En el presente trabajo se examinan ciertas conexiones que no han sido consideradas con la suficiente atención. Se sostiene que existe una profunda afinidad entre la filosofía de Friedrich Nietzsche, el darwinismo social de Herbert Spencer y algunas concepciones del austriaco Ludwig von Mises. Se le otorgará más espacio al filósofo alemán para comprobar que sus concepciones morales y políticas coinciden en buena medida con las tesis spencerianas. Al mismo tiempo, se constatará cómo en las ideas de Mises, uno de los padres del llamado neoliberalismo, laten inequívocas resonancias nietzscheanas.

PALABRAS CLAVE: NIETZSCHE; HERBERT SPENCER; LUDWIG VON MISES; DARWINISMO SOCIAL; NEOLIBERALISMO

RECEPCIÓN: 06/05/2024

ACEPTACIÓN: 18/12/2024

² Este artículo es un producto vinculado al Proyecto de Investigación *Estudios críticos sobre arte, cultura y filosofía política*, perteneciente a la Facultad de Arte, Diseño y Comunicación Audiovisual de la Escuela Superior Politécnica del Litoral (ESPOL), Guayaquil, República del Ecuador. El Proyecto está dirigido por Jorge Polo Blanco.

UN PENSAMIENTO DEMOFÓBICO Y ANTISOCIALISTA

El pensamiento de Friedrich Nietzsche es constitutivamente ambivalente. Prueba de ello es que su filosofía fue recibida y asimilada, en diferentes épocas, por personalidades muy diversas (Cf. Cruz Revueltas, 2002). Una filosofía tan asistemática y poético-aforística conlleva siempre una proliferación hiperbólica de textos que parecen defender una cosa y al mismo tiempo la contraria. Por ejemplo, podemos hallar en su obra pasajes muy germanófilos y, en otros lugares, corrosivas e irónicas burlas del espíritu alemán; observará, en cierta ocasión, que dicho “espíritu” se hallaba idiotizado por estar embebido de excesiva cerveza (Nietzsche, 2002a: 84). En cierto momento sostendrá, incluso, que el nacionalismo es una sinrazón (Nietzsche, 2002b: 130). O, de igual modo, observamos acendradas críticas al Estado, definido en *Así habló Zarathustra* como “el más frío de todos los monstruos fríos” (Nietzsche, 1998: 85). Un nuevo ídolo al que todos adoran y ante el que todos se postran. Los ácratas han podido aferrarse a este pasaje para construir un Nietzsche anarquizante. Pero, y al margen de las abundantes críticas a los anarquistas (a quienes odiaba y vituperaba con amarga bilis), también podemos hallar en sus obras y anotaciones numerosos párrafos enfatizando la necesidad de construir una sociedad rígidamente jerárquica y piramidal, dirigida por una casta selecta de “hombres superiores” (Nietzsche, 2011). Ciertamente, era intensa su aversión por lo democrático y lo popular. Consideraba que el socialismo y el anarquismo representaban a la perfección ese “espíritu democrático” que, en su fundamento último, no era más que un resentido “instinto de rebaño” que perseguía nivelar a cualquier precio todas las diferencias entre los individuos, haciéndolos descender a los bajos fondos de un mínimo común denominador mezquino y paupérrimo (Newman, 2004). Por ello muchos hermeneutas de su obra entendieron que el trasfondo político de la filosofía nietzscheana se deslizaba hacia posiciones eminentemente antisocialistas, antidemócratas, socialdarwinistas, reaccionarias, clasistas o autoritarias (Dombowsky, 2004; Appel, 1999; Detwiler, 1990; Warren, 1988). Incluso se ha podido sostener que Nietzsche fue algo parecido a un precursor espiritual del fascismo (Taureck, 2000).

La sola idea de un “Estado socialista” representa para Nietzsche una superlativa aberración. El párrafo 473 de *Humano, demasiado humano* (1878) es un pasaje que haría las delicias de cualquier teórico neoliberal o anarcoca-

pitalista, pues constituye toda una diatriba contra el “despotismo socialista” que pretende erigir un Estado aniquilador de toda forma de individualidad. El socialismo, superando con creces a todos los despotismos cesaristas del pasado, necesita del completo sometimiento de todos los individuos a un mecanismo estatal de carácter absoluto; una tiranía como no ha existido en la historia.

Por esto se prepara silenciosamente para la dominación por el terror y hunde en las masas a medio cultivar, como un clavo en la cabeza, la palabra «Justicia», para arrebatarles toda inteligencia [...] y proporcionarles, para el villano papel que van a representar, una buena conciencia. El socialismo puede servir para enseñar de manera brutal y asombrosa el peligro de todas las acumulaciones de poder en el Estado, y en este sentido insinuar una desconfianza contra el Estado mismo. (Nietzsche, 2010: 265)

No puede negarse que, en este pasaje, se presagian los horrores del estalinismo. La “premonición del Gulag”, permítasenos llamarlo de ese modo, es digna de mencionarse. Resulta sugestiva su denuncia de ese Estado concebido como un ídolo monstruoso y sacrificial.

Pero, al mismo tiempo, prefigura los argumentos de Ludwig von Mises (Cf. 2002) sobre el “gobierno omnipotente”, asumiendo al socialismo como un proyecto político que *solamente* puede adoptar formas totalitarias. Lo determinante del asunto es ese “solamente”, porque entonces el filósofo alemán estaría presuponiendo —al igual que los ideólogos del ulterior neoliberalismo— que *todo* intento de construir un orden social más justo (interviniendo políticamente en los así llamados “asuntos económicos”) sería un proyecto, en último término, totalitario. En esto, se estaba anticipando a las tesis que Friedrich August von Hayek plasmaría en su famosa obra *Camino de servidumbre* (Cf. 2000), publicada originalmente en 1944. También Nietzsche estaría comprendiendo que cualquier modelo socialista es, de suyo e irremediamente, un régimen liberticida. El destino ineluctable de cualquier proyecto político “socializante” sería el aplastamiento de lo individual. Téngase en cuenta que su batalla, que muchos intérpretes han calificado de “espiritual” y “poética”, se dirigió contra la democracia, el republicanismo, el socialismo y el movimiento obrero (Polo Blanco, 2020; González Varela, 2010; Losurdo, 2004).

Además, y esto es digno de apreciarse, pareciera que a Nietzsche el “poder” sólo le infunde temor cuando es de carácter socialista. Podría llegar a sostenerse, por emplear las duras palabras del filósofo marxista György Lukács, que hay en Nietzsche un “antisocialismo soez y ordinario” (1968: 256), un profundo odio al socialismo que resuena —como un persistente hilo conductor— dentro de su potente y refinadísima crítica de la cultura. Esta última, eso sí, ha de ser entendida como una *Kulturkritik* reaccionaria. En ese sentido, puede localizarse en algunas partes de su obra un cierto componente apologético del imperialismo militarista prusiano que, al menos en su juventud, envolvió míticamente en un entusiasmo profundo por esa “grandeza guerrera” que sólo se descubre en el campo de batalla (Lukács, 1968: 262). Podemos descubrir en muchos de sus textos directas apelaciones a la necesidad de organizar un sistema de poder aristocrático que sea capaz de cumplir con un objetivo perentorio, a saber, aplacar con efectividad draconiana el ímpetu levantisco de esas hordas soliviantadas, espoleadas por el impulso venenoso de las ilusiones democratizadoras y socializadoras (Lukács, 1968: 271). Pasajes a los que se aferrarían con vivacidad algunos pensadores fascistas. Y aunque esto último se debiese —sólo en parte— a interpretaciones capciosas y tendenciosas, *algo* había en la filosofía de Nietzsche para que los teóricos del fascismo se fijasen precisamente en ella; algún núcleo de sentido tenía que latir en el pensamiento nietzscheano que resultase verdaderamente sugestivo para los intelectuales fascistas. No todo podía deberse a una manipulación *absolutamente* arbitraria.

Thomas Mann, reconocido admirador de Nietzsche, señaló que de algún modo este había anticipado, con su filosofema del poder, la era de los fascismos. Nietzsche no fue un precursor de los mismos, en un sentido estricto. Pero el propio Mann debe reconocer en él la existencia de ciertos elementos inquietantes que lo conectaban subterráneamente con el universo fascista: la preconización de esa “dureza” que no siente piedad por los desheredados de la tierra, la moral guerrera que detesta el pírrico pacifismo pequeñoburgués o, por qué no decirlo, algunos extravíos eugenésicos que acariciaban la noción de una “cría” del tipo humano superior (Mann, 2000: 122 - 125). Véase, si no, el parágrafo que lleva por título “Moral para médicos”, en *Crepúsculo de los ídolos*; son palabras escalofrantes: “El enfermo es un parásito de la sociedad. En ciertos estados es indecente seguir viviendo” (Nietzsche, 2002a: 115). Proteger la “vida ascendente” implica tener que zafarse “sin escrúpu-

los” de la “vida degenerante”; y ello se consigue, por ejemplo, restringiendo el derecho a la procreación a ciertos individuos. Nietzsche, debemos remarcarlo aquí, recibió y valoró positivamente la obra de Francis Galton —leyó su *Genio hereditario* (1869) en el invierno de 1883 - 1884—. Galton, como es bien conocido, fue el promulgador teórico de la eugenesia en la segunda mitad del siglo XIX y, a la postre, resultó ser un verdadero maestro del racismo “científico” (Janz, 1985: 218 - 219).

Nietzsche lo dice taxativamente: la ordenación jerárquica y aristocrática es la única que puede combatir esa decadencia democratizadora. Léase con detenimiento, en *Más allá del bien y del mal* (1886) el aforismo 257 (Nietzsche, 2006: 277 - 278). ¿Lenguaje figurado? Demasiadas dosis de forzado voluntarismo hermenéutico habría que desplegar para poder entenderlo así. Hay poca metáfora en tales textos. Resultaría bastante complicado —y en lo absoluto ilegítimo— querer minimizar o suavizar la potentísima carga sociopolítica de este pasaje, pues su léxico resulta muy explícito: “esclavitud”, “casta dominante”, “diferencia irreductible de las clases sociales”, “súbditos” o “sociedad aristocrática”; términos difícilmente encuadrables en una interpretación de tipo alegórico. Bruce Detwiler, por poner un ejemplo, sostiene que ese nuevo orden preconizado por Nietzsche es “preeminentemente espiritual” (2000: 110). Aunque debe reconocer, apenas unas líneas después, que este objetivo espiritual rebosa de implicaciones sociopolíticas antide-mocráticas. Pero insiste en afirmar que ese elitismo “inherente a su visión del futuro” aparece siempre formulado en términos esencialmente “estéticos” (Detwiler, 2000: 113). Detwiler maneja todo el rato una interpretación ambigua. Apunta, por ejemplo, que en muchas ocasiones Nietzsche habla de esclavitud en un sentido “puramente figurado”, para añadir sin solución de continuidad la existencia de “buenas razones” para creer que el filósofo alemán esgrimía una idea de esclavitud que no era simplemente “espiritual” (Detwiler, 2000: 114). Asimismo, advierte que no debemos tomar muy en serio a Nietzsche cuando proclamaba que millones de seres “fracasados” no tenían derecho a la existencia y que se requería, por ende, de un proceso de “selección”. Sin embargo, en la misma página admite el juego del autor con la idea de programas eugenésicos obligatorios (Detwiler, 2000: 117).

Tal vez esa tensión entre lo cultural-espiritual y lo propiamente político anida en la propia obra del furioso e irascible pensador. Nosotros, en este trabajo, no negaremos las connotaciones “espirituales” de todas estas ideas

nietzscheanas; son otros muchos, empero, los que han pretendido ignorar o silenciar las implicaciones e intencionalidades estrictamente sociopolíticas de dichas concepciones. Es inasumible, en ese sentido, la directriz establecida por Gilles Deleuze cuando señalaba que no debemos interpretar la “voluntad de poder” nietzscheana en términos de “deseo de dominar”, ni comprender su dialéctica entre “fuertes” y “débiles” en cualquier sentido que tuviera algo que ver, siquiera fuese remotamente, con las contradicciones de un “régimen social” (Deleuze, 2000: 52). En este trabajo se desoyen tales restricciones deleuzianas. De hecho, lo que sí nos parece un gesto filosófico ilegítimo es querer “exculpar” a Nietzsche de las consecuencias políticas que se derivan de sus propios textos (Cf. Polo Blanco, 2021). Sea como fuere, ahora no nos interesa indagar en sus posibles aproximaciones a las ideas eugenésicas, sino más bien rastrear su concomitancia subyacente con los apologetas del capitalismo salvaje.

IMPOTENTES Y RESENTIDOS

Nietzsche nos advierte que cuando el anarquista, “como vocero de capas *en declive* de la sociedad”, reclama con indignación más “justicia” o “igualdad de derechos”, en realidad no comprende *por qué* tienen ellos que sufrir (Nietzsche, 2002a: 113). Esas amargas quejas, que no son más que una “pulsión vengativa”, proceden de la debilidad y de la impotencia. Los revolucionarios, asevera, atribuyen su malestar y su sufrimiento a otros; es decir, buscan culpables externos al propio padecimiento. Es en ese sentido que cristianos, anarquistas y socialistas comparten una misma estructura moral y una misma forma intelectual.

El cristiano y el anarquista —ambos son *décadents*. —Pero incluso cuando el cristiano condena, denigra y mancilla al mundo, lo hace a partir del mismo instinto con el que el obrero socialista condena, denigra y mancilla a la *sociedad*: el «juicio final» mismo es también el dulce consuelo de la venganza —la revolución, como la aguarda el trabajador socialista, sólo que pensada como algo más lejano... El mismo «más allá». (Nietzsche, 2002a: 114)

La revolución socialista, en su consistencia moral íntima, no es más que una réplica moderna del juicio final cristiano. Revolución y Juicio han operado, para las capas inferiores del populacho, como “el dulce consuelo de la venganza”. Ambos “momentos” constituyen, en la imaginación de los débiles, un punto de llegada definitivo o culminante en el que al fin quedarán redimidos de sus dolores y desdichas; y será entonces cuando los “malvados” —o los “explotadores”— pagarán muy cara su bestial prepotencia. Los socialistas recurren siempre al “instinto cristiano”; he ahí su más refinado ardid.

Nietzsche aseveraba, con irreprimible sarcasmo, que todos aquéllos quienes buscan profundas injusticias en el plano social no son sino “impotentes resentidos” cuyo único consuelo, para no admitir su ignominiosa debilidad y su *autoculpable* postración, es hallar una causalidad extrínseca que dé cuenta de sus males. Desde su perspectiva, por lo tanto, es enteramente impropio buscar una responsabilidad en las estructuras políticas y económicas del orden vigente, cuando tratamos de *explicar* el sufrimiento y la condición miserable de amplias capas de la población. También el neoliberalismo, ya lo sabemos en esta tercera década del siglo XXI, ha construido una visión del mundo en la cual siempre aparece el individuo como el único responsable de su propia situación. Para Nietzsche, el “sistema” no es el causante del padecimiento atroz de las capas populares; el sistema económico-político jamás es responsable del sojuzgamiento de las masas, ni de la mísera pobreza sufrida por millones de seres humanos. Culpar al orden social de todos esos “males” es propio de criaturas enfermas, impotentes y resentidas. Eso es, en realidad, lo que palpita en la filosofía nietzscheana.

Ludwig von Mises, en 1956, publicó en Nueva York una obra que llevaba por título *La mentalidad anticapitalista*. En ella traza una suerte de caracterización de dicha “mentalidad”, y asegura que su origen debe rastrearse en el “resentimiento” que los perdedores del juego profesan y propalan contra los triunfadores (Mises, 2011: 23-26). En la sociedad capitalista uno *siempre* ocupa el lugar que merece, en función de sus aptitudes y sus esfuerzos; pero los derrotados, aquellos que no supieron adoptar una estrategia lo suficientemente inteligente para triunfar y medrar en el orden social, alimentan de manera subconsciente un terrible complejo de inferioridad, y así se sienten terriblemente humillados cuando contemplan la vida de aquéllos que sí supieron abrirse camino.

Los que vegetan en los lugares más “bajos” de la organización social regurgitan su odio contra todos aquellos que han sido más hábiles que ellos, y de ahí proceden todas las invectivas anticapitalistas. Con timbre nietzscheano, el teórico austriaco sentenciaba que “el fracasado se siente humillado; rezuma odio y animosidad contra quienes le superan” (Mises, 2011: 25). Lejos de reconocer la superior capacidad de los que están en la cúspide, los fracasados prefieren buscar un chivo expiatorio que dé cuenta de su propio fracaso. Los triunfadores son malvados, y es precisamente eso —el no tener escrúpulos— lo que les ha permitido triunfar, pues el sistema vigente sólo premia a los rapaces. Así funciona la mentalidad denunciada por Mises. Los fracasados-resentidos gritan, con talante malsano, que es la terrible injusticia del sistema la que los ha situado en una posición subalterna y marginal. El fracaso, piensan estos envidiosos, nunca les es imputable a ellos mismos, que son bondadosos; por el contrario, el origen último de sus desgracias son las estructuras económicas imperantes, a las que consideran perversas y criminales.

Lejos de comprender el sentido meritocrático de todas las posiciones sociales —asumiendo que cada uno ocupa el lugar que le corresponde, en función de su propio esfuerzo y talento— se afanan en responsabilizar de su situación a las élites económicas, a las oligarquías y a los ricos. No comprende, ese “rebeldé resentido” —la expresión es de Mises (2011: 26), pero bien podría ser de Nietzsche— que no existen pobres, sino perdedores; uno mismo, y nada más que uno mismo, es responsable de lo que tiene en esta vida. La victimización es el recurso lloriqueante y desesperado de los fracasados. Es palmaria la sintonía entre este discurso, incrustado en la médula del neoliberalismo, y aquellas otras invectivas lanzadas por Nietzsche contra socialistas y anarquistas. Toda “mentalidad anticapitalista”, concluía Mises, procede del “resentimiento” que envenena el espíritu de los perdedores; estos no soportan la humillación de saberse inútiles e ineptos y, en el fondo, envidian a los triunfadores. ¿Nos resulta familiar esta forma de argumentar? Como diría Nietzsche, esos infectos predicadores de la “emancipación social” son criaturas enfermizas que, espoleadas por una ponzoñosa moralidad reactiva, destilan sus tóxicas soflamas contra los poderosos y los amos. Los flojos y los derrotados no soportan el aroma victorioso de los “señores”, de los fuertes; y eso sucede porque *alguien* les enseñó a no soportarlo, alguien les envenenó con una moralidad igualitarista y antiaristocrática. Ese “alguien”, para Nietzsche, tiene muchos nombres en la historia de la civilización occidental: Sócrates, Cristo, Rousseau, socialismo, anarquismo, democracia, entre otros.

Nietzsche se refirió en numerosas ocasiones al “valor natural del egoísmo” (2002a: 112), y apuntaba que se carece de lo mejor cuando aquel empieza a escasear; ese axioma es válido para los individuos, y también para los pueblos. La “vida ascendente” es egoísta y atacante, en las antípodas de la “vida degenerante”, que ya se ha tornado timorata, débil y altruista (Nietzsche, 2002a: 114-115). Pero la pestilente dupla Sócrates-Cristo ejecutó una enfermiza transmutación, consistente en moralizar en una determinada dirección, a saber, considerando como “malos” todos aquellos rasgos vinculados al poderío y a la fuerza avasallante. Semejante transmutación, argüía Nietzsche, procedía del “odio de la impotencia”, una jugada magistral ejecutada por esos “enfermos” que no soportaban aquella esplendorosa y quíntuple ecuación por medio de la cual lo *bueno*, lo *noble*, lo *poderoso*, lo *bello* y lo *feliz* fulgían como valores indubitavelmente equivalentes, consustanciales los unos a los otros. Y a partir de entonces, una moral ya transmutada empezó a decir lo siguiente:

...] «¡sólo los desgraciados son buenos; sólo los pobres, impotentes y bajos son buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los feos son los únicos píos, los únicos bienaventurados a los ojos de Dios, sólo para ellos hay bienaventuranza, mientras que vosotros, los nobles y potentes, vosotros sois por toda la eternidad los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los impíos, y vosotros seréis también eternamente los desdichados, los malditos y condenados!». (Nietzsche, 2000: 65)

Pero lo interesante es lo que añade a renglón seguido: “Ya se sabe *quién* ha heredado esta transvaloración judía...” (Nietzsche, 2000: 65). Se está refiriendo, a nuestro juicio, al movimiento democrático en general y al movimiento socialista en particular, como mórbidos *herederos* seculares de aquella primera decadencia socrático-cristiana. Aunque, a juicio de Nietzsche, será el eje Ilustración-Revolución el que termine representando la más hedionda apoteosis de semejante deriva cancerosa. Los procesos democratizadores, incluidos el socialismo y el anarquismo, no serán sino los últimos estertores de esa secular degeneración.

La metáfora zoológica por él empleada es verdaderamente sintomática, y debemos escucharla:

Que los corderos vean con malos ojos a las grandes aves rapaces nada tiene de extraño: sólo que eso no es razón alguna para tomarles a mal a las grandes aves rapaces que cojan pequeños corderos [...] Exigir de la fuerza que *no* se manifieste como fuerza, que *no* sea un querer develar, un querer someter, un querer enseñorearse, una sed de enemigos y resistencias y triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se manifieste como fuerza. (Nietzsche, 2000: 80)

Pretender corregir ese desequilibrio de fuerzas, a través de una torticera maniobra por medio de la cual se consigue imputar “maldad” al insuprimible hecho de que un ave rapaz *debe* atrapar con sus garras al cordero, es un ardid de los débiles corderos. Los oprimidos y los pisoteados, dice Nietzsche, llevados de “la astucia de la impotencia”, consiguieron establecer que “bueno” era el que no atacaba, el que no hería a nadie, o el que no jugaba para ganar y destruir al contrincante (Nietzsche, 2000: 81).

De su extremada debilidad y de su impotencia vital, emergió esa “moralidad de corderillos”, una pútrida moral de esclavos: convirtieron la debilidad en mérito y signo de bondad. El parágrafo 14 de la tercera parte de *La genealogía de la moral* es crucial en toda esta cuestión. Seres vengativos y reactivos, enfermos y malogrados de toda laya, urdieron con inquina “la conjura de los dolientes contra los bien plantados y victoriosos” (Nietzsche, 2000: 193). El cristianismo persuadió a todos los fracasados, a los “desechos y escorias de la humanidad”, de que ellos tenían dignidad —incluso más que nadie—, pueril y venenosa enseñanza que desembocó modernamente en esa consigna que reza “idénticos derechos para todos”, síntesis de todas las enfermedades culturales (Cf. Nietzsche, 2004a: 83). Fue ese judeocristianismo, haciendo prevalecer sus instintos vengativos, el que “con el resentimiento de las masas ha forjado su *arma capital* contra *nosotros*, contra todos los seres aristocráticos, joviales, generosos que hay en la tierra, contra nuestra felicidad en la tierra” (Nietzsche, 2004a: 83- 84). Obsérvese cómo Nietzsche, que cierra ese parágrafo diciendo que el cristianismo no es más que la “rebelión” de todo lo que se arrastra por el suelo contra lo que tiene “altura”, emplea la primera persona del plural.

¿Qué es lo que pretenden, esos predicadores de la revolución igualitaria? “Andan por entre nosotros como reproches en persona, como advertencias que se nos hacen, como si la salud, la gallardía, la fuerza, el orgullo, la sen-

sación de poder fuesen de suyo cosas viciosas por las que algún día se tuviese que hacer penitencia, una amarga penitencia” (Nietzsche, 2000: 194). Estos envenenadores de la vida siempre llevan en la boca la palabra “justicia”, dice Nietzsche, mas no representan sino la lucha de lo enfermo contra lo sano. Todos ellos son portadores de un gran resentimiento; son unos “desafortunados y agusanados fisiológicamente”, pero consiguen inyectar dosis de “mala conciencia” en los poderosos. Estos sucumben cuando empiezan a avergonzarse de su propia fuerza y de su propia felicidad; claudican cuando comienzan a cargar en su propia conciencia el sufrimiento de los débiles y derrotados (Nietzsche, 2000: 195). ¡La fuerza victoriosa, así lo grita Nietzsche una y otra vez, jamás debiera rebajarse a un estado de conmiseración auxiliadora! El privilegiado puede y debe ganar, sin ejercer de “médico” de lo más bajo. El poderoso debe mantenerse a una más que prudente *distancia* de lo enfermo y malogrado; no puede ensuciarse ni reblandecerse con espurios elementos de “compasión” (Nietzsche, 2000: 196).

La crueldad, que pretende ser extirpada por cristianos, demócratas y socialistas, es sin embargo la manifestación genuina de una vida verdaderamente plena.

Me parece que repugna a la delicadez de estos mansos animales domésticos (es decir, de los hombres modernos, es decir, de nosotros mismos), y todavía más a su tartufería, representarse con toda su fuerza hasta qué punto la *crueldad* constituye la gran alegría festiva de la humanidad primitiva e incluso está mezclada como ingrediente de casi todas sus alegrías [...] Ver sufrir sienta bien, hacer sufrir todavía mejor. (Nietzsche, 2000: 108 - 109)

He ahí un viejo principio “humano, demasiado humano”; uno que, por lo demás, “también los monos suscribirían” (Nietzsche, 2000: 109). Cuando la humanidad todavía no se avergonzaba de su crueldad, la vida era más alegre en la tierra. Pero después vino ese repugnante *no* a la esencia misma de la vida. “Me refiero al enfermizo enternecimiento y moralización en virtud de los cuales el animal «hombre» termina por aprender a avergonzarse de todos sus instintos” (2000: 110). Esa suavización de las costumbres vino a destruir aquella temible animalidad que anidaba en la prístina y jovial humanidad, cuando el masivo envenenamiento socrático-platónico y judeocristiano *todavía* no había triunfado por doquier. Los demócratas y los socialistas, ya en la

era moderna, vendrían a culminar ese ignominioso proceso de aniquilación de la “bestia humana”. La imagen de un mundo enteramente pacificado y virtuoso es, para la mirada nietzscheana, una utopía construida *contra* la vida, contra su dinamismo avasallante y contra su intrínseca acometividad. La protección social o la solidaridad colectiva, reclamadas por socialistas y anarquistas, no eran más que el último estertor de una milenaria decadencia cultural.

Podemos leer con atención otro de los pasajes más explícitos de la obra de Nietzsche, para apuntalar lo dicho hasta el momento.

Hablar de lo justo y lo injusto en sí carece de todo sentido; como es natural, herir, violar, saquear, aniquilar no pueden ser cosas «injustas» *en sí*, toda vez que la vida actúa *esencialmente*, a saber, en sus funciones básicas, hiriendo, violando, saqueando, aniquilando, y no puede ser pensada en modo alguno sin ese carácter. (Nietzsche, 2000: 122)

Desde un punto de vista estrictamente biológico es absurdo tratar de contravenir, interrumpir o regular esa “auténtica voluntad de vida”, que se despliega beligerantemente en aras del incremento de poder. Porque, concluye Nietzsche, un ordenamiento jurídico que hubiera sido pergeñado como un

instrumento *contra* toda lucha en general, por ejemplo cortado por el patrón comunista de Dühring de que toda voluntad debe tomar como su igual a toda otra voluntad, sería un principio *hostil a la vida*, destructor y disolvente del hombre, un atentado contra el futuro del hombre, un signo de cansancio, un camino subrepticio hacia la nada. (2000: 123).

La pulsión agonística de la vida, por medio de la cual unos seres humanos aplastarán o dominarán de manera irremediable a otros, no debiera ser suspendida o atenuada apelando a instancias “extra-vitales”. El derecho, si es entendido o aplicado en un sentido democratizante —“ley del más débil” (Cf. Ferrajoli, 2006)— aparecerá, para Nietzsche, como un dispositivo esencialmente decadente y enemigo de la vida.

La hipótesis principal del texto presente es que el moderno capitalismo encarna a la perfección esa lucha por la supervivencia vital, esa pugna radical de unas voluntades que — como asevera Nietzsche— *siempre* quieren avasallar y sobreponerse a las otras.

De acuerdo con mi representación, cada cuerpo específico aspira a dominar el espacio entero y a extender su fuerza (su voluntad de poder) y a repeler todo lo que se opone a su expansión. Pero tropieza constantemente con aspiraciones iguales de otros cuerpos y acaba arreglándose («uniéndose») con aquéllos que le son bastante afines: así *conspiran entonces juntos para lograr el poder*. Y el proceso continúa... (Nietzsche, 2008: 603)

Este pasaje recuerda mucho al “estado de naturaleza” de Thomas Hobbes, pero también alberga cierta afinidad con aquellos modelos trazados por los teóricos liberales ortodoxos, fundados en el individualismo metodológico: individuos inmersos en una permanente pugna; átomos competitivos y maximizadores de la propia utilidad. Nietzsche habla de “centros de fuerza” cuya lógica ínsita, irreprimible, es la acumulación de más poder *siempre* en relación agonística con los otros centros de fuerza.

Sólo el socialismo, como un pestífero cristianismo modernizado, y también cierto humanitarismo burgués reformista, pueden aspirar a *reducir* el carácter de lucha inmisericorde que constituye la esencia misma de la vida. La cosmovisión nietzscheana se acoplaría de manera ergonómica a la cosmovisión del liberalismo económico más extremo, toda vez que únicamente en el marco agonístico de un radical *laissez-faire* —en donde prevalezca la más cruda competencia y, por ende, la victoria inapelable del más fuerte— podría encauzarse aquella despiadada voluntad de poder que late, según Nietzsche, en el fondo terrible de la vida.

Quienes se resisten a admitir que en Nietzsche existe algo así como un “programa político” son enseguida contradichos por el propio filósofo, y de una forma bastante enfática (Nietzsche, 2006: 181-182). En cierto párrafo encontramos unas palabras muy significativas: “Nosotros, que apelamos a otra fe, que consideramos la tendencia democrática no sólo como una forma degenerada de la organización política, sino como una forma decadente y disminuida de la humanidad, a la que reduce a la mediocridad y cuyo valor aminora, ¿dónde pondremos nuestra esperanza?” (Nietzsche, 2006: 183). Ese énfasis en un “nosotros” revela con suficiente claridad cómo Nietzsche se movía en unas coordenadas antagonistas, y tenía muy presente quiénes eran “ellos”, a los que combatía: demócratas, republicanos rousseauianos o jacobinos, anarquistas y socialistas, todos ellos vástagos —la realización última— de la concepción cristiana del mundo; porque todos, y las diferencias

que entre ellos puedan existir son irrelevantes en este sentido, promueven y recrean el “tipo humano más bajo”. Afirmaba explícitamente, eso sí, que son “los palurdos y los imbéciles del socialismo” (Nietzsche, 2006: 185) quienes han pergeñado ese tumefacto ideal que no representa sino la “degeneración” total de la humanidad, convertida de tal modo en un rebaño de animales disminuidos y pusilánimes que sólo saben reclamar, desde su pegajosa debilidad, “igualdad de derechos”. Ideal que, en su consistencia íntima, coincide con el de Jesús de Nazaret, al cual denominó como un “anarquista santo” y “criminal político” que incitó al bajo pueblo —y a los excluidos— contra el estamento dominante (Nietzsche, 2009: 320 - 321). Los predicadores de la emancipación social, repulsivos justicieros hechos de una pasta malsana y agusanada, se situaban en la estirpe de todos aquéllos que fueron tildados por Nietzsche —con rabia y asco— de “mejoradores de la humanidad” (Nietzsche, 2002a: 77).

EL CAPITALISMO ES MUY AFÍN A LA LÓGICA PROFUNDA DE LA VIDA

En *El anticristo* (1888) Nietzsche alcanzará sus mayores dosis de beligerancia verbal. Por momentos, sus terribles imprecaciones resuenan con tonalidad fanática y desesperada. Hay gritos en esas páginas, alaridos proféticos. Allí establecerá con claridad que “bueno” debería ser *todo aquello* que eleva o incrementa el propio *poder*; y en ello radicaría la verdadera felicidad. ¡Soy realmente feliz cuando acumulo y atesoro poder! Y “malo” debería ser todo aquello que procede de (o conduce a) la *debilidad*. He ahí el binomio categorial en el que Nietzsche se mueve, y por ello sentencia sin ambages: “Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres” (2004a: 32). Compadecerse de ellos es en extremo nocivo, como siempre hizo el cristianismo, que así tomó partido por lo débil. Por ello, a quien más odio profesa es a la “canalla socialista” y al “Estado democrático”, porque ambos pretenden otorgar derechos iguales a los desiguales por naturaleza.

El cristianismo, que constituye la matriz espiritual y moral de todos los socialismos modernos, hizo del hombre un animal corrompido, puesto que sus instintos vitales más esenciales quedaron difamados, aletargados y adormecidos. “La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración,

de acumulación de fuerzas, de *poder*: donde falta la voluntad de poder hay decadencia” (Nietzsche, 2004a: 35). La vida *es* poder. Y el cristianismo, que representa una colosal apoteosis de la *anti-vida*, encumbra el mayor de los valores nihilistas: la compasión.

[Ésta] es antitética de los afectos tonificantes, que elevan la energía del sentimiento vital: causa un efecto depresivo. Uno pierde fuerza cuando compadece [...] La compasión obstaculiza en conjunto la ley de la evolución, que es la ley de la *selección*. Ella conserva lo que está maduro para perecer, ella opone resistencia con el fin de favorecer a los desheredados y condenados de la vida, ella le da a la vida misma, por la abundancia de cosas malogradas de toda especie que *retiene* en la vida, un aspecto sombrío y dudoso. (Nietzsche, 2004a: 35)

Este pasaje es una perfecta cartografía de su pensamiento; y las lecturas políticas que de aquí pueden extraerse son, desde luego, poco halagüeñas para cualquier discurso de signo emancipador. Un párrafo como el citado admite pocas piruetas interpretativas; es explosivo, se mire como se mire. La debilidad, dice, ha de ser arrollada por la fuerza y los débiles jamás deben ser socorridos, lo más conveniente es que se ahoguen en su propio *fracaso* vital.

¿Cómo empezó esa debacle de los instintos fuertes? Fue una sibilina estrategia, un meticuloso y sigiloso *ardid* de los débiles. Estos pasaron al ataque de una forma corporal cuando fueron capaces de confabularse para organizar una rebelión antiesclavista; pero lo más pavoroso fue la subversión en el orden espiritual, esto es, la inversión del rango de los valores. Ése sí fue su verdadero triunfo. Una victoria ante la cual, y a pesar de todo, Nietzsche no dejó de sentir cierta reverencia, porque hubo de reconocer que la transvaloración realizada por el cristianismo (completando e intensificando un proceso que el socratismo y el platonismo sólo habían iniciado) fue un episodio tremendo, profundo. “Un platonismo para uso del pueblo” (Nietzsche, 2006: 45), eso era en cierto modo el cristianismo. Se trató de una transvaloración anti-vital, a ojos de Nietzsche, y ante ella sólo podía experimentar aversión y desprecio; pero, al mismo tiempo, era capaz de admirar la titánica envergadura de aquel acontecimiento. Karl Jaspers, en ese sentido, quiso mostrar cómo Nietzsche se sintió en todo momento fascinado por la enormidad de su contrincante, del cual nunca pudo desasirse por completo (Cf. Jaspers, 2003: 9 - 17 y 81

- 97). No podíamos agradecerle nada al cristianismo, pues con él empezó —o se aceleró— la terrible decadencia; pero lo cierto es que aquella revolución fue portentosa (aunque páfida y dañina, a su modo de ver). En cualquier caso, los débiles resultaron astutos en demasía porque fueron capaces de compensar su debilidad empleando el arma de la compasión; *mover* a alguien a la compasión es una herramienta de combate utilizada arteramente por los débiles. Nos hallaríamos, entonces, ante un singular juego de espejos: la debilidad de los fuertes es la capacidad de sentir compasión, mientras que la fortaleza de los débiles radica precisamente en su capacidad de *provocar* compasión en el alma de los fuertes. Cuando culminó el triunfo aplastante de semejante transmutación valorativa, empezó la progresiva decadencia; la debilidad había cobrado ya su venganza. Se hizo de la compasión la virtud por antonomasia, y la vida empezó a quedar mermada en su mismísima médula.

En muchas ocasiones se ha querido ver en la obra de Nietzsche una filosofía de los “espíritus libres” (Cf. Bárcena Reynoso, 2018). ¿Pero quién se libera? Lo decisivo en este punto es comprender que Nietzsche detestaba con todas sus fuerzas la confraternización de los débiles. Lo “popular” le apestaba, y aún más organizado políticamente. Odiaba con indisimulado frenesí toda suerte de hermandad de los frágiles. Veamos este pasaje de Paulo Freire, e imaginemos cuánto asco hubiese sentido Nietzsche ante cualquier “pedagogía del oprimido”; cuánto desprecio hubiese experimentando leyendo estas palabras:

Es la enseñanza de la disconformidad ante las injusticias, la enseñanza de que somos capaces de decidir, de cambiar el mundo, de mejorarlo; la enseñanza de que los poderosos no lo pueden todo; de que, en la lucha por su liberación, los frágiles pueden hacer de su debilidad una fuerza que les permita vencer la fuerza de los fuertes. (Freire, 2012: 93)

Los frágiles haciendo de su debilidad mancomunada una fuerza colectiva. He ahí la fórmula exacta de lo que Nietzsche concebía como una venenosa “moral de esclavos” que debía ser extirpada, cuanto antes, de la faz de la Tierra.

Puede también el lector imaginar, en base a lo dicho hasta ahora, lo que habría pensado Nietzsche de un movimiento teórico y político como el de la

“teología de la liberación”, desarrollado en Iberoamérica en los años setenta del siglo XX. En dicho movimiento habría encontrado una combinación perfectísima de todo aquello que él más detestaba, una síntesis de marxismo y cristianismo cuya doctrina principal hablaba de una “opción preferencial por los pobres”, por los débiles y por los oprimidos. Ese objetivo fundamental ya retumbaría horrisón en los aristocráticos tímpanos de Nietzsche; y la cosa se pondría aún peor cuando estos teólogos empezaran a movilizar una serie de categorías destinadas a visibilizar un orden socioeconómico radicalmente injusto y oprobioso. Tal es el caso, por ejemplo, del concepto de “pecado estructural” puesto en juego por Ignacio Ellacuría (Cf. 1980: 75). La verdadera misión de un cristiano, remarcaban estos teólogos, no consiste sólo en mostrar una fe profunda en Dios, sino en incidir —desde un punto de vista práctico— en un mundo que resulta a todas luces *estructuralmente* injusto y pecaminoso. Perseguir, en suma, la transformación radical de las relaciones sociales porque sin “justicia social” no hay verdadera fe, concluían todos ellos. Jon Sobrino, otro teólogo jesuita que reflexionó desde unos parámetros semejantes, promovió una fe que había de practicarse desde ese ángulo en el que se duelen las *víctimas* de la historia; una fe situada en la óptica y perspectiva de esos *otros* que sufren y nunca tienen ocasión de filosofar (Cf. Sobrino, 1999).

Nietzsche, en todo ello, encontraría la mezcolanza más acabada de todo lo despreciable; un suntuoso compendio de todo lo mórbido. Oigámosle: “Los insatisfechos han de tener algo de lo que dependa su corazón: por ejemplo, Dios. Ahora, donde *falta* éste, muchos de los que en otros tiempos se habían agarrado a Dios *aceptan* por ejemplo el *socialismo*” (Nietzsche, 2004b: 159). Y con toda su mordacidad, sentenciaba en otro pasaje:

El Evangelio: la noticia de que se ha abierto un acceso a la felicidad para los inferiores y los pobres, de que uno no tiene que hacer nada más que liberarse de la institución, de la tradición, de la tutela de los estamentos superiores; hasta aquí, el avance del cristianismo no es otra cosa que la *típica doctrina socialista* [...] En general, todo esto es un síntoma de que los estratos sociales inferiores han recibido un trato humanitario, de que ya saborean con la lengua una dicha prohibida para ellos... (Nietzsche, 2004b: 190)

Desde luego, los teólogos de la liberación asumirían como esencialmente correcta esa simbiosis entre cristianismo y socialismo. Claro está que, para Nietzsche, estaríamos ante la simbiosis más aberrante que cabría imaginar. O, si lo preferimos decir así, ante la condensación más refinada de todas las mediocridades y todas las enfermedades.

Si, para socialistas y anarquistas, la explotación se encuentra fundamentada en determinadas condiciones históricas de tipo socioeconómico —que son contingentes y, por ende, susceptibles de ser transformadas, superadas o, al menos, corregidas en sus efectos más perniciosos—, para Nietzsche la explotación de unos a manos de otros *no* es fruto de una sociedad desequilibrada, injusta o corrompida. No, esa explotación es un dato *inamovible*, un factor natural en el orden eterno del mundo, algo que pertenece a la esencia misma de la *vida*.

Forma parte del concepto de lo viviente el que tenga que crecer, el que aumente su fuerza y en consecuencia el que tenga que asimilar fuerzas extrañas [...] El egoísmo agresivo y el defensivo no son cosas que dependan de la elección o, en absoluto, de la «libre voluntad», sino que pertenecen a la *fatalidad* de la vida misma. (Nietzsche, 2004b: 192)

Es indudable, por lo demás, que tal descripción de la “lógica profunda de lo viviente” encajaría a la perfección (o, en todo caso, mostraría una significativa afinidad) con la antropología del *homo oeconomicus* esbozada por los apologetas decimonónicos del liberalismo económico: no está en nuestras manos “elegir no ser egoístas”, pues lo somos querámoslo o no. Estamos hechos de esa pasta, somos animales ególatras y competitivos que sólo saben abrirse camino, en el duro tablero de la existencia, sobreponiéndose a los otros; esa es nuestra naturaleza más elemental. Bien es cierto que en Nietzsche el asunto adquiere tonalidades más agresivas, más profundas y fatales: es la *vida* la que funciona así, nos guste o no.

Supóngase, dice Nietzsche, que las víctimas, los oprimidos, los esclavos y quienes sufren empiezan a moralizar. El fatídico resultado sería que todo aquello que aparecía como poderoso, violento, altivo y avasallador, empezaría a ser valorado como “malo”; mientras que la humildad apocada, la piedad derrotada, o la “bondad del corazón”, empezarían a ser valoradas como cosas buenas (Nietzsche, 2006: 281 - 286). Pues bien, eso es lo que de

hecho sucedió. Ésa fue la tremenda maniobra perpetrada por el socratismo y el cristianismo. Apartir de entonces el mundo cambió (a peor, por supuesto). Demócratas y socialistas modernos ahondaron en esa tendencia. El lamentable resultado fue la instauración de una moralidad flagrantemente antinatural que contradice el *principio último* de la vida, que no es otro que la prevalencia arrolladora de los fuertes y poderosos. He ahí la desnuda verdad del mundo que Nietzsche se atreve a proclamar con voz colérica y dinamitera, por mucho que ello pueda “escandalizar a los oídos castos”. El fuerte “acepta su propio egoísmo como un hecho, sin escrúpulos de conciencia”, pues semejante querencia está basada en “la ley primordial de las cosas” (Nietzsche, 2006: 294 - 295). El egoísmo de los poderosos se impone, *se debe* imponer; querer evitarlo es contradecir de forma venenosa el ímpetu profundo de la vida. Y póngase muchísima atención a la expresión empleada por Nietzsche, pues resulta harto significativa: esa jerarquización aristocrática sostenida por un egoísmo avasallador, ese dominio de los fuertes y poderosos, es una “ley primordial de las cosas”.

En Nietzsche, de hecho, el asunto adquiere tintes ontológicos, y no sólo antropológicos o psicológicos. La única especificidad de las sociedades modernas, apuntará, es que en ellas el “afán de poder”, que siempre exige sus víctimas, ha cristalizado en el afán de acumular dinero; la voluntad de adquirir más y más riqueza es, en este contexto, la que produce un sentimiento de poder más elevado (Cf. Nietzsche, 2015: 186). Los todopoderosos capitanes de la industria capitalista, y no resulta tan descabellado sostener esto, encarnarían de una forma químicamente pura la terrible y agonal beligerancia propia de la voluntad de poder. No debe perderse de vista, en cualquier caso, que esa plasmación capitalista del “afán de poder” no sería más que la espuma histórico-sociológica de un “impulso vital” más profundo y eterno.

En su mismidad, la vida es un despliegue que siempre ansía un *incremento* de fuerzas; es, también, pura voluntad de lucha, un impulso encaminado a la potenciación agresiva de la propia capacidad de ejercer dominio. No simplemente “conservación” de la energía, sino un gasto máximo de la misma, de manera tal que el querer devenir más fuerte —a partir de cualquier nivel previo de fuerza— es la única realidad constitutiva de lo vivo. No conservación de sí mismo, sino voluntad de apropiarse y adueñarse de más. Una inquebrantable voluntad de ser todavía más fuerte, de acumular más y más potencia. La consciencia misma, más allá de todas las ilusiones metafísicas que

se han tejido en torno a ella, no es sino un “instrumento orgánico” puesto al servicio del incremento de la propia fuerza. Y es aquí cuando empezamos a vislumbrar la ontología nietzscheana en toda su desnudez.

El párrafo 13 de *Más allá del bien y del mal* es una cristalina formulación de todo esto. “Los fisiólogos deberían reflexionar antes de afirmar que el instinto de conservación es el instinto primordial del ser orgánico. El ser vivo quiere ante todo *dar libre rienda* a su fuerza. La vida misma es voluntad de poder” (Nietzsche, 2006: 63). Este párrafo concluía con una crítica a Spinoza, puesto que su “esfuerzo por perseverar en el ser” no terminaba de aprehender la verdadera dimensión del asunto. La conservación no es más que una consecuencia indirecta o sobrevenida, en todo caso. Y es que todo lo que *vive* se puede reducir a la “intención” de *aumentar* —no sólo conservar— el propio poder. O, dicho de otra manera: la vida, como la forma del ser conocida inmediatamente por nosotros, es, en esencia, una tendencia irreprimible hacia el atesoramiento de más fuerza. La vida, en su consistencia íntima, es un esfuerzo perpetuo e indismayable hacia la acumulación de más poder. Es aquí, en este marco, donde podemos hallar el corazón —o, al menos, uno de sus núcleos más importantes— de la obra de Nietzsche.

El ser profundo de lo vivo, nos dice, se despliega en una caótica pluralidad de fuerzas que pujan entre sí en un incesante combate, del cual se siguen posiciones vencedoras (fuertes y nobles) y posiciones perdedoras (débiles y enfermas); ese conflicto primordial es un *factum* irreductible, una realidad inextinguible que nos entrega una enseñanza elemental: aquello que, mediante su propio y pletórico poderío, fue capaz de sobreponerse a las restantes fuerzas en lid, *tiene derecho* a prevalecer. La tesis ontológica, consiste en comprender que la naturaleza íntima del ser es voluntad de poder. Le es inherente a la vida una tendencia al ensanchamiento de la propia esfera de poder y, en ese sentido, el egoísmo no es cosa de “libre elección”, sino la fatalidad de la vida misma. Pero no sólo los cuerpos son voluntad de poder, también la historia, la sociedad y el mundo mismo son el resultado de múltiples fuerzas que guardan entre sí una relación de permanente pugna; una tensión violenta e irreductible, un combate interminable que jamás podrá alcanzar alguna suerte de reconciliación final, toda vez que esa voluntad de poder se halla inscrita de forma indeleble en la configuración íntima del ser (Cf. Sánchez Meca, 2004: 128 - 140).

Sabemos que Martin Heidegger dictaminó la ausencia de biologismo en la obra de Nietzsche (Cf. Heidegger, 2013: 414 - 422). Bien sabía él, quien fue Rector de la Universidad de Friburgo, que en este particular asunto había muchas y peligrosas implicaciones. Pero lo cierto es que en el parágrafo 62 de *Más allá del bien y del mal* se asevera de forma categórica lo siguiente: “En el hombre, como en todas las demás especies animales, hay un excedente de fracasados, de enfermos, de degenerados, de débiles, de seres entregados al sufrimiento. Los éxitos, también en el hombre, son siempre la excepción [...]” (Nietzsche, 2006: 127). Y el cristianismo, apostillaba, al tomar sistemáticamente partido por todos estos “fracasados” ha contribuido de forma decisiva a conservar demasiados seres “que debieran haber perecido” (Nietzsche, 2006: 128). He ahí el cáustico diagnóstico. Parece complicado exonerar tales palabras de crudo biologismo. Cuando los valores —o “anti-valores”— cristianos “prodigaron consuelo a los que sufren, valor a los oprimidos y a los desesperados, un sostén y un apoyo a los que titubean” (Nietzsche, 2006: 128), lo que estaban haciendo, sin duda, era trabajar en el “deterioro de la raza europea” (Nietzsche, 2006: 128).

La cristiandad insufló veneno debilitante en todos los instintos poderosos; éstos que, con indiferente crueldad, querían sobreponerse y dominar. Esos “instintos fuertes y peligrosos”, tales como la rapacidad, la astucia combativa, el ansia de venganza o la sed de poder, fueron calumniados y degradados cuando se completó el triunfo de los principios “anti-vitales” de la moralidad socrático-platónica y judeocristiana. Y la “moral de rebaño”, aquella que pusieron en juego los débiles y los enfermizos, acabó tomando posiciones preeminentes en la historia de Occidente. Se afianzó un nuevo budismo afeminado que, regodeándose en la mefítica predicación de una “piedad universal”, pretendió construir un tipo humano —y casi lo consigue, se lamenta Nietzsche— incapaz de ver sufrir y de *hacer* sufrir (Nietzsche, 2006: 182 - 183). La moral metafísica, enhebrando trasmundos antinaturales, nos hizo olvidar que la crueldad es la verdad primaria de la vida. Fue un artificio ponzoñoso, pero parcialmente exitoso; lo suficiente, en cualquier caso, como para contaminar hasta el tuétano los impulsos vitales de la “raza europea”.

Lo que cualquier organismo viviente anhela es crecer y expandirse. Lo “anhela”, por decirlo de alguna manera, pero entendiendo que *no puede* no anhelarlo. El propio Heidegger recordaba un ejemplo puesto por Nietzsche,

en un fragmento de 1888, en el que anotaba que se observa “voluntad de poder” incluso en el proceso alimenticio del protoplasma, cuando al toparse con otras sustancias de su entorno trata de apropiárselas, de incorporarlas a sí, para nutrirse de ellas. Podría decirse que ese protoplasma vuelca todo su ser en el afán de conservarse, expandirse y crecer (Cf. Nietzsche, 2009: 343). Y siempre se crece a expensas de algo; se crece devorando. He ahí una imagen de la voluntad de poder que opera en todo lo vivo, en todo lo real. Pero ese principio también opera en la vida humana. Y no deja de ser significativo que el propio Heidegger seleccione ese pasaje del protoplasma para ilustrar el asunto, toda vez que él siempre se empeñó en “limpiar” a Nietzsche de cualquier mínimo rastro de biologismo.

En cualquier caso, sí debemos destacar, con Heidegger, que la concepción nietzscheana de la “voluntad de poder” no guarda relación con la mera y simple “conservación”; por eso el mecanismo darwiniano le resultaba insuficiente, ciertamente (Nietzsche, 2009: 336 - 341). La voluntad de poder no se limita a conservar una cantidad de poder ya atesorada o acumulada; muy al contrario, esa voluntad que Nietzsche postula como fundamento último de todo lo real, de todo lo vivo, es un permanente “querer-ser-más”. A ella le es inherente el querer ir más allá de sí, el acrecentamiento propio. Toda voluntad quiere, de manera irrevocable, autoafirmarse de manera expansiva y adquirir un plus de poderío sobre el entorno y sobre las otras voluntades colindantes. La “felicidad”, en ese sentido, no es más que el sentimiento que se produce cuando el propio poder ha vuelto a crecer (Nietzsche, 2009: 351). Pero “voluntad de poder” también equivale, en el léxico nietzscheano, a voluntad de fuerza y de dominio. Heidegger pone el acento en esa cualidad irremediamente “expansiva” del poder. Éste sólo es verdadero “en la medida en que sea y mientras sea un querer-ser-más-poder” (Heidegger, 2013: 64). Porque, cuando se interrumpe dicha dinámica acumulativa, el poder empieza a dejar de serlo. El poder, para seguir siendo tal, debe crecer y expandirse de manera ilimitada; por el contrario, un poder que se conforma con vivir en un cierto nivel o estatus alcanzado, empieza a devenir impotente. Al poder, por esencia, le pertenece una ínsita tendencia a la elevación; la quietud conservadora, en consecuencia, ya sería una forma de declinación.

Muchas concepciones sociales reaccionarias se apoyaron en las ciencias biológicas (aunque en múltiples ocasiones lo hicieran de forma peregrina y pseudocientífica), y de ello tampoco estuvo exento el filósofo alemán, por

muchos intentos que se hagan para “des-biologizar” su filosofía. “En la literatura sobre Nietzsche se ha discutido, a veces violentamente, si y hasta qué punto podía considerarse a Nietzsche como darwinista. Esta discusión es ociosa. En primer lugar, porque Nietzsche nunca fue otra cosa que un darwinista social” (Lukács, 1968: 300). Una vez más, Lukács tiene toda la razón. Pero no es tan ociosa esa discusión y se debe incidir en ella, toda vez que nosotros consideramos que el darwinismo (o, digámoslo más certeramente, el social-darwinismo) se infiltrará en el mismísimo interior de la ontología nietzscheana. El historiador Arno Mayer no tuvo inconveniente, y lo justificó de manera adecuada, en situar a Nietzsche en la órbita de ese socialdarwinismo que se convirtió en la visión dominante de las élites europeas de fin de siglo.

A pesar de sus abigarradas contradicciones, elipsis y ambivalencias lo cierto es, sostenía Mayer, que su pensamiento fue siempre coherentemente antiliberal (nos referimos, en este caso, al liberalismo político), antidemocrático y antisocialista. Era un socialdarwinista descarnadamente brutal, concluye, puesto que se representaba el mundo humano como una confrontación permanente de fuerzas en la que unos *tenían que ser*, de manera irremediable, aplastados por otros (Mayer, 1984: 257 - 266). Hay buenos argumentos para sostener que Nietzsche pensó contra Darwin, en algunos aspectos y hasta cierto punto (Cf. Babich, 2014; Wilson, 2013; Grosz, 2004; Call, 1998; Ansell Pearson, 1997). Pero, a pesar de sus diferencias conceptuales con los postulados específicos y concretos del científico inglés, lo que nosotros sostendremos es que un naturalismo de corte socialdarwinista sí terminó infiltrándose en la médula misma del pensamiento nietzscheano (Cf. Richardson, 2008). Incluso en algún momento dejó anotado que el darwinismo debe considerarse “verdadero” (Cf. Nietzsche, 2007: 352).

Esos miserables “mejoradores de la humanidad”, esos revolucionarios justicieros, pensaba Nietzsche, no quieren comprender que la realidad última de la vida está tejida con unos mimbres *inmodificables*. La desigualdad, la explotación de unos a manos de otros, las relaciones de dominio; todas estas realidades jamás serán eliminadas, ni tan siquiera aliviadas o atenuadas. Pero no es sólo que *no puedan* modificarse, toda vez que tales proyectos ingenuos pretenden contravenir el curso natural de la vida y el orden último del mundo; es que, además, *querer hacerlo* es un síntoma inequívoco de enfermedad moral. Nietzsche, en ese sentido, pudiera ser un ignorante en

materia económica y sociológica, algo que no es del todo cierto, pero de su ontología se desprendía indefectiblemente una cierta visión de lo que *jamás* podría ocurrir en el mundo humano: la emancipación de los excluidos y empobrecidos, o el fin de la explotación de las masas trabajadoras. Sin embargo, los divulgadores de cierta moral de rebaño, los asquerosos “predicadores de la igualdad”, han pretendido —con ingenuidad y perfidia— modificar lo inmodificable.

¿Qué es lo que pretenden esos predicadores de la revolución igualitaria? “Andan por entre nosotros como reproches en persona, como advertencias que se nos hacen, como si la salud, la gallardía, la fuerza, el orgullo, la sensación de poder fuesen de suyo cosas viciosas por las que algún día se tuviese que hacer penitencia, una amarga penitencia” (Nietzsche, 2000: 194). Estos envenenadores de la vida siempre llevan en la boca la palabra “justicia”, dice Nietzsche, mas no representan sino la lucha de lo enfermo contra lo sano. Todos ellos son portadores de un gran resentimiento; son unos “desafortunados y agusanados fisiológicamente”, pero consiguen inyectar dosis de “mala conciencia” en los poderosos. Éstos sucumben cuando empiezan a avergonzarse de su propia fuerza y felicidad; claudican cuando comienzan a cargar en su propia conciencia el sufrimiento de los débiles y derrotados (Nietzsche, 2000: 195). ¡La fuerza victoriosa, así lo grita Nietzsche una y otra vez, jamás debiera rebajarse a un estado de conmiseración auxiliadora! El privilegiado puede y debe ganar, sin ejercer de “médico” de lo más bajo. El poderoso debe mantenerse a una más que prudente *distancia* de lo enfermo y malogrado; no puede ensuciarse ni reblandecerse con espurios elementos de “compasión” (Nietzsche, 2000: 196).

Cuando la humanidad todavía no se avergonzaba de su crueldad, la vida era más alegre en la tierra. Pero después vino ese repugnante *no* a la esencia misma de la vida. “Me refiero al enfermizo enternecimiento y moralización en virtud de los cuales el animal «hombre» termina por aprender a avergonzarse de todos sus instintos” (Nietzsche, 2000: 110). Esa suavización de las costumbres vino a destruir aquella temible animalidad que anidaba en la prístina y jovial humanidad, cuando el masivo envenenamiento socrático-platónico y judeocristiano *todavía* no había triunfado por doquier. Los demócratas y los socialistas, ya en la era moderna, vendrían a culminar ese ignominioso proceso de aniquilación de la “bestia humana”. El ojo nietzscheano, situado en ese marco, pudo columbrar en las instituciones del libera-

lismo político un corrosivo menoscabo del ardor guerrero; eran instituciones que venían a socavar de raíz la voluntad de poder, bloqueando la espontaneidad del “animal humano” más salvaje. Y es que todo lo que existe y está vivo *quiere* imponerse a las otras existencias vivas; y no puede “no quererlo”, puesto que se trata de un impulso consustancial a la vida misma, como ya tuvimos ocasión de ver. Para Nietzsche no hay un *afuera* del poder. La vida es un campo de batalla incruento cuyo fundamento es la imposibilidad absoluta de eliminar la sobrepujanza de fuerzas que luchan las unas contra las otras. Que se entienda de una vez, para no seguir fabulando y tejiendo filosofías imaginarias.

La voluntad de poder es el principio último del mundo. Así queda consignado en un famoso fragmento (escrito entre junio-julio de 1885), que empieza justo así: “¿Y sabéis qué es para mí «el mundo»?” (Nietzsche, 2009: 245-246). El cosmos entero es, en la visión nietzscheana, una danza continua de fuerzas que tratan de sobreponerse las unas a las otras, dibujando una lógica agonística irreductible. ¡Irreductible! Este adjetivo da la medida del asunto. La voluntad de poder sólo tiene delante de sí otras voluntades, que siempre se le oponen; la relación con ellas viene prefigurada, inexorablemente, por la contienda. Sumidas en una excitabilidad mutua, las voluntades desean siempre sobreponerse a las otras. Y la lucha se prolongará *ad infinitum*. Pero esa ontología de la voluntad de poder (el ser de todo lo ente no es más que voluntad de poder, pura voluntad de lucha) se “traduce” en el mundo humano a través de una descarnada batalla. Hombres y mujeres se hallan inmiscuidos en esa inmanencia del combate.

No existe escapatoria posible; hay que aplastar o ser aplastado. Ni el progreso de las leyes, ni los ideales educativos de la Ilustración, o el reparto equitativo de la riqueza social; nada de eso puede oponerse a la lógica profunda de todo lo existente, que tiene que ver con la guerra, la competencia y la lucha descarnada. No puede haber piedad, compasión, ni fraternidad. Porque la lógica ineluctable de la voluntad de poder, según admite el propio Henri Lefebvre, “reina al nivel sociopolítico”. Tras desprenderse paulatinamente de ciertos elementos teóricos procedentes de Schopenhauer —anclado todavía en un mero “querer- vivir”—, Nietzsche “va comprendiendo que la búsqueda del poder rige las relaciones sociales tanto y quizá más que la búsqueda de beneficios, dinero y honores” (Lefebvre, 2016: 151). No se hablaría de un impulso psicosocial, meramente contextual y contingente. No, ese “querer-do-

minar” remite a la composición y tendencia última de todo aquello que *vive*.

No obstante, es cierto que esa estructura profunda de la vida encuentra mejor canalización o acomodo en unos sistemas políticos que en otros. Hay órdenes sociales, Nietzsche así lo creía, más en consonancia con la *vida*, y otros menos ajustados a ella. En un fragmento póstumo, como en otros tantos lugares de su obra, lo dice con claridad: “La democracia es como un racionalismo que triunfa y lucha contra el instinto: el último se deforma” (Nietzsche, 2004b: 55). En el léxico filosófico nietzscheano el término “instinto” tiene una carga ontológico-vitalista; refiere, en suma, a esa voluntad de poder que constituye el fondo último de todo lo real, la composición última de todo lo viviente. Ya lo había anunciado Zaratustra: “En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder” (Nietzsche, 1998: 183). Y, añade, la mecánica vital del mundo funciona de tal manera que el débil se pliega, irremisiblemente, a la voluntad del fuerte; pero, al mismo tiempo, no renuncia a un placer irresistible: someter, a su vez, a todos aquellos que son aún más débiles que él mismo (Nietzsche, 1998: 183).

La jerarquía de sometimientos nunca se diluye, jamás cesa. “Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino —así te lo enseño yo— ¡voluntad de poder!” (Nietzsche, 1998: 184). Y es por todo ello que para Nietzsche la democracia es el régimen político más *contrario a la vida*, pues es un orden social donde predomina una intencionalidad plebeya y niveladora cuya pretensión es abolir las desigualdades naturales y las asimetrías consustanciales derivadas de la lucha por la existencia. El socialismo, que se limita a ser una radicalización mórbida de lo democrático, trata de construir un orden absolutamente antitético a la ontología de lo vivo, porque pretende instaurar igualdad allí donde sólo puede haber radical desigualdad, dominación de los fuertes y sometimiento de los débiles. La democracia y el socialismo son *anti-vitales*, en ese sentido radical y ontológico; pretenden oponerse a dinámicas que proceden del fondo último de la vida.

El convulso pensamiento de Nietzsche no estaba desconectado de los temblores económico- políticos de su época. De hecho, la coyuntura misma de su tiempo, tan vibrante y convulsa, determinó con profundidad sus concepciones morales e interpretaciones de la condición humana. Le preocupaba sobremanera, digámoslo una vez más, que republicanos radicales, anarquistas o socialistas estuviesen promoviendo un exaltado empoderamiento de la *canaille*. Pero no resulta muy difícil encontrar en su “moral aristocrática” un lenguaje “biologizante” enteramente análogo al empleado por Malthus y por

buena parte de la economía política burguesa. Dijo Roberto Esposito (2006: 159-160), comentando este aspecto de la filosofía nietzscheana, que la imagen del hombre como un lobo dejó de ser una simple metáfora, como tal vez lo fue en Hobbes, para adquirir contornos de auténtica literalidad (Cf. Esposito, 2006: 159 - 160).

La animalización de lo humano también era, en ese sentido, normativa; es decir, Nietzsche se imaginaba como algo deseable una cierta “recuperación” de esa animalidad que habita en el interior de lo humano. Y es por ello que sus múltiples referencias a la “cría” y la “selección” deben leerse en su significación más estrictamente zoológica. Los diferentes biologismos decimonónicos fueron una poderosa herramienta discursiva empleada por toda una batería de ideólogos reaccionarios y escritores antisocialistas. Una semántica naturalista y biologicista de la que tampoco estuvieron exentos los fundadores de la economía política clásica (Cf. Polo Blanco, 2016). Y tal coincidencia no es baladí, porque se trata más bien de una convergencia.

Los defensores del liberalismo económico y los apologetas del *laissez faire*, contemporáneos de Nietzsche, también comprendían la vida social como una permanente “lucha por la existencia”; una inacabable contienda por completo análoga a la existente en el mundo animal. Y también ellos, como el filósofo del martillo, enseñaban que los resultados arrojados por esa “lucha natural” no deberían ser externamente modificados, regulados o corregidos. El “curso natural de la vida”, identificado en aquellos doctrinarios del librecambismo con el dinamismo autónomo y libre de la economía de mercado, no debiera jamás ser interrumpido, importunado o corregido por ningún conjunto de “antinaturales” normas (políticas o morales), tales como las “leyes de pobres” o las leyes fabriles sobre la reducción de la jornada laboral. ¿Acaso no suena muy nietzscheana toda esta música, si se nos permite utilizar esta expresión? Consideramos que Eugen Fink erraba, cuando apuntaba lo siguiente: “El mismo Nietzsche ha disimulado con demasiada frecuencia su concepto profundo y abismal de la vida, debido sobre todo a propósitos polémicos; lo ha disimulado y encubierto, decimos, bajo un concepto biológico vulgar. Las cosas que nuestro autor saca de Darwin no debemos tomarlas en serio” (1976: 23). Esta recomendación sólo puede ser tildada de arbitraria. ¿Por qué no habrían de ser tomadas en serio? ¿Pretendía Nietzsche “jugar al despiste”, utilizando la máscara del darwinismo únicamente para dibujar arabescos y metáforas fútiles que, en realidad, nada tenían que ver con el núcleo de su pensamiento? Quien esto escribe, se opone a semejante interpretación.

LOS DÉBILES DEBEN PERECER

Alexander Tille, un intelectual orgánico de la gran industria que, por cierto, había realizado la primera traducción de Nietzsche al inglés (qué “extraña” casualidad), entendía que las políticas sociales o sanitarias ejercidas por parte de un “Estado humanitario” devenían medidas contraproducentes a largo plazo, precisamente en tanto que suponían un sostenimiento contranatural de los elementos más débiles de la sociedad humana, provocando con ello un debilitamiento general del cuerpo social (*Cf.* Mocek, 1999: 17). En esta constelación discursiva, que por momentos parece ser también la de Nietzsche, “privilegio de clase” y “aristocracia biológica” aparecían como términos semánticamente fusionados. El punto álgido de este darwinismo social se alcanzaría, sin duda, en la obra del estadounidense William Graham Sumner (2014 y 1963). En esa sociedad tendencialmente animalizada (tanto en su comprensión teórica como de facto) se entablaba una permanente lucha biológica en la que no debía caber ningún tipo de intervención conmisericordiosa (*Cf.* Sumner, 2014 y 1963).

Los débiles no han de ser salvaguardados, so pena de quebrantar las leyes de la vida, como señaló con insistencia Herbert Spencer.

En el hombre, como en los animales inferiores, la conservación de la especie se asegura por la ley en virtud de la cual los individuos adultos más aptos, según las condiciones de la existencia que le son propias, son también los que prosperan más, mientras que los individuos menos adaptados son los que prosperan menos. Esta ley, cuando ningún obstáculo la estorba, produce la supervivencia de los más aptos y la expansión de las variedades mejor dotadas. (Spencer, 1904: 24)

Desde semejantes presupuestos teóricos se observaba que la única política gubernamental posible y deseable es la que no existe; una política que encuentra su sentido último en un “dejar hacer” a la espontánea competencia económica de individuos (u organismos) quienes, en el espacio agonístico de ese mercado-selva, aparecían reducidos a su condición biológicamente desnuda.

En el naturalismo de Malthus, del que beberían Ricardo y todos los economistas liberales clásicos, ese orden implacable no puede ser subvertido

de ninguna manera, no al menos de una forma permanente. Las fuerzas que regulan la oferta y la demanda en el mercado de mano de obra nunca pueden ser interrumpidas por demasiado tiempo, y si los salarios son subidos de manera “anti-natural” a través, por ejemplo, de una ley de salario mínimo, la población obrera podrá procrear más, y este incremento de la masa proletaria provocará a su vez el subsecuente abaratamiento del precio del trabajo debido al incremento de la oferta del mismo. En este constructo teórico las leyes demográficas, la escasez de medios de subsistencia y el mecanismo del mercado de trabajo constituyen un mismo orden natural inexorable. Malthus, en su célebre *Ensayo sobre el principio de población* (1798), concluía que “sobre una parte de la sociedad deben necesariamente recaer las dificultades de la vida, y éstas recaen, por ley natural, sobre sus miembros menos afortunados” (1970: 92). A la luz de todo esto, puede afirmarse de una manera fehaciente que existió un fuerte naturalismo que recorrió buena parte del siglo XIX, y latiría aún durante mucho tiempo dentro del pensamiento de buena parte de los apologetas del sistema de libre mercado (Cf. Sahlins, 1982). En ese naturalismo también estaba inserto Nietzsche, como ya se había comentado.

El traslado a la vida social de los imperativos biológicos es evidente, en el más clásico de los darwinistas sociales, al que ya nos hemos referido. “El mandamiento «comerás el pan con el sudor de tu frente» es sencillamente una enunciación cristiana de una ley universal de la Naturaleza, y a la que debe la vida su progreso. Por esta ley, una criatura incapaz de bastarse a sí misma debe perecer” (Spencer, 1963: 50). Considera Spencer que los débiles han de perecer en la lucha por la existencia, y no se debe tratar de remediar lo que es fruto de la necesidad natural. La enfermedad, el hambre y la miseria son el resultado de la brega natural por la supervivencia, y aquéllos que no pueden subsistir no han de ser artificialmente auxiliados por legislación social alguna. La naturaleza, que aparece identificada con el mercado, emite su dictado y no ha de ser contravenida. La defensa del *laissez-faire*, como podemos ver, cristaliza en el interior de una concepción naturalizada de la sociedad humana. En este esquema teórico la sociedad emerge toda ella como un organismo natural en evolución y las leyes de la vida han de regir sin obstáculos ni interferencias.

Durante el resto de su vida cada adulto consigue beneficios en proporción a su mérito; recompensas en proporción a sus cualidades. Por cualidades y

méritos se entiende la habilidad para satisfacer todas las necesidades de la vida: conseguir alimento, asegurarse refugio y escapar de los enemigos. En competencia con los miembros de su propia especie y en antagonismo con los de otras, degenera y sucumbe, o prospera y se multiplica, según esté dotado. (Spencer, 1963: 121)

Las condiciones sociales de esa sociedad crecientemente mercantilizada quedan equiparadas a unas condiciones biológicas a las que hay que adaptarse o perecer.

¿Qué tendrá que ver todo lo anterior con la filosofía de Nietzsche? En primer lugar, debemos reincidir en lo ya apuntado: también él, como otros muchos pensadores y científicos sociales decimonónicos, *biologizó* la existencia humana y *naturalizó* el orden social; era la propia pugna vital, en su cruento devenir ininterrumpido, quien debía establecer las posiciones ocupadas por cada cual. Y este escenario así conformado no debiera ser trastocado, o “corregido”, bajo el criterio de algún ideal justiciero de tipo compensatorio o distributivo. Inhibir la rapiña violenta, o amortiguar de algún modo la despiadada competición existencial, conllevaría un ruinoso adormecimiento de los nervios últimos del mundo humano. Y extender tal principio pacifista o igualitarista a todo el cuerpo social implicaría construir un orden que se manifestaría como pura y simple *negación de la vida*.

Reconocer que cualquier otra voluntad es igual —en dignidad— a la mía, piensa Nietzsche, fue siempre una pésima y abominable norma que conducía, en último término, a la disolución de los instintos poderosos.

Hay que ir hasta el fondo de las cosas y prohibirse toda debilidad; vivir es *esencialmente* despojar, herir, violentar lo que es extraño y débil, oprimirlo, imponerle duramente sus formas propias, asimilarlo o, al menos (esta es la solución más suave), explotarlo [...] Será necesariamente voluntad de poder encarnada, deseará crecer y extenderse, acaparar, conquistar la preponderancia, no por yo no sé qué razones morales o inmorales, sino porque *vive*, y porque la vida, precisamente, es voluntad de poder. (Nietzsche, 2006: 280).

Este texto, tantas veces citado y al mismo tiempo dulcificado por hermenéuticas de la exoneración, es extremadamente elocuente. Y aquí nos parece del todo razonable, más allá de la hipérbole, una observación que el histo-

riador alemán Franz Mehring, en lo político vinculado a la socialdemocracia, vertió contra Nietzsche ya en 1891. “En frases tan lapidarias escribe Nietzsche la filosofía del capitalismo” (Mehring, 2001: 51). Pese a que muchos hayan pretendido que su filosofía se deslizaba por etéreas cumbres espirituales, en realidad su quehacer teórico también se enfrascaba en la sucia materialidad del devenir histórico de su tiempo.

CONCLUSIÓN

La línea de investigación en la que se inscribe el presente trabajo no está clausurada. Podrían abrirse nuevas indagaciones. Por ejemplo, la filósofa y narradora Ayn Rand (1905 - 1982), conocida defensora del egoísmo racional, del individualismo extremo y del capitalismo *laissez-faire*, vio resonancias o antecedentes de su pensamiento en las furibundas críticas de Nietzsche al altruismo, a la moral igualitarista y al socialismo (Cf. Rand, 1999). A juicio de quien esto escribe, esa conexión existe y no le faltaba razón. El pensamiento de Nietzsche, desde tal perspectiva, encajaría en la figura del *Übermensch* emprendedor que, volcado en la incesante innovación, compite sin piedad en una sociedad de libre mercado. En la filosofía nietzscheana se hallarían importantes elementos desde los cuales justificar a esos titánicos empresarios que, ignorando los paralizantes escrúpulos morales, actúan como superhombres creadores y poderosos. Sobre todo ello se habrá de reflexionar en futuras investigaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Ansell, Keith (1997), “Nietzsche contra Darwin”, en *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, New York, Routledge, pp. 85-122.
- Appel, Fredrick (1999), *Nietzsche contra democracy*, London, Cornell University Press.
- Babich, Babette (2014), “Nietzsche and/or/versus Darwin”, *Common Knowledge*, Vol. 20, Núm. 3, pp. 404-411.
- Bárcena Reynoso, Jorge Antonio (2018), “¿Libre para qué? Sobre la liberación del espíritu y el cultivo de la voluntad en la filosofía de Nietzsche”, *Signos Filosóficos*, Vol. 20, Núm. 39, pp. 144-171.

- Call, Lewis (1998), "Anti-Darwin, Anti-Spencer: Friedrich Nietzsche's Critique of Darwin and "Darwinism", *History of Science*, Vol. 36, Núm. 1, pp. 1-22.
- Cruz Revueltas, Juan Cristóbal (2002), "La recepción cultural de Nietzsche. Algunos casos significativos", *Signos Filosóficos*, Vol. 4, Núm. 8, pp. 147-163.
- Deleuze, Gilles (2000), *Nietzsche*, Madrid, Arena.
- Detwiler, Bruce (2000), "El individualismo nietzscheano: los futuros señores de la tierra", en Esteban Enguita, J. E. y Quesada, J. (coord.), *Política, historia y verdad en la obra de F. Nietzsche*, Burgos, Universidad de Burgos, pp. 107-125.
- Detwiler, Bruce (1990), *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Dombowsky, Don (2004), *Nietzsche's Machiavellian Politics*, London, Palgrave Macmillan.
- Ellacuría, Ignacio; Zenteno, Arnaldo; Arroyo, Alberto (1980), *Fe, justicia y opción por los oprimidos*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Esposito, Roberto (2006), *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrotu.
- Ferrajoli, Luigi (2006), *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta.
- Fink, Eugen (1976), *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza.
- Freire, Paulo (2012), *Pedagogía de la indignación. Cartas pedagógicas en un mundo revuelto*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- González, Nicolás (2010), *Nietzsche contra la democracia*, Barcelona, Montesinos.
- Grosz, Elizabeth (2004), "Nietzsche's Darwin", en *The Nick of Time. Politics, Evolution, and the Untimely*, Durham, Duke University Press, pp. 95-112.
- Hayek, Friedrich August von (2000), *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza.
- Heidegger, Martin (2013), *Nietzsche*, Barcelona, Ariel.
- Janz, Curt (1985), *Friedrich Nietzsche. 3. Los diez años del filósofo errante*, Madrid, Alianza.
- Jaspers, Karl (2003), *Nietzsche y el cristianismo*, Buenos Aires, Leviatán.
- Lefebvre, Henri (2016), *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*, Madrid, Siglo XXI.
- Losurdo, Domenico (2004), *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Turín, Bollati Boringhieri.

- Lukács, Georg (1968), *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona, Grijalbo.
- Malthus, Thomas Robert (1970), *Primer ensayo sobre la población*, Madrid, Alianza. Mann, Thomas (2000), *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Madrid, Alianza.
- Mayer, Arno (1984), *La persistencia del Antiguo Régimen. Europa hasta la Gran Guerra*, Madrid, Alianza.
- Mehring, Franz (2001), “Sobre Nietzsche”, en Moraleja, A. (coord.), *Nietzsche y la “gran política”. Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano*, Madrid, Cuaderno Gris, Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, pp. 47-64.
- Mises, Ludwig von (2011), *La mentalidad anticapitalista*, Madrid, Unión Editorial. Mises, Ludwig von (2002), *Gobierno omnipotente*, Madrid, Unión Editorial.
- Mocek, Reinhard (1999), *Socialismo revolucionario y darwinismo social*, Madrid, Akal.
- Newman, Saul (2004), “Anarchism and the Politics of Resentment”, en Moore, J. and Sunshine, S. (eds.), *I am not a Man, I am Dynamite! Nietzsche and the Anarchist Tradition*, New York, Autonomedia, pp. 107-126.
- Nietzsche, Friedrich (2015), *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, Friedrich (2011), “El Estado griego”, en *Obras completas. Volumen 1. Escritos de juventud*, Madrid, Tecnos, pp. 551-558.
- Nietzsche, Friedrich (2010), *Humano, demasiado humano*, Madrid, Edaf.
- Nietzsche, Friedrich (2009), *Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos (1869-1889)*, Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2008), *Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV*, Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2007), *Fragmentos póstumos (1869-1874). Volumen I*, Madrid, Tecnos. Nietzsche, Friedrich (2006), *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Edaf.
- Nietzsche, Friedrich (2004a), *El anticristo*, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2004b), *Fragmentos póstumos sobre política*, Madrid, Trotta.

- Nietzsche, Friedrich (2002a), *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, Friedrich (2002b), *Ecce homo*, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2000), *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Edaf.
- Nietzsche, Friedrich (1998), *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza.
- Polo Blanco, Jorge (2021), “Cultura y esclavitud en el pensamiento de Nietzsche. ¿Un aristocratismo meramente espiritual?”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Vol. 48, pp. 443-470.
- Polo Blanco, Jorge (2020), *Anti-Nietzsche. La crueldad de lo político*, Madrid, Taugenit.
- Polo Blanco, Jorge (2016), “Economía y biología. La decisiva influencia del naturalismo en la construcción teórica de la Economía Política”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Núm. 69, pp. 93-108.
- Rand, Ayn (1999), *Atlas Shrugged*, New York, Plume.
- Richardson, John (2008), *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford, Oxford University Press.
- Sahlins, Marshall (1982), *Uso y abuso de la biología. Una crítica antropológica de la sociobiología*, Madrid, Siglo Veintiuno.
- Sánchez Meca, Diego (2004), *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Madrid, Síntesis.
- Sobrinho, Jon (1999), *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid, Trotta.
- Spencer, Herbert (1963), *El hombre contra el Estado*, Buenos Aires, Aguilar.
- Spencer, Herbert (1904), *La justicia*, Madrid, La España Moderna.
- Sumner, William Graham (2014), *Lo que las clases sociales se deben unas a otras*, Madrid, Unión Editorial.
- Sumner, William Graham (1963), *Social Darwinism. Selected Essays of William Graham Sumner*, New Jersey, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Taureck, Bernhard H. F. (2000), *Nietzsche und der Faschismus. Ein Politikum*, Leipzig, Reclam Verlag.
- Warren, Mark (1988), *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge, MIT Press.
- Wilson, Catherine (2013), “Darwin and Nietzsche: Selection, Evolution and Morality”, *The Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 44, Núm. 2, pp. 354-370.

Jorge Polo Blanco. Es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente, trabaja como docente e investigador en la Escuela Superior Politécnica del Litoral (Guayaquil), universidad pública de la República del Ecuador. Ha publicado múltiples artículos en revistas académicas especializadas, 48 de ellos en revistas indexadas en SCOPUS. También ha publicado cuatro libros de autoría única, en el terreno del ensayo político y filosófico: "*Románticos y racistas. Orígenes ideológicos de los etnonacionalismos españoles*" (2021); "*Anti-Nietzsche. La crueldad de lo político*" (2020); "*La economía tiránica. Sociedad mercantilizada, dictadura financiera y soberanía popular*" (2015) y "*Perfiles posmodernos. Algunas derivas del pensamiento contemporáneo*" (2010)". Acredita más de 10 años de experiencia docente universitaria. Ha intervenido como ponente en diversos congresos internacionales celebrados en países como España, México, Estados Unidos, Perú, Colombia, Uruguay o Cuba. Asimismo, ha sido editor y después director de la revista académica "Ñawi" (Ecuador), y ha participado como investigador en algunos Proyectos de Investigación en Colombia y Ecuador. Actualmente, dirige el Proyecto "Estética, política y cultura", vinculado a la Escuela Superior Politécnica del Litoral (Ecuador).

D. R. ©Jorge Polo Blanco, Ciudad de México, julio-diciembre, 2024.