

POLÍTICA, EDUCACIÓN Y FILOSOFÍA EN F. NIETZSCHE

Por ARSENIO GINZO FERNÁNDEZ

SUMARIO

INTRODUCCIÓN.—I. EL HORIZONTE DEL PENSAMIENTO NIETZSCHEANO: I.1. *Nietzsche como filósofo*. I.2. *Nietzsche como pensador político*. I.3. *Nietzsche y la educación*. II. POLÍTICA, EDUCACIÓN Y FILOSOFÍA EN EL JOVEN NIETZSCHE.—II.1. *Crítica de la masificación y del debilitamiento de la cultura*. II.2. *Política y educación*. II.3. *La educación histórica. Sus implicaciones políticas*. II.4. *La filosofía en el horizonte político-educativo*. II.5. *El Estado griego y la cultura*. II.6. *Grecia, Alemania, la reforma educativa*. III. FILOSOFÍA, GRAN POLÍTICA, EDUCACIÓN.—III.1. *Nietzsche como librepensador e ilustrado*. III.2. *Crítica del igualitarismo y el plebeyismo modernos*. III.3. *El filósofo legislador y la gran política*.

INTRODUCCIÓN

En el pensamiento clásico, tanto antiguo como moderno, cabe advertir la presencia interactiva de una especie de trinidad ideológica que estaría compuesta por la política, la educación y la filosofía. La filosofía aparece en este marco desempeñando la función de suprema legisladora en la medida en que aspira a esbozar las grandes coordenadas de lo verdadero, como patria originaria del hombre. No obstante, tal reflexión pronto va a asumir un mayor grado de concreción al intentar articular asimismo la racionalidad de la Ciudad, como marco de convivencia de los hombres, es decir, abriéndose al horizonte político.

No bastaba con buscar la razón en la Naturaleza sino que era preciso encontrarla en aquellas instituciones y normas mediante las que se intenta organizar la convivencia humana, el precario aunque insoslayable mundo del Nomos. De esta temprana apertura del pensamiento filosófico a la problemática de la Ciudad se deriva el hecho bien conocido de que desde Platón hasta Hegel los clásicos del pensamiento filosófico suelen ser a la vez también los clásicos del pensamiento político, pues si bien en la historia de este último intervienen también teólogos y juristas, ello ocurre en conexión con el universo filosófico, tal como se puede advertir en la corriente

iusnaturalista. Cabe entonces afirmar que el diálogo entre filosofía y política ha constituido una de las características más peculiares del pensamiento occidental, tanto en la Grecia clásica como en la Europa moderna. Un diálogo, ciertamente, que no constituía un movimiento de dirección única: desde la filosofía hasta la política, tratando de comprenderla y de sugerir normas, sino que implicaba asimismo el movimiento inverso: la práctica política conducía a su vez al pensamiento, en busca de fundamentación y legitimación, operándose así una peculiar causalidad circular.

Por último, la educación, especialmente la educación cívica, apareció también prontamente como tercer gran referente en la aproximación entre la filosofía y la política. La educación ha sido vista desde temprano como parte del proyecto político. Ya en el seno de la democracia ateniense se afirmaba que la polis constituía la verdadera instancia educadora. No en vano, como señalará más tarde Montesquieu, las leyes relativas a la educación son las primeras que recibe el futuro ciudadano (1). En última instancia, la educación se presentaba a la vez como el referente ineludible para llevar a cabo el mencionado diálogo entre la filosofía y la política. Por ello no sólo la reflexión sobre la Politeia ha constituido históricamente un aspecto importante del discurso filosófico sino que también lo ha constituido la reflexión sobre la Paideia. En última instancia, tal como señaló Dilthey, toda verdadera filosofía termina siendo «Pedagogía» en el sentido más amplio, en cuanto doctrina de la «formación del hombre» (2). Pero la formación del hombre implica también la formación del ciudadano.

Tanto los filósofos de la Antigüedad clásica como los de la Europa moderna se sitúan en este horizonte: Platón y Aristóteles en un caso y Locke, Rousseau, Kant y Hegel en el otro. Sea suficiente con aludir aquí brevemente a dos cimas del pensamiento filosófico y político de todos los tiempos: Platón y Hegel, especialmente en cuanto autores, respectivamente, de la *República* y de la *Filosofía del derecho*.

Es sin duda la *República* platónica la obra que articula de una forma paradigmática aquella «trinidad» a que nos venimos refiriendo, dado que tal obra es a la vez un clásico del pensamiento filosófico, político y pedagógico. En efecto, Platón va a abordar en el decurso de la obra los grandes problemas filosóficos, pero ello ocurre en el horizonte de una meditación sobre una Ciudad justa, acorde con la razón. Ha de ser el filósofo, debidamente concebido, quien ha de desempeñar el cargo de «guardián de nuestra ciudad» (3). Tanto es así, que el cese de los males que afectan a las ciudades, y en definitiva al género humano, no tendrán término, a juicio de Platón, hasta que «los filósofos reinen en las ciudades» o bien hasta que los que «ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía» (4), inaugurándose así el bien conocido, y a menudo vilipendiado, tópico del Rey-Filósofo

(1) MONTESQUIEU: *Oeuvres complètes*, Ed. du Seuil, París, 1964, 540.

(2) W. DILTHEY: *Gesammelte Schriften*, IX, 7.

(3) *República*, 376 c (Citamos conforme a la versión de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981).

(4) *República*, 473 d.

en el horizonte de las discusiones acerca del *optimo statu reipublicae*. Una de las peculiaridades fundamentales de esta alianza platónica entre la filosofía y la política consiste en la relevancia de la Paideia, de la educación, con vistas a llevar a buen término el *desideratum* fundamental. Una buena educación hace superflua la proliferación de leyes y prescripciones, puesto que mediante un buen proceso educativo ya se estaría en condiciones de percibir lo que más conviene en cada caso, sin disposiciones entorpecedoras. He aquí un pasaje significativo del texto platónico:

En verdad —dije— parecerá, buen Adimanto, que estas prescripciones son muchas y de peso; pero todas son realmente de poca importancia con tal de que guarden aquella única gran cosa del proverbio, o más bien, en vez de grande, suficiente.

—¿Y cuál es ella? —preguntó.

La educación y la crianza —contesté... (5).

Muchos siglos más tarde, Hegel va a reiterar la articulación de esa trinidad, desde la atalaya de la plenitud de los tiempos modernos. Por más que intente relativizar el alcance de la Ciudad platónica desde la perspectiva de las libertades de los modernos, no cabe ignorar a la vez una profunda afinidad entre el proyecto hegeliano y el platónico. En cierto sentido cabría decir que el hegelianismo viene a constituir una especie de platonismo inmanente, en la medida en que desechando el horismós platónico ya proyecta en el proceso del devenir la convergencia entre la realidad y la idealidad. Por lo demás, también Hegel concibe la política a la luz de la filosofía. Cabría afirmar con B. Bourgeois que «La filosofía de Hegel pone la filosofía como verdad de la política» (6). Sin duda, Hegel es un pensador profundamente político, desde el comienzo hasta el final, pero la política no constituye la expresión última de lo real. Queda ubicada en el marco del espíritu objetivo y remite al horizonte superior del espíritu absoluto. La *Filosofía del derecho* es una «parte de la filosofía» (7), su verdad última trasciende la esfera política. Es precisamente la filosofía moderna la que ilumina el horizonte de una nueva Politeia, que intenta conciliar los derechos del individuo puestos de manifiesto por el mundo moderno y la dimensión comunitaria, puesta de relieve por Platón y Aristóteles.

Por otro lado, Hegel (8) se muestra sensible a los imperativos de una nueva Paideia acorde con sus principios filosóficos y políticos. Los debates acerca del sentido y alcance de la educación están a la orden del día en la época de Hegel y fue él precisamente quien enfocó con particular radicalidad el problema de la *Bildung* a modo de moderna Paideia. No sólo la *Fenomenología* da fe de tal circunstancia sino en mayor o menor medida toda su obra, incluyendo la *Filosofía del derecho*. En efecto, la educación tiene también para Hegel una dimensión claramente política. Dado que el Estado se ubica en la esfera del espíritu objetivo, Hegel no duda en afirmar que el

(5) *República*, 423, d-e.

(6) B. BOURGEOIS: *El pensamiento político de Hegel*, Buenos Aires, 1972, 14.

(7) G. W. F. HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 2.

(8) G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, I, F. Meiner, Hamburg, 1968, 111.

individuo sólo alcanza «objetividad», «verdad» y «eticidad» en la medida en que es miembro del Estado» (9). Claro que se trata de un Estado reconciliado con la razón. En este sentido, Hegel se complace en reproducir la respuesta dada por un filósofo pitagórico a un padre que preguntaba por el mejor modo de educar éticamente (*sittlich*) a su hijo: se trataría de hacerlo «ciudadano de un Estado de buenas leyes» (10). Por mucho que la educación de la juventud necesite de la soledad para su adecuado desarrollo, no podemos sustraernos al influjo del espíritu del mundo (*Weltgeist*) que en cuanto atmósfera espiritual impregna todo lo que ocurre en un momento determinado de la historia. De esta forma, la *Bildung* no puede desarrollarse al margen de las coordenadas de la vida política.

Cabe concluir por ello que también para Hegel el triple polo: filosofía —política— educación reviste una importancia fundamental en el conjunto de su visión sistemática. Entre Platón y Hegel muchos son los pensadores que de una u otra forma reprodujeron este esquema. El influjo de los clásicos griegos no hizo más que corroborar esta línea de pensamiento. Nuestro propósito en el presente trabajo consiste en intentar mostrar que tal esquema sigue presente todavía en Nietzsche, a pesar del giro filosófico producido a la muerte de Hegel. A pesar de su aversión hacia Platón y hacia Hegel, Nietzsche viene a coincidir con ellos al postular asimismo esa triple referencia. Aunque hasta el momento no se haya reparado debidamente en ello, pensamos que también para Nietzsche se trata de una referencia fundamental a la que merece la pena prestar nuestra atención dado que estamos ante una plataforma que puede ser muy útil para alcanzar un conocimiento más preciso de la obra nietzscheana.

No obstante, al tratarse de un autor tan peculiar como es Nietzsche, un pensador tan intempestivo y provocador, parece oportuno comenzar haciendo unas someras consideraciones acerca del triple referente en cuestión. Nos plantearemos así, como punto de partida, el problema de Nietzsche como filósofo, el de Nietzsche como pensador político y finalmente su referencia al mundo de la educación.

I. EL HORIZONTE DEL PENSAMIENTO NIETZSCHEANO

I.1. *Nietzsche como filósofo*

Ante todo cabría comenzar planteándose el problema de si podemos considerar a Nietzsche como a un autor filosóficamente respetable o si se trata por el contrario de un diletante o un provocador sin más. Ante esta cuestión hay que empezar reconociendo que así como en los medios artísticos y literarios el legado nietzscheano fue asumido rápidamente, no ocurrió otro tanto en el ámbito filosófico. Conviene recordar a este respecto la escisión que se produce en Alemania, a partir de la muerte

(9) G. W. F. HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 258.

(10) G. W. F. HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 153.

de Hegel, entre los espíritus críticos e innovadores como son Feuerbach, Schopenhauer, Marx, Nietzsche, por un lado, y los representantes de la filosofía académica, por otro. De una forma particular, Schopenhauer, uno de los mentores del joven Nietzsche, se había distinguido por sus diatribas contra la filosofía académica y Nietzsche había aprendido la lección.

No es extraño que haya ocurrido así si tenemos en cuenta la desorientación y la perplejidad que acompaña a la conciencia filosófica desde la muerte de Hegel. Este último parecía haber llevado a su consumación todo el proceso pensante desarrollado desde la invención de la filosofía por los griegos, de forma que a partir de ahora parecía presentarse el dilema de o bien reiterar los planteamientos hegelianos, después de la «consumación» de la filosofía, o bien por el contrario ensayar nuevas vías que pusieran las bases, aunque fueran precarias y provisionales, de un nuevo pensamiento, propio de una nueva época histórica (11). De ahí la especial conciencia epocal que invade la nueva andadura filosófica del siglo XIX, la incertidumbre que la embarga, pensamos que sólo equiparable a la que siguió a la muerte de Aristóteles.

Nietzsche vivió profundamente esta conciencia epocal. Si por un lado se consideraba como un eslabón de un largo proceso de decadencia, por otro se concebía como un «nuevo comienzo», como el primer portavoz de una nueva época, de un pensamiento futuro. Para ello conducía a un radicalismo inaudito todos los cuestionamientos de la tradición filosófica, incluyendo asimismo los de Feuerbach, Schopenhauer y Marx. De ahí que la filosofía académica se sintiera desbordada y haya comenzado ignorando o bien descalificando de una forma global a quien se le presentaba como un provocador diletante e irresponsable.

Y, sin embargo, Nietzsche va a mantener desde un principio una relación profunda con el universo filosófico. Sin duda sostiene una relación conflictiva con la filosofía, no sólo con la académica. Tal como le escribía en su juventud a su amigo E. Rohde: «La filosofía es un personaje al que persigo intermitentemente con amor y con odio» (12). Tal confesión no debe extrañarnos si tenemos presente el carácter innovador que preside la obra de Nietzsche. Pero confesiones de este tipo no cuestionan la profunda vinculación de la obra nietzscheana con la filosofía sino que son testimonio más bien de su forcejeo por alcanzar una nueva comprensión de la misma.

Por ello no debe sorprender que el joven Nietzsche, aunque de profesión filólogo clásico, desee optar a una cátedra de filosofía, aduciendo para ello su contante inclinación hacia la filosofía. Quien me conozca desde mi época de estudiante, escribe Nietzsche, no abrigará dudas acerca del «predominio de las inclinaciones filosóficas». Y añade: «incluso en mis estudios filológicos me ha atraído especialmente lo que me parecía significativo bien para la historia de la filosofía bien para los proble-

(11) H. SCHNÄDELBACH: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a. M., 1983, 13.

(12) F. NIETZSCHE: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, IV, 124 (en adelante: SBr.).

mas de la ética y de la estética» (13). Parece que no cabe sino asentir a esta confesión nietzscheana, pues refleja bien la idiosincrasia del peculiar filólogo que fue el joven Nietzsche. Ahí está *El origen de la tragedia para confirmar plenamente la temprana apertura del autor al universo filosófico*. La filología se pone al servicio de la filosofía.

El joven Nietzsche muestra su opción por la filosofía por conflictiva que sea su relación con la misma y por problemática y dificultosa que se muestre la actividad filosófica en su tiempo. En un fragmento perteneciente a su período juvenil describe con toda nitidez las dificultades que a su juicio acosan a la actividad filosófica en aquel momento histórico: 1) Las exigencias que se plantean a los filósofos desde la indigencia de la época son mayores que nunca; 2) los ataques dirigidos contra la filosofía son mayores que nunca; 3) por último los filósofos son más débiles que nunca (14). Se trata de la situación epocal en que se encuentra la filosofía y que va a estimular a Nietzsche a indagar nuevos senderos para la actividad filosófica.

Tal va a ser la tarea en la que se va a concentrar particularmente una vez que se vea precisado a abandonar por motivos de salud su condición académica, dando lugar a partir de entonces a una producción filosófica considerable que pretende poner las bases de un nuevo filosofar, con el propósito de orientar la nueva andadura de la humanidad: «Lo que yo deseo es que el auténtico concepto de filósofo en Alemania no desaparezca del todo» (15). Pensamiento sin duda peculiar y difícil, tanto por el fondo como por la forma. La obra de Nietzsche es fragmentaria, provocadora, paradójica, visceral, no exenta de contradicciones, una obra que aúna a menudo una profunda penetración intelectual con exposiciones panfletarias insostenibles, que desfigura implacablemente a sus adversarios para someterlos más fácilmente a su crítica demoledora... Por otra parte, la obra de Nietzsche también resulta difícil y compleja desde otra perspectiva: se trata de una obra que tiene por autor a un pensador que no ejerce meramente como filósofo sino también como artista, filólogo, psicólogo (16).

Un autor de esta índole era propicio para suscitar tanto adhesiones como rechazos profundos. Sin identificarnos ni con la primera ni con la segunda actitud, pensamos que quizá quepa adoptar ante Nietzsche la actitud asumida por Kant ante lo que denominaba autores fantasiosos, tales como Platón o Rousseau. En vez de rechazarlos con ligereza, Kant los toma en consideración, pues piensa que se trata de autores de los que se puede «realmente aprender» (17). También de Nietzsche se puede aprender, a pesar de tantos pronunciamientos extremados y unilaterales. No cabe de-

(13) SBr., III, 176. Véase a este respecto T. BORSCHÉ, F. GUERRATANA, A. VENTURELLI (Hg.): *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin-New York, 1994.

(14) F. NIETZSCHE: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, VII, 710 (en adelante: KSA).

(15) KSA, XI, 271.

(16) V. GERHARDT: *Friedrich Nietzsche*, München, 1992, 11 ss.

(17) *Akademie*, XV, 406-407.

jarse llevar sin más por la literalidad de sus planteamientos sino que es preciso esforzarse por aprehender la intención profunda de sus planteamientos.

De hecho, la tradición filosófica del siglo xx acabó por concederle la respetabilidad filosófica que en un principio le había denegado. Un papel fundamental a este respecto lo desempeñó M. Heidegger, quien, aparte de dedicarle un monumental estudio, que en un u otro sentido va a ser tomado como punto de referencia, no dudaba en comparar el rigor y la objetividad del pensamiento de Nietzsche con el de Aristóteles, aunque ambos pensamientos se presentaran bajo un ropaje distinto (18). A partir de entonces, Nietzsche, si bien mediante lecturas a menudo discrepantes, se fue convirtiendo en uno de los autores más influyentes en el pensamiento del siglo xx. En una especie de nuevo clásico: a través del existencialismo, el estructuralismo, el postestructuralismo, los debates en torno a la Modernidad y la Postmodernidad... En realidad, cabría decir que el pensamiento de Nietzsche, en su confrontación con el mundo moderno, se desarrolla en el horizonte de una particular tensión entre el arcaísmo, mediante su peculiar retorno a los griegos, en especial a los presocráticos, y el horizonte postmoderno que se remite a Nietzsche como a su precursor más cualificado. Tendremos oportunidad de volver sobre este punto.

I.2. *Nietzsche como pensador político*

Si con el paso del tiempo se ha ido abriendo paso, a pesar de las distintas valoraciones de que ha sido objeto, la convicción de que Nietzsche ha de ser considerado como uno de los grandes representantes de la tradición filosófica, la cuestión de si ha de figurar asimismo en la nómina de los pensadores políticos ha resultado todavía más ardua y discutida, al menos durante gran parte de la historia de su recepción. A ello han contribuido diversos factores, como pueden ser 1) la ausencia en el *opus* nietzscheano de una obra que pudiera codearse de alguna manera con los grandes textos de la historia del pensamiento político, como pudieran ser la *República* de Platón o la *Política* de Aristóteles; 2) el talante abiertamente individualista del autor que parece situarle más bien en un horizonte antipolítico debido a sus constantes cuestionamientos de la modernidad política, o bien como un autor apolítico; 3) la clara subordinación de los intereses políticos al mundo de la cultura y de la educación; 4) el deseo de determinados intérpretes de desvincular a la figura de Nietzsche de la recepción de que fue objeto por parte del nazismo y del fascismo, procurando que Nietzsche quedara convertido en un pensador ajeno a la política; 5) incluso quienes están convencidos de la dimensión política del pensamiento nietzscheano se encuentran con la dificultad añadida de no saber muy bien dónde ubicar al autor dado que no encaja en ninguna de las grandes categorías que han articulado la historia del pensamiento político moderno. Debido a todo ello se comprende el carácter

(18) M. HEIDEGGER: *Holzwege*, Frankfurt a. M., 1972, 230.

genérico y expeditivo con que las historias del pensamiento político solían despachar el tratamiento de Nietzsche, como puede ser el caso de las socorridas historias de G. Sabine y de J. Touchard, pero también de otras varias, incluso el de la monumental *Historia de las ideas políticas, económicas y sociales* dirigida por L. Firpo.

No obstante, ya L. Strauss y J. Cropsey consideraron oportuno dedicar un capítulo a Nietzsche en su importante *Historia de la filosofía política*, y tal va a ser la tónica de otras historias más recientes como puede ser el caso, entre otras, de la *Nueva Historia de las Ideas políticas* dirigida por P. Ory o de la *Filosofía política. Siglos XVI-XX* de S. Goyard-Fabre, o bien, entre nosotros, el de la *Historia de la Teoría política* dirigida por F. Vallespín. Basten estos ejemplos para constatar que en los últimos tiempos se ha ido abriendo paso una nueva visión de Nietzsche como pensador político. En realidad las nuevas historias del pensamiento político no hacen en definitiva más que tomar en consideración el hecho de que en los estudios sobre Nietzsche se ha ido reconociendo cada vez más abiertamente la dimensión política de su obra, cabiendo incluso decir que éste constituye uno de los aspectos del pensamiento nietzscheano al que se ha prestado una mayor atención en los últimos años. Ello quiere decir que aunque la provocadora obra de Nietzsche siga siendo objeto de valoraciones contrapuestas, empieza a abrirse paso el consenso en torno al hecho de que Nietzsche ha de ser tomado en consideración como pensador político, por muy peculiares que sean sus planteamientos.

Comenzando por lo más externo, es preciso constatar que Nietzsche ha ejercido un importante influjo político en el siglo xx, comparable a juicio de algunos sólo al de Hegel y Marx, entre los autores decimonónicos (19). Y aunque este influjo es complejo y polivalente, el intento de apropiación por parte del nazismo y del fascismo constituye el aspecto más siniestro y conocido de esta historia. Por más que los intérpretes sigan discutiendo acerca de las afinidades que puedan existir entre el pensamiento nietzscheano y las distintas formas de fascismo, no por ello deja de estar claro que Nietzsche fue objeto de burdas manipulaciones y utilizaciones por parte del movimiento nazi y, en menor medida, por parte del fascismo de Mussolini, que pretendió inspirarse en Nietzsche para elaborar su «filosofía della forza».

Todo sistema político, por aberrante que sea, busca un referente legitimador, y el nazismo ha creído encontrar en Nietzsche a uno de sus precursores, a uno de sus padres espirituales. La utilización de que fue objeto no se refería únicamente al ámbito de las ideas sino que llegaba a la vez al ámbito existencial. Así, A. Rosenberg no duda en trazar un paralelismo entre el destino personal del filósofo y el de la Alemania nazi, tanto en lo referente a la presunta misión histórica de ambos protagonistas como a la incompreensión de que habrían sido víctimas en su época. Dentro de una instrumentalización y una utilización selectiva que banalizaba y distorsionaba el pensamiento de Nietzsche, sólo un autor en el seno de este movimiento llegó a tener un nivel filosófico, propiamente tal. Se trata de A. Baeumler, autor sobre todo de un

(19) H. OTTMANN: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlín, 1987, I.

ensayo sobre Nietzsche como filósofo y político (20). Pero también Baeumler acaba instrumentalizando a Nietzsche en función de los intereses de la nueva Alemania. Tanto desde un punto de vista filosófico como político, Nietzsche es interpretado selectivamente de forma que aparezca como mentor de la Alemania del futuro.

Por otra parte, los nazis y fascistas no estaban solos a la hora de reivindicar esta proximidad ideológica con el autor de *Así habló Zaratustra*. Desde el lado marxista se argumentaba en la misma dirección. Valga como ejemplo G. Lukács quien, a pesar de su discurso a menudo rayano en lo panfletario, llama al menos la atención sobre el diferente nivel intelectual de la obra de Nietzsche y la de sus utilizadores fascistas. Así se expresa en sus *Aportaciones a la historia de la estética*: «En resolución, el más claro reconocimiento de las diferencias de nivel ideológico entre Nietzsche y sus herederos fascistas no puede eliminar el hecho histórico básico de que Nietzsche ha sido efectivamente uno de los precursores más importantes del fascismo» (22). Desde diferentes perspectivas, por tanto, se tendía a situar a Nietzsche en la órbita fascista.

No obstante, pronto se dejaron oír voces en contra de la trivialización y utilización que se había llegado a hacer del pensamiento de Nietzsche. Autores como K. Jaspers, G. Bataille y, en cierto sentido, el propio Heidegger, se rebelaron contra este burdo proceso de identificación, pero va a ser especialmente W. Kaufmann quien con su influyente estudio sobre Nietzsche va a tener más éxito en el intento de rescatar la obra nietzscheana de su apropiación nazi (23). Este autor tuvo éxito a la hora de desvincular, en buena medida al menos, el pensamiento de Nietzsche de la utilización de que había sido objeto. Sin embargo, la imagen del filósofo que ahora va a prevalecer durante un tiempo tampoco va a ser satisfactoria dado que, tal como escribe K. Ansell-Pearson, se va a imponer la visión de un Nietzsche deshistorizado y despotitizado, orillando algo que el autor considera un «aspecto clave» de la filosofía de Nietzsche: su dimensión política (24).

Por ello, con el paso del tiempo se fue experimentando cada vez más la necesidad de revisar la imagen de Nietzsche como un filósofo antipolítico. Debido a esta circunstancia, a partir de mediados de los años setenta se comienza a prestar atención a la faceta política del pensamiento nietzscheano, recordándonos que esta problemática ya había mostrado su incidencia a lo largo del siglo en autores como M. Weber, G. Simmel, K. Mannheim, J. Ortega y Gasset, los representantes de la Escuela de Frankfurt..., una recepción que servía de contrapeso a la fascista.

(20) A. BAEUMLER: *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, 1931.

(21) Véase, entre otros, R. E. KUENZLI: «The nazi Appropriation of Nietzsche», en *Nietzsche-Studien*, 12 (1983), 432.

(22) G. LUKÁCS: *Aportaciones a la historia de la Estética*, México, 1966, 382. Acerca de esta temática, véase, por ejemplo: M. MONTINARI: *Nietzsche zwischen Alfred Baeumler und Georg Lukács*, en ID.: *Nietzsche lesen*, Berlín, 1982, 169-206.

(23) W. KAUFMANN: *Nietzsche. Philosopher, Psychologist and Antichrist*, Princeton, 1950.

(24) K. ANSELL-PEARSON: *Introduction to Nietzsche as political thinker*, Cambridge, 1994, 1-2.

Un pionero en la reconsideración de Nietzsche como pensador político llevada a cabo en la década de los setenta fue T. B. Strong, quien a pesar de la afirmación reiterada desde hacía varios años de que Nietzsche era un autor antipolítico, escribe una obra importante en la que intenta mostrar que la comprensión nietzscheana del mundo moderno se mueve de hecho en una dirección «política» (25). Un poco más tarde S. Goyard-Fabre va a insistir también en que la preocupación socio-política está «omnipresente» en la obra del filósofo, aunque ello no haya dado lugar a que Nietzsche ofreciera alguna exposición sistemática (26). Asimismo cabría destacar en esta reivindicación inicial de Nietzsche como pensador político el trabajo de R. Escobar que estudia al filósofo en relación con el pensamiento político del siglo XIX (27).

A partir de entonces, los estudios sobre Nietzsche se han multiplicado en todos los ámbitos culturales, aunque llama la atención su particular proliferación en el ámbito anglosajón. Pero si hubiera que destacar un estudio, ése sería en nuestra opinión el que H. Ottmann dedicó al análisis de la filosofía y la política en la obra nietzscheana. Aunque a estas alturas disponemos de toda una serie de buenos trabajos sobre el tema, pensamos que el análisis de Ottmann sobresale como completo y riguroso, de modo que no puede ser ignorado por quien hoy se ocupe de este problema. Tampoco para este autor habría duda de que hay en Nietzsche una «filosofía política» (28).

Por lo demás, Nietzsche siguió influyendo en la teoría política, como cabe advertir en autores como M. Foucault y R. Rorty, entre otros. También a nivel político, Nietzsche abriría de alguna manera un espacio que, a falta de otro mejor, cabría denominar como postmoderno o, en todo caso, como un nuevo horizonte político. Tal como escribe J. Sauquillo, la meditación nietzscheana sobre la política constituiría, a pesar de sus limitaciones, «uno de los más auténticos esfuerzos en la formación de otra subjetividad política» (29). O bien, tal como señala J. Conill, el pensamiento de Nietzsche contribuye a «ampliar el horizonte de la racionalidad política» en la medida en que trasciende la llamada «pequeña política» (30).

Desechadas las burdas manipulaciones e interpretaciones que se llevaron a cabo respecto a la vinculación de Nietzsche con el fascismo, en las últimas décadas se ha pasado a menudo más bien a la posición opuesta. Lecturas posiblemente demasiado irenistas y selectivas quizá hayan tratado de obviar un tanto acriticamente cualquier afinidad ideológica entre el pensamiento nietzscheano y el fascismo. Estamos ante

(25) T. B. STRONG: *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Berkeley, 1975, 186.

(26) S. GOYARD-FABRE: *Nietzsche et la question politique*, Paris, 1977, 2.

(27) R. ESCOBAR: *Nietzsche e la filosofia politica del XIX secolo*, Milano, 1978.

(28) H. OTTMANN, *op. cit.*, V.

(29) J. SAUQUILLO: «Friedrich Nietzsche», en F. VALLESPÍN (ed.): *Historia de la Teoría política*, V, Madrid, 1993, 126.

(30) J. CONILL: *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, 1997, 189-90.

una *quaestio disputata* y parecía desde luego demasiado forzado que se orillara sin más esta cuestión, por mucho que se reconociera la burda manipulación de que había sido objeto la obra nietzscheana. Cuando menos cabría señalar con W. J. Dannhauser que el fascismo pudo sin duda haber abusado de las palabras de Nietzsche, pero que tales palabras se prestaban demasiado a que se abusara de ellas (31). Otros intérpretes como M. Warren van más lejos y señalan que no es preciso constatar una línea directa entre Nietzsche y su apropiación por los nazis para descubrir que «al menos algunos aspectos de su concepción política son claramente fascistas» (32). Otros, por último, como B. H. F. Taureck, adoptan una actitud más militante y tratan de resaltar las distintas virtualidades fascistas de la filosofía de Nietzsche (33), en clara oposición a una serie de intérpretes que optaban por orillar la existencia de este problema en Nietzsche. Quizá se trate en este último caso de una visión demasiado unilateral pero tiene al menos el mérito de señalar determinados aspectos «escabrosos» del pensamiento de Nietzsche que, a nuestro parecer, una serie de intérpretes había obviado demasiado fácilmente. A lo largo de este trabajo trataremos de precisar más esta cuestión.

Cabría concluir este breve excurso señalando que persisten las discrepancias en torno a la valoración del pensamiento político de Nietzsche pero que, por el contrario, se va produciendo un consenso cada vez mayor acerca de la dimensión política de su pensamiento. En efecto, si Nietzsche a nivel general ha protagonizado una singular confrontación con el mundo moderno, el pensamiento político no va a constituir ninguna excepción. También en este punto Nietzsche se va a mostrar como un pensador intempestivo, a contracorriente, que cuestiona los grandes paradigmas y corrientes del pensamiento político moderno: la democracia, el liberalismo, el socialismo, el comunismo, los derechos del hombre, la teoría del contrato social, todo el universo de la Revolución francesa, el nacionalismo, la política de Bismarck y su incidencia en la vida cultural alemana... (34). Se ha podido señalar con razón que la visceralidad y el radicalismo con los que Nietzsche combate la modernidad política mostrarían *a contrario* la importancia que otorga a los principios filosófico-políticos contra los que combate (35). Al hacerlo así, Nietzsche se ve empujado inevitablemente a situarse en un horizonte político. Toda la obra de Nietzsche da testimonio de su constante confrontación con las distintas corrientes que articulan la modernidad política. Bastaría este hecho para que Nietzsche fuera tomado en consideración como pensador político.

Esta confrontación tiene para Nietzsche una especial radicalidad pues, lo mismo que ocurre con sus adversarios Platón y Hegel, también su discurso político es en úl-

(31) W. J. DANNHAUSER: «Friedrich Nietzsche», en L. STRAUSS y J. CROSEY (eds.): *History of Political Philosophy*, Chicago, 1987, 849-50.

(32) M. WARREN: *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge, Massachusetts, 1988, 210.

(33) B. H. F. TAURECK: *Nietzsche und der Fascismus*, Hamburg, 1989.

(34) B. DETWILER: *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago, 1990, 3.

(35) S. GOYARD-FABRE: *Les principes philosophiques du droit politique moderne*, París, 1997, 345.

tima instancia filosófico, dado que enfoca los problemas políticos desde las grandes coordenadas de su filosofía, de modo que el Nietzsche político y el Nietzsche filósofo van inseparablemente unidos. Ello es cierto de una forma especial cuando aborda el tema de la «gran política», en la que el filósofo oficiaría a modo de legislador de un nuevo tipo de sociedad que habría de suponer una alternativa a la modernidad política, en especial a la democracia moderna, una alternativa en la que la política habría de ponerse al servicio de los ideales culturales y educativos. De esta modo los planteamientos de Nietzsche no tienen tan sólo un carácter antipolítico.

El joven Nietzsche que se siente un extraño en su tiempo y que por ello se enfrenta violentamente a su época y, en definitiva, al mundo moderno, aspira, no obstante, a ofrecer alternativas válidas a su tiempo. Refiriéndose a su condición de cultivador de la filología clásica en el mundo moderno, declara enfáticamente en el prólogo de la segunda consideración intempestiva: «pues yo no sabría qué sentido tendría la filología en nuestro tiempo a no ser el de incidir en ella intempestivamente —es decir contra la época y con ello sobre la época y quizá a favor de un tiempo futuro» (36). Esta confrontación atormentada con su tiempo vale por supuesto también para la esfera política. Tal como señala G. Colli, Nietzsche da expresión a su talante intempestivo respecto a su época, bien intentando demoler, destronar, los «ídolos» sobre los que se asienta el mundo moderno, bien presentando una experiencia, una alternativa en oposición al mundo actual. Tal ambivalencia se produce asimismo en el orden político en el que Nietzsche, junto a su confrontación con las ideas modernas, ofrece su alternativa que, con distintas variantes a lo largo de su obra, cabría concebir con B. Detwiler como «la política del radicalismo aristocrático». En efecto, cuando G. Brandes describe el pensamiento nietzscheano como «radicalismo aristocrático», Nietzsche le escribe que considera dicha expresión «muy buena», como lo más adecuado que hasta entonces había leído sobre su obra (37). Nos encontramos sin duda ante una especie de *leit motiv* que nos conduce desde el horizonte del joven Nietzsche, con sus peculiares expectativas, a través del Nietzsche «ilustrado» que comienza con la publicación de *Humano, demasiado humano*, y tiene su especial aplicación en el último Nietzsche en que se aborda el problema de la «gran política» como alternativa a la modernidad política.

I.3. Nietzsche y la educación

Si respecto al plano político habían surgido dudas acerca de la verdadera relevancia de Nietzsche, no así, por el contrario, por lo que se refiere al problema de la educación, por más que este punto no haya recibido la debida atención por parte de los estudiosos. La educación y la cultura desempeñan en la obra nietzscheana un pa-

(36) KSA, I, 247.

(37) SBr., VIII, 206.

pel fundamental, e incluso se podría afirmar que, en algunos momentos al menos, Nietzsche parece mitificar su relevancia en el seno de la sociedad. En su confrontación con la sociedad de su tiempo, Nietzsche confía en que a través de una nueva educación bajo la dirección de la filosofía sería posible preparar el advenimiento de una humanidad alternativa. Estamos ante una de las características en la que, a pesar de todas las críticas, existe una mayor proximidad entre la filosofía de Nietzsche y la de Platón.

La preocupación por el tema educativo recorre toda la obra de Nietzsche, desde los comienzos hasta el final. Cabría decir que en el período juvenil dedicó una mayor atención a la enseñanza y a la educación en sentido estricto, a la que se imparte en los centros educativos, sobre todo en los Institutos y en las Universidades. Nietzsche conocía bien esta situación no sólo porque estaba todavía reciente su experiencia como alumno sino además porque mientras su estado de salud se lo permitió ejerció él mismo como docente. No es extraño por tanto que Nietzsche dedique numerosas consideraciones en sus escritos de juventud a la situación, que considera calamitosa, de la enseñanza y la educación en su tiempo. Cabría destacar en este sentido las conferencias que pronuncia en 1872 y que serán publicadas bajo el título *Sobre el futuro de nuestros centros educativos*, asimismo las *Consideraciones intempestivas*, especialmente la segunda, en la que lleva a cabo una crítica incisiva de la *educación histórica* que entonces se impartía a la juventud, y la tercera, dedicada a Schopenhauer como educador. Schopenhauer, aquel filósofo moderno que mayor influjo iba a tener en el joven Nietzsche es también al que Nietzsche recurre en búsqueda de orientación en el tema de la educación. Cabría señalar a este respecto que ya en las conferencias sobre el futuro de los centros educativos, que se desarrollan de forma dialogada, el protagonismo lo detenta un filósofo de talante schopenhaueriano. Cabría destacar, además, todo el material póstumo que Nietzsche redactó por estas fechas y asimismo la correspondencia mantenida durante este período.

La visión que Nietzsche tiene de la enseñanza impartida en los centros educativos es claramente negativa. Una esfera tan sensible como ésta no podía constituir una excepción en la valoración negativa del mundo moderno. Tal como escribe ya en *El origen de la tragedia*: «la auténtica fuerza formativa de las instituciones superiores de enseñanza no ha sido nunca en verdad, más baja y débil que en el presente» (38). Diversas circunstancias contribuirían a que ello fuera así, entre ellas el hecho de que los intereses políticos y económicos instrumentalizaran la enseñanza en función de sus fines. Se habría generado así una situación de caos y de incertidumbre en el mundo educativo de forma que demasiadas cosas quedaban al capricho del azar (39). La propia literatura pedagógica de la época, que Nietzsche se ha molestado en consultar, no estaría en condiciones de ofrecer orientación alguna: «Basta con entrar en contacto con la literatura pedagógica de nuestra época: hay que estar muy

(38) KSA, I, 130.

(39) KSA, II, 458-59.

corrompido para no espantarse... ante la suprema pobreza espiritual» (40). Los educadores son los encargados de encauzar el proceso educativo, pero el problema para Nietzsche es que no existen, y es comprensible que no existan, verdaderos educadores. «Faltan educadores» reitera el filósofo. Lo que existe son gentes que se ganan la vida transmitiendo a las nuevas generaciones aquellos saberes eruditos o de carácter pragmático que más interesan al poder político y económico. La queja de que no existen verdaderos educadores constituye una de las constantes que recorren la obra nietzscheana.

Nietzsche no puede menos de sentirse provocado por este reto, al que trata de responder desde los principios de su filosofía. Tal como le escribe a E. Rohde el 29.03.1871, tiene entre sus preocupaciones encontrar un nuevo «principio educativo», rechazando por completo la enseñanza que imparten los Institutos y las Universidades (41). Las exigencias de una época histórica tan compleja hacen que surja la necesidad de un nuevo tipo de educadores y Nietzsche quiere poner su reflexión filosófica al servicio de este difícil cometido. Un fragmento perteneciente a la primavera-verano de 1875 expresa con toda nitidez la voluntad nietzscheana de convertirse en una especie de «educador de educadores»: ¡Faltan educadores! ¡Pero los primeros deben educarse a sí mismos! y para éstos escribo yo» (42). Es decir, Nietzsche aspira a algo así como a convertirse en el iniciador de una nueva época en la historia de la educación. Cabría incluso barruntar una época futura en la que no hubiera otro pensamiento que la «educación» (43).

Pero estas últimas observaciones ya sugieren que cuando Nietzsche hablaba de educación no se refería únicamente a la impartida en los centros docentes. Nietzsche se refiere a la vez al gran pensador como gran educador de un período histórico. Se trataría del filósofo-legislador que da una nueva tabla de valores a una época histórica. Cabría hablar en este sentido de «gran educación» en sintonía con el *desideratum* nietzscheano de «gran política». Solón, Licurgo, Moisés, el propio Platón, a pesar de todas las objeciones que Nietzsche le plantea, se presentan a sus ojos como grandes educadores. Nietzsche considera como una especie de misión peculiar ejercer a su vez como gran educador de un nuevo período histórico. De ahí que el propio Nietzsche llegue a utilizar la expresión «gran educador» como referida a sí mismo. Así lo hace en la carta que escribe a su hermana Isabel el 7.05.1885 en la que le comenta que le gustaría impartir algunas lecciones como moralista y gran educador (44). Pero van a ser sus escritos el cauce para ejercer tal

(40) KSA, I, 673.

(41) SBr., III, 190.

(42) KSA, VIII, 47.

(43) KSA, VIII, 45. Es curioso observar cómo todavía al final de su vida lúcida, Nietzsche recuerda gratamente su experiencia docente juvenil, que le lleva a considerarse como un educador vocacional. Señala con orgullo que durante los siete años en que impartió clases en el *Pedagogicum* de Basilea no tuvo que imponer castigo alguno y que incluso los alumnos más perezosos se mostraban aplicados con él. Cf. KSA, VI, 269 ; KSA, XIII, 619.

(44) SBr., III, 48.

tarea. En ellos quiere officiar como «primer maestro» de la nueva época que se estaba iniciando (45).

Si la preocupación por la educación en sentido estricto se extiende a toda la obra de Nietzsche, aunque se concentra especialmente en la primera época, por lo que se refiere a la que hemos denominado «gran educación» dicha atención se va a centrar más bien en el último período, aunque de alguna manera es un tema que recorre también toda la obra nietzscheana. Pero tanto un concepto de educación como el otro van a tener en común un talante aristocrático, en sintonía con los principios que orientan tanto su filosofía como su concepto de política (46). La alianza entre la filosofía y la educación sería capaz de ofrecer una alternativa a los males que afligen al mundo moderno, comprendidos los de la Modernidad política.

Después de estas constataciones generales, vamos a proceder a una exposición más pormenorizada de la articulación de esta peculiar «trinidad»: filosofía, política y educación en el pensamiento de Nietzsche. En una primera parte, más amplia, nos centraremos en el estudio de esta problemática en el joven Nietzsche, en la que ocupa un lugar muy importante la educación en sentido estricto. En una segunda parte nos centraremos en el problema del filósofo legislador y gran educador sobre el que insistió Nietzsche particularmente en su último período.

II. POLÍTICA, EDUCACIÓN Y FILOSOFÍA EN EL JOVEN NIETZSCHE

II.1. *Crítica de la masificación y del debilitamiento de la cultura*

Políticamente el mundo moderno se le va a presentar a Nietzsche cada vez más como el imperio de las masas con sus tendencias niveladoras, en clara oposición a sus ideales aristocráticos. El mundo de la educación no podía quedar al margen de esta tendencia general de la época. La educación, a modo de microcosmos, reproduce los males del mundo moderno. Por ello cuando el joven Nietzsche se confronta con la situación de la educación de su época, no duda en señalar que el mundo educativo se ve afectado ante todo por dos grandes problemas, por dos tendencias de acción igualmente perjudicial para el auténtico concepto de cultura. Por un lado la tendencia hacia la máxima difusión de la cultura y por otro la tendencia a disminuirla y debilitarla (47). Ambas tendencias tendrían como resultado el surgimiento de una nueva forma de barbarie, a pesar de las apariencias engañosas de la pseudocultura en la que acaba instalándose el hombre moderno.

(45) V. GERHARDT: *Friedrich Nietzsche*, München, 1992, 12.

(46) Acerca del pensamiento educativo de Nietzsche pueden verse, de una forma general, U. GRUMMES: *Das Problem der Bildung. Eine Auseinandersetzung mit dem Denken des jungen Nietzsche*, München, 1971; R. KOKEMOHR: *Zukunft als Bildungsproblem. Die Bildungsreflexion des jungen Nietzsche*, Düsseldorf, 1973; T. SCHMIDT-MILLARD: *Nietzsches Basler Vorträge «Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten»*, Köln, 1982; R. LÖW: *Nietzsche Sophist und Erzieher*, Weinheim, 1984.

(47) KSA, I, 647.

Las tendencias niveladoras del mundo político encuentran su adecuado equivalente en la acción niveladora de los centros docentes que tienen como perspectiva al alumno medio, que no plantee demasiadas exigencias intelectuales. A la democratización de la vida política ha seguido la democratización de la enseñanza, de forma que uno de los dogmas de la época consistiría precisamente en el fomento de una educación universal. Veremos con más detalle en el próximo punto los presupuestos políticos y económicos que a juicio de Nietzsche gravitan sobre la postulación de la máxima difusión posible de la educación, con su empobrecimiento inevitable. Señalamos de momento que esta tendencia niveladora encontraría según Nietzsche su expresión paradigmática en el imperio del «periodismo», que, muy lejos todavía de la omnipresencia mediática que caracteriza al mundo actual, constituyó una de las obsesiones que recorren toda la obra de Nietzsche, pues veía en la importancia creciente de la actividad periodística la expresión sintomática de las limitaciones culturales y educativas de la nueva época. Ya en *El origen de la tragedia*, después de lamentar la escasa capacidad formativa de los centros superiores de enseñanza, se refiere enfáticamente a la figura del «periodista» como a aquel que «ha triunfado, en todo lo que se refiere a la cultura, sobre el docente superior», de forma que a este último no le quedaría otra salida que «la metamorfosis, ya presenciada con frecuencia, de moverse ahora también él en la manera de hablar propia del periodista» (48). Asimismo en *Sobre el futuro de nuestros centros educativos* señala abiertamente que «en el periódico culmina la auténtica corriente cultural de nuestra época» (49). Sirvan estos dos textos como representativos de las frecuentes referencias nietzscheanas al imperio del periodismo como síntoma de las carencias culturales de una época. En buena medida, Nietzsche va a postular una alternativa a lo que considera degradación cultural, que encontraría su expresión en el periodismo.

Pero si la tendencia a la masificación constituía uno de los rasgos más peculiares de la sociedad contemporánea, cabría añadir que se da asimismo una segunda característica que también tendría a su vez consecuencias perjudiciales para el concepto enfático de cultura, que defiende Nietzsche. Se trata del hecho bien conocido de la creciente especialización tanto del mundo del trabajo como de la esfera del saber en el seno de la sociedad moderna. Nietzsche se va a referir especialmente a la difusión creciente de la ciencia y a su especialización cada vez más acentuada. Nietzsche es consciente de que tal situación ha provocado una escisión entre dos conceptos que se daban unidos en la tradición: el hombre formado, cultivado (*Gebildete*) y el estudioso, el científico (*Gelehrte*) ya no aparecían unidos tal como ocurría en aquel horizonte que tenía como referente W. von Humboldt al diseñar el modelo universitario alemán a comienzos de siglo. El estudioso de la ciencia, señala el joven Nietzsche, deberá dedicarse a una rama «completamente especializada». En ese ámbito será sin duda superior al vulgo, pero «en todo el resto, o sea, en todos los problemas esencia-

(48) KSA, I, 130.

(49) KSA, I, 671.

les, no se separará de él» (50). Reducida la ciencia al ámbito de la facticidad y a la especialización, deja al margen todo un amplio espectro referente a las normas, a los valores, al sentido, en definitiva, a «los máximos problemas filosóficos», añade Nietzsche, en los que el hombre de ciencia, como tal, ya «no puede tomar la palabra».

Hay en el joven Nietzsche toda una crítica del cientificismo así como la hay del historicismo. El pseudoabsolutismo de la ciencia hace que el estamento científico se presente como una especie de nuevo clero que desprecia a los «laicos». La crítica nietzscheana de tales pretensiones no postula la destrucción de la ciencia sino que exige más bien su dominio (*Beherrschung*), poniendo de manifiesto su relatividad. A la ciencia es preciso ofrecerle «la correspondiente contraposición de ruda experiencia, filosofía y arte» para que sea posible una cultura armónica y equilibrada (51). Sólo así sería posible una formación integral, algo que Nietzsche considera que cada vez es más raro, de modo que los centro educativos apenas sabrían cómo abordar este tema.

La alternativa nietzscheana pretende hacer frente a los dos grandes problemas que gravitan sobre el universo educativo y cultural. En lo referente a la tendencia a la máxima extensión de la cultura y de la enseñanza, Nietzsche va a proponer su *restricción y concentración*, y frente al debilitamiento de esa cultura propone más bien su *refuerzo y autosuficiencia*. Al hacerlo así, Nietzsche no considera tomar esa opción por capricho, dado que las tendencias a la extensión y al debilitamiento serían contrarias a las «intenciones eternamente iguales de la cultura». Es más, Nietzsche pertenece a los críticos sociales que consideran que sus reivindicaciones cuentan con un aliado tan poderoso como es la naturaleza. En concreto, en este caso, considera que la restricción de la cultura, en sentido propio, a pocas personas «es una ley necesaria de la naturaleza» (52). En efecto, insiste Nietzsche, «la naturaleza como tal destina a un desarrollo cultural auténtico sólo a un número extraordinariamente pequeño de hombres» (53).

El joven Nietzsche se va a mostrar a este respecto marcadamente elitista. Frente a la educación y a la cultura de masas, Nietzsche propone la cultura de los individuos, más exactamente de los grandes individuos que son capaces de crear e innovar, en sintonía con una concepción aristocrática del espíritu, con la concepción de que existe una jerarquía natural en el reino del entendimiento. Por ello Nietzsche insiste una y otra vez en que la educación auténtica es una educación aristocrática, la educación de las minorías cualificadas, la educación del genio, artista y filósofo, como gusta decir el joven Nietzsche. En la tensión entre el papel de los grandes individuos y la colectividad, la filosofía de la historia nietzscheana se desplaza abierta-

(50) KSA, I, 669-70.

(51) KSA, VII, 614.

(52) KSA, I, 647.

(53) KSA, I, 697.

mente hacia el polo de los grandes individuos: «un pueblo recibe de sus genios el derecho a la existencia propiamente dicho, su justificación» (54).

Frente a la trivialización del saber, Nietzsche insiste en que de lo que se trata en última instancia es de que lo «grande» sea enseñado correctamente. Sólo así se podría hacer justicia a la meta de la educación: la creación de una aristocracia espiritual. Por problemático que resulten el elitismo y el aristocratismo nietzscheanos, tienen en todo caso como soporte y fundamento la cultura y la educación. A pesar de determinados pasajes ambiguos o incluso contradictorios, Nietzsche se mantiene básicamente fiel a su principio de la aristocracia espiritual. El recto principio educativo va a consistir según ello en situar a la masa «en la relación correcta con la *aristocracia espiritual*». Tal vendría a ser la organización del Estado de los genios, o si lo preferimos, «la verdadera República platónica» (55). A pesar del temprano cuestionamiento de la metafísica platónica y, de una forma más puntual, de la expulsión de los artistas de la polis platónica, por influjo del intelectualismo socrático, el joven Nietzsche sigue acusando abiertamente el influjo platónico, tanto en el ámbito político como en el educativo. En estos ámbitos cabría incluso decir que Nietzsche radicaliza a veces la concepción platónica expresada en la *República*.

Desde la Ilustración, y a través de los distintos movimientos sociales del siglo XIX se venía insistiendo, con mayor o menor decisión y congruencia, en la educación y emancipación del pueblo. Las diversas familias socialistas, anarquistas y comunistas coincidían a pesar de sus variantes en resaltar este punto. Es obvio que el aristocratismo nietzscheano va a deslizarse por otros derroteros. En la medida en que pueda hablarse de la educación del pueblo, ésta ha de hacer residir su significación última no en sí misma sino en la apoyatura y promoción de los grandes individuos: «El verdadero secreto de la cultura debe encontrarse en eso, en el hecho de que innumerables hombres aspiran a la cultura y trabajan con vistas a la cultura, aparentemente para sí, pero en realidad sólo para hacer posibles a algunos pocos individuos» (56). Nietzsche no inserta al individuo en la comunidad, tal como lo hacía la filosofía hegeliana de la historia, ni tampoco como lo va a hacer Marx, pero no puede menos de establecer una determinada vinculación entre lo que denomina «la auténtica formación de un pueblo» y el desarrollo del genio. En la medida en que éste revela «el destino supremo de un pueblo mediante la naturaleza simbólica de un individuo», tal misión sólo será posible si logra madurar y alimentarse en el seno de la cultura de un pueblo a modo de marco idóneo para su desarrollo. A esto queda reducido lo que el joven Nietzsche parece poder conceder a la educación del pueblo.

(54) KSA, VII, 244.

(55) KSA, VII, 379.

(56) KSA, I, 665.

II.2. Política y educación

Según hemos indicado, las carencias políticas no son ajenas a las carencias educativas. El joven Nietzsche, bajo el influjo de J. Burckhardt, ha insistido reiteradamente en este punto, especialmente en su escrito sobre el futuro de los centros educativos. El intervencionismo del Estado moderno en los temas educativos y culturales hace que éstos pierdan su autonomía y se vean sometidos a los intereses y a los dictados de los Estados. Nietzsche va a mostrar tempranamente su aversión hacia el intervencionismo y la prepotencia del Estado moderno. En una relación de temas respecto a los que el joven Nietzsche muestra su aversión y rechazo figura de una forma significativa la «supravaloración del Estado» (57). En ello coincide con otras corrientes políticas decimonónicas que apuntaban hacia la misma dirección pero se va a diferenciar de ellas en cuanto a la perspectiva desde la que realiza dicha crítica. El horizonte de Nietzsche no se va a identificar sin más con el liberal, pero tampoco con el socialista o el anarquista. Su perspectiva va a ser la de una concepción aristocrática de la cultura y la educación.

Nietzsche ve en el intervencionismo del Estado moderno una oposición frontal a tal concepción aristocrática. El Estado quiere una cultura y una educación domesticadas que se sometan dócilmente a los fines políticos. Los Estados modernos disponen de dos medios complementarios para someter a la población. Uno de carácter más rudo y expeditivo. Se trata del ejército y de su capacidad disuasoria. El otro instrumento es más sutil, pero a su vez sumamente eficaz. Es el sistema educativo con su capacidad para moldear las conciencias. El Estado aspira a «formar lo antes posible a empleados útiles, y asegurarse su docilidad incondicional» (58). El Estado moderno se le presenta así a Nietzsche como un temible Leviatán que no puede soportar las pretensiones de autonomía de la cultura y de la educación: «se exige a la propia cultura que abandone sus pretensiones más altas, más nobles y más sublimes, y se ponga al servicio de otra forma de vida cualquiera, por ejemplo, del Estado» (59).

En vez de una cultura aristocrática, al Estado, en su intervencionismo creciente, le va a interesar más bien una cultura y una educación niveladoras que generen gente sumisa al servicio de los intereses estatales, aspirando en última instancia a que el propio Estado aparezca como «la cima y el fin supremo de la existencia humana». En vez de los grandes creadores, que habrían de orientar la marcha de la educación y de la cultura, de la cultura auténtica, la situación de la época conduce más bien a una cultura dirigida por el Estado: «¡El Estado como estrella polar de la cultura!», exclama irónicamente el joven Nietzsche. Son obvias sin duda determinadas convergencias entre el discurso nietzscheano y el anarquista. No obstante, el aristocratismo nietzscheano no podía menos de considerar a los anarquistas como una expresión más del plebeyismo del mundo moderno.

(57) KSA, VII, 782.

(58) KSA, I, 663.

(59) KSA, I, 667.

En esta confrontación con el «nuevo ídolo», tal como va a denominar en *Así habló Zaratustra* al Estado moderno, Nietzsche se va a referir de un modo especial a aquel Estado que le concernía de una forma más inmediata, y que por otro lado se hallaba en un peculiar proceso de autoafirmación. Se trata de la Prusia de Bismarck que, en los años iniciales de la actividad literaria de Nietzsche, acababa de salir victoriosa de su guerra con Francia. El joven Nietzsche, obsesionado con la renovación cultural y educativa, está lejos de compartir el frenesí y el entusiasmo que acompañan a la nueva etapa de autoafirmación del Estado prusiano. Al contrario, va a ver en ese proceso de autoafirmación un intento decidido de someter el ámbito educativo y cultural a los imperativos de la nueva potencia política.

Tal como podemos constatar por su correspondencia, Nietzsche va a mostrar tempranamente sus distanciamiento y su inquietud por la situación educativa y cultural en el marco de la nueva Prusia. Así, el 7.11.70 le comenta a C. von Gersdorff su preocupación por la próxima evolución cultural alemana, expresándole su temor de que precisamente en ese ámbito haya que pagar demasiado caros los grandes éxitos nacionales que acababan de ser cosechados. Para que no hubiera lugar a equívocos, concluye confesando: «considero a la Prusia actual como un Poder sumamente peligroso para la cultura» (60). Igual de pesimista era la misiva que le había escrito el 16.07.70 a su amigo E. Rohde. En el marco de la contienda franco-alemana, Nietzsche ve una débil cultura alemana arrojarse al pecho del nuevo monstruo. Ante el panorama sombrío que cree divisar en el plano cultural y educativo, Nietzsche no puede menos de exclamar enfáticamente: «¡Qué páramo!» (61).

Se trata de una impresión que había calado profundamente en el ánimo del joven Nietzsche. Veía un divorcio entre la Prusia triunfante políticamente y la nueva situación cultural y educativa. Se había querido ver en la victoria militar también una victoria de la cultura alemana. Tal ilusión es fatal para Nietzsche, pues tal como señala en la primera consideración intempestiva, dicho espejismo es capaz de transformar la victoria militar en una «derrota total», a saber, «en la derrota, incluso eliminación del espíritu alemán en favor del “Imperio alemán”» (62).

Es bien comprensible por tanto que en el rechazo nietzscheano de la instrumentalización que el Estado moderno hace de la educación y de la cultura, Prusia ocupe un lugar destacado. Sería precisamente Prusia quien lleva más lejos ese intervencionismo y esa instrumentalización, sirviendo con ello de ejemplo a los demás Estados. Prusia desvirtualiza el «auténtico» espíritu alemán, aquella *Bildung* de la época clásica que había constituido un timbre de gloria en la historia cultural alemana, y reafirma su voluntad de ejercer una «suprema tutela» sobre la cultura y los centros de enseñanza. En sintonía con esa apoteosis del Estado prusiano no puede menos de ver Nietzsche aquella filosofía que a lo largo del siglo XIX se había ido considerando tópicamente como una apología del Estado prusiano, a saber, la filosofía de Hegel.

(60) SBr., III, 667.

(61) SBr., III, 130-31.

(62) KSA, I, 159-60.

Un autor como R. Haym, en su influyente estudio *Hegel y su época*, había contribuido en buena medida a consagrar la imagen de Hegel como apologista del Estado prusiano. Así, por ejemplo, la lección inaugural del período berlinés vendría a constituir para Haym una declaración de afinidad y de correspondencia interna entre el Estado prusiano y la filosofía hegeliana (63). El joven Nietzsche da por buena tal interpretación, si bien, tomada en su conjunto, la visión nietzscheana es más diferenciada de lo que se ha afirmado a menudo. Pero simplificaciones al margen, es obvio que la teoría del Estado no es precisamente el elemento que más ayuda a aproximar la filosofía nietzscheana y la hegeliana.

Hegel propugna una integración del individuo en la comunidad estatal que Nietzsche no está en condiciones de poder asumir, y menos todavía si se parte del supuesto de una identificación demasiado grosera entre el pensamiento hegeliano y la política prusiana de su época. De ahí que el joven Nietzsche no tenga reparo en condenar conjuntamente el sistema político prusiano y la filosofía hegeliana: «quizá no fuera exagerado sostener que Prusia, al subordinar todos los esfuerzos culturales a los fines del Estado, se ha apropiado con éxito de la parte en que la filosofía hegeliana es prácticamente utilizable: la apoteosis del Estado, por obra de dicha filosofía llega a su apogeo indudablemente en esa subordinación» (64). Además, los discípulos de Hegel, al prolongar la obra del maestro, se habrían convertido en los verdaderos educadores de los alemanes del siglo XIX.

Pero el Estado no está solo en sus pretensiones de instrumentalizar la educación y la cultura con vistas a sus fines. Aunque el conocimiento que posee Nietzsche de la estructura y funcionamiento de la sociedad moderna es mucho más impreciso y rudimentario que el posee su coetáneo Marx, su fino instinto histórico le capacita para aprehender las tendencias fundamentales de una época. No se le escapaba, por ejemplo, la convergencia entre la política y la economía modernas. En este sentido, los objetivos de la economía política con respecto a la cultura y a la educación apuntaban en la misma dirección que el Estado moderno: sólo serían tomadas en cuenta en la medida en que fueran útiles para la consecución de los objetivos económicos. La utilidad, su capacidad pragmática, constituyen así el criterio para valorar la esfera cultural y educativa. El credo del optimismo burgués vendría a consistir más o menos en la siguiente ecuación: «conocimiento y cultura en la mayor cantidad posible —producción y necesidades en la mayor cantidad posible—, felicidad en la mayor cantidad posible» (65).

De ahí que se persiga una formación rápida que en el menor tiempo posible capacite para ganar dinero, para triunfar económicamente. De ahí que la educación y la cultura sean enfocadas desde unos criterios mercantilistas, subordinadas a los imperativos económicos. Si el pensamiento de Nietzsche no se identifica sin más con el anarquismo, a pesar de sus convergencias, tampoco se confunde su individualis-

(63) R. HAYM : *Hegel und seine Zeit*, Berlín, 1857, 357.

(64) KSA, I, 708.

(65) KSA, I, 667.

mo con el individualismo liberal-burgués. El individualismo nietzscheano no se ve reflejado en la aristocracia del dinero (*Geldaristocratie*) sino más bien en la aristocracia cultural. Por ello no duda en plantear una vez más sus aspiraciones intempestivas propugnando una formación que vaya más allá del dinero y de la ganancia, de una cultura cuya adquisición pueda absorber mucho tiempo, pero que en compensación ofrezca una realización superior del espíritu, sin degradar la formación a la mera condición de medio.

En el otro extremo del arco político, en el socialismo, las cosas no estarían mejor. También aquí se enarbola la bandera de la formación general con vistas a mejorar la situación de los más desfavorecidos. Pero también en esta corriente sociopolítica la formación acaba convirtiéndose en barbarie en la medida en que es utilizada como un *medio* para conseguir la felicidad terrenal, entendida ésta en su forma más elemental. La universalización de la cultura llega aquí a su nivelación extrema y con ello también a su extremo debilitamiento, de modo que desde la óptica de Nietzsche tanto la economía política como los movimientos socialistas se ven abocados, a pesar de sus diferentes enfoques, a unos resultados similares (66), pues en ambos casos la formación quedaría degradada a la condición de medio al servicio de un objetivo extraño a la misma. No hay en Nietzsche una sensibilidad social que le impulse a diferenciar entre un movimiento impelido en definitiva por los intereses económicos y los movimientos que con mayor o menor fortuna aspiraban a la emancipación social y política.

Cabría observar por último que todas las intervenciones: la del Estado moderno, la de la economía política así como la de los movimientos socialistas vendrían a incidir en un rasgo de la cultura moderna contra el que se rebela reiteradamente el joven Nietzsche: el imperio de la prisa y sus nefastas consecuencias para la educación y la cultura. Por ello no duda en indicar que el ensayo sobre el futuro de los centros educativos va destinado, a modo de contrapunto, a «lectores tranquilos» que todavía no se dejan arrastrar por la «prisa vertiginosa» de la época. Es decir, Nietzsche también desde esta perspectiva quiere servir de contrapunto a su época. La prisa es una característica general de la existencia moderna, pero esto dificulta en gran medida una auténtica formación: «la formación se vuelve cada día más precaria puesto que la prisa es cada vez mayor» (67). Cabría hablar de una especie de «enfermedad moderna» que consistiría en algo así como en un exceso de experiencias y de prisas, algo que no permite digerir debidamente todos los estímulos recibidos. La movilidad del mundo moderno es tal que una «cultura superior» no puede hacer que sus frutos maduren debidamente, como si las estaciones se sucedieran demasiado rápidamente unas a otras. Debido a ello la civilización abocaría de nuevo en la barbarie, la barbarie decimonónica a la que Nietzsche se refiere repetidas veces. Una de las rectificaciones que tendría que operar el hombre moderno consistiría en potenciar

(66) KSA, VII, 243 ; H. OTTMANN, *op. cit.*, 24-25.

(67) KSA, VII, 718.

un talante «contemplativo» que le proporcionara el sosiego suficiente para responder adecuadamente a las exigencias de una cultura y una educación superiores (68). De esta forma, el joven Nietzsche se nos presenta como una especie de «médico de la cultura» frente a la nueva barbarie, frente a la prisa del mundo moderno, frente a la instrumentalización de la cultura por la política, la economía, los movimientos sociales.

II.3. *La educación histórica. Sus implicaciones políticas*

Nos hemos referido a dos grandes limitaciones que el mundo educativo ofrecía a los ojos de Nietzsche: su extensión lo más amplia posible y su debilitamiento. Hay un tercer aspecto, en estrecha connivencia con los anteriores, sobre el que también va a insistir mucho, a saber, el enfoque historicista que caracteriza a la educación de su tiempo, y a la que se va a referir Nietzsche especialmente en la segunda consideración intempestiva. Se trata de un rasgo muy importante de la época y que, a pesar de las apariencias, no va a dejar de tener a su vez implicaciones políticas.

A las tempranas críticas de las insuficiencias del cientificismo por parte del joven Nietzsche, se van a unir las referentes al historicismo, dos corrientes que siguen al desplome de la gran tradición filosófica del Idealismo alemán, a modo de dos aspectos de un mismo fenómeno. Nietzsche se enfrenta a una situación en la que la ciencia y la historia se erigen como alternativas al papel que venía desempeñando la filosofía, y en la última etapa especialmente la filosofía de Hegel. La nueva ciencia histórica, a la vez que protagoniza la oposición al Idealismo hegeliano, intenta asumir el papel de instancia formativa primordial, aspirando a sustituir en ese papel a la filosofía, en una época que van a protagonizar, entre otros, Ranke, Droysen, Burckhardt (69). Nietzsche se va a rebelar contra las insuficiencias de la nueva cultura histórica y de sus repercusiones educativas, filosóficas y políticas.

Ciertamente, Nietzsche no es ningún pensador ahistórico. Por el contrario, uno de los rasgos más significativos de su filosofía consiste en su fina percepción histórica, algo que, a pesar de las diferencias existentes, le puede colocar al lado de Hegel. En *Humano, demasiado humano* va a considerar la «falta de sentido histórico» como el defecto ancestral de los filósofos. Pero hay recursos a la historia, disociados de la vida, que se caracterizan por una sobrecarga de datos eruditos y externos que terminan por convertir la referencia a la historia así comprendida en una especie de «enfermedad histórica». Frente a ello, Nietzsche va a postular el recurso a la historia en la medida en que sirve a la vida (70). La enfermedad histórica vendría a constituir un rasgo de la cultura y la educación decimonónicas y, en definitiva, del hombre

(68) KSA, II, 232.

(69) H. SCHNÄDELBACH: *La filosofía de la historia después de Hegel*, Barcelona, 1980.

(70) KSA, I, 245. De una forma general, véase J. SALAQUARDA: «Studien zur zweiten unzeitgemässen Betrachtung», en *Nietzsche-Studien* 13(1984), 1-45.

moderno. Un hombre que, como queda indicado, estaría bajo el síndrome de una sobrecarga de experiencias. La educación histórica satura la mente del hombre moderno con una cantidad ingente de elementos cognoscitivos (*Wissenssteinen*) que no llega a digerir.

Se produciría así un desajuste en la vida espiritual del hombre moderno, un desajuste que consiste en la oposición entre una interioridad a la que no corresponde una exterioridad y, al revés, una exterioridad a la que no corresponde una interioridad. Nietzsche señala gráficamente que la sobreabundancia del saber histórico es algo que indigesta un espíritu carente de apetito, a modo de ingestión de alimentos que el organismo no necesita, y que por ello carece de la fuerza suficiente para actuar sobre el mundo externo y transformarlo. Por ello considera Nietzsche que la vida del hombre moderno se caracteriza por una falta de tensión entre la interioridad y la exterioridad, lo que va a provocar el peculiar repliegue moderno en una interioridad carente de una adecuada tensión vital con el mundo exterior. De ahí la «débil personalidad» del hombre moderno, replegado en su interioridad y desprovisto de aquella bella totalidad que también Hegel encomiaba en los griegos.

De ahí, a la vez, que la educación de ese hombre moderno no sea algo vivo al carecer del debido equilibrio entre la interioridad y la exterioridad. La educación histórica más que proporcionar una auténtica educación proporciona más bien un saber acerca de la educación (71). A la búsqueda de una «vida buena» el joven Nietzsche se había opuesto a la prisa vertiginosa del mundo moderno, había abogado por la potenciación de la vida contemplativa y proclamado la necesidad de sosiego. Pero ello no iba a implicar una clausuración impotente en la interioridad, que estaría en la base de la mencionada debilidad de la personalidad moderna. Junto a esa clausuración en la subjetividad, en la interioridad, se daría una barbarie externa que no habría sido transformada por una educación en la que el proceso interno constituiría la auténtica formación.

Pero si había alguna tradición cultural que había explotado a fondo la interioridad moderna, esa era la alemana y Nietzsche lo sabía bien. Buscando las raíces últimas de que ello haya sido así, también Nietzsche tropieza con el hecho de la incidencia del protestantismo en la cultura alemana: así como el protestantismo se vanagloria de que todo se haya vuelto interior, así también les ha ocurrido a los alemanes. Ya Hegel se había referido a la circunstancia de que en plena Era de los Descubrimientos, en Alemania «un simple monje» hiciera su propia aportación investigando las profundidades de la conciencia religiosa, y añadía: «La pura interioridad de la nación alemana constituyó el fundamento propiamente dicho para la liberación del espíritu» (72). Pero tal giro se va a convertir a la vez en el principio inspirador del subjetivismo moderno. Hegel y Nietzsche, a pesar de sus diferentes visiones de la Reforma, vienen a coincidir en este punto. A este respecto, declara

(71) KSA, I, 272-73.

(72) G. W. F. HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* II-IV, F. Meiner, Hamburg, 1968, 886.

Nietzsche que la «cosa» misma se habría perdido. Los alemanes se habrían convertido sin duda en el «famoso pueblo de la interioridad», pero con ello se habrían convertido a la vez en protagonistas de una existencia parcial e incompleta.

El espíritu de la Reforma será prolongado de alguna manera por la filosofía alemana. Nietzsche va a escribir más tarde que el párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana (73). Pero habría sido el historicismo decimonónico el que habría consagrado la escisión entre la interioridad y la exterioridad. Tal como señala H. Schnädelbach, uno de los rasgos que caracterizan la formación (*Bildung*) decimonónica es un proceso de «privatización», un proceso de repliegue desde el ámbito público, externo, hacia la interioridad y la estética. Las causas más inmediatas de que ello haya sido así serían la incapacidad de la ciencia para explicar problemas fundamentales, tales como el del sentido, de los valores y las normas, y a la vez las circunstancias peculiares de Alemania donde la debilidad de las fuerzas políticas emancipatorias se puso de manifiesto en la fallida Revolución de 1848, lo que dejaba el campo expedito para que el Poder controlara «desde arriba» todo lo referente a la esfera política. Los protagonistas culturales alemanes habrían asumido espontáneamente una especie de «abstinencia política», que en definitiva iba a explicar más tarde la fácil capitulación de la *intelligentsia* germánica ante una crisis como la que supuso el advenimiento del nazismo (74).

El joven Nietzsche por un lado se enfrentaba a las tendencias políticas de su tiempo, y más en concreto al Estado prusiano bajo la dirección de Bismarck, pero por otro lado va a protestar también contra el repliegue en una interioridad impotente que abandonaba a su suerte el funcionamiento del mundo externo. En un momento en que estaba a la orden del día el problema de la unificación política alemana, Nietzsche quiere contribuir a una unidad alemana entendida en un sentido superior, a saber, «la unidad del espíritu y la vida alemanes después de haber destruido la oposición entre la forma y el contenido, entre la interioridad y la convención» (75). Tal escisión tenía que tener necesariamente como consecuencia una personalidad débil, una educación insuficiente para responder a los retos de la actualidad. En sintonía con el espíritu de la Ilustración, señala Nietzsche que la meta de la educación consiste en hacernos maduros. Pero ocurriría, por el contrario, que la educación imperante tendería más bien a mantener a la juventud en un estado de inmadurez. De este forma, se lamenta Nietzsche, se facilita la tarea de dominarla y explotarla. Por consiguiente, de un modo consciente o no, el repliegue en la interioridad provocado por la educación *histórica* tenía unas innegables implicaciones políticas. Tenía como resultado una juventud inmadura y débil, incapaz de hacer frente a los dictados de un Poder prepotente e instrumentalizador de la cultura y la educación. Política y educación aparecen así, desde diferentes perspectivas, mutuamente implicadas en el pen-

(73) KSA, VI, 176.

(74) H. SCHNÄDELBACH: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, 35 ss.

(75) KSA, I, 917, Nachwort von G. Colli.

samiento del joven Nietzsche. Es preciso reparar ahora en la situación de la filosofía dentro de este horizonte.

II.4. *La filosofía en el horizonte político-educativo*

La filosofía aparece en el discurso nietzscheano íntimamente ligada al universo educativo y político. No podía ser de otra forma si tenemos presente el horizonte ideológico del joven Nietzsche y su valoración de la filosofía. A pesar de la particular relevancia que reviste el artista, el filósofo pertenece asimismo a las máximas expresiones del genio y su relevancia va a seguir un proceso ascendente como puede advertirse en el escrito *La filosofía en la época trágica de los griegos*, de 1873 (76).

De hecho, es el filósofo quien en *Sobre el futuro de nuestros centros educativos* lleva la voz cantante al hacer una valoración crítica del estado en que se encontraba la educación, de su sometimiento a los intereses políticos y económicos, a la vez que se sugerían alternativas. No es extraño por tanto que al final de este ensayo se plantee abiertamente, como uno de los criterios para evaluar una educación auténtica, la relación de la educación con la filosofía, pues también en el joven Nietzsche cabría hablar de algo así como de una indigencia metafísica, con la que nace el ser humano (77). Por ello no duda en afirmar que si se supiera orientar debidamente la perplejidad de la juventud ante los problemas con los que se ve inevitablemente confrontada, pronto emergería en ella «ese asombro filosófico duradero que es lo único en que, sobre una base fecunda, puede fundamentarse y acrecentarse una cultura más profunda y noble» (78). La filosofía está así llamada a desempeñar un papel muy relevante en la educación de la juventud dando profundidad y radicalidad a su formación y sirviéndole de orientación y de apoyatura en su perplejidad ante un mundo lleno de enigmas y ambigüedades.

Se trata de un planteamiento sobre el que insiste reiteradas veces el joven Nietzsche, no en vano la filosofía se le presenta como «la más verdadera de todas las ciencias», tal como escribe en la segunda consideración intempestiva (79). De ahí que exprese el deseo de encontrar un «verdadero filósofo» que pudiera orientarle como «educador», y que por consiguiente no sólo fuera capaz de iluminarle intelectualmente, poniendo en evidencia las insuficiencias de la época sino que también se le presentara como un modelo existencia que pudiera orientar su conducta. El verdadero filósofo sería aquel que esté en condiciones de educar también con su ejemplo. El joven Nietzsche sueña con un filósofo educador que se manifestara a la vez como existencia filosófica, con un filósofo que mediante su ejemplo pudiera indicar el camino a seguir a una sociedad desorientada. Como es sabido, el joven Nietzsche va a

(76) KSA, I, 917.

(77) A. SCHOPENHAUER: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, cap. 17.

(78) KSA, I, 741,

(79) KSA, I, 282.

creer durante unos años encontrar dicho modelo en la filosofía de Schopenhauer: «consideré haber encontrado en él aquel educador y filósofo que yo andaba buscando desde hacía tiempo» (80). En efecto, Schopenhauer no sólo ofrecía a los ojos de Nietzsche un talante crítico, intempestivo respecto a su tiempo, sino también el modelo de una existencia filosófica que vive con autenticidad, alejado de los tópicos imperantes, ya provinieran de los Estados o de las revoluciones, de las Iglesias o de las ciencias.

No es de extrañar que al compartir este concepto enfático del magisterio filosófico, aparezca ya en el joven Nietzsche la idea del filósofo como gran educador, algo sobre lo que va a insistir particularmente en el último período. Ya el joven Nietzsche va a señalar que el auténtico cometido de todos los grandes pensadores consiste en ser «legisladores» que establecen el sentido y el valor de las cosas. No se trata de un legislador cualquiera sino de un legislador de aquello que consideramos «grande». Hay una especie de «legislación de la grandeza» que va unida con la filosofía, escribe en un fragmento de los años 1872-73 (81). Una de esas cosas grandes es ciertamente la educación. No es sorprendente por tanto que en los fragmentos póstumos correspondientes a este período aparezca concebido el filósofo como una especie de «tribunal superior» de la escuela y en general de la cultura del futuro.

Pero al sugerir tal alternativa, tal propuesta, Nietzsche se estaba enfrentando a una situación fáctica en la que la filosofía se hallaba tan deteriorada y domesticada como la educación en general. Así ocurría, por ejemplo, por lo que se refería a la llamada «educación histórica», que se distinguía por marginar a la filosofía, proponiéndose a sí misma como alternativa. La «educación histórica» vendría a neutralizar aquella disposición con que nace la juventud y que le orienta hacia la filosofía: «en lugar de una interpretación profunda de los problemas eternamente iguales, ha intervenido una lenta valoración histórica o incluso una investigación filológica» (82). La filosofía como tal queda desterrada de la enseñanza en caso de que pretenda ser otra cosa que un inocuo saber replegado en la interioridad del filósofo, sin repercusión en el mundo externo. Todo lo demás vendrían a ser informaciones eruditas acerca de los puntos de vista de tal o cual filósofo, acerca de la condición textual de los pasajes mencionados como si la filosofía se limitara a ser una rama de la filología.

De esta forma, la marginación de la filosofía constituía un rasgo importante de la «educación histórica», que contribuía a la generación de esa personalidad debilitada a que gustaba de referirse Nietzsche, y que va a facilitar la intervención del Estado, al que Nietzsche ya veía siempre propenso de por sí a intervenir en la esfera educativa y a ponerla a su servicio. De ahí el interés del Poder político en domesticar asimismo a la filosofía como parte cualificada del proceso educativo. Siguiendo las huellas de Schopenhauer, también el joven Nietzsche ve a la filosofía académica

(80) KSA, I, 350.

(81) KSA, I, 447.

(82) KSA, I, 742.

puesta al servicio del Poder. El Estado moderno tiende a concebirse a sí mismo como la meta suprema de la existencia humana. Por ello detesta la existencia de filósofos que sitúen el conocimiento de la verdad por encima de los intereses estatales. El conflicto es inevitable pues el Estado no está interesado propiamente en la verdad como tal sino en la verdad que le es «útil», o mejor dicho en todo lo que le útil, «sea verdad, verdad a medias o error» (83). En estas circunstancias, una alianza entre el Estado moderno y la filosofía sólo sería posible para Nietzsche si se está dispuesto a poner la utilidad del Estado por encima de la verdad.

Tal sería lo que en realidad habría ocurrido según Nietzsche con la filosofía universitaria de la época. El Estado teme un pensamiento independiente y crítico y por ello trata de someterlo y ponerlo a su servicio. El Estado se forma así una especie de contrafilosofía por la que aspira a ser legitimado, aparentando ser un mecenas de la cultura. El Estado habría logrado tal objetivo y la filosofía hegeliana vendría a constituir el paradigma de una filosofía sometida a los intereses del Estado (84). El joven Nietzsche, que intentaba ofrecer su propia versión de la *República* platónica, no considera que el mundo moderno haya contribuido a la realización del ideal del Rey-Filósofo dado que lo que ha pretendido el Estado es más bien domesticar la filosofía, privándole de aquel rasgo que es inseparable de la auténtica filosofía, la libertad de pensamiento. La libertad «y siempre de nuevo la libertad» vendría a ser el compendio de los rasgos que habrían de distinguir al auténtico filósofo que, a diferencia de la filosofía domesticada por el Poder, está llamado a ofrecer una alternativa cultural y educativa a la época.

Nietzsche concibe así a la filosofía profundamente implicada en el destino político y educativo del mundo moderno. La instrumentalización de la educación y la cultura en general por parte del Poder tenía que afectar asimismo a la filosofía, que acaba dejándose domesticar. Pero habría otra filosofía, que preserva su independencia intelectual y que tendría la capacidad de indicar el camino a seguir para alcanzar una renovación cultural y educativa. Tanto los filósofos griegos (85), como Schopenhauer en el mundo moderno, venían a constituir para el joven Nietzsche ejemplos a seguir.

(83) KSA, I, 422.

(84) En su confrontación con el mundo moderno, Nietzsche ve la filosofía moderna en general sometida a las distintas manifestaciones del Poder: «Tanto desde el punto de vista político como policiaco, toda la filosofía moderna ha sido reducida por los gobiernos, Iglesias, Academias, por las costumbres y cobardías, al nivel de una apariencia erudita» (KSA, I, 282).

(85) En un fragmento perteneciente a los años 1870-71, ante la pregunta de cómo se puede vivir como «enseñante», Nietzsche responde: «Los filósofos griegos nos sirven de modelos» (KSA, VII, 155).

II.5. *El Estado griego y la cultura*

El horizonte intelectual del joven Nietzsche se mueve entre una concepción enérgica, idealizada, de una cultura y una educación aristocráticas y un cuestionamiento de las tendencias políticas y económicas del mundo moderno, que tratarían de someter y domesticar las instancias culturales y educativas. Tal como señala K. Ansell-Pearson, Nietzsche viene a poner al lector ante una elección entre una cultura aristocrática y una política democrática (86), con sus tendencias niveladoras. Una alternativa, ciertamente, que Nietzsche va a tensar con el estilo que le es peculiar, como una especie de provocación al espíritu imperante en su tiempo. A pesar de sus diferentes perspectivas, Nietzsche va a compartir con Rousseau y Marx la idea de un estado de alienación generalizado, que sería preciso combatir y superar.

En contraposición con las tendencias políticas imperantes en su tiempo, Nietzsche propugna la utopía de un Estado que se pusiera más bien al servicio de las grandes individualidades. Tal como señala con toda concisión, pero también con toda claridad, un fragmento de comienzos de 1874: «El sentido del Estado no puede ser el Estado, menos aún la sociedad: sino los individuos» (87). Con ello no estaba expresando el ideal de un Estado liberal, pues el individualismo nietzscheano tiene un talante más aristocrático y cultural.

Precisamente en un segundo fragmento, perteneciente a la misma época, Nietzsche va a exponer con toda lucidez la forma como él concibe el papel del individuo en el seno del Estado, expresando claramente su peculiar concepción de la *res publica*. No se trata de que las minorías hayan de ser utilizadas para el bien de las mayorías sino más bien de que, en sintonía con los ideales de una sociedad aristocrática, los individuos se subordinen a los imperativos de las grandes individualidades, de los máximos ejemplares de la humanidad. Tales individuos son para Nietzsche los creadores en las distintas esferas de la vida, los protagonistas de una nueva areté. La finalidad del Estado ha de tender a que esta minoría cualificada pueda alcanzar su objetivo, a que los mejores logren desarrollar su capacidad creadora. Nietzsche pone cuidado en deslindar su visión de una sociedad aristocrática de otras concepciones que pretenden también pasar por aristocráticas pero que se basarían en motivos ajenos a la creatividad de sus protagonistas como cuando los más «fuertes» se ponen en lugar de los «mejores». El Estado, tal como lo concibe el joven Nietzsche, ha de ponerse claramente al servicio de estos últimos: «El cometido del Estado no consiste en que en su seno pueda vivir bien y éticamente (*sittlich*) el mayor número posible, sino en que en general se pueda vivir en él bien y bellamente, sino en que él ofrezca una base para una *cultura*. En pocas palabras: la humanidad más noble constituye la meta del Estado, su finalidad se encuentra fuera de él, el Estado es un medio» (88). He aquí una buena síntesis de la visión nietzscheana de

(86) K. ANSELL-PEARSON, *op. cit.*, 73.

(87) KSA, VII, 776.

(88) KSA, VII, 733-34.

un Estado acorde con sus ideales aristocráticos. El joven Nietzsche protestaba airadamente contra la concepción instrumental de la cultura y de la educación al servicio de los intereses políticos y económicos. La alternativa nietzscheana va a consistir por el contrario en ofrecernos una visión instrumental del Estado, y de la política en general, al servicio de los ideales culturales y educativos. La incapacidad para valorar adecuadamente el universo político se une así a una visión idealizada de la cultura que se convierte en una especie de sucedáneo de la religión, como resulta patente en la concepción inicial de Nietzsche acerca de la naturaleza del arte (89).

Esta utopía político-cultural tenía para el joven Nietzsche un referente histórico, el Estado griego. Desde el Renacimiento el pensamiento político moderno vuelve su mirada hacia la ciudad antigua siempre que entra en crisis un determinado modelo político (90). Nietzsche va a prolongar a su manera esta tradición, a pesar de las advertencias que en sentido contrario habían realizado tanto el pensamiento liberal como el marxista, que contrastaban, desde sus propias perspectivas, la «libertad de los modernos» con la de los antiguos (91). El joven Nietzsche se va a referir al Estado griego como contrapunto del Estado moderno y de sus relaciones con la cultura y la educación. En el horizonte de su mitificación de los griegos, también desde la perspectiva política lleva a cabo una mitificación del Estado helénico que en la reconstrucción nietzscheana no reflejaría tanto la polis histórica cuanto la concepción platónica en la *República* (92).

No es la democracia ateniense lo que Nietzsche quiere resaltar y encomiar en su referencia al Estado griego. Si Nietzsche no supo aprehender los valores de la democracia moderna y de la doctrina de los derechos humanos, tampoco se puede decir que supiera hacer justicia a los ideales de la democracia griega y a la revolución política que supuso, a la hora de concebir de una nueva manera las relaciones entre los hombres. Y sin embargo también políticamente Grecia va a constituir un referente privilegiado para Nietzsche. Pero lo que le interesa resaltar es su convicción de que el Estado griego vendría a constituir una especie de contrapunto al Estado moderno en sus relaciones con la cultura y la educación. Va a ser precisamente en este marco donde el joven Nietzsche utiliza algunas de sus expresiones más vidriosas y provocadoras por lo que se refiere a su concepción piramidal de la sociedad, poniendo de manifiesto su visión marcadamente estratificada de la misma.

La contraposición entre la actitud del Estado moderno y la del Estado griego ante la cultura y la educación aparece con toda nitidez en el escrito sobre el futuro de los centros educativos. Nietzsche ve al Estado antiguo muy distante de aquella pretensión del Estado moderno consistente en valorar positivamente la cultura sólo en

(89) Tal como escribe en un conocido pasaje de *El origen de la tragedia*, sólo como fenómenos estéticos quedarían eternamente «justificados» la existencia y el mundo (KSA, I, 47).

(90) P. MANENT: *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires, 1990, 166.

(91) Véase, por ejemplo, L. DIEZ DEL CORRAL: *La desmitificación de la Antigüedad clásica por los pensadores liberales*, Madrid, 1969.

(92) H. OTTMANN, *op. cit.*, 44-45.

la medida en que se sometía y favorecía los intereses políticos. De ahí que para Nietzsche los griegos llegaran a abrigar hacia su Estado unos sentimientos insospechados para el hombre moderno, a saber, «admiración» y «gratitud» al reconocer que sin esa institución no podía desarrollarse «ningún germen de cultura», de forma que la cultura griega, una creación histórica sin parangón, se habría realizado precisamente bajo los auspicios y la protección de las instituciones políticas. En esta reconstrucción idealizada del universo griego, el Estado vendría a ser, en lo relativo al desarrollo cultural, una especie de «compañero de viaje» y de «camarada» preparado para la lucha, alguien con el que cabía tener una relación fluida (93).

Se trata del Estado educador tal como ocurría en la *República* platónica. Su meta última es la producción de los individuos superiores, de los genios. Pero tal concepción aristocrática, de inspiración platónica pero también presocrática, va a conducir al joven Nietzsche a algunas de sus manifestaciones más escabrosas acerca de la estratificación de la sociedad. Ello ocurre particularmente en el pequeño ensayo de 1872 titulado «El Estado griego». En sintonía con la índole de la «polis» nietzscheana, se reitera aquí que no es una minoría la que ha de someterse a los intereses de la mayoría sino más bien al revés: la inmensa mayoría ha de ponerse al servicio de la minoría creadora, liberándola de la lucha por la existencia para que pueda concentrarse en la creación de una vida superior.

Tal sometimiento reviste para el joven Nietzsche el carácter de una esclavitud. En efecto, Nietzsche afirma de una forma provocadora que la esclavitud pertenece a la esencia de la cultura (94), no dudando en enfrentarse no sólo con el principio del valor absoluto de la persona afirmado por el Cristianismo sino con toda la tradición del humanismo moderno que encuentra una especie de culminación en la doctrina kantiana acerca del hombre como fin. Este universalismo se viene abajo en Nietzsche por imperativos de su radicalismo aristocrático. La «nueva justicia» nietzscheana (95) ya no está en condiciones de hacer valer el principio del valor absoluto de la existencia sino que el valor de cada individuo queda relativizado según lo que aporte a la emergencia del genio: «cada hombre, junto con toda su actividad, sólo tiene dignidad en la medida en que, consciente o inconscientemente, es instrumento del genio; de donde se ha de sacar inmediatamente la consecuencia ética de que el “hombre en sí”, el hombre tomado absolutamente, no tiene ni dignidad, ni derechos, ni deberes: sólo como un ser completamente determinado que sirve a fines inconscientes, puede el hombre disculpar su existencia» (96). El propio Nietzsche es consciente de la dureza de sus planteamientos y por ello no duda en comparar el alto precio que implicaría la realización superior de la cultura con «el buitre que corroe el hígado de los creadores prometeicos de la cultura» (97).

(93) KSA, I, 709.

(94) KSA, I, 768.

(95) K. ANSELL-PEARSON: *The Fate of the New Nietzsche*, Aldershot, 1997, 278.

(96) KSA, I, 776.

(97) KSA, I, 768.

Ciertamente, se trata de una esclavitud *sui generis* pues la finalidad en este caso no es la explotación material de unos por otros con vistas a lograr un mayor beneficio económico y social sino más bien la de crear las condiciones para que los «mejores» puedan alcanzar su meta, y con ellos la existencia humana como tal. Pero no por ello deja de ser cierta la concepción instrumental de todos aquellos individuos que no pertenecen al escogido número de los creadores. Nietzsche sabía perfectamente que con ello se estaba enfrentando a las corrientes políticas de su tiempo, no sólo a los comunistas y socialistas, sino también a sus «descendientes más pálidos», los liberales. De esta forma, el ensayo sobre el Estado griego reafirma el carácter intempestivo del pensamiento político-cultural del joven Nietzsche. Pensamos que sus planteamientos han de ser entendidos fundamentalmente como la expresión de su rechazo del sometimiento de los valores culturales y educativos a los imperativos políticos y económicos, por más que sus concepciones acerca de la esclavitud, por muy peculiar que fuera, pertenecen a aquellas manifestaciones nietzscheanas que no pueden ser asumidas, y que lo vinculan a la lógica de los movimientos totalitarios. Otra cosa es que, lo mismo que Rousseau y Marx, tenga razón en poner de manifiesto toda una serie de nuevas servidumbres del hombre moderno y de las que éste apenas sería consciente.

II.6. *Grecia, Alemania, la reforma educativa*

Un fragmento del joven Nietzsche, perteneciente al año 1869, confirma el talante casi religioso con el que Nietzsche se confrontó con la cultura helénica: «El mundo griego tiene para nosotros un valor similar al que los santos tienen para los católicos» (98). En efecto, toda la obra del joven Nietzsche está llena de manifestaciones de admiración hacia quienes considera un pueblo único del que habrían salido los «supremos maestros» de la historia de la humanidad. Es lógico, por tanto, que, a la hora de buscar una alternativa a la educación existente, pensara también en los griegos. Ellos precisamente habrían tenido un marco político acorde con las exigencias de una cultura y una educación auténticas.

Los estudios realizados por el joven Nietzsche le hacen atisbar una nueva visión de la historia y en particular del mundo helénico. En sintonía con esa nueva percepción espera que surja prontamente un «nuevo espíritu en la educación científica y ética de nuestra nación» (99). El Estado griego constituía para Nietzsche aquel modelo político en el que el Estado se ponía al servicio de los ideales culturales y educativos. En realidad, toda la cultura griega, especialmente el arte y la filosofía, vendrían a constituir una especie de «imperativo categórico concreto» de toda manifestación cultural posterior, de todo proceso educativo.

(98) KSA, VII, 18.

(99) SBr., III, 162.

El universo ideológico del joven Nietzsche está dominado por la expectativa del renacimiento de una Grecia que estaría en conexión con una renovación del auténtico espíritu alemán y que apuntaría en una dirección muy distinta de la que indicaba la exaltación política bajo el liderazgo de Bismarck. En realidad, la fascinación por el eje Grecia-Alemania era ya antigua. Constituía una de las señas de identidad del clasicismo alemán, de modo que Nietzsche venía a constituir un nuevo eslabón en la historia de este problema, aunque en una época donde tal planteamiento resultaba mucho más intempestivo. A este respecto, Nietzsche se va a considerar tanto un prolongador como un crítico de la *grecomanía* que caracterizó al período clásico.

En una obra tan relevante a este respecto como es *El origen de la tragedia*, Nietzsche rinde homenaje a figuras como Schiller, Winckelmann o Goethe por haber protagonizado una «lucha nobilísima» para aproximar el mundo griego y el alemán, y que bien podría resumirse en el imperativo goethiano de que «cada uno sea un griego a su manera, pero que lo sea». El propio Hegel afirmaba que el contacto con las obras de la Antigüedad clásica constituía para el espíritu una especie de «bautismo profano» que dejaba su impronta en el desarrollo posterior del gusto y de la ciencia (100). Pero, a pesar de su reconocimiento, Nietzsche no puede menos de expresar también sus reparos a la comprensión de Grecia del clasicismo alemán: no habría llegado a aprehender el «núcleo del ser helénico» ni tampoco a establecer «una duradera alianza amorosa entre la cultura alemana y la griega» (101). La visión que de Grecia ofrece el clasicismo le resulta a Nietzsche en el fondo demasiado inocua y banal, excesivamente armónica y complaciente. De ahí que las consideraciones nietzscheanas en *El Estado griego* no sólo quisieran resultar provocadoras para las corrientes políticas modernas sino también para el modo como el clasicismo alemán había interpretado el legado griego. Frente a ello, tal como señala H. Ottmann, Nietzsche no quiso exponer la humanidad de los griegos sin referirse a la vez a su dimensión salvaje, ni su cultura sin hacer referencia a su poderosa naturaleza, ni por último la belleza de su mundo sin evocar al propio tiempo su carácter temible y su fealdad. Precisamente, el ensayo sobre el Estado griego constituye el ejemplo paradigmático de la nueva visión nietzscheana de la realidad helénica.

Pero si la interpretación del clasicismo resultaba insatisfactoria, mucho más lo iba a ser lo que desde entonces se va a entender por cultura clásica: «desde aquel tiempo vemos degenerar de la manera más inquietante el juicio sobre el valor de los griegos para la cultura» (102), tal como escribe en *El origen de la tragedia*. O bien, según señala en el ensayo sobre el futuro de los centros educativos: la «cultura clásica» no vendría a ser en la actualidad otra cosa que «un ideal fluctuante e inconsistente» (103). Frente a estos planteamientos insatisfactorios, y en última instancia frente al intelectualismo socrático que habría desequilibrado la plenitud del espíritu

(100) G. W. F. HEGEL: *Werke*, IV, 317, ed. Suhrkamp.

(101) KSA, I, 129.

(102) KSA, I, 129.

(103) KSA, I, 693.

griego, el joven Nietzsche aspira a una comprensión más compleja y conflictiva de ese espíritu griego, en cuanto tensión entre el elemento apolíneo y el dionisiaco y su reactualización en el presente, bajo el magisterio de Wagner y Schopenhauer, que habrían de conducir a la regeneración del espíritu alemán: «Que nadie intente debilitar nuestra fe en un renacimiento ya inminente de la Antigüedad griega, pues en ella encontramos la única esperanza de una renovación y purificación del espíritu alemán» (104).

He aquí el eje en torno al que el joven Nietzsche centró sus esperanzas tanto con vistas a la aprehensión de la verdadera naturaleza del espíritu griego como en relación con la cultura alemana y con un nuevo enfoque educativo. La suprema educación y cultura, tal como las concibe el joven Nietzsche, sólo sería posible como un renacer del mundo helénico. Con su ayuda el auténtico espíritu alemán podría reencontrarse a sí mismo después de haber llevado demasiado tiempo una existencia larvada y encubierta. El joven Nietzsche abrigó la ilusión durante un tiempo de que mediante la intervención de Wagner, Schopenhauer, Burckhardt y la suya propia se alcanzaría aquella «duradera alianza amorosa entre la cultura alemana y la griega» de la que no habría sido capaz el clasicismo alemán. Por ello no puede menos de concebir su ensayo sobre el futuro de los centros educativos, en el que el filósofo de talante schopenhaueriano lleva la voz cantante, como una especie de «heraldo» que hacía un guiño a aquellos solitarios que como él soñaban con una regeneración de la vida cultural y educativa (105). En esta dirección se encaminaba la visión utópica del joven Nietzsche.

III. FILOSOFÍA, GRAN POLÍTICA, EDUCACIÓN

En el joven Nietzsche se daba una reflexión amplia y compleja, por unilateral y utópica que fuera a la vez, sobre la educación, en sentido estricto, en su relación con el universo político, económico, y también con la filosofía. Asimismo emergía ya la figura del filósofo como gran legislador, como el tribunal superior al que habría de someterse ese mundo educativo. Pretendemos ahora aproximarnos a la temática del último período, en el que no faltan, ciertamente, las referencias a la educación en sentido estricto pero donde lo peculiar va a ser el problema del filósofo como gran legislador de una nueva forma de entender la política, la gran política, y donde esa peculiar actividad legislativa vendría a coincidir con una misión educadora que, en sintonía con lo que ocurre a nivel político cabe calificar a su vez de «gran» educación. No obstante, parece oportuno referirnos previamente, aunque no sea más que haciendo algunas observaciones de carácter general, a aquel período intermedio en el que Nietzsche va a officiar de «librepensador» y de «ilustrado».

(104) KSA, I, 131.

(105) KSA, I, 650.

III.1. Nietzsche como librepensador e ilustrado

El horizonte espiritual del joven Nietzsche va a experimentar un giro profundo en la segunda parte de la década de los setenta, tal como aparece claramente en la obra *Humano, demasiado humano*, cuya redacción tiene lugar durante el invierno 1876-77 y que el propio Nietzsche va a calificar más tarde como «monumento de una crisis» (106). Este escrito supone una revisión profunda de su pensamiento juvenil, de sus ídolos y sus mitos para encaminarse hacia una vía más personal y a la vez más sobria y rigurosa. Muchas cosas, en efecto, se revisaban con este giro: se producía la ruptura dolorosa con los ídolos principales de su período juvenil: Wagner y Schopenhauer. En vez de proclamar a Schopenhauer como educador se proclama más bien a «Nietzsche como educador». Según escribe acertadamente E. Fink: «Nietzsche despierta ahora del sueño romántico de su veneración a sus héroes; un viento más frío, más helado, sopla en torno a él. Nietzsche se distancia de sus ídolos, se libera de ellos para llegar a ser él mismo» (107). A la vez se revelaban como ilusorias las expectativas juveniles acerca de la renovación del «auténtico» espíritu alemán, en conexión con el renacimiento del mundo helénico. Ciertamente, el mundo helénico va a gozar de un alto predicamento a lo largo de toda la obra nietzscheana pero ello no implica que se postule su renacimiento en el mundo moderno, tal como esperaba el joven Nietzsche. De hecho, ya en un fragmento perteneciente al año 1875, el propio Nietzsche considera el mundo griego como irrepetible (108). Y por lo que se refiere a su relación con Alemania habría que decir que su predilección se desplaza ahora hacia Francia y su rica tradición cultural, que va a ocupar desde entonces un lugar preeminente en la obra nietzscheana. Y más allá de estas referencias locales, está el nuevo ideal de una Europa civilizada y unida. En este sentido, Nietzsche no duda en concebirse en *Humano, demasiado humano* como un «buen europeo» (109), dispuesto a trabajar por la unificación cultural de Europa, más allá de los individualismos nacionalistas.

Nietzsche se presenta ahora como «librepensador», *Humano, demasiado humano* está concebido para espíritus «libres» (110), espíritus liberados que se habrían hecho dueños de sí mismos. Estamos ante un Nietzsche «ilustrado» que no duda en ensalzar la ciencia, el conocimiento y la razón frente a los planteamientos anteriores más próximos al romanticismo, al mito, al arte. En efecto, Nietzsche va a hablar ahora de enarbolar de nuevo la «bandera de la Ilustración» (111). Los planteamientos juveniles se habían mostrado demasiado enfáticos e intempestivos, y también demasiado ingenuos, y en este sentido había resultado inevitable emprender un nuevo rumbo.

(106) KSA, VI, 322.

(107) E. FINK: *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, 1976, 51.

(108) KSA, VIII, 83.

(109) KSA, II, 309.

(110) KSA, VI, 322.

(111) KSA, II, 47.

El Nietzsche de la segunda parte de la década de los setenta y comienzos de los ochenta, en los que aparte de *Humano, demasiado humano*, publica también *Aurora* y *La Gaya Ciencia*, aparece como abanderado de una nueva Ilustración. Se trata, no obstante, como no podía ser de otra manera, de una Ilustración peculiar. Resulta en este sentido significativo que *Humano, demasiado humano* esté dedicado a la memoria de Voltaire. Éste se le va a convertir en una especie de *alter ego* en la forma de concebir y proseguir la Ilustración. Voltaire, escribirá en *Ecce homo*, se le presenta ante todo «como un gran señor del espíritu: exactamente lo que yo soy» (112). No es cualquier Ilustración la que fascina a Nietzsche sino una Ilustración afín a la protagonizada por aquel autor que se señala por su visión aristocrática del funcionamiento de la sociedad.

Al hacerse «ilustrado», «librepensador», el pensamiento nietzscheano se vuelve menos intempestivo, más próximo a la vocación de la Edad Moderna. Así ocurre no sólo con la ciencia sino incluso con la democracia, cuyo ascenso en Europa consideraba incontenible (113), afirmando que tal ascenso contribuía al menos a la desmitificación del Poder estatal, de sus pretensiones legitimadoras arcanas. Pero tampoco en este período es Nietzsche un converso a la democracia por muy irreversible que considere su implantación en Europa. Lo mismo que en el caso de Voltaire, el talante del Nietzsche ilustrado sigue siendo, a pesar de sus matizaciones, aristocrático y elitista. La inmersión en el movimiento ilustrado, como su líder máximo, no impedía a Voltaire referirse despectivamente al pueblo como «canalla», sintiendo por el mismo una especie de desprecio aristocrático, de forma que habría que aceptar el hecho de la existencia de la desigualdad para que el adecuado funcionamiento de la sociedad resultara posible. En sintonía con ello, también Nietzsche va a lamentar que todos los partidos políticos tengan en su época un «carácter demagógico» y que pretendan ejercer su influjo sobre las masas. Precisamente en este horizonte no duda en hacer suya una de las peculiares afirmaciones de Voltaire, a la que cita en francés para resaltar más su alcance: *Quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu* (114). De ahí que el Nietzsche ilustrado contemple el espectáculo de una política dominada por las masas con una especie de distanciamiento aristocrático y que considere que en este horizonte a algunos les debe estar más permitido que nunca «abstenerse de la política» y permanecer un poco «al margen», pues Nietzsche no duda que la cultura habría alcanzado sus máximos logros en períodos políticamente débiles, y él personalmente aspira a un tipo de liberación que va más allá de la esfera política.

También en el ámbito cultural se sigue haciendo valer el talante aristocrático. Sin que sus expresiones alcancen ahora la crudeza que encontramos en *El Estado griego*, Nietzsche va a seguir defendiendo, no obstante, una clara jerarquización de la sociedad para que la creación cultural sea posible: «Una cultura superior sólo puede surgir allí dondè hay dos castas diferentes de la sociedad: la de los trabajadores y

(112) KSA, VI, 322.

(113) KSA, II, 671.

(114) KSA, II, 285.

la de los ociosos, los capacitados para un verdadero ocio» (115). En sintonía con ello sigue reclamando una mayor dosis de sosiego y tranquilidad de los que permite la movilidad del mundo moderno, para que esa cultura superior sea posible. Todo esto exigiría, en definitiva, un sentido de la soledad como condición imprescindible para que la educación y la cultura no se malograrán: «Poco a poco fui tomando conciencia acerca del defecto más generalizado de nuestra cultura y de nuestra educación: nadie aprende, nadie se esfuerza por, nadie enseña a soportar la soledad» (116).

Los escritos de este período contienen frecuentes alusiones al problema de la educación, no sólo como prolongación de una actitud muy señalada del joven Nietzsche sino también debido a su sintonía con el espíritu de la Ilustración, período en el que la vieja «trinidad», filosofía, política y educación, alcanza uno de sus momentos culminantes. Pero en Nietzsche no se trataba tanto de seguir las pautas de un Diderot, que postulaba la educación del pueblo y que todo conocimiento se volviera popular (117), sino más bien el elitismo volteriano que centra su atención en las minorías ilustradas, un Voltaire en el que Nietzsche admira la presencia de una «suprema libertad de espíritu» aunada con un talante no revolucionario, sin ser por ello «cobarde» o «inconsecuente» (118).

Pero aun con estas restricciones, el Nietzsche librepensador no duda en afirmar como «buen europeo» que fue la razón en la escuela lo que en definitiva habría convertido a Europa en Europa. A este respecto, yendo más allá de los intereses de los Estados nacionales, Nietzsche no deja de expresar la utopía de acuerdo con la que habría que fundar una especie de «tribunal de la cultura» que persiguiera el bienestar del género humano como tal, dando paso a algo así como un «Ministerio internacional de educación» (119), que permitiera, entre otras cosas, el surgimiento de un nuevo tipo de educadores que estuviera en condiciones de responder a los retos peculiares de una nueva época histórica.

No obstante, el «ilustrado» y «librepensador» aristocrático que fue Nietzsche invita ante todo a una autoeducación de la que cada uno sería su protagonista. Tal sería en concreto el tipo de educación propia del pensador. Después de haber sido educados de acuerdo con la opinión imperante en el mundo, llegaría el momento en que uno se descubriría a sí mismo: «entonces comienza el cometido del pensador, es el momento de solicitar su ayuda —no como un educador, sino como alguien que se ha educado a sí mismo, como alguien que tiene experiencia» (120). Pero, aun dentro de estos límites, la autoeducación del pensador tendría evidentes consecuencias pedagógicas para los demás.

(115) KSA, II, 286.

(116) KSA, III, 270.

(117) D. DIDEROT: *Encyclopédie*, V, art. «Encyclopédie»; VIII, «Avertissement».

(118) KSA, II, 182.

(119) KSA, VIII, 452.

(120) KSA, II, 668.

Podríamos entonces concluir que en este segundo período se sigue afirmando enfáticamente la relevancia de la filosofía y de la educación, mientras que políticamente se critican las estrecheces de los Estados nacionales y se abren los horizontes de una Europa unida en la que la cultura y la educación habrían de desempeñar una función fundamental. Se produce sin duda una cierta aproximación a la democracia moderna pero el individualismo aristocrático de Nietzsche aspira a una emancipación que trasciende la esfera política en su acepción habitual. De ahí la abstinencia política del Nietzsche librepensador.

III.2. *Crítica del igualitarismo y el plebeyismo modernos*

En un tercer y último período que abarca desde la publicación de *Así habló Zaratustra* hasta el final de su vida lúcida, Nietzsche va a abordar de nuevo la trilogía: filosofía, política y educación. Por supuesto que sigue haciendo referencias a la situación educativa tomada en sentido estricto. Pero, como queda ya apuntado, lo peculiar de este período final consiste en haber explotado a fondo la condición del filósofo como gran educador en la medida en que es legislador, creador de nuevos valores para una nueva etapa de la humanidad. Esta nueva etapa estaría caracterizada entre otras cosas por la presencia de eso que Nietzsche denominó con una expresión un tanto enigmática «gran política», que habría de sustituir a la «pequeña política». Estamos ante el último Nietzsche que se considera como la conciencia anticipada de una época que se empieza a perfilar en el horizonte, como un creador de nuevos valores, y en este sentido como «gran» educador. La expresión «gran política» aparece varias veces en los escritos de Nietzsche, y, aunque con menos frecuencia, también aparece la expresión «gran educador», como función a desempeñar por el filósofo legislador (121).

Desde un nuevo horizonte, el último Nietzsche reasume temas que ya había planteado en su juventud. Entre ellos, el tema del filósofo legislador de lo que cabría denominar, en un sentido peculiar, la «polis» nietzscheana. El problema de la gran política va a aparecer ahora en el período final como elemento vertebrador. Intentaremos clarificar un poco su sentido fundamental, en conexión con las otras dos instancias, la filosofía y la educación. Pero el hecho de que Nietzsche conciba su gran política como alternativa a la democracia moderna, a sus tendencias igualitarias y niveladoras, nos obliga a detenernos un momento en la exposición de la visión nietzscheana de las corrientes políticas que dominan el mundo moderno, problema con el que ya nos hemos tropezado varias veces.

Ciertamente, constituye una especie de constante en el pensamiento de Nietzsche, desde un principio, su oposición a la modernidad política como parte de su cuestionamiento de la modernidad como tal. Al fin y al cabo, filosofía y política

(121) KSA, XI, 580.

se encuentran íntimamente implicadas en su pensamiento. Pero esa crítica de la modernidad política se acentúa en el período final, precisamente cuando Nietzsche plantea su alternativa de la gran política. En esta visión escueta de la concepción nietzscheana del mundo político moderno, nos vamos a atener especialmente a los escritos de la última época, aunque recurriendo también, dado el caso, a textos anteriores que ya anticipan claramente los planteamientos finales.

Si hay algún período de la Edad Moderna con el que se identifique Nietzsche, tal es el Renacimiento, especialmente el Renacimiento italiano, en sintonía con la visión que de esta época había ofrecido J. Burckhardt. Es precisamente la emergencia del individualismo aristocrático de las grandes personalidades renacentistas lo que entusiasma a Nietzsche. Por ello no duda en afirmar que el problema del Renacimiento es en definitiva su propio problema y que considera que ese período viene a demostrar la falsedad de una de las «ideas modernas» más peculiares, la idea de «progreso»: el europeo del siglo XIX se encontraría muy por debajo del nivel alcanzado por el europeo del Renacimiento. (122).

El Renacimiento constituía para Nietzsche la gran promesa de un período de grandeza que sin embargo se habría malogrado: «lo que vino después fue la gran reacción de todo tipo de instintos gregarios contra el "individualismo" de aquella época» (123). El primer responsable de que ello haya sido así habría sido Lutero y la Reforma por él protagonizada. Frente a la vitalidad del individualismo aristocrático renacentista, el protestantismo se le presenta a Nietzsche como el primer gran movimiento plebeyo del mundo moderno, como una especie de rebelión campesina del espíritu, que le convierte en uno de los principales culpables de la nivelación del espíritu moderno (124). El Renacimiento habría supuesto un prometedor renacer de los ideales clásicos, pero pronto habría vuelto a triunfar «Judea» a causa del movimiento plebeyo que se puso en marcha. No en vano Lutero, en cuanto renovador de los ideales cristianos en el mundo moderno, es más, con su potenciación de una Iglesia horizontal basada en la concepción del sacerdocio universal de los fieles, es considerado por Nietzsche como uno de los cuatro grandes demócratas que habrían existido a lo largo de la historia, junto con Sócrates, Cristo y Rousseau (125). De este modo, la Reforma que en grandes líneas había sido considerada por la *intelligentsia* alemana como un elemento importante de la emancipación moderna, es concebida por el contrario por Nietzsche como uno de los principales factores que están en la base del plebeyismo del mundo moderno, frustrando las posibilidades y pro-

(122) KSA, VI, 171.

(123) SBr., VI, 276.

(124) Sobre este punto pueden verse, entre otros, los estudios de H. BLUHM: «Das Lutherbild des jungen Nietzsche (1943); Nietzsche's Idea of Luther», in *Menschliches, Allzumenschliches* (1950); «Nietzsche's View of Luther and the Reformation», in *Morgenröthe and die Fröhliche Wissenschaft* (1953); *Nietzsche's Final View of Luther and the Reformation* (1956). Todos ellos aparecieron en *Publications of the Modern Language Association of America*.

(125) KSA, XII, 348.

mesas que anunciaba el Renacimiento. A diferencia de la tónica predominante en la historia del pensamiento alemán, Nietzsche mantiene una peculiar actitud contrarreformadora en cuanto que ve a Lutero como a uno de los principales responsables del derrape del hombre moderno.

Pero todavía va a ser más tensa la confrontación con el cuarto gran demócrata, el teórico de la soberanía popular, J.-J. Rousseau (126). Malogradas las promesas renacentistas por la rebelión plebeya de la Reforma, sería propiamente la cultura francesa, especialmente los grandes moralistas del siglo xvii, la que se habría mostrado digna prolongadora del talante aristocrático de comienzos de la Edad Moderna. En esa misma línea se encontraría la Ilustración tal como la comprendió el aristocrático Voltaire. En la famosa pugna entre Voltaire y Rousseau, que polariza al siglo de las Luces, Nietzsche opta por el gran señor del espíritu que habría sido Voltaire. El plebeyo Rousseau con sus teorías igualitarias desempeñaría respecto a la Ilustración volteriana un papel similar al que Lutero desempeñó respecto al Renacimiento. Por ello afirma Nietzsche que ambos autores, Lutero y Rousseau, están guiados por una lógica afín (127).

A pesar de tantos puntos de contacto que cabría descubrir entre Nietzsche y Rousseau, como dos grandes cuestionadores del mundo moderno, Nietzsche se va a dedicar sobre todo a convertir a Rousseau en el paradigma de la modernidad política, como el típico hombre moderno, con las connotaciones negativas que tal expresión tenía para el pensador alemán. Rousseau se le presenta como el principal responsable de que se hubiera malogrado el espíritu posibilista y reformista de la Ilustración, con su política de «pequeñas dosis». La concepción roussoniana del hombre estaría en la base de todas las convulsiones políticas que estallaron después de él. En contraste con la opinión generalizada, bien sea en un sentido positivo o negativo, de que la Ilustración con su «predicación filosófico-política» ha de ser concebida como precursora del estallido revolucionario de 1789, Nietzsche considera, por el contrario, que tal afirmación constituye un «grave malentendido». Habría sido el influjo de Rousseau el que habría convertido a la Ilustración en un movimiento violento, dando paso finalmente a la Revolución propiamente dicha. Nietzsche va a resumir en una frase significativa su opinión acerca del legado que Rousseau habría dejado al mundo contemporáneo: el instinto gregario (128). Es decir, aquel rasgo al que se oponía frontalmente el aristocratismo nietzscheano.

El conocimiento que Nietzsche tiene de Rousseau no se refiere tanto a la obra roussoniana como tal cuanto a su recepción por parte de los movimientos políticos posteriores. En este sentido, le interesa ante todo el influjo roussoniano en la Revolución francesa, influjo que Nietzsche va a enfatizar, sin descender a matizaciones ni diferenciaciones. A diferencia de lo que había ocurrido con los grandes representan-

(126) K. ANSELL-PEARSON: *Nietzsche contra Rousseau. A study of Nietzsche's moral and political thought*. Cambridge, 1991.

(127) KSA, XII, 408.

(128) KSA, XIII, 213.

tes del Idealismo alemán, lo que distancia a Nietzsche de la Revolución no es la emergencia siniestra del Terror revolucionario, sino lo que va a denominar la «moralidad roussoniana» del proceso revolucionario. Sobre todo el ideal de igualdad, que constituye para Nietzsche la idea moderna «por excelencia», y también algo así como el más peligroso de los venenos porque bajo la apariencia de justicia vendría a ser en realidad la suprema expresión de injusticia al tratar como igual lo que es desigual (129). Para Nietzsche la igualdad es sin más igualitarismo y se opone a la verdadera justicia, la que trata a lo igual como igual y a lo desigual como desigual.

En definitiva, no sólo Lutero sino también Rousseau y la Revolución vendrían a constituir una prolongación del Cristianismo en el mundo moderno, en un marco interpretativo donde se acentúa excesivamente la continuidad entre ambos, tal como ya había hecho ese peculiar «precursor» de Nietzsche que fue Max Stirner. La Reforma y la Revolución constituyen para Nietzsche dos grandes hitos en el proceso de nivelación del espíritu moderno. Por ello si frente a la Reforma se convertía en un peculiar contrarreformado, también en su confrontación con la Revolución se va a convertir en un peculiar contrarrevolucionario (130). Sin duda es posible localizar puntos de convergencia entre los demás contrarrevolucionarios y Nietzsche. Cabría referirse particularmente a Burke que no duda en concebir como dogma absurdo a la igualdad, pues ésta equivaldría en definitiva a reducir a los individuos a la simple «equivalencia aritmética» (131). No obstante, Nietzsche es un contrarrevolucionario peculiar puesto que su crítica de la Revolución no se hace desde la óptica del orden político y social tradicional, sino desde los imperativos de su aristocracia espiritual.

La política contemporánea, bajo el profundo influjo del binomio Rousseau-Revolución estaría enferma precisamente porque según Nietzsche carece de aquello que gráficamente denomina el «pathos de la distancia» (132). Todas las grandes corrientes políticas de la época vendrían a coincidir en el problema de fondo: en postular la autonomía del «rebaño». En este horizonte, el hombre gregario tiende a presentarse como la única posibilidad de existencia humana. Tal como escribe en *Así habló Zaratustra*: «En otro tiempo el espíritu era Dios, luego se convirtió en hombre, y ahora se convierte incluso en plebe» (133). Sería el orgullo plebeyo el que marca la pauta de la época, la moralidad gregaria, de una forma especial en el socialismo, objeto constante de aversión de Nietzsche, y que ahora va a ser descalificado visceralmente como la «tiranía de los más pequeños y más necios» (134). También en el anarquismo que persigue el mismo ideal, pero de una forma más bru-

(129) KSA, VI, 150-51.

(130) Acerca de esta cuestión pueden verse, entre otros, los trabajos de U. MARTI: «Nietzsches Kritik der Französischen Revolution», en *Nietzsche-Studien* 19 (1990), 312-35; *Der grosse Pöbel-und Skavenaufstand. Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie*, Stuttgart, 1993.

(131) M. OZOUF y F. FURET (eds.): *Diccionario de la Revolución francesa*, art. «Burke», Madrid, 1989, 773

(132) KSA, VI, 218.

(133) KSA, IV, 48.

(134) KSA, VI, 586.

tal. Pero tampoco perdona Nietzsche al parlamentarismo y a la prensa, dado que vendrían a constituir los medios a través de los que el «animal gregario» se convierte en «señor» (135).

De esta forma, Nietzsche se enfrenta con particular radicalidad a la «rebelión de las masas» (136). Los intérpretes aluden con frecuencia a determinadas convergencias entre el pensamiento nietzscheano y el de otros pensadores decimonónicos, como A. de Tocqueville, que también están bajo el impacto de la Revolución democrática. En efecto, el autor de *La democracia en América* no sólo considera el advenimiento de la democracia como un «hecho irreversible», con nuevas posibilidades de emancipación, sino que expresa a la vez sus temores ante la posibilidad de una nueva forma de despotismo en la medida en que esa revolución implica una «homogeneización progresiva de la humanidad», que tiende a disolver la individualidad en la uniformidad colectiva. De ahí que el fenómeno democrático se le presente como una realidad ambivalente: «me siento lleno de temores y de esperanzas» (137).

Los planteamientos nietzscheanos son más radicales y también más unilaterales. No son tanto las ambivalencias del proceso cuanto sus limitaciones lo que resalta Nietzsche. Para él la democracia europea sólo en escasa medida vendría a ser la liberación de fuerzas. Por el contrario vendría a constituir ante todo una liberación de «perezas, cansancios, debilidades» (138). La democracia con sus instintos niveladores delataría su falta de fe en los grandes hombres, en la aristocracia del espíritu. Estaríamos así ante una crisis que no es para Nietzsche meramente política sino más bien filosófico-política. Por ello habla de un proceso de «empequeñecimiento» del hombre a lo largo de la Edad Moderna en cuanto renuncia crecientemente a su grandeza y se convierte cada vez más en un animal gregario. Frente a este estado filosófico-político Nietzsche quiere presentar su alternativa de la gran política de la que los nuevos filósofos serían sus legisladores, actuando así a modo de «grandes educadores» de un nuevo período histórico, en el que el hombre podría recuperar su grandeza mediante la transmutación de los valores que a través del platonismo y el Cristianismo habían dominado la conciencia del hombre occidental.

(135) KSA, VI, 480.

(136) Sin duda, los planteamientos de Ortega constituyen, a pesar de su liberalismo político, un claro eco del pensamiento nietzscheano acerca de la incidencia de las masas en el mundo contemporáneo. Sea suficiente con recordar aquí el comienzo del texto orteguiano: «Hay un hecho que, para bien o para mal, es el más importante en la vida pública europea de la hora presente. Este hecho es el advenimiento de las masas al pleno poderío social. Como las masas, por definición, no deben ni pueden dirigir su propia existencia, y menos regentar la sociedad, quiere decirse que Europa sufre ahora la más grave crisis que a pueblos, naciones, culturas, cabe padecer... se conoce su nombre. Se llama la rebelión de las masas» (J. ORTEGA Y GASSET: *Obras completas*, IV, Madrid, 1983, 143). En realidad, son muchas las expresiones de Ortega que evocan claramente los planteamientos nietzscheanos, por muy considerable que sea a la vez la distancia ideológica entre ambos autores.

(137) A. DE TOCQUEVILLE: *La democracia en América*, México, 1978, 645. Sobre el problema de la democracia según Tocqueville véase el interesante estudio de D. JACQUES: *Tocqueville et la modernité*, Louisville, 1995.

(138) KSA, VI, 476.

III.3. *El filósofo legislador y la gran política*

Ello tiene como consecuencia que la conexión entre la filosofía y la política se refuerce en el último Nietzsche, que su pensamiento en general asuma un talante más «político». Esto sería válido especialmente con respecto al segundo periodo, en el que Nietzsche, como «librepensador» e «ilustrado», acentuaba su distanciamiento respecto a la esfera política, replegándose en un individualismo aristocrático. Ciertamente, también el último Nietzsche va a hacer compatible la actitud aristocrática con la necesidad de ejercer el Poder, un nuevo Poder y una nueva forma de dominio. Con razón se ha llamado la atención a este respecto sobre la importancia que reviste un texto relativo a la tercera parte de *Así habló Zaratustra*: «Tránsito de la condición de librepensador y ermitaño a la de deber-dominar» (139). El propio Zaratustra quiere retroceder como espantado ante el nuevo horizonte que se abre ante él, como si se tratara de un penoso cometido que atenta contra su distante felicidad, de una forma análoga a lo que le ocurría al filósofo platónico que habiendo alcanzado la cumbre del saber se mostraba refractario a descender de nuevo a la morada de los hombres. En este sentido se pregunta Zaratustra: «¿Dominar? ¿obligar a otros a aceptar mi forma de ser? ¡Horrible! ¿No consiste precisamente mi felicidad en la contemplación de *otros muchos?*» (140).

Nos situamos así en el horizonte de la llamada gran política. Nietzsche va a reconocer ahora con más claridad que todas las naturalezas creadoras tienden a hacer sentir su influjo, aun cuando vivan en soledad. Tales naturalezas deben imponerse primeramente a sí mismas un duro proceso de autoeducación para que después puedan servir de modelo a los demás, para que estén en condiciones de ejercer un nuevo tipo de dominación. En ese proceso superior de autoeducación residiría el fundamento de su legitimidad como nuevos mandatarios. En conexión con el proceso nivelador de las corrientes políticas modernas, que habrían convertido al hombre en un animal gregario, Nietzsche proclama que ha pasado el tiempo de la «pequeña política» y que por el contrario se impone el paso a la «gran política» (141). Por pequeña política entiende la política en su acepción habitual, en cuanto remite a conceptos clave como partidos políticos, democracia, Estado, Parlamento, etc. Ya sabemos que Nietzsche es particularmente sensible a las carencias de la política moderna y por ello no tiene reparo en referirse a ella como «pequeña política». La «gran política», por el contrario, aunque Nietzsche no descende a precisiones y detalles, y en este sentido no cabe decir que formule un programa político dotado de concreción, trata de poner las bases de una nueva comprensión del hombre, con una nueva visión de los valores que deben orientarlo y de la jerarquía que debe imperar en la

(139) KSA, X, 516. Véanse a este respecto las consideraciones de H. OTTMANN, *op. cit.*, 240, y asimismo F. ROTH: «Die Absolute Freiheit des Schaffens. Ästhetik und Politik bei Nietzsche», en *Nietzsche-Studien* 26(1997), 98-99.

(140) KSA, X, 529.

(141) KSA, V, 140.

nueva «polis» nietzscheana. En este sentido superior, la filosofía nietzscheana con sus aciertos y desaciertos, viene a ser una filosofía «política» (142).

Esta «política» sería «grande» no en el sentido de que estaría protagonizada por los grandes Estados o Imperios. Nietzsche sigue mostrando hasta el final su rechazo del Imperio alemán. Dicha política es grande para Nietzsche debido a motivos intrínsecos, en cuanto es resultado de una legislación filosófica y está al servicio de la capacidad creadora del hombre y de un nuevo sistema de valores. Sería grande, en definitiva, porque Nietzsche ve en ella la posibilidad de que el hombre inicie una nueva época de grandeza, después del proceso nivelador llevado a cabo por la Modernidad. Por ello postula el advenimiento de una «nueva nobleza», una nobleza que no cabría comprar con dinero sino que consiste más bien en alumbrar una nueva era para el hombre. De ahí que Nietzsche conciba a sus protagonistas como «engendradores y criadores y sembradores de futuro» (143). Una nueva nobleza que estaría basada en la configuración y aceptación de una «nueva tabla» de valores. De ahí que entre los temas sugeridos para su desarrollo en la cuarta parte de *Así habló Zaratustra* se encuentre el de la «nueva nobleza y su educación» (144). En eso consistiría la «gran» educación que Zaratustra quiere protagonizar. También a este respecto cabría distinguir entre «pequeña» y «gran» educación: «¿Es que he venido para enseñar a la gente pequeña sus pequeñas virtudes? Ellas saben ya cómo encontrarlas por sí mismas y me toman muy a mal que no sienta envidia de su hallazgo» (145).

Si la conciencia epocal es un rasgo que distingue al conjunto de la obra nietzscheana, desde el inicio, tal peculiaridad se acentúa todavía más en el último período. Nietzsche está cada vez más convencido de ser el primer portavoz de una nueva era de la humanidad, como una especie de adelantado a su tiempo. En realidad, el destino del auténtico filósofo consiste para Nietzsche en ser hombre del «mañana» y del «pasado mañana», encontrándose por ello en conflicto con su propio tiempo, del que viene a constituir una especie de «mala conciencia». Pero bajo las apariencias de esta confrontación se encuentra el secreto de la verdadera misión del filósofo: concebir una «nueva grandeza» para el hombre, y una nueva vía para alcanzarla (146). Nietzsche está convencido cada vez más de encarnar de una forma paradigmática tal condición del filósofo: «Lo que yo narro es la historia de los dos próximos siglos» (147), señala en un conocido fragmento de la última época. El último Nietzsche no duda en concebirse como un punto de viraje decisivo entre dos épocas, por más que la Europa de entonces no tuviera todavía idea de la revolución ideológica que se avecinaba. Pero a la vez no duda de que si es el primero en mani-

(142) Cf. C. L. ROSER: «La Gran Política y la superación del nihilismo», en *Quadernos de Filosofía i Ciencia* (1988), n. 13-14, 43.

(143) KSA, IV, 254.

(144) KSA, X, 527.

(145) KSA, X, 587.

(146) KSA, V, 145-46.

(147) KSA, XIII, 189.

festar una nueva conciencia, sus ideas encontrarán un eco creciente con el paso del tiempo. De ahí que Nietzsche se sienta impulsado a actuar como legislador y educador de una nueva época. El filósofo ha de saber ser educador, insiste Nietzsche.

Nietzsche va a remitir a la emergencia de «nuevos filósofos» como los auténticos protagonistas del anhelado viraje histórico. Ante el espectáculo del empequeñecimiento y nivelación del hombre, Nietzsche se pregunta: «¿adónde dirigimos con nuestras esperanzas?». He aquí su respuesta inequívoca: «a nuevos filósofos, no hay otra opción; a espíritus lo suficientemente fuertes y originales para que de ellos partan impulsos para hacer valoraciones de signo opuesto y para transmutar e invertir los valores eternos» (148), abriendo así nuevas vías para el futuro. Sin duda la sociedad contemporánea, que Nietzsche ve ante todo dominada por los instintos gregarios, no constituye el marco propicio para la emergencia ni de nuevos filósofos ni de una auténtica nobleza, pero no por ello van a irrumpir con menos fuerza en la utopía nietzscheana.

Nietzsche insiste en que aunque los filósofos tengan que ocuparse de muchas cosas, su cometido superior consiste en ser legisladores, creadores de nuevos valores. Serían ellos los que primeramente determinan el «hacia dónde» y el «para qué» del hombre. En este sentido se convertirían en los primeros protagonistas de la gran política, dado que «su “conocer” es crear, su crear es una legislación, su voluntad de verdad es voluntad de poder» (149). En este sentido, tal como escribe R. Polin, el filósofo nietzscheano, a pesar de la soledad y la distancia en que está instalado, realiza el más significativo de todos los cometidos de la humanidad: el de ofrecer a los hombres un nuevo orden del mundo y un ideal (150). De este modo, los nuevos filósofos quedan instituidos como instancia suprema de la polis nietzscheana.

Es comprensible por tanto que los intérpretes señalen a menudo las convergencias que a este respecto existen entre las consideraciones platónicas en la *República* y los planteamientos nietzscheanos (151). Convergencias que cabe hacer extensivas a otros problemas como la crítica de la democracia, la concepción aristocrática de la sociedad, y la falta de concreción de sus utopías. El propio Nietzsche llega a escribirle a F. Overbeck el 22.10.1883 que reconoce lo mucho que «platoniza» Zarathustra (152). No obstante, Nietzsche había manifestado desde temprano su voluntad de invertir el platonismo. Por ello, aunque desde el horizonte político dicha inversión sea menos acusada, las divergencias filosóficas tenían que dejarse sentir también en este ámbito, que es al fin y al cabo de naturaleza filosófico-política. Nietzsche va a

(148) KSA, V, 126.

(149) KSA, V, 145.

(150) R. POLIN: «Nietzsche und der Staat oder die Politik eines Einsamen», en H. STEFFEN (Hg.): *Nietzsche. Werk und Wirkungen*, Göttingen, 1974, 42.

(151) Véase, entre otros muchos, A. MCINTYRE: «Virtuosos of Contemp», An Investigation to Nietzsche's Political Philosophy through certain Platonic Political Ideas, en *Nietzsche-Studien* 21 (1992), 184-210.

(152) SBr., VI, 449.

considerar, en efecto, que su situación en la historia de los grandes legisladores es muy peculiar, pues ya no puede presentar su tarea como expresión de un mandato divino, tal como hicieron los fundadores de religiones. Incluso Rousseau terminaba el *Contrato social* apelando a la religión civil. Nietzsche ya no puede echar mano de ese recurso. No puede presentar su proyecto en nombre de la Divinidad ni tampoco puede servirse de la apoyatura de un sistema de «valores eternos», tal como fue el caso de Platón. El filósofo nietzscheano, en la era del nihilismo, ya no puede recurrir a ninguna de esas apoyaturas sino que está condenado a crear una nueva tabla de valores, desde su soledad, llevando de este modo a su límite el talante demiúrgico del yo moderno, revistiéndose así la nueva tarea legislatora de una «pavorosa grandeza» (153). De esta forma, a pesar de sus convergencias, la polis platónica y la nietzscheana aparecen metafísicamente diferenciadas.

Por otra parte, la referencia platónica se ve condicionada asimismo por el influjo de otro gran referente por el que Nietzsche siempre manifestó su fascinación. Se trata de Maquiavelo, destacado exponente de aquel período histórico que Nietzsche no dudaba en concebir como el momento culminante del milenio. Maquiavelo es para Nietzsche la expresión más lograda de aquella modernidad política que habría terminado malográndose por influjo de los instintos gregarios. Maquiavelo le recuerda a Nietzsche tanto la grandeza de los ideales de la Antigüedad clásica como la expresión de la virtud en sentido renacentista, en cuanto *virtù*, como virtud «libre de moralina» (154), el realismo del Poder liberado de las trabas «morales». Tal como escribe en el *Ocaso de los ídolos*, Tucídides y Maquiavelo «son los más afines a mí por la voluntad incondicional de no dejarse embaucar en nada y de ver la razón en la realidad, no en la “razón”, y menos aún en la “moral”» (155). En esta línea no duda en considerar en los últimos años que el maquiavelismo vendría a constituir algo así como la «perfección» en la política (156).

De ahí que la sombra de Maquiavelo se proyecte sobre la nueva aristocracia nietzscheana a la que en algún pasaje describe como una aristocracia temible que se fundamenta sobre la «más dura autolegislación», en la que convergirían tanto la voluntad de hombres filosóficamente violentos como la figura de los «artistas-tiranos». La retórica nietzscheana alcanza entonces uno de sus niveles más elevados: tal aristocracia vendría a constituir «una especie superior de hombres que a consecuencia de lo sobresaliente de su querer, saber, riqueza e influjo, se sirven de la Europa democrática en cuanto instrumento más dócil y adaptable para tomar en las manos las riendas del destino de la tierra y moldear como artistas al “hombre” mismo» (157). Textos como estos hacían fácil la apropiación del pensamiento

(153) KSA, XI, 258-59.

(154) KSA, XIII, 21.

(155) KSA, VI, 156.

(156) KSA, XIII, 25.

(157) KSA, XII, 87-88.

nietzscheano por los movimientos totalitarios. El influjo de Maquiavelo venía a reforzar determinados rasgos del platonismo político que incidían sobre Nietzsche.

En sintonía con tal tipo de legislación está la concepción del filósofo como «gran educador» que, desde su altura solitaria, atrae hacia sí «largas cadenas de generaciones». A tal filósofo habría que concederle también los grandiosos privilegios de los grandes educadores. Habría de tener las manos libres para poder utilizar en su cometido aquellos medios que estime más oportunos para llegar a su fin, tales como la coacción y el engaño, pues para Nietzsche tal educador ha de estar «más allá del bien y del mal», aunque, añade significativamente, «nadie debe saberlo» (158). Es decir, debe hacer gala del saber político del que había ofrecido un ejemplo Maquiavelo en *El príncipe*, especialmente en el conocido capítulo XVIII. En fin, la constitución de un orden aristocrático, en sintonía con la propia naturaleza humana, justificaría los medios a utilizar. Ahí se encuentra, en nuestra opinión, uno de los mayores escollos del pensamiento nietzscheano. La aristocracia que Nietzsche propugna es sin duda espiritual, a pesar de las incongruencias, veleidades y proyecciones utópicas que quiepa observar en su formulación. Pero opinamos que tal exaltación enfática de una aristocracia espiritual, junto con toda una serie de elementos emancipadores y liberadores, presenta también rasgos totalitarios, en la medida en que todo habría de ser concebido en función de la minoría aristocrática creadora, requiriéndose para ello una «esclavitud» de los más respecto a los menos, por peculiar que sea esa esclavitud. Es decir, que por imperativos de su concepción aristocrática el valor del ser humano no sería tanto absoluto cuanto instrumental. Uno de los últimos fragmentos que se conservan de Nietzsche lo recuerda de nuevo: «la humanidad es más bien un medio que un fin» (159). Está clara la referencia polémica al universalismo ético kantiano y, en definitiva, a la tradición humanista moderna y a los ideales de igualdad introducidos históricamente por el Cristianismo. La moral de los señores nietzscheana estaría desprovista de esta vocación universal que nos parece inseparable de una auténtica vocación ética. Tal como ha señalado B. Yack, Nietzsche se encuentra en la línea de una serie de pensadores y corrientes político-filosóficas que desde Rousseau y la Revolución francesa aspiran a lograr la «revolución total» (160). Pero tales autores y movimientos que postulan una revolución de estas características terminan implicando a su vez nuevas servidumbres y opresiones. Los experimentos políticos que a lo largo del siglo veinte se han llevado a cabo en nombre de esos teóricos de la revolución total, nos remiten dolorosamente a este hecho, por mucho que se haya instrumentalizado y trivializado a los autores en que decían inspirarse.

Sin duda, ante un autor a menudo ambivalente, paradójico, provocador, no exento de incongruencias y veleidades de distinto tipo, como es el caso de Nietzsche, han

(158) KSA, XI, 580.

(159) KSA, XIII, 221.

(160) B. YACK: *The Longing for a Total Revolution: Philopich Sources of Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*, Princeton, 1986.

sido posibles, y siguen siéndolo, múltiples lecturas, que se prestan para lecturas selectivas del legado nietzscheano. Sin descalificar sin más tales enfoques hermenéuticos que tratan de seleccionar y aislar lo que se considera la dimensión más válida e innovadora de la filosofía nietzscheana, por nuestra parte, por muy conscientes que seamos de que no podemos hacer la debida justicia a la complejidad del pensamiento nietzscheano, nos ha parecido más convincente seguir más bien a aquellos intérpretes que procuran abordar globalmente el legado nietzscheano con sus ambivalencias, con sus luces y sombras, con sus potencialidades liberadoras y con la amenaza de nuevas opresiones.

En este sentido, después de haber aludido al carácter unilateral de la crítica nietzscheana de la modernidad política y sobre todo a la ausencia, en nuestra opinión, de una moral universal en su pensamiento, también quisiéramos referirnos brevemente, para concluir, a algunas de las aportaciones positivas del pensamiento nietzscheano para la esfera política y educativa de nuestro tiempo. Ya hemos indicado que a nuestro parecer la actitud más idónea ante los planteamientos provocadores, y a menudo unilaterales, de la obra de Nietzsche se encuentra prefigurada en la actitud kantiana ante las que consideraba mentes fantasiosas, tales como las de Platón y Rousseau. En vez de despacharlas con ligereza, Kant les presta su atención porque considera que puede aprender de ellas. También de Nietzsche se puede aprender aunque no se sea ningún incondicional de su pensamiento. Desde luego Nietzsche no se equivocó al pensar, en confrontación polémica con su época, adoptando un talante intempestivo, que su tiempo no había llegado todavía, que escribía para una época futura. Para bien o para mal, Nietzsche se ha convertido, en efecto, en uno de los «grandes educadores» del hombre del siglo xx, en uno de sus «maestros pensadores». Generaciones enteras le han convertido en uno de sus pensadores de referencia, alcanzando el autor de *Así habló Zaratustra* un éxito editorial inusual en el ámbito filosófico.

Aunque tales lecturas no siempre se distinguieran por su carácter crítico, no cabe duda que muchos lectores se sintieron identificados, al menos parcialmente, con las virtualidades liberadoras, con el talante iconoclasta, con la voluntad de autenticidad que creían descubrir en la obra nietzscheana. Por lo que se refiere más en concreto a la concepción aristocrática de la cultura y de la educación, los planteamientos nietzscheanos, aunque utópicos, tienen al menos la capacidad de servir a modo de revulsivo respecto a nuestros sistemas educativos, en los que se tiende a igualar por la base y a estar demasiado sometidos a consideraciones de carácter pragmático, como cabe advertir en lo relativo a la valoración de las Humanidades.

Algo similar cabría afirmar respecto a la esfera política. Es cierto que Nietzsche interpretó oblicuamente la democracia, la griega, pero sobre todo la moderna, ofreciendo una visión en negativo de la misma. No supo percibir sus conquistas a la hora de configurar una sociedad humana más justa y más libre. Ciertamente, Nietzsche también está preocupado por la justicia y la libertad, pero su horizonte es el de una minoría aristocrática. Sin duda, la humanidad ha de poner mucho cuidado en que no se malogren sus minorías más creadoras, en cuanto alumbran horizontes nuevos a

toda la comunidad humana. Pero ello ha de ser compatible con una visión democrática de la sociedad donde nadie sea instrumentalizado como un simple medio y donde el pueblo y su cultura no se hayan de identificar sin más con la «plebe» y con los instintos gregarios y sin que ello tenga que implicar por otra parte identificar justicia con igualitarismo. No obstante, el proyecto democrático es susceptible de muchos niveles de realización. Uno de sus peligros consiste sin duda en su empobrecimiento ideológico, en el fomento de actitudes estandarizadas estimuladas por un instrumento tan poderoso como la sociedad mediática actual, en la degradación y deterioro de valores democráticos fundamentales... También a este respecto, la utopía nietzscheana del filósofo legislador y educador podría contribuir, yendo más allá de sus enfoques unilaterales, a enriquecer el proyecto democrático mediante una adecuada integración de los individuos más creativos que, mediante su reflexión y actuación en el mundo, fueran más capaces de dar una mayor dignidad y profundidad a nuestra existencia comunitaria, es decir, llenando de contenido los grandes conceptos del universo filosófico-político, y ayudando a la formulación de nuevos valores (161). La esfera política también está sometida a un proceso educativo y desde luego las reflexiones del pensador pueden contribuir eficazmente a esta tarea, aunque ello sea de una forma bastante más modesta de lo que pretendía Nietzsche.

(161) Cf. L. J. HATAB: *A nietzschean Defence of Democracy*, Chicago and La Salle, 1995.

