

**Continuidad y divergencia entre
Bakunin y Nietzsche.
Anarquismo y radicalismo
aristocrático**

Federico Giorgini*



121-141

Resumen

El trabajo se encuadra en la discusión respecto del aspecto político de Nietzsche. La idea que lo rige es discutir con los análisis que pretenden encuadrar a dicho autor dentro de la tradición revolucionaria o emancipatoria, como el de Vanessa Lemm (2013), en particular con el anarquismo. Llevando a cabo un breve contrapunto entre Bakunin y Nietzsche, damos cuenta de la influencia del teórico ruso sobre el alemán. No obstante, las conclusiones buscan mostrar que la influencia no fue determinante y, más allá de apropiarse de ciertos elementos del análisis político y antropológico, Nietzsche marcó la distancia. No fue un teórico anarquista ni

Abstract

The paper discusses those views that, like Vanessa Lemm's (2013), aim to consider Nietzsche's philosophy as revolutionary, emancipatory, or even inside the anarchist tradition. It compares Nietzsche with Bakunin and tries to state the influence of the anarchist thinker on the German one. It concludes that, besides certain political and anthropological conceptions, this influence was not decisive. Nietzsche was neither an anarchist nor pretended to develop that tradition; he merely adopted certain Bakunin's views that converged with his own radical aristocratic perspective.

* UNMdP – AAIE – CONICET. Correo electrónico: magnetogrunge@hotmail.com

intentó continuar con dicha tradición, solo retomó ciertos planteos para que se adecuaran a sus ideas radicalmente aristocráticas.

Palabras Clave

Nietzsche
Bakunin
Aristocracia

Keywords

Nietzsche
Bakunin
Aristocracy

Fecha de recepción

28 de agosto de 2014

Aceptado para su publicación

18 de octubre de 2014

Introducción

Mucho se ha dicho a lo largo de los años sobre la posible ligazón de Nietzsche con el anarquismo (Newman, 2004: 107-126; Moore, 2004). Teniendo en cuenta que el tema no está agotado, llevaré a cabo un análisis concreto de ciertos aspectos aparecidos en *Dios y el Estado* de Bakunin (2008), para luego cotejarlos con algunas ideas del desarrollo nietzscheano. De esta manera, realizaré un aporte pensando en la resolución de interrogantes sobre la influencia del teórico ruso en Nietzsche, en cuáles son los puntos retomados por este último, y en los aspectos en que residen las diferencias.

En el último tiempo se ha vuelto a poner sobre la mesa la discusión con respecto a las definiciones políticas existentes en la obra de Nietzsche. ¿Hay una propuesta política, o se trata de un pensador apolítico? ¿Qué signo tendría la política nietzscheana? ¿Qué objetivos persigue? Muchos autores están dedicando trabajos en la actualidad a esta serie de discusiones, las cuales no llegan a un punto de acuerdo generalizado. Las argumentaciones son variadas y buscan defender lecturas de la obra, en muchos casos, opuestas. Es decir que el estado de la cuestión es de pleno debate, el cual ha logrado condensarse, por ejemplo, en una publicación de obligada referencia para el tema (Siemens y Roodt, 2008), que compila y opone las lecturas de un Nietzsche político y antipolítico, a favor y en contra de la democracia, sobre su relación con la aristocracia y el imperio, el poder y los derechos, la amistad y la enemistad en la política, la genealogía y la biopolítica del cuerpo, así como las posibles proyecciones a futuro que se abren desde la perspectiva política nietzscheana, con autores como Conway, Cominos, Connolly, Taureck, Brobjer, Fossen, Lemm, Ansell Pearson y otros nuevos emergentes en la discusión.

Dadas estas circunstancias, considero muy importante tener la posibilidad de dilucidar cuál fue la relación de Nietzsche con los teóricos políticos de su época, en especial los de izquierda, ya que hay varias lecturas que buscan insertar al filósofo en el sendero de las propuestas revolucionarias, así como otras que buscan desligarlo de cualquier intencionalidad política. Son estas las que discutiré.

De este modo, el problema que abordaré de modo específico será el de determinar cómo influyó el pensamiento de Bakunin en Nietzsche, cómo se expresa, cuáles fueron los puntos que retomó el alemán y qué tipos de propuestas surgieron de sus análisis.

Algunos elementos de Bakunin

Para comenzar, recuperaré algunos fragmentos de *Dios y el Estado* de Bakunin (2008), obra que presentó varios lugares que están ligados, a primera vista, con

las ideas que posteriormente desarrollara Nietzsche, y otros que se oponen desde un primer momento a estas. Vale aclarar que así como se ha podido determinar que Nietzsche conoció a Marx y a Engels de manera indirecta, no sucedió lo mismo con Bakunin y Lasalle, a quienes sí leyó (González Varela, 2010: 118). La obra de Bakunin sobre la que trabajaré fue escrita en 1871, el mismo año en que Nietzsche empezó a escribir *El nacimiento de la tragedia*, pero editada en 1882. Además, Nietzsche tenía contacto por diferentes flancos con el dirigente ruso, ya que en su juventud había sido compañero de Wagner en la revolución alemana de 1848 (González Varela, 2010: 97), y en Septiembre del año 1869 se celebró el IV congreso de la A.I.T. (Asociación Internacional de los Trabajadores), la 1ª Internacional, en el cual Bakunin participó como delegado representante italiano. Para ese entonces, Nietzsche vivía en Basilea y estaba estrechamente relacionado con todo el sector patricio de la sociedad local. Bakunin era considerado por el diario local, el *Basler Nachrichten*, como el jefe oculto de todos los comunistas mundiales, ya que había derrotado a los reformistas inspirados por Proudhon y Saint-Simon (González Varela, 2010: 105). De este modo, Nietzsche no dudó en calificar el desembarco del congreso como la llegada de la *internationale Hydrakopf* ("cabeza de hidra internacional"), un término utilizado por la prensa amarilla de aquel entonces (González Varela, 2010: 96). Incluso, algunos años más tarde, en 1873, Nietzsche marcaría la clara distancia entre las expectativas de ambos, al escribir en su *Nachlass*:

Bakunin, quien por odio contra el presente (*gegen die Gegenwart*), quiere suprimir la historia y el pasado (*die Geschichte und die Vergangenheit*). Aunque para extinguir completamente el pasado sería necesario eliminar a los hombres; pero Bakunin quiere destruir solamente la formación (*Bildung*) que ha existido hasta ahora, la continuidad de la Vida Espiritual (González Varela, 2010: 106-107).

En *Dios y el Estado*, Bakunin (2008) exhibió sin titubear una crítica a la metafísica de los idealistas. Explicó cómo la materia de estos era una falsa abstracción, una materia despojada de todo lo que compone a la naturaleza real: a través de un movimiento engañoso han imaginado a un dios, o una idea, que absorbió toda la vida del mundo. Crearon una abstracción, le otorgaron un *status* supremo y el mundo pasó a ser lo falso, la nada. De este modo, se convirtieron en esclavos de su propia imaginería y a través de ligar esta estructura a la religión, expandieron este modo de concebir la vida. Justamente, el cristianismo presentó la mayor capacidad de absorción y adaptación a estas ideas, sacando, así, mucho provecho para sus filas.

[E]l cielo se ha enriquecido con los despojos de la tierra y, por una consecuencia necesaria, cuanto más rico se volvía el cielo, más miserable se volvía la tierra. Una vez instalada la divinidad,

fue proclamada naturalmente la causa, la razón, el árbitro y el dispensador absoluto de todas las cosas: el mundo no fue ya nada, la divinidad lo fue todo; y el hombre, su verdadero creador, después de haberla sacado de la nada sin darse cuenta, se arrodilló ante ella, la adoró y se proclamó su criatura y su esclavo.

El cristianismo es, precisamente, la religión por excelencia, porque expone y manifiesta, en su plenitud, la naturaleza, la propia esencia de todo sistema religioso, que es el *empobrecimiento, el sometimiento, el aniquilamiento de la humanidad en beneficio de la divinidad*¹ (Bakunin, 2008: 26).

En contraposición a los valores metafísicos y sus reglas, Bakunin opuso las leyes naturales como parámetro para determinar nuestros límites. Consideró que era imposible contradecir o actuar en contra de dichas leyes ya que estas serían constitutivas del ser humano, inherentes, y compondrían nuestro ser tanto intelectual como moralmente.

¿Qué es la autoridad? ¿Es el poder inevitable de las leyes naturales que se manifiestan en el encadenamiento y en la sucesión fatal de los fenómenos, tanto del mundo físico como del mundo social? En efecto; contra esas leyes, la rebeldía no solo es prohibida, sino que es imposible. Podemos desconocerlas o no conocerlas siquiera, pero no podemos desobedecerlas, porque constituyen la base y las condiciones mismas de nuestra existencia; nos envuelven, nos penetran, regulan todos nuestros movimientos, nuestros pensamientos y nuestros actos; de manera que aun cuando las queramos desobedecer, no hacemos más que manifestar su omnipotencia (Bakunin, 2008: 30).

Fuera de estas leyes “no somos”. Por lo tanto, no habría motivo ni posibilidad de rebelión ante ellas; según Bakunin, solo quedaría reconocerlas y aplicarlas conforme a la emancipación colectiva e individual.

Es importante remarcar este último punto, pues implica que la aplicación de las leyes naturales se opondría de modo consciente y consecuente a la falsificación llevada a cabo por los idealistas, con lo cual estos estarían luchando contra la lógica necesaria para la dominación de los individuos y de los grupos humanos, aplicada por ejemplo por los prusianos:

¹ Las cursivas pertenecen al original en todos los casos.

La abstracción idealista, dios, es un veneno corrosivo que destruye y descompone la vida, que la falsea y la mata. El orgullo de los idealistas, no siendo personal, sino un orgullo divino, es invencible e implacable. Puede, debe morir, pero no cederá nunca, y en tanto que le quede un soplo, tratará de someter el mundo al talón de su dios, como los lugartenientes de Prusia, esos idealistas prácticos de Alemania, quisieran verlo aplastar bajo la bota de espuelas de su rey. Es la misma fe –los objetivos no son siquiera muy diferentes– y el mismo resultado de la fe: la esclavitud (Bakunin, 2008: 63).

Ciertamente, el estatus que adquiere la idea de *ley* en este texto de Bakunin no es demasiado claro, pues en lo que entendía por leyes naturales se entremezclaban las físicas y las sociales. Según el pensador ruso, la mayoría de las leyes naturales inherentes al desenvolvimiento de la sociedad humana, así como las que gobiernan al mundo físico, no han sido debidamente comprobadas por la ciencia (Bakunin, 2008: 31). También, en un movimiento que podríamos distinguir como kantiano, explicaba que los hombres somos esclavos de estas leyes naturales, pero a diferencia de la esclavitud que implica un amo exterior, estas leyes no estarían fuera de nosotros, y por eso decía que nos constituían y debían ser reconocidas. Una vez que la ciencia las pusiera al alcance de la conciencia de todos, la libertad estaría resuelta y no habría más necesidad de organización, dirección ni legislación política. El hombre obedecería las leyes porque las reconocería por sí mismo y no porque le fueron impuestas desde el exterior. Eso llevaría a preguntarnos de qué modo sería posible aplicar una ley como la de gravedad, incluso reconociéndola. ¿Tal vez aprovechando su inexorabilidad?; la aplicación de estas leyes, físicas y sociales, ¿sería la misma? ¿Cómo podríamos aplicar algo que se estaría dando *de hecho*? Son algunas preguntas que quedarán pendientes.

Paradójicamente, y por otra parte, al comenzar con su genealogía del cristianismo, Bakunin reconoció que este surgió inicialmente como un refugio, una resistencia a las miserables condiciones materiales en las que se encontraban los pueblos que primero lo adoptaron. En ese sentido, dicha adopción fue una actitud de rebelión por parte de los esclavos, de las mujeres, quienes sufrían la negación por parte de las distintas aristocracias de aquellos tiempos de aquello que hoy podríamos entender como los derechos más básicos de la humanidad. De este modo, consideraba que más allá del devenir del cristianismo, su momento originario fue de ruptura. Inclusive lo caracterizó como el primer movimiento del proletariado.

Prometió a todos los que eran oprimidos, a todos los que sufrían aquí abajo –y el número es inmenso–, la vida eterna. Fue, como es natural, crucificado por los representantes de la moral oficial y del orden público de la época. Sus discípulos, y

los discípulos de sus discípulos, pudieron esparcirse, gracias a la conquista de los romanos, que habían destruido las barreras nacionales, y llevaron, en efecto, la propaganda del evangelio a todos los países conocidos de los antiguos. En todas partes fueron recibidos con los brazos abiertos por los esclavos y por las mujeres, las dos clases más oprimidas. Las que más sufrían y naturalmente también las más ignorantes del mundo antiguo. Si hicieron algunos prosélitos en el mundo privilegiado e instruido no lo debieron, en gran parte, más que a la influencia de las mujeres. Su propaganda más amplia se ejerció casi exclusivamente en el pueblo, tan desgraciado como embrutecido por la esclavitud. Ese fue el primer despertar, la primera rebelión del proletariado (Bakunin, 2008: 72-73).

Pero más allá de que como movimiento inicial el cristianismo implicó una resistencia, inmediatamente fue reencauzado de modo que comenzó a funcionar como justificación del orden ya instituido. Los Estados existentes se valieron de la creciente institución eclesiástica para mantener el *statu quo* y los privilegios de las clases dominantes. Bakunin explicó la ligazón que se realizó para garantizar esta maniobra: “esclavos de dios, los hombres deben serlo también de la iglesia y del Estado, *en tanto que este último es consagrado por la iglesia*” (Bakunin, 2008: 28).

De este modo, el movimiento de adición realizado sumó un nuevo elemento para continuar con la esclavización de los humanos. Tras haber sucumbido ante su propia abstracción ideal, pasaron a ser esclavos de su modo de organización en sociedad. Bakunin sostuvo que la naturaleza del estado no es la del contrato, sino que todos han surgido a través de la violencia, la conquista. Hacerles creer a las masas populares que el Estado es el bien común ha sido una victoria de las clases dominantes, pues en realidad solo se busca la dominación y la expansión en todos los ámbitos y sentidos. Así, Bakunin definió al Estado como la organización del poder:

[C]onquistar a todo precio y siempre, es una tendencia fatalmente inherente a todo Estado, cualquiera que sea su extensión, su debilidad o su fuerza, porque es una necesidad de su naturaleza. ¿Qué es el Estado si no es la organización del poder? Pero está en la naturaleza de todo poder la imposibilidad de soportar un superior o un igual, pues el poder no tiene otro objeto que la dominación, y la dominación no es real más que cuando le está sometido todo lo que la obstaculiza; ningún poder tolera otro más que cuando está obligado a ello, es decir, cuando se siente impotente para destruirlo o derribarlo (Bakunin, 2008: 119).

No obstante, más allá de identificar el Estado como algo negativo, Bakunin no se opuso a la necesidad de organizarse en una comunidad, pues consideraba que el potencial emancipatorio humano se encontraría en la conciencia de su libertad. Para lograr esto, sería necesario el intercambio con los pares y llevar adelante un proceso de autoconciencia acumulado generación tras generación en el seno de una sociedad. Además, la emancipación intelectual y moral sería imposible sin la emancipación material proveniente del control de los recursos naturales (Bakunin, 2008: 88-89). Entonces, la libertad no procedería del aislamiento sino de la reflexión mutua, del poder colectivo de la sociedad.

Justamente el desafío del Estado sería conformar una ficción del bien público, pues lo que sucede tras esta es la inmolación de las masas populares. “Es preciso reconocer que la libertad y la prosperidad colectivas no son reales más que cuando representan la suma de las libertades y de las prosperidades individuales” (Bakunin, 2008: 57). Lo que aquí quiso decir Bakunin, lo explicó luego de forma más específica:

La imbecilidad de todos os imbeciliza, mientras que la inteligencia de todos os ilumina, os eleva; los vicios de vuestro medio social son vuestros vicios y no podríais ser hombres libres sin estar rodeados de hombres igualmente libres, pues la existencia de un solo esclavo basta para aminorar vuestra libertad. [...] [L]a esclavitud de un solo ser humano es la esclavitud de todos.

Contienen toda la moral humana, precisamente lo que hemos llamado la *moral absoluta*, absoluta sin duda en relación solo con la humanidad, no en relación con el resto de los seres (2008: 122).

Poniendo en juego una moral humana universal, Bakunin consideraba que el Estado es inmoral, pues no permite el desarrollo individual. Lo interesante de la idea de individualidad en el pensador ruso es que está ligada de forma inseparable a la idea de comunidad y de los bienes colectivos. Entonces, la sociedad burguesa representaría la imposibilidad de avanzar sobre la moral humana, pues al no permitir la libertad a muchas individualidades, estaría condenando a todo el resto de la comunidad a un estadio de esclavitud o desventaja. Mientras sigan existiendo explotados, no habrá libertad para nadie –sostenía Bakunin–, y la lógica de la sociedad liberal es la de la explotación del otro sin pensar en ninguna clase de solidaridad social por considerarla improductiva para los fines personales.

Por tanto, cada uno, huyendo de la solidaridad social como de un estorbo a la plena libertad de su alma, pero buscándola como un medio necesario para el mantenimiento de su cuerpo, no la

considera más que desde el punto de vista de su utilidad material, personal, y no le aporta, no le da más que lo que es absolutamente necesario para tener, no el derecho, sino el poder de asegurarse esa utilidad para sí mismo. Cada cual la considera, en una palabra, como lo haría un explotador. Pero aun cuando todos son igualmente explotadores, es preciso que haya en ella felices y desdichados, porque toda explotación supone explotados (Bakunin, 2008: 111).

Por último, es muy interesante analizar qué es lo que Bakunin consideraba con respecto a un posible gobierno de los sabios, de las posiciones de privilegio en la sociedad, para luego compararlo con el proyecto nietzscheano. Fundamentalmente, creía que la igualdad es la condición suprema de la libertad y la humanidad (Bakunin, 2008: 33); por lo tanto, no veía con buenos ojos ninguna clase de privilegio. Las posiciones privilegiadas matan el espíritu de los hombres –decía–, y esta es una ley social que no admite excepción. Sin embargo, ello no imposibilitaría el hecho de que algunos individuos tengan más autoridad que otros sobre temas específicos, pero mientras que uno tenga autoridad sobre esa especialización, no la tendrá en otras cosas. Es aquí donde apareció una idea muy importante, cada uno es dirigente y dirigido a la vez:

Me inclino ante la autoridad de los hombres especiales porque me es impuesta por la propia razón. Tengo conciencia de no poder abarcar en todos sus detalles y en sus desenvolvimientos positivos más que una pequeña parte de la ciencia humana. La más grande inteligencia no podría abarcar el todo. De donde resulta para la ciencia tanto como para la industria, la necesidad de la división y de la asociación del trabajo. Yo recibo y doy, tal es la vida humana. Cada uno es autoridad dirigente y cada uno es dirigido a su vez. Por tanto no hay autoridad fija y constante sino un cambio continuo de autoridad y de subordinación mutuas, pasajeras y sobre todo voluntarias (Bakunin, 2008: 34).

De esta manera Bakunin presentó las condiciones fundamentales con las que debía contar un proyecto social que respondiera a sus expectativas. No sería posible reconocer una autoridad universal, ya que no existen hombres que tengan la capacidad de abarcar con detalles todas las ciencias y las ramas de la vida social. Por otra parte, un gobierno de los sabios, de los hombres de ciencia, lo primero que haría sería constituir un gobierno aristocrático, blindando al pueblo de la posibilidad de acceder a la ciencia. Una experiencia de ese tipo paralizaría la vida, la resecaría, decía el ruso, pues la vida misma, y no la ciencia, crea la vida. Además –cerraba–, la acción espontánea del pueblo es la única que puede crear la libertad popular.

Nietzsche y su propuesta organizativa

Para mantener un orden en la exposición, retomaré los elementos del apartado anterior, aquellos desarrollados por Bakunin, pero esta vez bajo la óptica nietzscheana. De este modo, pondré de relieve las continuidades y las divergencias llevadas a cabo por el filósofo alemán.

Por empezar, la crítica al idealismo racional y religioso aparece casi calcada en Nietzsche, subrayando la desvalorización del mundo real ante un mundo aparente. Agregaba también el desprecio de la vida como una característica distintiva, dotando, así, de una carga valorativa, definida, a esta tendencia promovida en profundidad por los sacerdotes del cristianismo. “El espíritu puro es la mentira pura” (Nietzsche, 2008: 37); entonces, la humildad, la castidad, la pobreza, o la *santidad*, eran identificadas como valores opuestos a la vida sobre la tierra, los cuales han infligido un gran daño a la humanidad, basándose en el engaño.

Cuando se coloca el centro de gravedad de la vida *no* en la vida, sino en el “más allá” –*en la nada*–, se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad. La gran mentira de la inmortalidad personal destruye toda razón, toda naturaleza existente en el instinto, –a partir de ese momento todo lo que en los instintos es beneficioso, favorecedor de la vida, garantizador del futuro, suscita desconfianza. Vivir *de tal modo* que ya no tenga *sentido* vivir, *eso* es lo que ahora se convierte en el “sentido” de la vida (Nietzsche, 2008: 82-83).

Resulta interesante seguir, ahora, el camino propuesto por las reflexiones de Nietzsche, ya que ante la misma problemática identificada por Bakunin sobreviene la misma respuesta: las leyes naturales son aquello que nos volverá a anclar a la vida sobre la tierra. Dado que aquellas cosas arrebatadas por la lógica del idealismo han sido, principalmente, los sentidos y los instintos, sería imperioso recobrarlos para poder definir quiénes somos realmente, más allá del engaño. Además, como mencionaba Bakunin, es imposible escapar de ello, pues sería como intentar escapar del propio cuerpo. Justamente, para Nietzsche somos cuerpo y como tal estamos regidos por las leyes de la naturaleza.

En este sentido, podemos decir que hay una continuidad entre el análisis hecho por el teórico ruso y el del alemán. Inclusive, tomando en cuenta las citas de Bakunin, se puede resaltar el hecho de que, según Nietzsche, sería imposible salirse de todo lo que dicte la vida, la naturaleza. Inclusive, Nietzsche sostenía que los valores contrarios a la vida son producto de la vida misma, de una vida enferma, no sana, pero de la vida al fin.

Una condena de la vida por parte del viviente no deja de ser, en última instancia, más que el síntoma de una especie determinada de vida: la cuestión de si esa condena es justa o injusta no es suscitada en modo alguno con esto. Sería necesario estar situado fuera de la vida, y, por otro lado, conocerla tan bien como uno, como muchos, como todos los que la han vivido, para que fuera lícito tocar el problema del *valor* de la vida en cuanto tal: razones suficientes para comprender que el problema es un problema inaccesible a nosotros. Cuando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma es la que nos compele a establecer valores, la vida misma es la que valora a través de nosotros *cuando* establecemos valores... De ahí se sigue que también aquella *contranaturalidad consistente en una moral* que concibe a Dios como concepto antitético y como condena de la vida es tan solo un juicio de valor de la vida (Nietzsche, 2007a: 63).

Hasta este punto las coincidencias se mantienen, pero desde acá comienzan a aparecer algunas divergencias. Nietzsche compartió la crítica al idealismo de Bakunin, e inclusive entendió que la manera de contrarrestar esa gran tendencia era apelar a las leyes naturales; pero el paso siguiente, lo esperable, tras aplicar las leyes naturales, las que están cargadas de la potencia vital, es ampliamente distante entre los dos pensadores. Mientras que para Bakunin el cumplimiento de dichas leyes conlleva a la emancipación individual y colectiva, así como la oposición a la lógica de dominación, para Nietzsche implica la recuperación de los beneficios perdidos por parte de los *fuertes*.

La naturaleza de Nietzsche, a diferencia de la de Bakunin, es la lucha, la dominación de los fuertes sobre los débiles, con lo cual el seguimiento de esas normas trae aparejado un orden opuesto a la emancipación grupal. Lo individual reivindicado marcha, en este caso, en detrimento de una lógica que equipare a los individuos de modo igualitario, incluso en los laxos términos liberales. Así, el sometimiento sería producto de la naturaleza y podría considerarse como justicia.

A riesgo de descontentar a oídos inocentes yo afirmo esto: de la esencia del alma aristocrática forma parte el egoísmo, quiero decir, aquella creencia inamovible de que a un ser como “nosotros lo somos” tienen que estarle sometidos por naturaleza otros seres y tienen que sacrificarse a él. El alma aristocrática acepta este hecho de su egoísmo sin ningún signo de interrogación y sin sentimiento alguno de dureza, coacción, arbitrariedad, antes bien como algo que acaso esté fundado en la ley primordial de las cosas: –si buscarse un nombre para designarlo diría “es la justicia misma” (Nietzsche, 2007b: 234).

Es de esta manera que Nietzsche no hubiera valorado jamás aquel aspecto rebelde del cristianismo primitivo remarcado por Bakunin. La rebelión de los esclavos cobra, en este caso, un cariz definitivamente negativo: no es deseable ni esperable que esto suceda, y como de hecho sucedió: es necesario retomar el camino de la naturaleza, el camino sano, para poder establecer un orden estamental claro y justo, en donde cada individuo cumpla el papel que le corresponde. Dada la rebelión de los esclavos, el mundo se sumió en los valores de la decadencia, esos mismos resaltados por los sacerdotes negadores del cuerpo y de la vida, esos mismos que mantienen maniatados a los valores aristocráticos.

Ciertamente, Nietzsche no reconocía a la aristocracia eclesiástica como una verdadera aristocracia, pues esta domina a través del envenenamiento de la vida en vez de hacerlo como producto de la imposición, de la fuerza de la cultura y de individuos sobresalientes. De este modo, el hecho de que los Estados hayan utilizado al cristianismo como una herramienta fundamental para asegurar el *statu quo*, y sostener a ciertos sectores de la burguesía en el poder, tampoco sería una situación deseable. La modernidad europea y sus Estados herederos de la revolución francesa forman parte de todo el entramado de la decadencia negadora de la vida.

Por supuesto que el Estado planificado por los socialistas o los comunistas tampoco responde al programa nietzscheano. Justamente, es en uno de los puntos que justifican esta posición donde Nietzsche volvió a encontrarse con los planteos de Bakunin, apropiándose los para establecer otros motivos de crítica. El culto ahora se ubicaría en la forma en la que se organiza la sociedad. Así, el grave problema para ambos sería que el Estado pasó a absorber las características del idealismo o de Dios –según Nietzsche es uno de los ídolos que debía ser desterrado–, reemplazándolos en la tarea de alejar a los hombres de las leyes de la naturaleza. Pero, como ya he mencionado antes, las consecuencias y la concepción de las leyes naturales eran diferentes para ambos, con lo cual el motivo de la crítica al Estado comunista tiene motivaciones opuestas. Por un lado, Bakunin pretendía no contar con el Estado como herramienta para conformar las comunidades de los hombres por las características de dominación que identificó –mencionadas antes–. Por el otro, ya que Nietzsche pensaba que el seguimiento de las leyes naturales implica la dominación, no encontraba el problema donde lo hacía Bakunin. El problema en los estados socialistas o comunistas –incluso en los liberales y hasta en el *Reich*– era su prédica en favor de la igualdad y el envenenamiento de los instintos.

El democratismo ha sido en todo tiempo la forma de decadencia de la fuerza organizadora: ya en *Humano, demasiado humano, I*, 318, dije que la democracia moderna y todas sus realidades a medias, como el “*Reich alemán*”, eran la *forma decadente de Estado*. Para que haya instituciones tiene que haber una especie de voluntad,

de instinto, de imperativo, que sea antiliberal hasta la maldad: una voluntad de tradición, de autoridad, de responsabilidad para con siglos futuros, de *solidaridad* entre cadenas generacionales futuras y pasadas *in infinitum* [hasta el infinito]. Si esa voluntad existe, se fundan cosas como el *imperium Romanum*: o como Rusia (Nietzsche, 2007a: 122-123).

Cuando analizamos, entonces, las evocaciones de Nietzsche, estas eran la Roma imperial, en su carácter de dominación clásico, y la Rusia zarista: dos estados rocosos, aplastantes. Así, mientras que Bakunin criticaba al Estado porque pretendía más libertad e igualdad, Nietzsche lo criticaba porque, con las características que estaba teniendo, no generaba la suficiente dominación. Con lo cual, las particularidades del Estado identificadas por Bakunin no dejaban de parecerle ciertas sino que eran insuficientes. La pretensión de igualdad es todo lo opuesto a la naturaleza bajo la óptica nietzscheana, es decir, todo lo opuesto a la vida: sería lo decadente.

La "igualdad", un cierto asemejamiento efectivo, que en la teoría de la "igualdad de derechos" no hace otra cosa que expresarse, es parte esencial de la decadencia: el abismo entre unos hombres y otros, entre unos estamentos y otros, la multiplicidad de los tipos, la voluntad de ser uno mismo, de destacarse –eso que yo llamo el *pathos de la distancia*, es propio de toda época fuerte. La tensión, la envergadura entre los extremos se hacen cada vez más pequeñas hoy, –los extremos mismos se difuminan hasta acabar siendo semejantes... Todas nuestras teorías políticas y todas nuestras constituciones estatales, no excluido en modo alguno el "*Reich* alemán", son derivaciones, necesidades derivadas de la decadencia; el efecto inconsciente de la *décadence* ha llegado a dominar hasta en los ideales de las ciencias particulares (Nietzsche, 2007a: 120).

De esta manera, llevo a los últimos puntos que voy a resaltar: el individuo, su emancipación y los individuos excepcionales.

Para ambos autores, el individuo tiene un valor importante, pero en Nietzsche, a diferencia de Bakunin, no existe la tendencia a la igualdad entre individuos. Como ya mencioné, para el pensador ruso era necesaria la comunidad para alcanzar la emancipación colectiva, ya que sin ella no sería posible la de cada uno. En cambio, para Nietzsche el plan de emancipación solo alcanzaría a aquellos que él considera los *fuertes*. La emancipación debía ser de los débiles, de la mentalidad de esclavos, de los valores negativos, negadores de vida, del

cristianismo y de todo resabio de la revolución francesa. Por supuesto que nada tiene que ver con la emancipación colectiva planteada por Bakunin, ya que no era necesaria la autoconciencia en la comunidad y el sector que tendría que ser dominado por los fuertes no debería gozar de dicha posibilidad. Al respecto, Nietzsche no dejó ninguna duda y fue completamente explícito:

La estupidez, en el fondo la degeneración de los instintos, que es hoy la causa de *todas* las estupideces, consiste en que haya una cuestión obrera. Sobre ciertas cosas *no se pregunta*: primer imperativo del instinto. –Yo no alcanzo a ver qué es lo que quiere hacerse con el obrero europeo después de haber hecho de él una cuestión. Ese obrero se encuentra demasiado bien para no hacer cada vez más preguntas, para no preguntar de manera cada vez más inmodesta. En última instancia tiene a su favor el gran número. Ha desaparecido completamente la esperanza de que una especie de hombre modesta y satisfecha de sí, un tipo de chino, forme aquí un estamento: y eso habría tenido una razón, eso habría sido realmente una necesidad. ¿Qué se ha hecho? –Todo, para aniquilar en germen incluso el presupuesto de eso, –han sido destruidos de raíz, con la irreflexión más irresponsable, los instintos en virtud de los cuales un obrero deviene posible como estamento, deviene posible *él mismo*. Se le ha hecho al obrero apto para el servicio militar, se le ha dado el derecho de asociación, el derecho político al voto: ¿cómo puede extrañar que el obrero sienta ya hoy su existencia como una situación menesterosa (dicho moralmente, como una *injusticia*)? ¿Pero qué es lo que se *quiere*?, volvemos a preguntar. Si se quiere una finalidad, hay que querer también los medios: si se quiere esclavos, se es un necio, si se los educa para señores (Nietzsche, 2007a: 124-125).

En este fragmento se nota claramente la presencia del instinto, el cual, en el caso de los dominados, tendría que inducir a no preguntar, pues deberían respetar el orden natural, que en el caso de los obreros, los débiles, es el ser dominado por los fuertes. También es claro que no podían ser considerados ni tendrían valor individual. A diferencia de Bakunin, en donde la moral universal que establecía lanzaba como máxima “*la esclavitud de un solo ser humano es la esclavitud de todos*”, en el filósofo alemán la moral eran el instinto y las leyes de la naturaleza, según su óptica: la dominación.

De este modo, es esperable y lógico que en la estructura estamental que Nietzsche planeaba para su Estado hubiera individuos excepcionales. Toda la maquinaria debería fundarse sobre esos estamentos aplastados para garantizar la posibilidad del surgimiento de los *Genius* –los que luego serán los *Übermenschen*– quienes

determinarían el rumbo cultural del Estado. Con lo cual, deberían contar con todos los privilegios.

Mi concepto del genio. –Los grandes hombres, lo mismo que las grandes épocas, son explosivos en los cuales está acumulada una fuerza enorme; su presupuesto es siempre histórica y fisiológicamente, que durante largo tiempo se haya estado juntando, amontonando, ahorrando y guardando con vistas a ellos, –que durante largo tiempo no haya tenido lugar ninguna explosión. Si la tensión en la masa se ha vuelto grande, basta el estímulo más fortuito para hacer surgir el “genio”, la “acción”, el gran destino. ¡Que importan entonces el ambiente, la época, el “espíritu de la época”, la “opinión pública”! (Nietzsche, 2007a: 127)

Finalmente, Nietzsche se separa definitivamente de Bakunin planteando la necesidad histórica de la aparición de estos individuos, quienes a diferencia de lo que plantea el ruso –dirigentes y dirigidos a la vez–, contarían con el privilegio total y determinarían la estructura cultural del Estado y del pueblo.

Nietzsche, ¿un pensador de la emancipación?

Habiendo llevado a cabo la confrontación entre ambos autores, analizaré la interpretación de la relación entre Nietzsche y el anarquismo que realizó recientemente Vanessa Lemm, para dimensionar –fugazmente– el estado actual de la cuestión. De esta manera, tomaré en cuenta un punto de vista con conclusiones opuestas a las que van apareciendo incipientemente en las secciones anteriores.

Según Lemm (2013), el filósofo alemán podría ubicarse en el *posanarquismo*, término acuñado por Saul Newman (2004), el cual hace referencia a:

[...] una concepción alternativa de la acción colectiva desarrollada desde una rearticulación de la relación entre igualdad y libertad, es decir, una política que se rehúsa a “sacrificar la diferencia en nombre de la universalidad y la universalidad en nombre de la diferencia” (Lemm, 2013: 66).

Inclusive, Lemm considera que la visión nietzscheana de una sociedad aristocrática intenta responder a la pregunta *¿cómo no ser gobernados?*, y que remite a una aristocracia de espíritu que podría inscribirse en la tradición anarquista.

Lemm remarca que el aristocratismo del filósofo no es político sino cultural-espiritual, y que representa una alternativa de sociabilidad opuesta a la violencia de la política estatal moderna (2013: 67-68):

[L]a concepción de una sociedad aristocrática ordenada según rango ofrece una idea de igualdad que se deriva del reconocimiento o de la veneración (*Ehrfurcht*) hacia la irreductible diferencia y singularidad del otro, esto es, una fuerza contraria a las tendencias normalizadoras y niveladoras presentes en la sociedad de masas moderna, cualquiera sea su ideología política (Lemm, 2013: 68).

Siguiendo esta lectura, habría que considerar el aristocratismo de Nietzsche como una reivindicación de la individualidad ante la masificación producida por el Estado moderno. La idea de la preponderancia del espíritu noble no respondería a un programa político, sino más bien a un sistema de valores. Así, el orden de rango sería parte de su canon de valores nobles.

Por otra parte, este rechazo del Estado también contendría la negativa a que formara parte del establecimiento de la cultura ya que para Lemm “el poder político no es algo que ennoblezca al individuo en la medida en que el poder espiritual del noble es antitético al poder político del Estado” (2013: 72). La cultura quedaría en manos de los nobles, los cuales no ostentarían puestos políticos estatales. De esta manera, la autora considera que Nietzsche identifica la nobleza con las clases bajas, y que debiera salir a la luz, en el pensamiento político contemporáneo, la compatibilidad de la cultura aristocrática con la política democrática (cfr. Lemm, 2013: 75). “Nietzsche no vincula la nobleza a una clase ‘más alta’, supuestamente aristocrática, sino que, por el contrario, ve en las clases trabajadoras la más alta, es decir, noble, clase del futuro” (Lemm, 2013: 74).

Entonces, según la autora, la sociedad aristocrática que imagina Nietzsche es un ordenamiento horizontal de poderes (Lemm, 2013: 68) en el cual quienes más tienen se relacionan con quienes menos tienen y se respetan por igual. De este modo, no requiere que se establezca un orden político propiamente dicho, ya que se estaría hablando de otra cosa. Su lectura sostiene que

[la] nobleza no denota ni la superioridad de una clase aristocrática sobre una clase esclava, ni la distancia entre una raza noble y una raza esclava, sino que tiene que ver con los rasgos característicos (del tipo noble) y con su forma distintiva de evaluar (moralidad noble) (Lemm, 2013: 73).

Finalmente, el cuadro no político presentado por Lemm se completa con la idea de que los privilegios de los cuales habla Nietzsche no provienen ni se dan en el ámbito político, sino que suceden en el ámbito personal

[...] los privilegios no pueden ser mediados por instituciones sociales o políticas. No pueden ser otorgados o asignados por un otro, una institución, un gobierno o un Estado; por el contrario, estos surgen de las obligaciones y responsabilidades que alguien se impone a sí mismo o sí misma (Lemm, 2013: 77).

El planteo nietzscheano quedaría, de esta manera, encapsulado en la subjetividad de cada individuo, en una especie de fuero íntimo; y la perspectiva de la comunidad no estaría mediada por lo político bajo ningún punto de vista.

Desde mi perspectiva –a la cual se opone Lemm explícitamente, ya que se encuentra entre las lecturas politizantes–, para acceder de un modo más *superficial* al pensamiento nietzscheano hay que devolverle, justamente, su aspecto político. Digo, aquí, *superficial* no como algo liviano o con menos trabajo, sino como una oposición a la profundidad en la que bucean ciertas investigaciones, las cuales buscan develar significados ocultos en los textos nietzscheanos, dotando de sentidos metafóricos a aquello que otros consideramos más transparente leer de modo explícito. *Rumiar* los textos no necesariamente significa buscar metáforas donde quizás no las haya. Entonces, creo que sin el sentido político es difícil integrar todos los conceptos que se desarrollaron a lo largo de su obra.

En este camino, coincido con los argumentos de autores que han llevado a cabo trabajos exhaustivos de investigación, principalmente con Nicolás González Varela.

Basándome, inicialmente, en las citas de Nietzsche recopiladas en el apartado anterior, puedo señalar algunos de los motivos por los cuales considero que es inviable –y poco efectivo para una comprensión integral de la obra nietzscheana– pensar que el filósofo no tenía ideas políticas acabadas o que su punto de vista era no-político. Como he señalado, el filósofo alemán criticaba explícitamente el democratismo europeo de fines del siglo XIX, entendiendo incluso al *Reich* de Bismarck como una manifestación más de dicha democracia moderna. Además, no son menciones aisladas, sino que están integradas al cuerpo teórico nietzscheano; por eso hablaba de la “forma decadente de Estado” y le oponía aquello que se podría pensar como manifestación de la voluntad de poder (*Wille zur Macht*): una voluntad de “tradición, autoridad y responsabilidad para con los siglos futuros” que posibilitaba cosas como el Imperio Romano o la Rusia zarista, Estados que no sucumbían ante la decadencia democrática. Con lo cual, no comprendo que el aristocratismo de Nietzsche se reduzca meramente al aspecto

moral, como señala Lemm, sino que se trata de algo más concreto, de una expectativa política que implicaría diferentes manifestaciones, como –ahora sí– la moral (Giorgini, 2013: s/p).

Justamente por este aspecto político definido es que Nietzsche no puede ser considerado en la línea del anarquismo. La condición de posibilidad de que así sea es la de pensar un Nietzsche no político, como lo presenta Lemm, que reniegue del establecimiento de cualquier tipo de Estado. Del modo en que ya lo expuse, esto no fue así. Nietzsche no busca oponerse a la violencia estatal moderna, sino que pretende que la misma esté focalizada en subyugar a las clases que deben servir de estamento sostén de los *Genius*. Más allá de tener puntos de contacto con algunas concepciones de Bakunin, o incluso enraizados en estas, el distanciamiento, la oposición entre ambos son claros y explícitos.

Al respecto, Nicolás González Varela explica:

Nietzsche propone como su utopía un sistema autoritario, piramidal y centrado en la figura del *genius Führer*, pretensión aristocrática que Nietzsche llama poéticamente como la “*unilateralidad divina (göttlichen Einseitigkeiten)*”. Es sorprendente la continuidad en el Nietzsche maduro, que en realidad no evoluciona, sino se cristaliza, no cambia, se endurece. En 1888 escribirá en un aforismo de su libro *El Anticristo*: “El Orden de Castas (*Ordnung der Kasten*), que es la Ley suprema, dominante (*dominierende Gesetz*), es tan solo la sanción de una Orden de la Naturaleza (*Natur-Ordnung*), de una legalidad natural de primer rango, sobre la que ningún capricho, ninguna ‘Idea moderna’ (*moderne Idee*) tiene poder” (2010: 170).

Siguiendo la explicación de González Varela, retomo aquello mencionado anteriormente: el orden natural (elemento también utilizado por Bakunin) tiene como corolario un orden de castas, piramidal, aristocrático. Efectivamente, su punto más alto es el *Genius*, el cual se sostiene por sobre el resto de las castas (*Kasten*). Vale aclarar que no es casual la utilización del término, ya que las castas pretenden ser algo inamovible; y por supuesto que quedaría principalmente en las manos del *Genius*, como actor político determinante, el establecimiento de la cultura (*Kultur*). Continuando con González Varela, podemos comprender que Nietzsche estaba pensando en la puesta en práctica de estas ideas confrontándolas con su actualidad política:

Su diagnóstico de la situación es que existen en el II *Reich* dos tendencias aparentemente contrapuestas de acción (igualmente perjudiciales, vagamente identificadas con el Liberalismo y los viejos reaccionarios): “una la tendencia hacia la máxima extensión

de la Cultura; otra la tendencia a disminuirla y debilitarla.” Contra esta falsa antítesis, Nietzsche anuncia la única tendencia (*Hang*) verdadera y real que se basa en la ley necesaria de la Naturaleza: “la tendencia a la restricción y conservación de la Cultura, como antítesis de su máxima extensión posible (políticas liberales y democráticas), y la tendencia al refuerzo y a la autosuficiencia de la Cultura, como antítesis a su debilitación (conservadora) (González Varela, 2010: 135).

Dado que Nietzsche veía a la cultura alemana ponerse en peligro tanto por parte de los liberales (a través de la formación universal) como por parte de los conservadores (a través de la especialización y la reducción del campo de acción), es que llevó a cabo una propuesta haciendo gala de su radicalismo aristocrático –señalado por su primer comentador, Georg Brandes–. De este modo, es imposible desligar la idea de los *Genius* de una intencionalidad política como pretende Lemm.

Quedaría claro, entonces, que tampoco es posible dejar de leer expectativas de desigualdad definidas. Las castas determinarían el lugar que cada estamento debía ocupar en el Estado nietzscheano (el cual ostentaba características dóricas) y por supuesto que el de los trabajadores no sería nada igualitario al de los *Genius*. Justamente, uno de los motivos de desencanto que Nietzsche tuvo con el *Reich* de Bismarck fue el establecimiento de la formación (*Bildung*) universal.

El ‘Subhombre bueno’ (*gute Urmensch*²) quiere sus derechos. ¡Qué perspectivas paradisíacas! ¡El pobre quiere derechos! ¡Qué escándalo, nos dice Nietzsche! Y este reclamo de masas se inscribe en todo: en la lógica, el estilo, en la prensa, en la ópera, en la misma filosofía y, como veremos, en la educación burguesa. El proletariado moderno, como los ilotas, pertenecen a una subclase de hombres (en realidad no pueden llamárseles hombres, son sub-animales: *Über-Tier*³), que tiene su lugar inamovible en el *Ordnung* natural. Orden del que solo intenta elevarse gracias a que le han “enseñado” los despreciables *Verführer*⁴ (tribunos anarquistas, publicistas socialistas, periodistas comunistas, sindicatos, partidos progresistas) a considerar su *Existenz als ein Utrecht*, o como dice en su *Nachlass*: “¡Funestos educadores, que han aniquilado el estado de inocencia del esclavo mediante el fruto del conocimiento!” (González Varela, 2010: 131)

² Término que sugiero traducir como “el buen cavernícola”.

³ Término que sugiero traducir como “ultra animales”.

⁴ Término que sugiero traducir como “seductores”.

Con esto, junto a alguno de los fragmentos nietzscheanos citados anteriormente, el filósofo alemán estaría negando a las clases bajas la posibilidad de pensar, como las clases nobles, y de concebir algún atisbo de horizontalidad en las relaciones entre los diferentes actores sociales y políticos –como afirma Lemm–. Sostengo, así, que los privilegios personales son privilegios políticos y que así los pensó Nietzsche. Nada de esto es más lejano a las ideas anarquistas presentadas por Bakunin.

Conclusión

A modo de cierre, brevemente refuerzo aquello que fue desplegado a lo largo del trabajo. En base a las ideas desarrolladas por Bakunin, hemos podido observar que Nietzsche continúa el camino de las críticas al cristianismo y a la metafísica. También lo hace con la propuesta de las leyes naturales como rectoras de nuestra vida. Ahora bien, a partir de aquí, comenzó a abrirse del planteo realizado por el ruso, ya que las leyes de la naturaleza significaban para uno la emancipación y para el otro la dominación de los más fuertes sobre el resto. Luego continuarían las diferencias en las expectativas depositadas en la ausencia o en la presencia del Estado. Solo volvieron a coincidir en la crítica al Estado propuesto por los comunistas. En otros aspectos, como en el intento de lograr la igualdad de condiciones para toda la humanidad y la eliminación de los privilegios para unos pocos, expresados anteriormente por Bakunin, Nietzsche se opondría abiertamente.

Atravesando esta comparación, y abrevando en los análisis de González Varela (2010) y de Páez Canosa (2007), pude expresar una posición contraria a la de Lemm, quien como representante de una línea interpretativa, busca colocar a Nietzsche en el desarrollo de una continuidad con el anarquismo a través de la supresión de todo su costado político. Por mi parte, considero que la restitución del aspecto político en Nietzsche es fundamental para la comprensión de sus ideas. De esta manera, comprobar que haya leído a Bakunin y haya tomado alguna de sus ideas para reformular sus consecuencias indica no solo que tenía su interés personal sobre las discusiones políticas de su época, sino también que contendía con ellas y las integraba a su propio análisis filosófico.

Bibliografía

Fuentes

Bakunin, Mijail (2008), *Dios y el Estado*, La Plata, Utopía Libertaria.

Nietzsche, Friedrich (2007a), *Crepúsculo de los ídolos*, Buenos Aires, Alianza Editorial.

----- (2007b), *Más allá del bien y del mal*, Buenos Aires, Alianza Editorial.

----- (2008), *El Anticristo*, Buenos Aires, Alianza Editorial.

Bibliografía referida

Giorgini, Federico (2013), *El concepto de aristocracia en el pensamiento de Nietzsche. Una problemática político filosófica*, Tesis de licenciatura no publicada, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata.

González Varela, Nicolás (2010), *Nietzsche contra la democracia. El pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862-1872)*, Madrid, Montesinos.

Lemm, Vanessa (2013), *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, Santiago de Chile, FCE.

Moore, John (ed.) (2004), *I am not a Man, I am Dynamite: Nietzsche and the Anarchist Tradition*, Nueva York, Autonomedia.

Newman, Saul (2004), "Anarchism and the Politics of Resentment", en John Moore (ed.), *I am not a Man, I am Dynamite: Nietzsche and the Anarchist Tradition*, Nueva York, Autonomedia.

Páez Canosa, Rodrigo (2007), "La constitución estética de la comunidad política en el joven Nietzsche. De la masa al pueblo a través del genio", *Instantes y Azares: Escrituras nietzscheanas*, n° 4-5, pp. 83-100.

Siemens, Herman W. y Roodt, Vasti (eds.) (2008), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlín, Walter de Gruyter.