

## Nietzsche, Rousseau y el mundo moderno

### INTRODUCCIÓN

Como es sabido, Rousseau y Nietzsche son dos protagonistas cualificados del cuestionamiento de la cultura moderna, de sus mitos y alienaciones. Para ello se sirven de una serie de valoraciones convergentes de la nueva época, lo cual hace que a menudo se conciba a Nietzsche como una especie de Rousseau del siglo XIX. Entre otros muchos testimonios sea suficiente con referirnos aquí a K. Löwith que señala: «Como crítico del mundo vigente, Nietzsche significó para el siglo XIX lo que Rousseau había significado para el XVIII»<sup>1</sup>. Pensamos que en grandes líneas cabría suscribir este punto de vista del intérprete alemán.

Pero el propio Löwith es bien consciente de que aunque el cometido con el que se enfrentaron ambos críticos de la Modernidad sea afín, ha sido a la vez profundamente discrepante: Nietzsche vendría a ser una especie de Rousseau al revés, dado que su horizonte crítico se opone radicalmente a la concepción roussoniana del hombre<sup>2</sup>. Ciertamente, estamos ante dos figuras clave en el diagnóstico de los males del hombre moderno, en las que podremos observar tanto una serie de convergencias como también de profundas discrepancias. La confron-

1 Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, 1968, 363.

2 *Ibid.*

tación nietzscheana con Rousseau constituye en última instancia una clave privilegiada para aproximarnos a su valoración del mundo moderno. En las páginas que siguen intentaremos evocar el sentido fundamental de esta confrontación, en conexión con otros intérpretes que de una u otra forma centraron su atención sobre este problema. Estamos ante una cuestión abierta, y al abordarla de nuevo aspiramos a contribuir un poco a su ulterior clarificación.

Las diferencias individuales entre ambos grandes intérpretes son inseparables de las peculiaridades de sus respectivos períodos históricos como momentos cualificados en el devenir del mundo moderno. Por lo que se refiere a Rousseau, su obra se inserta conflictivamente en aquel Siglo de las Luces que, con todas sus aporías y ambigüedades, se concebía como la consagración del mundo moderno, de sus aspiraciones y promesas, tal como vendría a mostrar de una forma prototípica la revolución científica operada en el ámbito de la Naturaleza, y que tan profundamente iba a condicionar los demás ámbitos de la cultura moderna. Siglo de utopías, de una forma que no deja de evocar al período renacentista, quizá encuentra la máxima expresión de su talante utópico en aquel desideratum manifestado por Diderot en la *Encyclopédie* —una de las maravillas del mundo moderno, de acuerdo con U. Eco— cuando expresaba el deseo de que: «nuestros nietos, al hacerse más instruidos, se hagan al mismo tiempo más virtuosos y más felices»<sup>3</sup>, aspirando así no sólo a la realización de la racionalidad instrumental, sino de la racionalidad axiológica, tal como cabría expresarse siguiendo a Max Weber.

Se trata quizá de la utopía fundamental de la Ilustración, de su ingenuidad crítica, a pesar de que este período también se conciba a sí mismo como la época de la crítica, tal como afirma Kant en una conocida nota de la *Crítica de la Razón Pura*<sup>4</sup>. Sin duda la obra kantiana venía a constituir la culminación de ese talante crítico, al que la Ilustración en líneas generales sólo pudo aproximarse de una forma conflictiva e insuficiente. En el marco de una filosofía militante, «exotéri-

3 *Encyclopédie*, V, 635, art. «Encyclopédie».

4 KrV A, XII.

ca», vuelta hacia el mundo, que rinde culto a la luz y que abraza la ilusión de elaborar una racionalidad sin prejuicios, es lógico que, junto a la importante catarsis operada por el pensamiento ilustrado en lo relativo al universo obsoleto del Antiguo Régimen, ese pensamiento cayera víctima de espejismos e ingenuidades de las que poco a poco fue tomando conciencia.

Rousseau desempeña una función fundamental en este sentido. Sabiendo sintonizar con corrientes latentes, reprimidas por la marcha del pensamiento moderno, Rousseau, a pesar de su talante provocador y a menudo unilateral, acierta a dar expresión, como nadie lo había hecho todavía, al malestar del hombre moderno. A este respecto, el pensador ginebrino se nos presenta ya claramente como el inspirador del movimiento romántico, en cuanto movimiento cuestionador del rumbo emprendido por la cultura moderna, con su reduccionismo y esquematismo en las relaciones del hombre con la naturaleza y consigo mismo. En toda una serie de frentes va a desempeñar Rousseau esa tarea precursora de la rebelión romántica: en la reivindicación de la imaginación y de lo estético; en la crítica del intelectualismo ilustrado y de sus nuevos prejuicios; en la denuncia del vacío moral y político del mundo moderno; en la reivindicación de una nueva relación con la naturaleza frente a esquematismo de la ciencia moderna; en haber protagonizado una peculiar exploración de la subjetividad; en haber propugnado una nueva valoración de lo religioso frente al radical proceso de desencantamiento del mundo operado por la Ilustración... No es extraño que sea Rousseau uno de los primeros autores en reivindicar el término romántico en su acepción actual <sup>5</sup>. Aun cuando la obra de Rousseau sea la obra de un adelantado, no cabe duda de que la época en que vivió ya ofrecía, al menos de forma latente, las condiciones propicias para una confrontación con la marcha emprendida por la cultura moderna.

El cuestionamiento nietzscheano de la Modernidad, y más específicamente de Rousseau, tiene lugar un siglo más tarde, en uno de los

<sup>5</sup> Rousseau, J.-J., *Oeuvres complètes*, I, 1040 ss., ed. de la Pléiade. (En adelante O.C.).

momentos más significativos en la historia del pensamiento occidental. Dentro de ese período se desarrolla el pensamiento de aquel autor que de una forma peculiar ha reflexionado sobre el sentido de la Edad Moderna, convirtiéndola en problema filosófico <sup>6</sup>. Se trata, claro está, de Hegel que en su intento de consumir el mundo moderno se esforzó por trascender tanto el universo ilustrado como el romántico. Pero a pesar de su enorme esfuerzo de consolidación y mediación, que viene a constituir una especie de consumación del saber moderno, y en definitiva de todo el pensamiento occidental, Hegel se va a ver precisado a reconocer que parecía haberse vuelto problemático lo que hasta entonces había tenido validez <sup>7</sup>.

Tal fue en realidad lo que ocurrió y ahí está el período que conduce de Hegel a Nietzsche para mostrarlo fehacientemente. La época estuvo dominada por una conciencia de consumación y acabamiento que resulta ya tópico compararla con la situación que sigue a la muerte de Aristóteles <sup>8</sup>. De este modo el período filosófico posthegeliano no puede evitar una peculiar conciencia epocal que, según ha indicado H. Schnädelbach, va a consistir por un lado en mostrarse como una conciencia epigonal, tal como correspondería a una época que sigue a la consumación hegeliana, y por otro en presentarse como conciencia precursora de un pensar futuro <sup>9</sup>. Los autores más representativos de la época dan expresión a esta conciencia epocal propia de un momento histórico en el que la Modernidad no puede esquivar la pregunta acerca de su identidad. Se trata del inicio de la difícil andadura del pensamiento contemporáneo, con todas sus promesas e incertidumbres, en un marco en el que cabe advertir, entre otros fenómenos, la crisis de la tradición ontoteológica, los distintos ensayos de inversión del platonismo, la configuración de una metafísica de la finitud, la emergencia del positivismo y del historicismo...

Nietzsche se sitúa de lleno en esta dialéctica y es perfectamente consciente de estar inmerso en esa situación de transición entre dos

6 Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M., 1985, 27.

7 *Briefe von und an Hegel*, III, 323.

8 Marx, K., *Werke. Ergänzungsband, erster Teil*, Berlín, 1973, 214 ss.

9 Schnädelbach, H., *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a. M., 1983, 13.

épocas, de ser por una parte un eslabón de la decadencia de la civilización occidental y por otra parte de constituir un nuevo comienzo <sup>10</sup>. Tal situación tenía que conducirle a una especie de intemperie espiritual, al no poder encontrarse en casa en el presente histórico, debido a su condición de hijo del «futuro» <sup>11</sup>. Resulta significativo el contraste entre Hegel y Nietzsche a la hora de valorar su inserción en el Continente de la Modernidad. Es bien conocido el pasaje de la *Historia de la Filosofía* de Hegel en el que al abordar el significado de Descartes en el nacimiento de la filosofía moderna compara la sensación que embarga al historiador de la filosofía con la del navegante que después de un prolongado periplo marítimo, al divisar tierra firme no puede menos de exclamar: ¡tierra!. Descartes vendría a significar ya la tierra firme de un nuevo Continente filosófico, la Modernidad, del que el propio Hegel vendría a ser su consumidor <sup>12</sup>. A juicio de Hegel, Descartes vendría a suponer el comienzo del fin de la era filosófica de los descubrimientos, para internarse en la tierra firme de un nuevo Continente ideológico <sup>13</sup>.

Nietzsche, por el contrario, sigue utilizando el lenguaje metafórico de Hegel, pero el desenlace de sus planteamientos es distinto. En *La Gaya Ciencia* se refiere al abandono de aquella «tierra» firme que había suscitado el entusiasmo hegeliano. Nietzsche quiere emprender una nueva aventura descubridora, abandonando el suelo firme de los valores modernos: «¡Hemos abandonado la tierra y nos hemos embarcado! ¡Hemos roto los puentes, —más todavía hemos roto con la tierra que se hallaba detrás de nosotros!... ¡Ay si la nostalgia de la tierra se apodera de ti, como si allí existiera más *libertad*,— y no existe ya «tierra» alguna!» <sup>14</sup>. Nietzsche quiere aventurarse en la exploración de nuevos ámbitos todavía no hollados por experiencias anteriores. Es desde este horizonte desde el que se va a confrontar con la Modernidad en gene-

10 Nietzsche, Fr., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, VI, 264, ed. Colli-Montinari. (En adelante: KSA).

11 KSA, III, 628.

12 Hegel, G. W. Fr., *Werke*, XX, 120, ed. Suhrkamp. (En adelante: Werke).

13 Gillespie, M. A., and Strong, T. B., (eds): *Nietzsche's new Seas*, Chicago and London, 1983, 33.

14 KSA, III, 480.

ral, y con Rousseau en especial en cuanto uno de sus representantes más significativos. En las páginas que siguen vamos a intentar aproximarnos a algunos de los aspectos fundamentales de la crítica nietzscheana de Rousseau, pero antes de referirnos directamente a esta valoración, nos detendremos un momento en el análisis de la obra roussoniana para encontrarnos así en mejores condiciones para ponderar la crítica nietzscheana.

### LA CONFRONTACIÓN ROUSSONIANA CON EL MUNDO MODERNO

Se ha podido afirmar con razón que en el punto de partida del pensamiento de Rousseau se halla una crítica radical del mundo moderno, dado que en su opinión se trataba de una sociedad asentada en falsos valores <sup>15</sup>. Pero todavía cabría matizar ulteriormente esta afirmación, señalando que es propiamente Rousseau el «primer» gran cuestionador de la cultura moderna, el autor que inaugura de una forma explícita la tradición del cuestionamiento radical del mundo moderno, que desde entonces va a formar parte, desde una u otra perspectiva, del discurso filosófico de la Modernidad: los románticos, Nietzsche, Heidegger, la llamada Postmodernidad. Rousseau vendría a ser el primero en gritar «basta» a la marcha emprendida por el mundo moderno <sup>16</sup>.

La filosofía militante de la Ilustración, como clímax de la afirmación de la Modernidad, tuvo ciertamente múltiples adversarios en el marco del universo ideológico del Antiguo Régimen, pero el caso de Rousseau es distinto dado que viene a constituir una especie de primer gran «desertor» de las filas ilustradas, su primer gran opositor dialéctico <sup>17</sup>. De ahí que Rousseau haya sido calificado a veces como «tránsfuga de la República de las letras» <sup>18</sup>. De ahí también la indignación e

15 Grimsley, R., *La filosofía de Rousseau*, Madrid, 1977, 199.

16 Melzer, A. M., *The Natural Goodness of Man*, Chicago and London, 1990, XII.

17 *Ibid.*

18 Burgelin, P., *La philosophie de l'existence de J. -J. Rousseau*, París, 1973, 17.

incomprensión de que fue objeto en el seno del movimiento ilustrado, con su acusada conciencia de misión histórica. De una forma especial, Voltaire muestra su profundo rechazo de la vía emprendida por el antiguo amigo de Diderot y colaborador de la *Encyclopedie*. Más de una vez se va a referir a Rousseau como a una especie de Judas que traiciona a la nueva Iglesia ilustrada<sup>19</sup>. Ni siquiera Diderot podía comprender que se cuestionara así la legitimidad de la lucha de la Ilustración en su esfuerzo por implantar en el tejido social los valores modernos, en abierta oposición al universo político-ideológico del Antiguo Régimen.

A pesar de su talante simplificador y provocativo, Rousseau acierta a denunciar la emergencia de nuevos mitos, de nuevos prejuicios en el seno del pensamiento moderno.

Kant supo ver certeramente, mejor que los colegas ilustrados del pensador ginebrino, que Rousseau, a pesar de su carácter fantasioso, era un autor del que cabía aprender porque hacía pensar<sup>20</sup>. Kant iba así a inaugurar la prolífica «familia roussoniana» que se instala desde entonces a lo largo del pensamiento moderno. Pero por lo que atañe al propio Rousseau, éste ha de tener que hacer la reiterada y amarga experiencia del carácter intempestivo, «contra corriente» de su diagnóstico del mundo moderno, lo cual le va a conducir reiteradamente a tomar conciencia de su marginalidad, de su soledad. He aquí una confesión bien significativa a este respecto: «No veía a nadie pensar como yo; me encontraba solo en medio de la multitud tanto por lo que se refería a mis ideas como a mis pensamientos»<sup>21</sup>.

De alguna forma se trata de una experiencia presente a lo largo de toda la vida y la obra de Rousseau, especialmente a partir de aquella especie de viaje a Damasco que supuso para él la lectura en el *Mercurio de Francia* de la convocatoria de un peculiar concurso que iba a servir de detonante para que emergieran en su espíritu las dudas y cuestionamientos acerca de su presente histórico, en definitiva su percepción de una humanidad alternativa.

19 De una forma general, véase Gouhier, H., *Rousseau et Voltaire*, París, 1983.

20 *Akademie*, XV, 406-407.

21 O. C. I, 728.

Como es sabido, el título de dicho concurso era el siguiente: «Si el renacimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a depurar las costumbres». Al leerlo, Rousseau confiesa haber tenido algo así como una inspiración súbita que le permitió vislumbrar otro tipo de humanidad, tomar conciencia, en definitiva, de las carencias del mundo moderno. Se trataba, en efecto, de cuestionar aquello que cabría considerar como la utopía más peculiar de la nueva época, la convergencia entre los progresos de los nuevos conocimientos y técnicas y el progreso moral. Rousseau denuncia la ausencia clamorosa de tal convergencia. La sociedad moderna se le presentaba como una sociedad alienada, artificial, que vive en función de las apariencias y de su «individualismo posesivo». Rousseau manifestaba una especial sensibilidad ante las carencias de la moderna sociedad burguesa, y en general era consciente de su confrontación con el espíritu imperante en su tiempo. Al manifestar su concepción discrepante en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Rousseau observa con lucidez el rechazo de que va a ser objeto: «Preveo que difícilmente se me perdonará el partido que me he atrevido a tomar. Repudiando de frente todo lo que constituye hoy en día la admiración de los hombres, no puedo esperar otra cosa que la censura universal»<sup>22</sup>. De este modo, Rousseau se va a convertir en una especie de exiliado en el mundo moderno. Tal como escribe J. Starobinski «Rousseau pertenece a otro horizonte, a otra experiencia, a otra patria»<sup>23</sup>.

Ante la conciencia de la alienación, Rousseau no duda en recurrir a aquel binomio conceptual que constituye un legado destacado de los sofistas a la cultura occidental: la contraposición entre Nomos y Physis. En efecto, a la hora de ofrecer su diagnóstico sobre el mundo moderno, Rousseau va a buscar una especie de apoyatura mediante la referencia a la idea de naturaleza, como instancia reguladora. Tarea ciertamente difícil no sólo por razones intrínsecas sino además por todo el proceso de deterioro que el hombre habría experimentado a lo largo de la historia. En un conocido pasaje del *Discurso sobre la desigualdad*,

22 O. C. III, 3.

23 Starobinski, J., *La transparence et l'obstacle*, París, 1971, 337.



Rousseau no duda en comparar al hombre de su tiempo con la estatua del dios marino Glauco a la que «el tiempo, el mar y las tormentas habían desfigurado de tal modo que se parecía menos a un dios que a una bestia feroz»<sup>24</sup>. De esta forma, el alma humana se habría vuelto «casi irrecognoscible» a lo largo de los tiempos. Pero por más deformaciones que haya experimentado el espíritu humano, Rousseau no afirma que resulte imposible percibir la voz de la naturaleza oprimida. La educación y los hábitos han podido degradar las cualidades del espíritu humano, pero no han podido «destruirlas»<sup>25</sup>. Siendo ello así, Rousseau va a constituir un caso prototípico en el esfuerzo por auscultar la voz de esa naturaleza oprimida en cuanto plataforma para denunciar la alienación existente, más específicamente la alienación moderna. Se impone así la tarea de aprehender « los principios eternos grabados en el fondo del corazón, con caracteres indelebles».

En este horizonte se le planteaba a Rousseau el problema de la confrontación originaria del hombre con su condición actual. No es que Rousseau considere que sea posible retornar a esa condición originaria, por más que ello constituya uno de los tópicos más socorridos acerca del pensamiento roussoniano, y que, como veremos, va a compartir el propio Nietzsche. Rousseau afirma taxativamente: «La naturaleza humana no retrocede y nunca se remonta a los tiempos de inocencia y de igualdad una vez que se ha alejado de ellos»<sup>26</sup>. A pesar de todo, Rousseau no puede evitar el dirigir una mirada nostálgica hacia la supuesta condición originaria del hombre, hacia la «verdadera juventud del mundo». Un texto del *Discurso sobre la desigualdad* expresa con nitidez este talante roussoniano: «Descontento de tu estado presente por razones que anuncian a tu desdichada posteridad mayores descontentos aún, quizá querrías poder volver atrás; y tal sentimiento debe constituir el elogio y el espanto de aquellos que tendrán la desgracia de vivir después de ti»<sup>27</sup>.

24 O. C. III, 122.

25 O. C. III, 133.

26 O. C. I, 935.

27 O. C. III, 133.

Rousseau no podrá evitar volver su mirada nostálgica hacia atrás por más que considere irrecuperable aquel equilibrio y plenitud que se darían no tanto en el estado primigenio del hombre cuanto más bien en una fase de su desarrollo que vendría a constituir algo así como un «justo medio» entre la indolencia del estado primitivo y la «impetuosa actividad de nuestro amor propio»<sup>28</sup>. Ese justo medio constituye para Rousseau un referente privilegiado a la hora de evaluar el equilibrio de la especie humana. Algún «funesto azar» hizo que el hombre no se detuviera en ese estado de equilibrio y se iniciara irremisiblemente la «caída», siendo imposible la vuelta atrás. Pero en todo caso, la referencia a la naturaleza desempeña en Rousseau una función primordial en cuanto plataforma que le permite evaluar la situación actual del hombre. Lo que ocurre es que el recurso «inflacionista» al concepto de «naturaleza» en el Siglo de las Luces va a llevar consigo una importante confusión intelectual. Tal como se señalaba en la propia *Enciclopedia*, la naturaleza venía a constituir «un término bastante vago, empleado a menudo, pero bien poco definido, del que los filósofos abusan demasiado». Cabría sin duda incluir a Rousseau dentro de este horizonte. Su peculiar concepto de Naturaleza no es el de Sade, pero tampoco el de Voltaire, ni siquiera del de Diderot. Nietzsche encontrará uno de los frentes de su crítica de Rousseau en la imagen «bucólica» que éste comparte acerca de la naturaleza.

Pero el recurso a la idea de naturaleza no es la única plataforma a través de la que el pensador ginebrino expresa su cuestionamiento del mundo moderno. Aunque su visión pesimista de la historia también le conduce a él a concebirla como la «historia de un error», de una «caída», habría, no obstante, un período privilegiado de ese acontecer histórico al que recurre con profusión, a la hora de manifestar su crítica del mundo moderno. Se trata, como es sabido, de la ciudad antigua, tal como habría sido realizada en Esparta y en la Roma republicana. Y en ambos casos el mecanismo actuante es de la misma índole: a la visión pesimista de la historia, sobre todo de la historia moderna, corresponde una concepción idealizada, a modo de mecanismo com-

28 O. C. III, 171.

pensatorio, bien de la naturaleza, bien de la ciudad antigua. Rousseau se complace en buscar parámetros más o menos idealizados desde los que poder enjuiciar y criticar mejor la situación actual.

Rousseau es sin duda uno de los protagonistas principales en el tema de la referencia a la Antigüedad clásica desde el horizonte del pensamiento moderno. Esta referencia es una constante a lo largo de su obra, y ello ocurre por otro lado con una intensidad inaudita. Iniciado tempranamente en el conocimiento del mundo clásico mediante la lectura de Plutarco, la visión plutarquiiana de la Antigüedad va a influir profundamente en el espíritu de Rousseau: «Plutarco es quien me atrae y me es de más provecho. Fue la primera lectura de mi infancia, será la última de mi vejez»<sup>29</sup>. De forma análoga a como hiciera Montaigne, también Rousseau puede afirmar que Plutarco es «su hombre». Plutarco se adaptaba bien a la visión idealizante a la que propendía el pensador ginebrino.

La referencia a la Antigüedad le servía a Rousseau en primer lugar para denunciar la miseria política y educativa del hombre moderno, aunque en definitiva, es todo el universo ideológico de ese hombre moderno el que de una forma u otra es cuestionado mediante su referencia al idealizado modelo clásico. Rousseau echa en falta en la sociedad moderna burguesa los conceptos clásicos de ciudadano y de patria, el concepto de una comunidad política en la que la inserción de los individuos en la Ciudad vaya más allá de los intereses egoístas que giran en torno a la dinámica del comercio y del dinero. En última instancia, comparado con el hombre antiguo, el hombre moderno se vendría a caracterizar por el debilitamiento y el afeminamiento: «Si se compara la fuerza de los hombres antiguos con la de los hombres de hoy, no hallamos ni la más remota semejanza...Hemos decaído en todo. Nuestros pintores y escultores se quejan de que no encuentran ya modelos comparables a los de la Antigüedad»<sup>30</sup>. También a este respecto cabe advertir paralelismos entre las valoraciones de Rousseau y de Nietzsche, como veremos más adelante.

29 O. C. I, 1024.

30 Rousseau, J.-J., *Escritos de combate*, Madrid, 1979, 358.

De ahí que Rousseau esté convencido de que el recurso a los modelos clásicos es algo más que un ejercicio de evasión. Tal recurso tendría también a sus ojos un considerable potencial pedagógico para intentar superar las carencias del mundo moderno. Quizá en ningún escrito resulte ello más claro que en el ensayo *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, en el que Rousseau trata de aleccionar precisamente a un pueblo moderno. Ahí se afirma sin rodeos: «Es necesario aprovechar la circunstancia del acontecimiento reciente para elevar las almas al nivel de las almas antiguas»<sup>31</sup>. A pesar de sus conflictos, Rousseau no renuncia a su pretensión de presentarse como preceptor del hombre moderno. El recurso a los modelos clásicos forma parte de ese proyecto pedagógico. Es preciso ensayar «vías desconocidas a los modernos».

Como queda apuntado, la visión plutarquiana del mundo antiguo facilitaba notablemente la tarea de Rousseau. Pero a la vez conviene resaltar la visión roussoniana de dos autores que tan centrales van a resultar asimismo para Nietzsche: Sócrates y Platón. Si Plutarco desempeña un papel fundamental en la visión historiográfica roussoniana, Platón va a ser el filósofo antiguo que va a ejercer un influjo más profundo en su pensamiento, cabiendo hablar en este sentido del platonismo esencial de Rousseau<sup>32</sup>. Las meditaciones roussonianas acerca de una humanidad alternativa encontraban una importante apoyatura en el pensamiento platónico, de forma que Rousseau se integra plenamente en la historia del platonismo.

Asimismo Rousseau va a mantener una relación profunda con el maestro Sócrates, como parecía inevitable en un siglo tan socrático como fue el XVIII. Rousseau venera la figura de Sócrates, pero lo hace de una forma distinta de la de los ilustrados, al menos en parte. El pensador ginebrino selecciona aquellos aspectos del legado socrático con los que más se puede identificar: Sócrates rechaza y desenmascara el pseudosaber de los sofistas. Rousseau pretende hacer otro tanto con los representantes del movimiento ilustrado, que para él venían a ser

31 O. C. III, 961.

32 De un modo general, véase Moreau, J., Rousseau platonicien, en *Revue de theologie et de philosophie*, XXI(1971), 323-341.

los modernos sofistas. Sócrates encarna la figura del sabio injustamente perseguido. Rousseau se considera perseguido por doquier por decir verdades que nadie quiere oír. La sobriedad socrática también constituía un elemento atractivo para un autor como Rousseau que tomaba partido en la querrela del lujo, considerando a éste como una fuente de corrupción en las sociedades modernas. Pero no todo eran coincidencias. Así el intelectualismo moral socrático chocaba con la denuncia roussoniana de la ecuación ilustrada: saber=virtud=felicidad <sup>33</sup>.

Hemos dicho que la referencia roussoniana a la Antigüedad implicaba una mirada idealizada a los modelos clásicos, que mostrarían una plenitud perdida en el mundo moderno. Pero por idealizada que fuera su visión, había momentos en los que el discurso roussoniano tenía que tropezar con elementos escabrosos como la existencia de la esclavitud. En esos momentos el discurso roussoniano no puede menos de volverse vacilante: «¿Es necesario mantener la libertad con el apoyo de la esclavitud? Puede ser... Hay ciertas situaciones desgraciadas en las que no se puede mantener la libertad sino a expensas de otro, y en el que el ciudadano no puede ser perfectamente libre si el esclavo no lo es en extremo. Tal era la situación en Esparta» <sup>34</sup>. Rousseau procura obviar lo embarazoso de la situación señalando que los pueblos modernos no tienen esclavos pero ellos mismos serían esclavos, delatando así su estado de perplejidad.

Parece innegable la existencia de un determinado coeficiente de arcaísmo en el pensamiento roussoniano, en su marcada fijación en la ciudad antigua, pero Rousseau, a pesar de todos sus conflictos, constituye una de las expresiones prototípicas del hombre moderno <sup>35</sup>. Rousseau, en efecto, no se limita a una mirada nostálgica, cargada por otra parte de intencionalidad pedagógica, sino que quiere proponer al hombre moderno un nuevo contrato social <sup>36</sup>.

33 Cf. Trousson, R., *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau*, París, 1967.

34 O. C. III, 431.

35 Baczko, Br., *Rousseau, rousseauismes*, en Ory, P., (dir.): *Nouvelle Histoire des Idées Politiques*, París, 1987.

36 Peña Echeverría, J., *Rousseau y la idea de comunidad política*, en *Isegoría* 11(1995), 131.

Este nuevo contrato constituye una especie de segundo origen que trata de reparar la pérdida del equilibrio y la plenitud originarios mediante la vía política. Se trataría ahora de mostrar «en el arte perfeccionado la reparación de los males que el arte comenzado hizo a la naturaleza»<sup>37</sup>. De este modo, el «funesto azar» de que hablaba el *Discurso sobre la desigualdad* se transmuta en el «instante feliz», en cuanto sugerencia de la posibilidad de un nuevo comienzo. Rousseau se sitúa así, a pesar de todas sus inhibiciones y ambigüedades, en el seno de la moderna búsqueda de la democracia y de la soberanía del pueblo, en cuyo seno el individuo ha de convertirse en miembro de la comunidad política que dé lugar al *yo común*, que tiene como horizonte la realización de la voluntad general. El ciudadano «sin patria» (R. Spaemann), en que acaba convirtiéndose Rousseau, se va a revelar en definitiva como uno de los inspiradores, como una de las referencias principales del pensamiento político contemporáneo, como pronto se van a encargar de mostrar, entre otros, los protagonistas de la Revolución francesa, aunque para ello fuera preciso ir más lejos de lo que había ido el propio Rousseau.

Pero esta dimensión, con ser muy importante, no agota la proyección del pensador ginebrino sobre el mundo contemporáneo. Con razón se ha podido señalar que Rousseau ha proporcionado modelos para casi «todas las formas posibles de la moderna existencia»<sup>38</sup>. Rousseau va a ser en este sentido un autor imprescindible en todo un conjunto de manifestaciones de la conciencia contemporánea, en cuanto constituye una de las expresiones prototípicas de la subjetividad moderna, un pensador que pone las bases de una nueva comprensión de la pedagogía y de la relación del hombre con la naturaleza, uno de los principales moralistas del mundo moderno y, en fin, un autor que reivindica de nuevo las virtualidades de lo imaginario y de lo religioso... De este modo, la relación conflictiva de Rousseau con el mundo moderno no le impidió convertirse en uno de los principales referentes del pensamiento contemporáneo, en uno de sus principales progenito-

37 O. C. III, 288.

38 Spaemann, R., *Rousseau - Bürger ohne Vaterland*, München, 1980, 88.

res, a pesar de que a través de su amplia *Rezeptionsgeschichte* diera y siga dando lugar a interpretaciones contrapuestas. Sin duda el gran éxito del pensamiento roussoniano vino a incrementar las dificultades de su adecuada comprensión al ser objeto de lecturas tan dispares en el seno de la amplia y heterogénea familia roussoniana, poniéndose así en evidencia las virtualidades de los planteamientos roussonianos así como la dificultad para distinguir las distintas lecturas y el pensamiento originario. Dentro de esta recepción está también Nietzsche quien en una nueva confrontación con el mundo moderno se va a enfrentar precisamente a Rousseau como expresión prototípica del hombre moderno. En lo que sigue vamos a aproximarnos a la crítica nietzscheana de Rousseau, pero integrándola dentro de su confrontación general con el mundo moderno.

### NIETZSCHE, LOS GRIEGOS Y EL MUNDO MODERNO

Un siglo después de que Rousseau diera expresión a su relación conflictiva con el mundo moderno, Nietzsche va a reiterar tales cuestionamientos, en un nuevo horizonte ideológico, y desde nuevas perspectivas. Más adelante procuraremos hacer un balance de aquellos puntos en los que, a pesar de todo, cabe advertir una serie de convergencias entre ambos pensadores. Limitémonos de momento a hacer algunas puntualizaciones básicas. Si Rousseau se sentía un «bárbaro» en el mundo moderno, un solitario y un incomprendido, Nietzsche no va a tener una impresión menos acusada a este respecto. Toda la obra nietzscheana está traspasada por una conciencia intempestiva, por su confrontación con las llamadas «ideas modernas». Tal como señala G. Colli, todos los valores propugnados por su época vendrían a ser para Nietzsche despreciables. He aquí una especie de *leitmotiv* de su pensamiento<sup>39</sup>. Toda la obra nietzscheana vendría a ser una expresión, desde distintas perspectivas, de esta constatación fundamental. Y en sintonía con la situación epocal que Nietzsche es consciente de estar viviendo,

39 KSA, VI, 450, Nachwort.

una situación que, como queda indicado, por un lado implicaba la consumación de una era y por otro un nuevo comienzo, también aquí cabe advertir que Nietzsche manifiesta su carácter intempestivo, bien de una forma negativa en cuanto desenmascaramiento y rechazo de los valores y prejuicios que dominan a su época, de los ídolos sobre los que reposa el sistema de valores del mundo moderno, o bien de una forma positiva, en la medida en que se esfuerza por alumbrar una experiencia que se opone radicalmente a su presente histórico <sup>40</sup>.

Cabe entonces afirmar que el horizonte de la filosofía nietzscheana es el de una confrontación con el mundo moderno, sintiéndose también él una especie de «extranjero» en ese mundo. Por ello desde temprano da expresión a esta experiencia de extrañamiento frente a la Modernidad. Así, en la segunda consideración intempestiva: *Sobre la utilidad y las desventajas de la historia para la vida* se refiere Nietzsche, en unos términos que no dejan de evocar a Rousseau, a la personalidad debilitada del hombre moderno <sup>41</sup>, un hombre a cuya interioridad no correspondería ninguna exterioridad y viceversa. Ello ocurriría en el marco de la llamada enfermedad histórica a que habría ido a parar la cultura moderna. El abuso del recurso a la historia supone un freno a la creatividad y a la espontaneidad vital. Nietzsche afirma por el contrario: «Sólo desde la suprema fuerza del presente debéis interpretar el pasado» <sup>42</sup>. Ello va a conducirlo en última instancia a una crítica de la educación histórica de la juventud, que entonces se estilaba. Es preciso evitarle a los jóvenes la caída en la «enfermedad histórica», que inhibe la fuerza plástica de la vida.

En realidad se trata de un desencuentro con el mundo moderno que ya estaba presente desde la publicación de *El origen de la tragedia* en el que se distancia del intelectualismo imperante en el mundo moderno, como prolongación del socratismo, tal como veremos más adelante. Asimismo en el ensayo *Sobre el porvenir de nuestros centros educativos* manifiesta toda su aversión hacia el espíritu imperante en su

40 *Ibid.*

41 KSA, I, 279.

42 KSA, I, 293-294.



tiempo. Reitera aquí Nietzsche que es preciso librar una lucha continua contra la presunta cultura del momento actual <sup>43</sup>. En última instancia habría que liberar al hombre moderno de las cadenas que él mismo se habría construido: «Es preciso liberar al hombre moderno de la maldición de lo moderno» <sup>44</sup>. Convergiendo una vez más con Rousseau, también a Nietzsche le parece que los métodos de la educación moderna son antinaturales y que persiguen una meta meramente pragmática del saber: sería mal vista una cultura que colocara «sus fines más allá del dinero y de la ganancia, que consumiera mucho tiempo» <sup>45</sup>.

De ahí también la miseria política del hombre contemporáneo que tiene como protagonista a aquella internacional del dinero que está por encima de toda patria y que no duda en convertir la política en instrumento de la Bolsa y al Estado y la sociedad en instancias para enriquecerse, tal como se denuncia en el escrito juvenil *El Estado griego* <sup>46</sup>. Desde temprano Nietzsche va a mostrar su aversión hacia el sistema de valores liberal-burgués y también socialista. En este sentido no deja de opinar como Rousseau que el mundo moderno habrá dejado de «tener» esclavos pero que «es» él mismo esclavo. Conceptos como la «dignidad del hombre» y la «dignidad del trabajo» no vendrían a ser para Nietzsche más que disfraces de una esclavitud que se enmascara a sí misma» <sup>47</sup>.

Pero a pesar de tal conflicto, escuetamente esbozado, con su tiempo, también Nietzsche aspira a ser preceptor del hombre moderno. Por mucho que rechace al mundo moderno, se esfuerza también por enseñarle vías desconocidas a los modernos para ayudarles a salir de su alienación. No sin razón se ha podido comparar la actitud de Nietzsche ante la Modernidad con la del hombre loco en la plaza del mercado, de que nos habla *La Gaya Ciencia* <sup>48</sup>. En ambos casos se tiene conciencia de ser intempestivos, de haber venido «demasiado pron-

43 KSA, I, 687.

44 KSA, I, 713.

45 KSA, I, 668.

46 KSA, I, 774.

47 KSA, I, 765; KSA, II, 296.

48 Conolly, W. E., *Political Theory and Modernity*, Oxford, 1989, 12.

to», pero a la vez de tener algo importante que decir al hombre de su tiempo.

Uno de los recursos mediante los que Nietzsche trata de aleccionar al hombre moderno es también en este caso la referencia a la Antigüedad clásica, especialmente a los griegos. En realidad, la Europa moderna y los griegos han centrado de una forma especial la atención de Nietzsche <sup>49</sup>. El discurso nietzscheano gira más claramente en torno al ámbito de la historia de la filosofía propiamente tal, pero muestra en todo caso una convergencia profunda con el método seguido por Rousseau. Por lo demás tal cometido le venía facilitado a Nietzsche por su condición originaria de filólogo clásico que revoluciona el horizonte entonces existente de aproximación a los griegos. El cultivo de la filología clásica no es para Nietzsche un pasatiempo erudito sino que ha de servirle para comprender y criticar mejor a su propio tiempo: «pues yo no sabría qué sentido tendría la filología clásica en nuestro tiempo a no ser el de incidir en él intempestivamente - es decir, contra este tiempo y con ello para este tiempo y con la esperanza de hacerlo en favor de un tiempo futuro» <sup>50</sup>. No se podría expresar con mayor nitidez el enfoque fundamental de Nietzsche.

Como es bien sabido, los griegos ocupan un lugar privilegiado en el imaginario nietzscheano. De este modo, Nietzsche ocupa un puesto relevante en la historia de la grecomanía que tanto impacto tuvo en la Alemania de Goethe y de Hegel. Nietzsche se sitúa en esta tradición y le imprime su propio carácter. Ya en su juventud no dudaba en señalar que «el mundo griego posee para nosotros el valor que los santos tienen para los católicos». En líneas generales, los griegos venían a constituir para él «la especie más lograda de hombres habidos hasta ahora, la más bella, la más envidiada, la que más seduce a vivir» <sup>51</sup>. Por ello resulta comprensible que cuando el joven Nietzsche sueña con una renovación del espíritu alemán considere que ello ha de tener lugar en conexión con el renacimiento de Grecia en el mundo moderno, y que

49 Strong, T. B., *Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, Berkeley, 1975, 188.

50 KSA, I, 247.

51 KSA, I, 12.

hable a este respecto de establecer «una duradera alianza amorosa entre la cultura griega y la alemana»<sup>52</sup>, algo que a su juicio no habrían logrado intérpretes tan cualificados como Goethe, Schiller y Winckelmann. Varios años más tarde, perdidas las ilusiones iniciales, Nietzsche sigue abrigando la esperanza de una particular conexión entre la filosofía alemana y el espíritu griego como el medio que es capaz de garantizar su grandeza y su futuro<sup>53</sup>.

Por lo demás, también la visión nietzscheana de los griegos es una visión idealizada, más aún, mitificada<sup>54</sup>. Precisamente en *El origen de la tragedia* lamenta que la dinámica de la cultura moderna manifieste la «pérdida de la patria mítica, del suelo materno mítico»<sup>55</sup>, pérdida que ya se habría producido en el suelo del espíritu griego mediante la intervención socrática. El intelectualismo del mundo moderno tendría para Nietzsche un carácter socrático. Frente a la tensión originaria entre lo apolíneo y lo dionisiaco, en Sócrates se habría manifestado «uno de los aspectos de lo helénico, aquella *claridad apolínea*, sin mezcla alguna de elementos extraños»<sup>56</sup>.

Como es sabido, desde el punto de vista filosófico la mitificación nietzscheana se refiere especialmente a los presocráticos, ubicados en la «época trágica» de los griegos. Tanto Rousseau como Nietzsche se han esforzado por alcanzar una nueva inocencia en el seno del mundo moderno. Cabría decir que la inocencia a que aspira Nietzsche es afín a la «inocencia presocrática». Especial interés reviste el ensayo *La filosofía en la época trágica de los griegos* en el que Nietzsche trata de relatar la «excelsa conversación espiritual» protagonizada por aquellos prime-

52 KSA, I, 129.

53 KSA, XI, 679.

54 «Está claro que Nietzsche tuvo que mitologizar un pasado distante para propugnar su visión...cuando proyecta sobre el pasado arcaico su propio individualismo del siglo XIX revela que lo que parecía una investigación histórica es en realidad una imaginativa construcción literaria» (Macintyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona, 1987, 165.

55 KSA, I, 146.

56 KSA, I, 544. Nietzsche se proclama a sí mismo discípulo de Dioniso, en buena medida porque en el mundo moderno se echa en falta el elemento dionisiaco. (Cf. Detwiler, B., *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago, 1990, 65-66).

ros pensadores que vendrían a constituir una «república de genios», donde «un gigante llama a otro gigante a través de los solitarios intervalos de los tiempos»<sup>57</sup>. Pero al ofrecernos su visión idealizada, Nietzsche no pierde de vista al hombre moderno: de la elevada conversación espiritual protagonizada por los presocráticos sólo pretende exponer «lo que nuestra moderna sordera puede oír y entender: es decir, sin duda lo mínimo»<sup>58</sup>. A pesar de estas limitaciones, Nietzsche no puede evitar referirse al universo mitificado de los presocráticos, que vendrían a constituir algo así como el más encubierto de todos los templos griegos.

Sin embargo, ese equilibrio y esa plenitud se habrían perdido con la intervención socrática, con el racionalismo socrático. Estaríamos ante algo así como un mito de la caída filosófica. A partir de Sócrates y Platón la historia espiritual de Occidente se convierte en la historia de un error, de la decadencia y del nihilismo, que el mundo moderno prolonga desde nuevas perspectivas. Llama poderosamente la atención la contraposición entre la interpretación hegeliana del legado socrático, como una conquista fundamental en la exploración de la subjetividad, al poner de manifiesto su dimensión profunda<sup>59</sup>, y el rechazo visceral de que va a ser objeto por parte de Nietzsche. De este modo, la interpretación nietzscheana de este problema se va a convertir en un referente inmediato de su valoración de la cultura occidental. En concreto nos interesa resaltar aquí las interpretaciones del Cristianismo, de Lutero y de Rousseau, que Nietzsche considera eslabones de la misma historia, como tendremos oportunidad de ver.

Todos ellos van a ser sometidos a una hermenéutica violenta y simplificadora, pero al mismo tiempo ambivalente, pues si las instancias nietzscheanas resultan a menudo caricaturescas no es menos cierto que logran poner al descubierto dimensiones inéditas de los problemas, su cara oculta, sus tensiones internas, que habrían pasado desapercibidas a la conciencia filosófica. Así ocurre con la interpretación de

57 KSA, I, 808.

58 *Ibid.*

59 *Werke*, XII, 328 ss.; XVIII, 441 ss.

Sócrates quien con su hipertrofia de lo lógico habría protagonizado la pérdida del equilibrio y plenitud anteriores, la imposición de la luz diurna, de la lógica a expensas de los instintos y de la vida, lo cual habría conducido a la famosa ecuación socrática razón=virtud=felicidad, contra la que también se rebelaba Rousseau. Pero éste último ante la ambivalencia del proyecto socrático insistía también en la «ignorancia» a que hacía referencia Sócrates, en cuanto expresión de los límites de su actitud racionalista, mientras que la interpretación nietzscheana so se hace eco de esa dimensión.

Por otro lado, el adversario de la democracia, desde la óptica de un individualismo aristocrático, que fue Nietzsche <sup>60</sup>, va a ver en Sócrates al primero de los «grandes demócratas» que aparecen en la historia de Occidente. Los otros tres serían Cristo, Lutero y Rousseau <sup>61</sup>. Las invectivas contra Sócrates también se van a centrar en este punto, a modo de anticipación de lo que va a ocurrir con los otros grandes representantes. Frente a la nueva aristocracia nietzscheana, Sócrates se le presenta como representante del espíritu plebeyo: «Sócrates pertenecía, por su ascendencia, a lo más bajo del pueblo: Sócrates era plebe» <sup>62</sup>. El propio recurso socrático a la dialéctica habría de ser situado en este horizonte. La irrupción socrática supone para Nietzsche un cambio en el gusto griego. La dialéctica contravenía el talante *aristocrático* griego, su estilo afirmativo, el método dialéctico vendría a constituir un subterfugio para situar arriba a «la plebe». Por ello Sócrates se sitúa ya, a juicio de Nietzsche, en el horizonte del «resentimiento plebeyo», argumento al que va a recurrir profusamente a la hora de confrontarse con los otros grandes demócratas. Tendremos que volver por tanto reiteradas veces sobre este punto.

El socratismo contamina al platonismo, a pesar de las diferencias existentes entre el Sócrates y el Platón históricos, y de esta forma estarían echadas las bases de la concepción de la filosofía occidental como

60 Obsérvese cómo ya en el escrito *Sobre el porvenir de nuestro centros educativos* afirma Nietzsche: «La cultura auténtica se atiene a la naturaleza aristocrática del espíritu» (KSA, VI, 698).

61 KSA, XII, 348.

62 KSA, VI, 68.

historia de un error, a que se refiere un famoso texto del *Crepúsculo de los ídolos*. La escisión de la realidad en dos ámbitos, en el mundo verdadero y el aparente, recorre la historia de la metafísica occidental, tal como la interpreta Nietzsche. A través de una serie de etapas fundamentales, que reflejarían los momentos más cualificados de la historia de la metafísica: platonismo, Cristianismo, kantismo, positivismo... asistiríamos a los avatares del «mundo verdadero» y del «aparente», desde Platón hasta Zaratustra que prepara un nuevo futuro: *Incipit Zaratustra* <sup>63</sup>. Nietzsche se presenta en este horizonte como el protagonista más señalado de las inversiones del platonismo que caracterizan el pensamiento contemporáneo —«Mi filosofía es *platonismo invertido*»—, aunque tales inversiones se van a mostrar más complejas y dificultosas de lo sospechado inicialmente, dado que el platonismo se metamorfosea y aparece bajo ropajes nuevos, en cuanto expresión de la tensión eterna entre el ser y el deber ser, lo real y lo ideal. Tal circunstancia va a conducir a Nietzsche a reconocer en alguna ocasión «lo poco» que conoce a Platón y «lo mucho» que «platoniza» Zaratustra <sup>64</sup>. En realidad se ha podido escribir que la confrontación con Platón no ha de ser concebida meramente como una de las claves sino más bien como «la» clave para la comprensión de la filosofía de Nietzsche <sup>65</sup>. Tanto en Rousseau como en Nietzsche la referencia a Platón es una referencia fundamental, pero la identificación con el pensador griego era mucho mayor en el caso de Rousseau. Cabría decir que el diálogo nietzscheano con los griegos, bien en la visión idealizada de los presocráticos bien como iniciadores de la historia de un error que condicionaría tan profundamente la historia de Occidente, si por un lado conduce a la mitificación de los orígenes y al consiguiente mito de la caída, por otro le sirve a Nietzsche para mostrar vías desconocidas a los modernos y para poner las bases de un pensamiento futuro. Tal como escribe H. Ottmann, Nietzsche «miraba constante-

63 KSA, VI, 80.

64 Nietzsche, Fr., *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, VI, 449, ed. Colli-Montinari. (En adelante SBr.).

65 Maurer, R. K., Das antiplatonische Experiment Nietzsches, en *Nietzsche-Studien* 8(1979), 104.

mente hacia atrás y, no obstante, era a su modo moderno. Su carácter intempestivo le liberaba para mirar hacia el futuro»<sup>66</sup>.

### NIETZSCHE Y LA OBERTURA DEL MUNDO MODERNO. EL RENACIMIENTO Y LA REFORMA

La segunda gran etapa de «la historia de un error» está constituida según Nietzsche por la aparición histórica del Cristianismo, al que considera en estrecha relación con el socratismo y el platonismo. Nietzsche observa: «(Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, —se convierte en una mujer, se hace cristiana...)»<sup>67</sup>. De este modo, a la obsesión antisocrática y antiplatónica se añade ahora la obsesión anticristiana, como algo que está presente en toda la obra de Nietzsche y la condiciona profundamente. Cabría decir en este sentido que en contraste con lo que ocurre en Rousseau, Nietzsche se propuso superar el legado de Sócrates y de Cristo<sup>68</sup>. Nos parece que a veces tal obsesión reviste rasgos patológicos.

Sin poder entrar aquí en un análisis más detallado, cabría recordar que la lógica socrática y la cristiana apuntarían según Nietzsche hacia la misma dirección: desprecio y hostilidad hacia la vida, una moral del resentimiento, la moral de los esclavos, y una victoria del espíritu plebeyo en la historia. La afirmación de la igualdad de todos los hombres ante Dios hecha por el Cristianismo constituye para Nietzsche una anticipación de los movimientos democráticos y niveladores del mundo moderno. No en vano Cristo es para Nietzsche el segundo de los grandes demócratas. En *Así habló Zaratustra*, en el contexto del rechazo del plebeyismo de las ideas modernas, Nietzsche no omite señalar que el fundador del Cristianismo, de una forma similar a lo que ocurría con Sócrates, «procedía de la plebe»<sup>69</sup>.

66 Ottmann, H., *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlín, 164.

67 KSA, VI, 80.

68 STRONG, T. B., *op. cit.*, 111.

69 KSA, V, 365.

En *La genealogía de la moral* contempla Nietzsche el decurso de la historia universal como la lucha entre Judea y Roma, una lucha profundamente simbólica, en cuanto lucha entre dos sistemas de valores contrapuestos, entre los valores aristocráticos y vitales encarnados por los romanos y los defendidos por los judíos, en cuanto pueblo del resentimiento por excelencia. Nietzsche no vacila en señalar que esta lucha entre ambos universos ideológicos constituye «el acontecimiento más relevante» que ha tenido lugar hasta ahora <sup>70</sup>. Judea sin duda fue vencida y sometida políticamente por Roma, pero la primera habría sido lo bastante astuta como para invertir la situación transmutando precisamente los valores del mundo antiguo a través del Cristianismo.

Al hilo de estas valoraciones llega Nietzsche a la consideración de la obertura del mundo moderno mediante el Renacimiento. Se trata de un período que despierta una particular fascinación en Nietzsche, pues el Renacimiento parecía implicar un cambio de rumbo en la marcha de la historia. Después de la derrota de la antigua Roma por los contravalores provenientes de Judea, el período renacentista, con su fomento de los ideales clásicos, parecía dar la vuelta a una situación ya milenaria. De ahí el entusiasmo nietzscheano. La recuperación de esos ideales clásicos, todo un proceso de naturalización de la existencia, de liberación de los sentidos, la afirmación de la individualidad, el vacío moral que se insinúa tan a menudo, el hedonismo, el culto a la belleza, la paganización de la cúpula de la propia Iglesia...he aquí algunas de las manifestaciones del período renacentista, sobre todo italiano, que suscitan el entusiasmo de Nietzsche, orientado en este punto por un estudio del tema como es J. Burckhardt.

En realidad cabe decir que en la aproximación nietzscheana a la historia de Occidente sólo los presocráticos han sido objeto de una consideración tan entusiasta como la que tributa al Renacimiento italiano. Este período se convierte para Nietzsche en el referente privilegiado para evaluar el mundo moderno, que pondría en evidencia la futilidad, la «falsedad» de la idea moderna de progreso, pues Nietzsche está convencido de que el europeo de su tiempo se encuentra muy por

70 KSA, V, 286.



debajo del europeo del Renacimiento <sup>71</sup>. De nuevo Nietzsche se ve tentado a mitificar un período histórico, una nueva edad de oro, en ciernes al menos. El Renacimiento mostraría «fuerzas positivas» como no se habrían vuelto a mostrar a lo largo de la historia moderna.

De este modo, el Renacimiento se le presenta como «la Edad de Oro de este milenio», a pesar de sus lacras y vicios <sup>72</sup>. Se trata de una idea sobre la que Nietzsche insiste una y otra vez pues está convencido de que el Renacimiento italiano constituía el proyecto inicial de «otra» Edad Moderna, muy distinta de la que fatalmente se habría impuesto, y de la que Rousseau sería un exponente cualificado. Por ello no duda en establecer un puente entre su filosofía y el Renacimiento, afirmando que el problema del Renacimiento vendría a constituir en definitiva su «propio» problema <sup>73</sup>, dado que el Renacimiento naturalista y paganizante apuntaba hacia la meta que Nietzsche propugnaba: la transmutación de los valores imperantes, inspirados por el platonismo y el Cristianismo.

Desde el horizonte de una visión pesimista del mundo moderno, el Renacimiento se le presenta a Nietzsche como la última «gran» época histórica, como un momento « en que los valores cristianos, los valores de la *decadencia* estaban sometidos, en que incluso los instintos del alto prelado habían sido superados por los contrainstintos, los instintos de la vida» <sup>74</sup>. El *climax* de la visión nietzscheana del Renacimiento lo constituía imaginarse a César Borgia entronizado en la silla papal. Tal sería «el sentido del Renacimiento, su verdadero símbolo», dado que era la propia Iglesia la que desde dentro parecía sumarse al proceso de naturalización.

No es de extrañar que desde esta perspectiva un representante tan significativo del Renacimiento italiano como fue Maquiavelo ejerciera un atractivo peculiar sobre Nietzsche. En realidad eran varios los puntos de convergencia que Nietzsche podía descubrir en el gran repre-

71 KSA, VI, 171.

72 KSA, II, 199.

73 KSA, VI, 250.

74 SBr., VIII, 482-483.

sentante del Renacimiento. Para empezar, descubría en Maquiavelo la luminosidad de la Antigüedad <sup>75</sup>, propia de un autor que junto a una «larga experiencia de las cosas modernas» cultivaba una «continuada lectura de las antiguas» <sup>76</sup>. Aparte de esto estaba el pesimismo antropológico que condicionaba la comprensión maquiaveliana del poder, su divorcio de la moral, su crítica del Cristianismo, especialmente en la esfera política <sup>77</sup>, el concepto de *virtú* en un sentido extramoral...Es el «realismo» de Maquiavelo, su *Realpolitik*, desprovista de lo que Nietzsche considera moralismo y escapismo, lo que siempre le atrajo en dicho autor. De ahí que se refiera elogiosamente a Maquiavelo, un autor con el que se siente profundamente afín. Así, en el *Crepúsculo de los ídolos* se refiere a Tucídides y a Maquiavelo como a «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» <sup>78</sup>. Sin duda, también Rousseau manifiesta un alto aprecio por el pensador florentino. Le considera, por ejemplo, un «político penetrante» y se lamenta de que hasta la fecha sólo haya tenido lectores «superficiales» o «corruptos» <sup>79</sup>, y en efecto su influjo se deja sentir en varios aspectos de la reflexión roussoniana como puede ser el problema de la religión civil. Sin embargo, Rousseau está lejos de poder identificarse con Maquiavelo en la medida en que lo hace Nietzsche. Las distintas visiones de la naturaleza humana, mucho más positiva en el caso de Rousseau, y la negativa de éste a que se disocien política y moral constituyen dos aspectos lo suficientemente relevantes en los que cabe observar las profundas diferencias existentes entre el pensador ginebrino y la línea Maquiavelo-Nietzsche. Con razón se ha podido afirmar que en buena medida la concepción maquiaveliana de la existencia está en la base de la crítica nietzscheana de Rousseau <sup>80</sup>.

75 Cf. Prostka, N., *Nietzsche's Machtbegriff in Beziehung zu dem Machiavellis*, Münster, 1989, 2.

76 Maquiavelo, N., *El príncipe*, Madrid, 1988, 3.

77 Münkler, H., *Machiavelli*, Frankfurt a. M., 1990, 263 ss.

78 KSA, VI, 156.

79 O. C. III, 1480. Cf. Mckenzie, L., Rousseau's Debate with Machiavelli in the *Social Contract*, en *Journal of the History of Ideas*, 43(1982), 209-228.

80 Ansell-Pearson, K., *Nietzsche contra Rousseau*, Cambridge, 1991, 39.

Pero las promesas del Renacimiento pronto se vieron truncadas, de acuerdo con la visión nietzscheana. Por un momento había parecido que el legado de la Roma clásica se había impuesto sobre Judea, pero se habría tratado de una victoria efímera pues «pronto triunfó de nuevo Judea». Así como con la aparición histórica del Cristianismo se habría producido un contramovimiento que dio al traste con los ideales clásicos, así habría ocurrido ahora con la experiencia renacentista. Surge ahora un contramovimiento «plebeyo» y «resentido», la Reforma, que frustra tempranamente las esperanzas surgidas en el Renacimiento <sup>81</sup>. Frente a esas esperanzas, la Reforma se le presenta a Nietzsche como «una protesta enérgica de espíritus trasnochados», que no supieron comprender que había llegado el momento final de una vieja visión del mundo, que no supieron valorar adecuadamente la emergencia de fuerzas que presagiaban el nacimiento de una nueva época. De ahí la aversión creciente hacia Lutero como responsable principal de la Reforma: «Lutero, esta fatalidad de monje, que ha restaurado la Iglesia y, lo que es mil veces peor, el Cristianismo, en el momento en que se hundía...el Cristianismo, ¡esta religión convertida en *negación de la voluntad de vivir!*» <sup>82</sup>. A través de Lutero, Judea se habría impuesto de nuevo a comienzos de los tiempos modernos, no sólo a causa de la reafirmación religiosa que implicaba la Reforma sino además por haber provocado todo el movimiento contrarreformista católico.

Por otro lado, la Reforma va a potenciar el plebeyismo que caracteriza a las «ideas modernas», con su postulación del sacerdocio universal de los fieles, desencadenando algo así como una «rebelión campesina del espíritu». Lo mismo que en el caso de Sócrates y de Cristo, Nietzsche insiste en el carácter plebeyo de Lutero: «Lutero delata en la forma en que polemiza su origen plebeyo y su ordinariez, su falta de distinción» <sup>83</sup>. Lutero, como el tercer gran demócrata, es para Nietzsche uno de los principales «niveladores» del mundo moderno y en este sentido constituye un contrapunto plebeyo respecto al individualismo

81 Ottmann, H., Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung, en Simon, J., (Hg.): *Nietzsche und die philosophische Tradition*, II, Würzburg, 1995, 13.

82 KSA, VI, 359.

83 KSA, X, 257.

aristocrático del Renacimiento, que tanto le fascinaba. Un pasaje de su correspondencia con Fr. Overbeck lo señala con toda nitidez: «Para mí el Renacimiento sigue permaneciendo siempre la cumbre de este milenio; y lo que aconteció desde entonces es la gran reacción de todo tipo de instintos gregarios contra el 'individualismo' de aquella época»<sup>84</sup>. Lutero habría inaugurado esta rebelión de los instintos gregarios contra el hombre superior del Renacimiento.

La tradición del pensamiento alemán desde la Ilustración hasta la izquierda hegeliana se había señalado, a pesar de las diferencias de matices, por considerar positivamente a la Reforma como un capítulo importante en la afirmación de la cultura moderna, que era acreedor de una valoración positiva por su incidencia en la configuración de los grandes valores que caracterizan a la nueva época. La misma filosofía alemana habría de ser considerada, en parte al menos, como realización superior de los principios de la Reforma. Sea suficiente con recordar en este sentido las consideraciones que hace Hegel en la *Filosofía del derecho*: «Lo que ha comenzado Lutero como fe en el sentimiento y en el testimonio del espíritu, es lo mismo que el espíritu ulteriormente maduro se esfuerza por aprehender mediante el *concepto* y de este modo liberarse en la actualidad y así encontrarse en ella a sí mismo»<sup>85</sup>. Nietzsche está sin duda de acuerdo en lo relativo a la gran incidencia de la Reforma en el mundo moderno, pero su valoración es contrapuesta. La Reforma sería responsable de haber frustrado la promesa de una Edad Moderna distinta, con la que Nietzsche en su exilio interior sintoniza y a la que su filosofía quiere rescatar. En este sentido cabría concebir a Nietzsche como un peculiar «contrarreformador», debido a su confrontación con lo que significó Lutero para el mundo moderno.

De esta forma, Nietzsche no sólo se iba a distanciar del espíritu imperante en la historia del pensamiento alemán, a partir de la Ilustración, sino también de Rousseau. Educado éste tempranamente en los principios calvinistas, va a convertir a la Reforma en un referente importante de su vida y de su obra. Cabe sin duda considerar a Rous-

84 SBr., VI, 276.

85 *Werke*, VII, 27.

seau como un filósofo del protestantismo, debido a la peculiar sintonía que siente con el mismo. Así se refiere, por ejemplo, a la religiosidad protestante en la *Profesión de fe del Vicario saboyano*: «Es muy sencilla y muy santa, y entre todas las religiones de la tierra, creo que es la que tiene una moral más pura y la que más satisface la razón»<sup>86</sup>. Es cierto que las condenas de que fueron objeto el *Emilio* y el *Contrato social* por parte de los sectores protestantes desencadenaron una grave crisis en el espíritu de Rousseau, pero no por ello va a renunciar a su identidad protestante. A pesar de la confrontación con el protestantismo de su tiempo, Rousseau se va a seguir considerando en sintonía con el espíritu originario de la Reforma, por muy heterodoxa que fuera su interpretación de la misma. En esta valoración, lo mismo que ocurría con Maquiavelo, se van a hacer patentes las discrepancias entre Nietzsche y Rousseau.

#### NIETZSCHE FRENTE A VOLTAIRE Y A ROUSSEAU

En el horizonte de la confrontación con «las ideas modernas», Nietzsche tenía que enfrentarse directamente con Rousseau como protagonista cualificado de las mismas. Vamos a intentar aproximarnos a esta confrontación pero antes parece oportuno hacer algunas consideraciones acerca de la relación de Nietzsche con la cultura francesa, especialmente con el siglo XVII y la Ilustración volteriana. A este respecto cabría decir en líneas generales que Nietzsche ha sentido una fascinación especial por la cultura francesa, de modo que junto con la cultura griega la francesa ha ejercido un influjo determinante a lo largo de toda la obra nietzscheana<sup>87</sup>. No sólo la nómina de los grandes representantes de la cultura francesa que aparecen continuamente en la obra de Nietzsche es muy grande, y su valoración positiva, sino que términos y expresiones franceses aparecen diseminados con mucha frecuencia a lo largo de sus escritos.

86 O. C. IV, 631.

87 Williams, W. D., *Nietzsche and the French*, Oxford, 1952, XIX.

De una forma especial nos interesa destacar aquí a la tradición de los moralistas franceses<sup>88</sup>. Malogradas las expectativas creadas por el movimiento renacentista por influjo de la Reforma, la cultura francesa habría sido aquella que a juicio de Nietzsche habría prolongado más dignamente el legado del Renacimiento<sup>89</sup>. Por ello no puede menos de sentirse fascinado por este fenómeno que surgía en un país en buena medida ajeno a la Reforma. Nietzsche constata con complacencia que el siglo XVII francés es un siglo «aristocrático». La misma tradición religiosa se encuentra bajo este signo. Frente al cristianismo plebeyo emanado de la Reforma estaría el cristianismo aristocrático de los autores franceses del siglo XVII. El caso más representativo es sin duda el de Pascal que, como es sabido, intrigaba y fascinaba profundamente a Nietzsche.

En la prolongación de esta línea se encuentra según Nietzsche la Ilustración aristocrática de Voltaire, lo que nos conduce ya al horizonte inmediato de Rousseau, pues la oposición entre Voltaire y Rousseau constituye el rasgo más definitorio del Siglo de las Luces. Nietzsche reitera esta contraposición a la que sigue dando la mayor importancia: «Observe usted —le escribe en 1887 a H. Köselitz— cómo alguien se relaciona con Voltaire y Rousseau: reviste la mayor la mayor importancia que alguien diga sí al primero o al segundo»<sup>90</sup>. Nietzsche siempre va a sentir predilección por el universo volteriano, aunque su relación con el gran ilustrado experimentará cambios inevitables en sintonía con la evolución que se observa en el conjunto de la obra nietzscheana, y más en concreto en su relación con el problema de la Ilustración. Por su parte el rechazo del legado roussoniano enmascarará una relación más profunda de lo que el propio Nietzsche quiere reconocer.

La máxima aproximación a Voltaire tiene lugar en el inicio del llamado período ilustrado de Nietzsche, a saber con la publicación de *Humano, demasiado humano*, que Nietzsche concebía como «un libro para

88 Donnellan, W. D., *Nietzsche and the French Moralists*, Bonn, 1982.

89 KSA, II, 651.

90 SBr., VIII, 203.

espíritus libres», para espíritus que se hubieran liberado y convertido de nuevo en dueños de sí mismos <sup>91</sup>. El propio libro está dedicado a la memoria de Voltaire, al que considera como uno de «los mayores liberadores del espíritu». Todavía al final de su obra, en *Ecce homo*, al pasar revista a *Humano, demasiado humano* y a su dedicatoria a Voltaire, Nietzsche no puede menos de observar, a pesar del distanciamiento que se había ido produciendo entre ambos: «Voltaire es, en oposición a todo lo que se escribió después de él, un gran señor del espíritu: exactamente lo que yo soy. —El nombre de Voltaire en un escrito mío— eso constituía ciertamente un progreso —hacia mí...» <sup>92</sup>.

Nietzsche va a desempeñar un papel importante en la recepción de Voltaire en el ámbito alemán. El problema de Voltaire ya había constituido un motivo de discrepancia con D. Strauss, que le había dedicado una monografía al pensador ilustrado <sup>93</sup>. Nietzsche considera que tal interpretación no hace la debida justicia a Voltaire, por empequeñecer su figura, y que por ello es preciso ofrecer una alternativa interpretativa. Nietzsche no podía menos de sentirse fascinado por el individualismo aristocrático que era connatural a Voltaire en cuanto «gran señor del espíritu», y que le llevaba a mostrarse despectivo con la «canalla». Frente al plebeyismo de las ideas modernas, Voltaire insistía para complacencia de Nietzsche en la necesidad de la desigualdad para mantener el orden social. Voltaire no aspira a convertirse en un «doctor del vulgo» sino en el jefe de filas de la minoría ilustrada. Cuando Nietzsche se enfrenta a la demagogia política de su tiempo, no duda en recurrir a Voltaire citando en francés una de sus frases típicas: «quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu» <sup>94</sup>. El talante aristocrático de Voltaire estaría también presente para Nietzsche en otras manifestaciones de su intervención histórica: en el haber mostrado un talante antirrevolucionario sin ser por ello «inconsecuente ni cobarde» y por otra parte en haberse revelado como el último gran

91 KSA, VI, 322.

92 *Ibid.*

93 Strauss, D. Fr., *Voltaire*, Leipzig, 1870.

94 KSA, II, 285.

escritor que realizaba en el mundo moderno la excelencia de los griegos <sup>95</sup>. Después de sus ilusiones iniciales, Nietzsche opina en efecto que la índole de los franceses era más afín a la de los griegos que la de los alemanes. Voltaire sería un buen ejemplo de tal constatación. En definitiva, cabría afirmar con P. Heller que Voltaire anticipaba aquella síntesis entre cultura aristocrática y libertad espiritual que Nietzsche siempre tuvo en mente <sup>96</sup>.

No obstante, estaba claro que Nietzsche no podía detenerse en los planteamientos ilustrados de Voltaire. Constituía tan sólo, según reconocía en *Ecce homo*, una etapa hacia él. Los planteamientos dieciochescos, aun cuando fueran los de Voltaire, terminan revelándosele como perteneciendo a una etapa superada del espíritu, según cabría expresarse en terminología hegeliana. Tal sería en concreto lo que ocurriría en el ámbito de la religión y de la moral. Nietzsche se consideraba protagonista de una crítica religiosa de la que el propio Voltaire «no tendría idea alguna» <sup>97</sup>. Ello iría íntimamente unido a la valoración de la moral. En las metamorfosis del Cristianismo en el mundo moderno, Nietzsche considera que la moral altruista constituía un fenómeno de particular relevancia. Al ir abandonando los dogmas cristianos, el pensamiento moderno intentó compensar esta disolución mediante el recurso al tema del amor fraterno, tratando incluso de ir más allá sobre este punto de los planteamientos cristianos. Toda la línea de librepensadores franceses, desde Voltaire hasta Comte, compartiría estos planteamientos <sup>98</sup>. La nueva Ilustración nietzscheana quiere abrir el proceso también a las distintas proyecciones de las «sombras de Dios». Nos encontramos ante un punto importante sobre el que tendremos que volver.

¿Qué significa Rousseau en este horizonte ? Cabría decir en líneas generales que el sentido de su intervención histórica apunta hacia la misma dirección que lo hacía Lutero respecto al movimiento renacen-

95 KSA, II, 182.

96 Heller, P., *Von den ersten und letzten Dingen*, Berlín, 1972, 283.

97 SBr., VI, 436; 438.

98 KSA, III, 123-124.



tista. El plebeyo Rousseau se va a enfrentar al individualismo aristocrático de Voltaire. El propio Nietzsche establece más de una vez un vínculo explícito entre Lutero y Rousseau. La «lógica» de Rousseau sería similar a la de Lutero <sup>99</sup>. En realidad, al afirmar que Rousseau constituye el cuarto gran demócrata de la historia, ya indicaba Nietzsche la existencia de una lógica común que recorre la historia desde Sócrates hasta Rousseau y su amplia familia. Nietzsche oficia como destacado maestro de la sospecha que recorre toda esta historia con el propósito de desenmascararla, de poner en evidencia sus motivaciones ocultas, aun cuando sea al precio de simplificarla violentamente y de caricaturizarla, llegando a perder a veces el sentido de la realidad. Rousseau, a pesar de tantos puntos de coincidencia, no va a recibir un trato más deferente. Más bien al contrario, debido a la proximidad cronológica e ideológica en que se hallaban ambos pensadores. En este sentido se ha podido afirmar que Rousseau se le presentaba como «amenazadoramente cercano» <sup>100</sup> o bien que la conciencia que tiene Nietzsche acerca de este parentesco se convertía en «el motivo secreto de su odio» <sup>101</sup>. Todo ello parece verosímil en un autor que llamó la atención sobre el peligro de que chocaran dos parteros, pues no en vano tendría cada uno sus tenazas, en un autor que al comienzo de su ensayo *Ecce homo*, después de confesar que consideraba ineludible decir quién era él, terminaba rogando que ante todo no le confundieran con otros <sup>102</sup>. De ahí que en la obra nietzscheana nos tropecemos con cierta frecuencia con la expresión «contra Rousseau», en su afán de delimitar dos concepciones que hasta cierto punto al menos podrían correr el peligro de confundirse.

De este modo, el lenguaje nietzscheano se vuelve tenso y desabrido al intentar descalificar a Rousseau. Este se le presenta como una especie de primer hombre moderno, «idealista y canalla» a la vez, una especie de «aborto» que se coloca en el umbral de la nueva época.

99 KSA, XII, 4o8.

100 Ottmann, O., *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, 158.

101 Marti, U., *Nietzsches Kritik der französischen Revolution*, en *Nietzsche-Studien* 19 (1990), 314, nota.

102 KSA, VI, 257.

Nietzsche, que debía saber algo de estas cosas, no duda en situar a Rousseau como formando parte de una serie de espíritus patológicos que acaban convirtiéndose en fanáticos: Savonarola, Lutero, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon... Se trata para Nietzsche de espíritus enfermos pero que no obstante son capaces de influir poderosamente en las masas que prefieren las actitudes pintorescas y las opiniones peregrinas a los razonamientos como tales <sup>103</sup>. En esta misma línea, al referirse a la situación política de los últimos cien años, Nietzsche no duda en señalar que se ha tomado como guía a un «enfermo» <sup>104</sup>. Obviamente, se está refiriendo a Rousseau.

De esta forma, si el siglo XVIII de Voltaire tenía para Nietzsche un inequívoco carácter aristocrático, heredero de la tradición renacentista y del siglo XVII francés, el siglo XVIII de Rousseau se convierte en objeto de su rechazo, de su confrontación. Rechazo y confrontación que se centran en la concepción roussoniana de la Naturaleza, de la moral, de la bondad del hombre, del predominio del sentimiento, del odio contra una cultura aristocrática, de una actitud dominada por el resentimiento... <sup>105</sup>. No se trata desde luego de que Nietzsche posea un conocimiento riguroso y preciso de la obra roussoniana. Se trata más bien de la imagen polivalente y difusa del legado roussoniano que impregna la conciencia contemporánea, sobre todo a partir de la Revolución francesa y del Idealismo alemán, en cuyo horizonte asistimos a una recreación constante de la obra roussoniana. Nietzsche no duda en referirse en este sentido a un «Rousseau mítico», a sus escritos interpretados «míticamente». Sin duda, la visión nietzscheana de Rousseau tiene también rasgos míticos. Más en concreto, no sorprende que a veces la crítica de Nietzsche a Rousseau recuerde a la de Voltaire, pues también éste se concebía a sí mismo como «anti-Rousseau».

Tal como queda apuntado, Rousseau consideraba fundamental la referencia al concepto de naturaleza a la hora de hacer una valoración del estado actual de la civilización. Según señala en el *Discurso sobre la*

103 KSA, VI, 237.

104 KSA, XII, 449.

105 KSA, XII, 453-454.

*desigualdad*, es preciso separar lo que hay de original y de artificial en la naturaleza actual del hombre para «juzgar con exactitud acerca de nuestro estado presente»<sup>106</sup>. También Nietzsche apela a la naturaleza, pero desde el principio se va a distanciar del concepto roussoniano. Desde el comienzo el concepto roussoniano le va a parecer demasiado «bucólico», o bien «ingenuo» si se recurre a la terminología schilleriana. Ya en *El nacimiento de la tragedia* puntualizaba Nietzsche que la nostalgia moderna de la unidad del hombre con la naturaleza «no es en modo alguno un estado tan sencillo, evidente de por sí, como si dijéramos inevitable, con el que *tuviéramos que* tropezarnos en el pórtico de toda cultura, como si se tratara de un paraíso de la humanidad»<sup>107</sup>. A juicio de Nietzsche tal visión ingenua estaría en conexión con la concepción roussoniana. El haberse formulado en la época de Rousseau la idea de una «naturaleza buena» responde en el fondo a una necesidad psicológica del hombre moderno que necesita recurrir a esa imagen de la naturaleza a modo de contrapunto de sus alienaciones y de sus miserias. De ahí que la referencia roussoniana a la naturaleza sea para Nietzsche una referencia mítica, que estemos ante una «mitología de la naturaleza», como parte de un contexto mítico más amplio. A ello opondrá Nietzsche no sólo la visión dionisiaca de la naturaleza sino incluso la platónica. Respecto a la concepción de Platón de que si nos encontráramos entre los hombres de la naturaleza, entre los salvajes, incluso los malhechores atenienses (como seres culturales) nos parecerían encomiables, Nietzsche matiza que Platón tendría razón contra Rousseau<sup>108</sup>.

Nietzsche parece, en efecto, haber localizado un flanco vulnerable en la concepción roussoniana de la naturaleza, si bien la habría simplificado excesivamente proponiendo una alternativa que puede resultar igual de problemática. A pesar de todas las precisiones, el concepto roussoniano de naturaleza parece demasiado «bucólico», mientras que el nietzscheano puede resultar demasiado sombrío. Por lo demás

106 O. C. III, 123.

107 KSA, I, 37.

108 KSA, VIII, 595.

Nietzsche comparte la visión tópica acerca del presunto retorno roussoniano a la naturaleza, sin tomar en consideración la declaración de Rousseau de que la naturaleza no retrocede nunca. Frente a ese presunto «retorno a la naturaleza», Nietzsche insiste en que no se trata de ningún «retorno», pues nunca habría habido algo así como una humanidad natural. Al estado de naturaleza habría más bien que «ascender» después de una «larga lucha». Se trataría de acceder a una naturaleza elevada, libre, incluso temible, inmoral...Con ello aspiraba Nietzsche a propugnar una referencia a la naturaleza que fuera más radical que la de Rousseau, que estuviera desprovista de connotaciones morales y religiosas, de forma que la naturaleza dejara de presentarse como «sombra de Dios». El siguiente texto de *La Gaya ciencia* expresa con toda nitidez el ideal nietzscheano: «¡Cuándo habremos desdivinizado por completo la naturaleza! ¡Cuándo habremos de comenzar, nosotros los hombres, a *naturalizarnos* con la naturaleza pura, nuevamente descubierta, nuevamente redimida!»<sup>109</sup>. También Nietzsche aspira a vivir de un modo acorde con la naturaleza, pero de una forma distinta, en un sentido inverso a como la comprendía Rousseau. Pero a la vez también pretendía ir más allá de Voltaire. En fragmento del año 1887 confiesa Nietzsche que intenta plantear de nuevo el problema irresuelto de la civilización, la lucha que libraron Rousseau y Voltaire en torno al año 1760<sup>110</sup>. Propugnaba así un concepto de naturaleza más radical que el de Rousseau, pero a la vez se distanciaba de Voltaire al defender una naturalización de la existencia que era ajena al pensador ilustrado. Se trataba de un replanteamiento que habría de tener lugar en el horizonte de la nueva Ilustración nietzscheana.

En conexión con la idea de naturaleza, hay otra cuestión que resulta central en la confrontación nietzscheana con Rousseau. Se trata del problema moral. Nietzsche fue bien consciente de que Rousseau era un señalado intérprete del universo moral en el mundo moderno. Más en concreto el pensador ginebrino se le presentaba como una especie de fanático moral que ejercía un enorme influjo en el pensa-

109 KSA, III, 469.

110 KSA., XII, 449.

miento moderno, bien fuera a través de Kant, quien no dudaba en considerar a Rousseau como el complemento adecuado de Newton en la formulación de la visión moderna del mundo <sup>111</sup>, convirtiéndose así Rousseau en un inspirador fundamental de la «virtud alemana», bien a través de Robespierre, el protagonista de la Revolución que inspirándose en el magisterio roussoniano hablaba de «fonder sur la terre l'empire de la sagesse, de la justice et de la vertu» <sup>112</sup>, pues en definitiva la moral vendría a constituir «el único fundamento de la sociedad civil» <sup>113</sup>. A través de estos dos cauces principales, Rousseau desempeñaría un papel relevante en la configuración de las «ideas modernas».

Nietzsche que miraba con simpatía hacia los sofistas y Maquiavelo, y que postulaba volverse inmoral como la naturaleza, interpreta a Rousseau desde el prisma del resentimiento, en cuanto recurriría a la «dignidad moral» como coartada para legitimar su actitud reactiva, prolongadora de la visión cristiana en el mundo moderno. Frente al discurso roussoniano de la «bondad» del hombre, Nietzsche señala que lamentablemente el hombre no es suficientemente malo. No la corrupción del hombre sería la maldición sino su afeminamiento, su moralización <sup>114</sup>. Por ello Nietzsche no duda en sugerir una inversión de Rousseau paralela en cierto sentido a la inversión del platonismo. Frente a la queja roussoniana de que una civilización miserable es culpable de nuestra mala moralidad, Nietzsche se pregunta si no podría ser más bien al revés: nuestra buena moralidad sería culpable de esta civilización miserable. Frente a la línea socrático-cristiana-roussoniana, Nietzsche propugna un concepto de virtud en sentido renacentista, como *virtú*. Y desde esta perspectiva no duda en afirmar que los conceptos imperantes acerca de lo bueno y lo malo han debilitado los cuerpos y los espíritus, quebrantando el vigor de los hombres autónomos, independientes, sin inhibiciones, que vendrían a ser los pilares de una «civi-

111 *Akademie*, XX, 58-59.

112 KSA, III, 14.

113 Robespierre, M., *La revolución jacobina*, Barcelona, 1973, 111.

114 KSA, XII, 421.

lización fuerte» <sup>115</sup>, es decir, de una civilización aristocrática en oposición a una moral de los esclavos tal como sugería Rousseau.

Como ocurre con tanta frecuencia en la obra nietzscheana, nos tropezamos también aquí con la ambigüedad de sus planteamientos. Por un lado, difícilmente se le podría cuestionar a Nietzsche la legitimidad de varias de sus críticas a la tradición moral imperante en Occidente, pero por otro también es preciso reconocer que no ha sabido reconocer debidamente la legitimidad y la dignidad de la moral como tal. Es uno de los aspectos en los que Nietzsche no hizo la debida justicia a Rousseau, al margen de la intención subjetiva nietzscheana, pues no se trata de decir que Nietzsche —ni tampoco Maquiavelo— quisieran el mal por el mal, ni que dieran el visto bueno a cualquier tipo de totalitarismo, o que no aspiraran desde su propia perspectiva a la liberación del hombre. Lo que ocurre es que lo hacen a un precio que Rousseau, pensamos que con buenas razones, no estaría dispuesto a pagar <sup>116</sup>.

### NIETZSCHE, ROUSSEAU Y LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Hay un tercer punto que una aproximación a la crítica nietzscheana de Rousseau, por elemental que sea, no puede obviar. Se trata de la visión nietzscheana de la conexión entre las ideas de Rousseau y aquel magno acontecimiento político que condiciona el destino político, y también filosófico, del mundo contemporáneo, a saber, la Revolución francesa. Estamos, en efecto, ante un acontecimiento que a causa de su envergadura reviste no sólo una especial relevancia política sino también filosófica en la medida en que el pensamiento filosófico por una parte ha de ser tomado como uno de los desencadenantes del mismo, y por otra, una vez desencadenado dicho proceso revolucionario, la filosofía se ha visto precisada a meditar sobre su sentido y alcance.

115 KSA, III, 146.

116 Cf. Ansell-Pearson, K., *op.cit.*, 224.

Tanto partidarios como adversarios de la Revolución suelen estar de acuerdo acerca de que la filosofía militante de la Ilustración ha de ser considerada como una de las causas que desencadenaron la Revolución, por mucho que ello haya ocurrido al margen de sus previsiones, dado que su horizonte ideológico apuntaba más bien en la dirección del reformismo y de la utopía. Pero nadie ignoraba los ingredientes revolucionarios de todo un conjunto de cuestionamientos del universo ideológico del Antiguo Régimen. De esta forma, un observador tan cualificado como Hegel ha podido afirmar que la Revolución francesa ha tenido su comienzo y su origen en el pensamiento y que por ello no cabría oponerse a la afirmación de que la Revolución habría recibido su primer impulso de la «filosofía»<sup>117</sup>.

Es fácil constatar que las elites políticas que intervienen en la Revolución muestran un gran conocimiento de la literatura político-filosófica de la Ilustración, por más que el recurso a dicha literatura sea muy eclético, en función de las necesidades políticas del momento. Así, a pesar de las discrepancias que Voltaire y Rousseau mantuvieron en vida, los revolucionarios no dudaron en ordenar el traslado de los restos de ambos al Panteón, como dos expresiones particularmente cualificadas del siglo de las Luces, cuya obra concedía una especial legitimidad a la nueva situación creada. Ciertamente, el vértigo revolucionario no podía limitarse a ser una mera «aplicación» de un pensamiento preexistente, pues la Revolución constituía una experiencia inédita, que desbordaba todas las previsiones anteriores. Se producía así una situación paradójica que bien ha sabido describir A. de Tocqueville al señalar, refiriéndose al desencadenamiento de la Revolución, que «jamás hubo acontecimiento más importante, con raíces más remotas, mejor preparado y menos previsto»<sup>118</sup>. Preparado sí, pero imprevisto también.

No sólo el frenesí revolucionario desbordaba cualquier concepción preexistente y se encaminaba a la configuración de un «hombre

117 Hegel, G. W. Fr., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, II-IV, Hamburg, 1968, 920-924.

118 Tocqueville, A. de, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, 1969, 25.

nuevo», con una radicalidad a la que anteriormente sólo habían aspirado los movimientos religiosos <sup>119</sup>, sino que los propios protagonistas de la Revolución se dividían entre sí a la hora de enjuiciar la naturaleza y el rumbo que debía emprender esa Revolución, perfilándose fundamentalmente dos sectores: uno más moderado y liberal que conectaba fácilmente con Montesquieu y Voltaire y otro más radical que se va a complacer especialmente en inspirarse en Rousseau. No sólo se dividían entre ellos sino que proyectaban retrospectivamente sus tensiones en su interpretación del Siglo de las Luces <sup>120</sup>. El desgarramiento producido por la Revolución es tan profundo que no sólo afecta a las distintas lecturas prorrevolucionarias de los acontecimientos que estaban teniendo lugar sino que surge tempranamente el cuestionamiento radical de la Revolución, la corriente contrarrevolucionaria que a través de Burke manifestaba precozmente sus reparos fundamentales, considerando a la Revolución como un paréntesis nefasto en la historia de Francia, que es preciso obviar para reanudar el hilo de la continuidad rota <sup>121</sup>., manifestando así una concepción diametralmente opuesta a la convicción revolucionaria de estar iniciando una nueva era. Se perfilaban de este modo las distintas corrientes filosófico-políticas que van a vertebrar el mundo contemporáneo.

Mientras tanto, la gran filosofía alemana, especialmente Kant, Fichte y Hegel, va a seguir con enorme atención dichos acontecimientos revolucionarios y los va a convertir en un importante referente político de su reflexión filosófica. Es verdad que se van a sufrir decepciones respecto a las expectativas creadas inicialmente y que ello provoca a la vez una reflexión más profunda acerca de los motivos que malograron dichas expectativas. De ahí que se genere una actitud ambivalente ante la Revolución, lo cual no obsta para que se le siga considerando como

119 A grandes rasgos B. Yack ha analizado el problema de la aspiración a una revolución total en el pensamiento contemporáneo, a partir de la Revolución francesa. (Cf. Id.: *The longing for a total Revolution. Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*, Princeton, 1986, 3 ss.).

120 Furet, Fr., y Ozouf, M. (eds.): *Diccionario de la Revolución francesa*, Madrid, 1989, 541 ss., art. «Luces».

121 Furet, F., y Ozouf, M., *op. cit.*, 541, art. «Contrarrevolución».



un acontecimiento epocal que trastocaba las estructuras del mundo moderno. La evocación hegeliana en la *Filosofía de la historia* es bien significativa de la valoración que la gran filosofía alemana hizo de la Revolución: «Esto ha constituido un soberbio amanecer. Todos los seres pensantes han celebrado esta época. Una sublime emoción ha imperado en aquel tiempo, un entusiasmo espiritual ha recorrido el mundo, como si se hubiese llegado ahora finalmente a una reconciliación de lo divino con el mundo»<sup>122</sup>. Todavía el viejo Hegel no podía menos de evocar entusiásticamente la irrupción del proceso revolucionario.

Incluso un autor como Marx, que insiste en el formalismo de la Revolución, propio de su carácter burgués, no deja de sentir fascinación por la revolución política llevada a cabo por los franceses<sup>123</sup>. Pero Nietzsche también aquí va a pronunciarse desde sus peculiares perspectivas ideológicas. Desde temprano va a mostrar su aversión y rechazo de la Revolución.<sup>124</sup> Así como discrepaba de la forma de interpretar la Reforma, imperante en el pensamiento alemán, también va a discrepar en lo relativo a las interpretaciones de la Revolución que ese pensamiento venía ofreciendo a partir de Kant, de modo que si en un sentido cabe considerar a Nietzsche como un peculiar contrarreformador también cabría considerarle ahora como un peculiar contrarrevolucionario. Peculiar, ciertamente, pues el rechazo nietzscheano no se ha de confundir sin más con el que llevó a cabo Burke y menos todavía con el que protagonizaron autores como De Maistre y De Bonald. Ello no quiere decir en modo alguno que Nietzsche no conceda asimismo una gran relevancia a esos dos acontecimientos de la Historia moderna: la Reforma y la Revolución. Lo que ocurre es que cambia el sentido de la valoración. Para Nietzsche se trata fundamentalmente de dos manifestaciones cualificadas del desvarío y la alienación del hombre moderno. Sin duda esto también lo afirmaban lo contrarrevolucionarios en general, pero, como veremos, se trata de horizontes distintos del nietzscheano. De este modo, tanto la Reforma como la Revolución

122 Hegel, G. W. Fr., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, II-IV, 926.

123 Furet, Cf. Fr., *Marx et la Révolution française*, París, 1986.

124 KSA, VII, 782.

constituyen plataformas idóneas para evaluar la identidad filosófica de Nietzsche.

Por lo que atañe a la crítica nietzscheana de Rousseau, después de afirmar que éste posee una lógica similar a la de Lutero, pasa a considerarle como el principal responsable ideológico del derrape revolucionario. De esta forma, la actitud nietzscheana ante el proceso revolucionario es inseparable de su confrontación con Rousseau. Ello no quiere decir que Nietzsche se entregue a un estudio riguroso y pormenorizado del influjo roussoniano sobre el proceso revolucionario. Influjo sin duda difuso y polivalente, que implicó a menudo una nueva lectura de la obra roussoniana que iba más allá de los planteamientos originarios del pensador ginebrino y que orillaba muchas de sus aporías.

Nietzsche se encontraba, en efecto, con una tradición consolidada según la que Rousseau era considerado como «el legislador de la Revolución». Observadores de la talla de Burke o Hegel así lo confirmaban, y los propios revolucionarios al trasladar los restos del pensador ginebrino al Panteón, así lo escenificaban solemnemente. De una forma especial, era la llamada «República jacobina» la que pretendía reivindicar el legado roussoniano. Así, Robespierre a la vez que le considera «preceptor» del género humano» no puede menos de exclamar: ¡Ah, si hubiese sido testigo de esta Revolución de la que fue precursor y que le ha llevado al Panteón!»<sup>125</sup>. No cabe sin embargo limitar el influjo roussoniano al período jacobino sino que de una u otra forma ha servido de inspiración a lo largo de la Revolución. Sin duda Rousseau no aportaba técnicas políticas y constitucionales, pero sí una serie de principios generales que actuaban a modo de instancias reguladoras como son las ideas de regeneración, igualdad, virtud...<sup>126</sup>. Son precisamente estos principios contra los que se va a dirigir la crítica nietzscheana. En lo que sí estaría de acuerdo Nietzsche es en conceder rango filosófico a la Revolución, aunque fuera desde una perspectiva distinta de lo que era habitual en el seno del Idealismo alemán. Cabría decir más

125 Robespierre, M., *op. cit.*, 174.

126 Furet, Fr., y Ozouf, M., *op. cit.*, 723, art. «Rousseau».

bien que Nietzsche incoa un proceso metafísico contra la Revolución francesa <sup>127</sup>.

Una de las críticas que Nietzsche dirige contra la concepción roussoniana de naturaleza se refiere precisamente a sus implicaciones revolucionarias. Así ocurre, por ejemplo, cuando en el marco de la tercera consideración intempestiva aborda el problema de la imagen del hombre según Rousseau, en contraposición con las de Goethe y Schopenhauer. Es la imagen roussoniana del hombre la que tendría una mayor carga emocional y un mayor influjo sobre las masas populares. De ahí que el hombre roussoniano esté latente en todas las conmociones políticas y sociales que han tenido lugar desde entonces. El motivo último de que ello sea así reside para Nietzsche en la apelación roussoniana a la naturaleza. Oprimido el hombre por alienaciones de todo tipo, vuelve su mirada a la naturaleza buena: «sólo la naturaleza es buena, sólo el hombre natural es humano» <sup>128</sup>. De esta forma cabe postular la subversión revolucionaria de una sociedad alienada remitiendo al valor normativo de esa bondad natural. La revolución de las condiciones socio-políticas quedaría no sólo legitimada sino también postulada en nombre de esa imagen de la naturaleza. De ahí la propensión «catilina-ria» del hombre roussoniano.

De ahí a la vez deriva Nietzsche la especial responsabilidad de Rousseau en la dinámica revolucionaria, en la desviación de los principios de una Ilustración aristocrática, tal como la concebía Voltaire. Frente a la convicción generalizada, bien sea aprobándola o cuestionándola, de que existía una innegable conexión entre la filosofía ilustrada y el desenlace revolucionario, Nietzsche trata de defender que han sido más bien las supersticiones y las ensoñaciones peligrosas de Rousseau las responsables de tal derrape. En su evolución intelectual, Nietzsche pasa por un período «ilustrado» en el que admite la necesidad de volver a enarbolar la bandera de la Ilustración, una bandera que llevara inscritos los nombres de Petrarca, Erasmo y Voltaire <sup>129</sup>. Pero tal recon-

127 Goyard-Fabre, S., *Les principes philosophiques du droit moderne*, París, 1997, 349.

128 KSA, I, 369.

129 KSA, II, 47.

ciliación con el universo ilustrado no va a implicar una valoración positiva del movimiento revolucionario. A este respecto juega un papel primordial la contraposición nietzscheana entre Voltaire y Rousseau. Según hemos visto, Nietzsche encomia el talante antirrevolucionario de Voltaire quien no por ello se habría mostrado cobarde o inconsecuente. Haciéndolo así, el gran ilustrado no haría más que interpretar adecuadamente la auténtica naturaleza de la Ilustración, que se mostraría similar a un rayo de luz que atraviesa pacíficamente las nubes y que se contentaría largo tiempo con «transformar a los individuos», de forma que sólo de un modo paulatino hubiera transformado también «las costumbres y las opiniones de los pueblos»<sup>130</sup>, en una posología de «pequeñas dosis».

Habría sido Rousseau el responsable principal de que se hubiera echado a perder el espíritu de mesura y de avance gradual. De una forma general, cabría afirmar que si Nietzsche por un lado infravalora las virtualidades revolucionarias del movimiento ilustrado, por otro exagera el influjo de Rousseau a la hora de desencadenar la Revolución, a la vez que pasa por alto toda la incapacidad del Antiguo Régimen para establecer un pacto razonable con el espíritu del siglo, como diría Madame de Staël. Como es habitual en la crítica nietzscheana, se procede también en el caso de Rousseau a simplificar al adversario, incluso a caricaturizarlo, para así volver más eficaz la crítica. Son las fantasías roussonianas las que habrían interrumpido el decurso sosegado de la Ilustración y la habrían vuelto fanática y «peligrosa» al hacerla revolucionaria. Se habría introducido en el tejido ilustrado algo que en el fondo le era ajeno: la violencia y la instantaneidad: «Pero ahora, unida a una realidad violenta e instantánea, la Ilustración misma se volvió violenta e instantánea»<sup>131</sup>, produciéndose así una amalgama de elementos que de por sí se repelen. De ahí la propuesta radical del Nietzsche «ilustrado» de *Humano, demasiado humano*: proseguir la obra de la Ilustración, pero sofocar a posteriori la Revolución, hacer como si no hubiera ocurrido. Sería un grave malentendido derivar la Revolu-

130 KSA, II, 654.

131 *Ibid.*

ción a partir de la Ilustración. Nietzsche se apropia a su manera del enfoque contrarrevolucionario de «ignorar» la Revolución francesa.

Lo que le perturba sobre todo ante el espectáculo que ofrece la Revolución no es la presencia del Terror revolucionario que desde un principio tanta desazón había producido a la visión moral del mundo. Nietzsche reconoce abiertamente que lo que a él le distancia de la Revolución no es la «farsa sangrienta» que le acompañó, ni su llamada «inmoralidad». Lo que Nietzsche detesta es lo que él denomina «moralidad roussoniana». Aparece aquí Rousseau como el teórico de la soberanía popular que también a nivel personal aparecía como un hombre del pueblo, fiel a sus orígenes, presentándose como una encarnación práctica de igualitarismo <sup>132</sup>, en clara contraposición con Voltaire. Un autor que en este sentido no sólo va a servir de inspiración a los revolucionarios sino que va a provocar en Kant una famosa «conversión roussoniana», por influjo de la cual en vez de despreciar a la plebe que no sabe nada», se va a ver impulsado a «honrar a los hombres» y a promover «los derechos de la humanidad» <sup>133</sup>. Nietzsche se va a enfrentar a este problema desde otra perspectiva, a modo de maestro de la sospecha que trata de poner de manifiesto el aspecto negativo y oculto de la cuestión.

En el proceso de nivelación del mundo moderno, en detrimento de una civilización aristocrática, Rousseau y la Revolución francesa constituían para Nietzsche un capítulo de especial relevancia. Asistiríamos ahora al triunfo de la moral gregaria que trata de interpelar a todo lo banal y mediocre, ejerciendo una profunda fascinación, un profundo contagio mediante el recurso a lo que Nietzsche denomina las «verdades» de la Revolución: la justicia, la libertad, la igualdad... A consecuencia de todo ello se produciría algo así como una «orgía de la mediocridad», que vendría a constituir un espectáculo que habría llegado a seducir incluso a los espíritus más distinguidos. Nietzsche conocía bien el enorme impacto que tal fenómeno había producido en la *intelligentsia* alemana.

132 Furet, Fr., y Ozouf, M., *op. cit.*, 721, art. «Rousseau».

133 *Akademie*, XX, 44.

En este horizonte localiza Nietzsche aquella doctrina que considera como la «idea moderna» por excelencia: la idea de igualdad, y que él interpreta en el sentido de igualitarismo. Tal doctrina es para Nietzsche el peor de los venenos, pues en contra de lo que parece a primera vista no es la doctrina de la justicia sino el fin de la misma. La justicia no consiste en tratar a todo como igual sino a lo igual como igual y a lo desigual como desigual. O bien para decirlo con las palabras rotundas de Zaratustra: «Con estos predicadores de la igualdad no quiero yo ser mezclado y confundido. Pues a mí la justicia me dice así: «los hombres no son iguales»<sup>134</sup>. Al oponerse a esta realidad, la Revolución acababa revelándose a Nietzsche, en última instancia, como el surgimiento de la última gran rebelión de esclavos que se produce en el seno de la historia moderna<sup>135</sup>. Sin duda las reflexiones nietzscheanas se entrecruzan frecuentemente con las de los contrarrevolucionarios clásicos. Así, una especie de *leit motiv* de éstos era la referencia al «espíritu de geometría» como algo consustancial a la democracia, que desconoce las diferencias reales existentes entre los individuos. Así, por ejemplo, Burke se refiere al dogma absurdo de la igualdad, que vendría a revelarse en última instancia como una especie de quimera antinatural<sup>136</sup>. De ahí el papel negativo desempeñado por los niveladores (*levelers*) que se dejan seducir por esa fantasía. Pero, a la vez, las perspectivas desde las que se pronuncian los contrarrevolucionarios y Nietzsche difieren profundamente. Nietzsche no se pronuncia como un nostálgico del orden socio-político periclitado del Antiguo Régimen sino en nombre de una nueva aristocracia, de una nueva nobleza que implica una realización humana superior. Tal proyecto tendría que hacer frente según Nietzsche a todo un proceso de empequeñecimiento del hombre en el mundo moderno, a la nivelación creciente, a la manifestación cada vez más nítida del orgullo plebeyo, en un mundo en el que las «gentes pequeñas» se habrían convertido en los señores, lo que haría exclamar a Zaratustra: «Todo se ha vuelto

134 KSA, IV, 130.

135 KSA, V, 67; cf. Brose, K., *Sklavenmoral. Nietzsches Sozialphilosophie*, Bonn, 1990, 23.

136 Furet, Fr., y Ozouf, M., *op. cit.*, 770-775, art. «Burke».

más pequeño»<sup>137</sup>. Cambia así el sentido de la denuncia roussoniana de un contrato social basado en la desigualdad, según el cual los poderosos, los ricos imponen su contrato a los más débiles. En Nietzsche son precisamente los más humildes y resentidos los que acaban convirtiéndose en señores, aunque no hay que olvidar que Nietzsche se sitúa más allá de las categorías socio-políticas.

Por lo demás, en la lectura reduccionista de Nietzsche, el universo ideológico de Rousseau y la Revolución habría de ser interpretado como un gran capítulo en la historia de la metamorfosis del Cristianismo en el mundo moderno. Por eso habla de «la prosecución del Cristianismo mediante la Revolución francesa» y de que Rousseau se hallaría totalmente inserto en «el movimiento cristiano», con su opción por los pobres, las mujeres, el pueblo como soberano... De una forma parecida a Stirner, también Nietzsche se complace en poner de manifiesto la continuidad de la visión cristiana en el mundo moderno, más allá de todo el proceso de secularización, aunque con ello no haga justicia a la complejidad de ese mundo moderno, ni tampoco a la del propio Rousseau, que trató de hacerse eco no sólo de la tradición cristiana sino también de los ideales clásicos, en su apasionada referencia a la ciudad antigua. Por lo que atañe a la Revolución francesa, Nietzsche no puede menos de aceptar el hecho bien conocido del culto a la Antigüedad que protagonizaron los revolucionarios. Pero tal fenómeno no va a suponer la victoria de los ideales clásicos. De nuevo Judea se alzaría con la victoria mediante su moralidad roussoniana, con su doctrina de la igualdad, con la irrupción con una fuerza inaudita de los instintos basados en el resentimiento. La Reforma se habría adelantado en los inicios del mundo moderno a potenciar la rebelión plebeya contra el individualismo renacentista. La Revolución francesa va a profundizar y a ampliar el proceso entonces iniciado. Como queda apuntado, Nietzsche va a coincidir bien con los representantes del Idealismo alemán bien con los contrarrevolucionarios a la hora de concebir la Reforma y la Revolución no sólo como dos hechos decisivos del mundo moderno, sino también en postular la conexión entre ambos. Lo que cambia es la perspectiva interpretativa.

137 KSA, IV, 211.

Frente al imperio del espíritu plebeyo, nivelador, desatado por la Revolución, Nietzsche se complace en destacar dos figuras que cabría considerar a modo de contrapunto del siglo XVIII roussonianiano y que volverían a conectar con el espíritu que animaba al Renacimiento, y en definitiva al mundo clásico. Una de esas figuras es la que conduce precisamente la Revolución a su conclusión, a saber, Napoleón. La otra, Goethe, pertenece al ámbito alemán, que con tanta atención había seguido el proceso revolucionario y que con tanta profundidad había meditado sobre su sentido. Ambas figuras mostrarían a juicio de Nietzsche la posibilidad de una civilización alternativa con la que él le gustaría conectar.

Goethe siempre gozó de un gran ascendiente en la valoración de Nietzsche, que tan duramente iba a criticar la tradición cultural alemana. Goethe, confesaba, era el último alemán por el que sentía veneración<sup>138</sup>. En un horizonte en el que el espectáculo de la Revolución francesa habría seducido incluso a los espíritus más destacados, el talante aristocrático de Goethe constituye para Nietzsche una honrosa excepción. Goethe sería aquel gran espíritu que contempló la Revolución tal como ésta se merece, a saber, con «repugnancia». En este sentido, cabría referirse a un dístico de Goethe, de 1796, en el que, en la línea en que se va a pronunciar más tarde Nietzsche, muestra su rechazo tanto de la Reforma como de la Revolución como procesos que se oponen al desarrollo sosegado de la cultura<sup>139</sup>. Goethe habría alcanzado una altura que lamentablemente no habría mantenido el siglo XIX. Quien le sirve de complemento es más bien Napoleón que es para Nietzsche una de las figuras estelares de la vida política de todos los tiempos, raro ejemplar del hombre superior en el mundo moderno. Aquel individuo privilegiado que habría sabido enderezar el caos generado por la Revolución y que coincidiría con Nietzsche en culpar a Rousseau de haber desatado el delirio revolucionario: «es él quien nos ha llevado a

138 KSA, VI, 153.

139 *Was das Luthertum war, ist jetzt das Franztum in diesen Letzten Tagen, es drängt ruhige Bildung zurück*. Cf. Träger, C., (Hg.) *Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur*, Köln, 1989, 209.



donde estamos». En este sentido, Nietzsche ve a Napoleón como a un enemigo de las «ideas modernas» y como una de las prolongaciones más logradas del espíritu renacentista y en definitiva como un fragmento auténtico de la Antigüedad. De esta forma, Goethe y Napoleón constituían para Nietzsche la indicación de la vía para la auténtica superación del universo roussoniano y revolucionario.

## CONCLUSIÓN

Pero los planteamientos de Goethe y de Napoleón por muy significativos que sean para Nietzsche, como indicadores de la posibilidad de superación de una Modernidad enferma, no constituyen a nivel fáctico sino actitudes que se quedan en un nivel testimonial o episódico, dado que lo que en realidad se va a imponer a lo largo del siglo XIX van a ser las distintas ramas de la familia roussoniana. En este sentido, Nietzsche ve el siglo XIX como una prolongación y acentuación de los rasgos que caracterizaban al siglo XVIII de Rousseau: el orgullo plebeyo, el fanatismo moral, el resentimiento contra todo tipo de privilegio, el imperio de los débiles, los oprimidos, los sufrientes, en definitiva, la pérdida creciente del pathos de la distancia, lo cual desde un principio constituía una de las patologías fundamentales de la Modernidad. Habría llegado la hora, señala Zaratustra, de «la grande, perversa, larga, lenta rebelión de la plebe y de los esclavos: ¡rebelión que crece cada vez más!»<sup>140</sup>, de forma que si en otro tiempo el espíritu era Dios y más tarde se humanizó convirtiéndose en hombre, finalmente se habría convertido incluso en «plebe». Asistiríamos así a una degeneración y a un empequeñecimiento del hombre que acabaría convirtiéndose en un animal gregario. Todas las corrientes políticas aspirarían en el fondo a lo mismo, a postular la autonomía del rebaño, como única forma válida de existencia.

En un mundo que se le presenta a Nietzsche como dominado por las sombras de Dios, el hombre decimonónico mantiene a su juicio

140 KSA, IV, 335.

una relación ambigua con la naturaleza, con Dios y consigo mismo <sup>141</sup>. La sociedad misma, en cuanto tal, vendría a constituir en este horizonte una de las peculiares sombras de Dios <sup>142</sup>. Tal como queda indicado, en su tarea destructora, desenmascaradora de la historia de la humanidad occidental, Nietzsche no se concentra tan sólo en el desenmascaramiento de los «ídolos eternos» sino también en el de los «más recientes», que no duda en calificar como los más decrepitos. Rousseau detentaría la paternidad de un buen número de esos nuevos ídolos.

Frente al igualitarismo democrático, Nietzsche quiere recuperar el pathos de la distancia, formulando el proyecto de una «gran política» <sup>143</sup>, que habría de fundamentarse en la formulación de una nueva tabla de valores y en la aspiración a la conquista de una «nueva nobleza» tal como señala el nuevo «legislador» que es Zaratustra. Cuando G. Brandes utiliza la expresión «radicalismo aristocrático» para referirse al pensamiento de Nietzsche, éste le escribe que considera dicha expresión como la más apropiada que ha encontrado sobre sí mismo <sup>144</sup>. Tal era a la vez el talante que habría de presidir la elaboración de la «gran política» como respuesta al mundo moderno, y más en concreto a Rousseau. Con razón puede escribir H. Ottmann que lo mismo que la *Republica* platónica constituía una especie de contraprograma respecto a la democracia griega y a la desintegración de la polis, así el proyecto nietzscheano de la «gran política» constituía su respuesta a la democratización de Europa, dándose además la circunstancia de que en ambos proyectos le estaría reservado al filósofo la función de «legislador» <sup>145</sup>. De este modo, el antiplatónico Nietzsche vendría a desempeñar algo así como el papel de un moderno Platón, si bien condicionada dicha recepción por un profundo influjo de Maquiavelo.

141 KSA, V, 357.

142 Baier, H., Die Gesellschaft —ein langer Schatten des toten Gottes, en *Nietzsche— Studien* 10/11(1980/81), 6-22.

143 CONILL, J., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid, 1997, 182 ss.

144 SBr., VIII, 206.

145 Ottmann, H., *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, 293 ss.

En *Así habló Zaratustra* podemos leer la advertencia: «Debéis tener enemigos que haya que odiar, pero enemigos que haya que despreciar: es necesario que estéis orgullosos de vuestro enemigo»<sup>146</sup>. No cabe duda que Nietzsche siguió tal consejo en sus relaciones con Platón, pero por lo que se refiere al gran platónico que fue Rousseau el problema parece más dudoso, dado que Nietzsche considera al pensador ginebrino como el principal responsable de aquello que más detesta en el mundo moderno. En este sentido, ha puesto mucho interés en resaltar aquello que le separaba de Rousseau, algo similar a lo que ocurría también con Lutero. Pero en alguna oportunidad deja traslucir, no obstante, una secreta admiración por el pensador ginebrino, produciéndose de este modo un cierto equilibrio en la valoración nietzscheana. Así ocurre particularmente en un pasaje de *Humano, demasiado humano* en el que Nietzsche enumera una serie de autores cualificados con los que desea confrontarse y a cuyo dictamen desea someterse<sup>147</sup>. Nietzsche agrupa en parejas dichos pensadores, de acuerdo con la afinidad que existe entre ellos. He aquí dicha serie: Epicuro y Montaigne, Goethe y Spinoza, Platón y Rousseau, Pascal y Schopenhauer. Como se ve, la asociación no es producto del azar. Para nuestro propósito resulta significativo no sólo la conexión de Platón y Rousseau sino además que en una obra dedicada a la memoria de Voltaire sea precisamente Rousseau uno de los ocho autores a cuyo criterio desea someterse Nietzsche. Había en efecto muchos aspectos convergentes en ambos cuestionamientos de la Modernidad por muchas que fueran a la vez las discrepancias. Nietzsche insistió casi exclusivamente en el rechazo visceral de los planteamientos del pensador ginebrino, pero en algún momento llega a reconocer el ascendiente que también para él revestía dicho autor.

De una forma general, cabría afirmar que en ambos cuestionamientos del mundo moderno se pueden reconocer los siguientes rasgos convergentes: la tensión entre una actitud arcaizante y la apertura hacia el futuro; la visión pesimista de la historia, compensada con una

146 KSA, IV, 262.

147 KSA, II, 533-534.

idealización de los orígenes; el cuestionamiento del «progreso» como una de las peculiares ideas modernas; el carácter intempestivo de ambos pensadores, su cuestionamiento de los nuevos ídolos; su proximidad al mundo romántico, el uno como precursor, el otro como prolongador del mismo; su especial relación con la literatura, no sólo en cuanto ambos son maestros del lenguaje sino además en cuanto interpretan la vida misma como literatura; el hecho de que ambos autores se propongan a sí mismos como alternativa al mundo que les ha correspondido vivir, a modo de modelos de un nuevo tipo de humanidad; los ingredientes totalitarios y libertarios a la vez, dentro de sus obras, circunstancia que se hallaría en la base de su amplia y a veces contradictoria proyección sobre el pensamiento contemporáneo... En definitiva estamos ante dos grandes solitarios que interpelan al hombre moderno, denuncian sus alienaciones y sugieren propuestas alternativas, por unilaterales que sean a la vez sus valoraciones de ese mundo moderno.

Pero al mismo tiempo la confrontación nietzscheana surge, como queda apuntado, en un momento más crítico del pensamiento europeo, dentro del horizonte de la crisis de la tradición ontoteológica, en el marco de una metafísica de la finitud, de los distintos intentos de inversión del platonismo, algo que todavía no ocurría en el caso de Rousseau. En este sentido, Nietzsche puede denunciar como ambiguos muchos de los rasgos de la cosmovisión roussoniana, pero a su vez Rousseau podría defender varios de sus planteamientos frente al reduccionismo nietzscheano. Ante la complejidad de una temática que desborda el ámbito de este artículo, sea suficiente con resaltar aquí que los planteamientos nietzscheanos constituyen un denodado esfuerzo por salvaguardar las posibilidades creadoras de la existencia individual frente a las tendencias niveladoras y gregarias del mundo moderno. Aunque su crítica es más radical y unilateral, las denuncias nietzscheanas vendrían a converger con los planteamientos de otros intérpretes del mundo contemporáneo como es el caso de Tocqueville, particularmente en su estudio *La democracia en América*. A pesar de su obsesión antirromántica, pensamos que la actitud nietzscheana tiene una clara dimensión «romántica», propia de un pensador trágico

enfrentado a la Modernidad. Pero ello no supone ignorar el carácter bien fundado de tantas denuncias nietzscheanas a pesar de su unilateralidad.

Por parte de Rousseau quisiéramos destacar aquí sobre todo su acento sobre el problema de la comunidad, tal como se concibe en el nuevo contrato social y que, a pesar de su problematicidad, se sitúa más allá tanto del individualismo liberal como del individualismo aristocrático de Nietzsche. Desde esta perspectiva, se abriría un espacio en su pensamiento tanto para la compasión como para lo que, de una forma global, podríamos denominar justicia social, situándonos más allá de los planteamientos reduccionistas nietzscheanos, que ofrecen una visión demasiado caricaturesca de la concepción comunitaria que propugna Rousseau. Pero en última instancia se ha de tener presente que el destino del mundo contemporáneo necesita tanto una mayor profundización y desarrollo individuales como comunitarios, dado que se encuentran amenazadas y empobrecidas ambas dimensiones que expresan dos aspectos esenciales de la condición humana y que necesitan ser desarrollados en su tensión interna. De ahí que tanto Rousseau como Nietzsche resulten autores imprescindibles a la hora de dilucidar nuestra valoración del mundo moderno.

ARSENIO GINZO FERNÁNDEZ  
Universidad de Alcalá