

NIETZSCHE Y LA IDEOLOGIA POLITICA CONTEMPORANEA

Por GERMÁN URZÚA V.

El presente ensayo intenta bosquejar el pensamiento que Federico Nietzsche tuviera ante los complejos políticos y sociales de la vida contemporánea.

Este análisis supone, por lo tanto, una revisión del concepto de Democracia y Autocracia modernas. E implica, del mismo bases ideológicas del mundo actual, Nietzsche critica acervamente al cristianismo, conexiones históricas.

La personalidad filosófica de Nietzsche representa la ruptura categórica con la tradición democrática del mundo occidental. Sobre este aspecto, y a más de superar las bases ideológicas del mundo actual, Nietzsche critica acervamente al cristianismo, considerándolo como el gestador de las luchas tumultuarias y socialistas del siglo. A su juicio, todos los movimientos políticos, no sólo no han violentado los hechos ni se han desarrollado separadamente, destruyendo así las estructuras sociales de regímenes reaccionarios, sino que todo el aspecto general de la cultura occidental cristiana, presenta, sin equívocos, y en sus grandes proyecciones, la huella de esa mano salvadora de humildes y desamparados, que, desvirtuada por el resentimiento de los seguidores inmediatos, se yergue hoy amenazadora y cruel sobre la cultura y civilización cristianas.

Hay en el pensamiento nietzscheano predominancia de los factores antitéticos de calidad y cantidad, persona y masa, aristocracia y democracia, conceptos que están determinando constantemente la lucha política y la concepción estado-social de dirigentes e ideólogos.

Sitúa Nietzsche el problema político de la democracia, sobre dos conceptos que conviven en maridaje perfecto —Pueblo e Igualdad—, y que, según sostiene, fueron introducidos como elementos sustanciales, de preferencia el último, por el cristianismo.

Es por eso que afirma que la generalidad de los movimientos políticos contemporáneos descansan en el mismo resentimiento de venganza a los espíritus mejor dotados que dominara la filosofía cristiana.

El análisis de los movimientos políticos contemporáneos, considerados desde una

perspectiva nietzscheana, está precedido por una primera parte destinada a combatir algunas de las críticas que, frecuentemente, se le hacen. Al mismo tiempo, precisó mi pensamiento sobre el filósofo.

En los capítulos siguientes, me detengo a analizar los elementos esenciales de la Democracia, a fin de concluir con un examen de los regímenes totalitarios, y del pensado entroncamiento de la ideología nietzscheana con estos últimos.

La parte final se refiere a la concepción política y jurídica de Nietzsche.

Primera Parte

NUESTRA EPOCA Y FEDERICO NIETZSCHE

1.—Carácter fundamental de la Epoca. 2.—Nietzsche y el ideal del hombre en Goethe. 3.—La tragedia de Nuestra Epoca. 4.—Posibilidad de una ideología nietzscheana. 5.—El dolor como fuente creadora. 6.—Hacia una postulación del infinito. 7.—Necesidad de un mito nietzscheano.

1) *Carácter fundamental del concepto Epoca.*

Cuando hablamos de una Epoca nos referimos, inconscientemente, a un conjunto de características que unen a varias generaciones, no obstante su diversa ubicación temporal.

Estos caracteres determinan el nacimiento de un período histórico poniendo, en consecuencia, fin a otro. A una edad de determinados rasgos culturales le sucederá, de este modo, una etapa distinta.

Ahora bien, cuando un hombre del siglo se siente componente de nuestra época, con ello, ¿qué pretende significar, de qué habla valóricamente?

Entiendo por Nuestra Epoca¹, aquel mo-

¹ Mientras la época es tiempo indeterminado, el siglo se caracteriza como estructura histórica definida. Cronológicamente determinado, se distingue por circunscribirse a cosas, hechos y realidades. Así hablamos de siglo refiriéndonos a un acontecimiento temporalmente limitado, en su ges-

mento histórico en el cual el hombre empieza a valorarse, desentendiéndose de concepciones trascendentes. Esta aseveración audaz no olvida, en modo alguno, que dicha valoración no predomina en el mundo actual de las ideas, pero el pensamiento filosófico ha empezado a aceptarlo en mayor o menor medida. Y perfectamente observamos su evolución e influencia en la civilización contemporánea.

No cabe duda que lo ha ido haciendo paulatinamente, como un tullido que siente el peso angustioso y tutelar de sus muletas; pero que, si bien no anda erecto, vislumbra ya la fuerza interior que le permitirá lan-

tación y término. De esta manera se habla del siglo de Luis XIV, como podría hablarse del de Napoleón I. Y, al expresarnos de este modo, nos referimos a objetividades históricas.

Dada nuestra finitud biológica, pertenecemos a un tiempo que domina totalmente nuestros actos. La creencia de la libertad induce a pensar que podemos realizarnos, prescindiendo del medio típico que nos ata a la tierra y rebana, cruelmente, nuestros sueños.

Inmersos en una serie de concreciones, nacemos en el seno de una forma reducida de convivencia; pertenecemos económicamente a cierta categoría individual (con la correspondiente secuela de efectos); metidos nos hallamos en una forma político-social preestablecida, mientras los sistemas jurídicos nos constriñen a hacer lo que en esa serie de formas está permitido, aun cuando nuestra naturaleza resida en su contrario.

Es así como formamos, por ser componentes de un siglo, de un núcleo familiar cristiano; pertenecemos a determinado estamento social, —y este solo hecho significa que arrastramos el pesado fardo de una conciencia clasista—. Nos encontramos aherrajados en una forma más o menos liberal burguesa, y, por último, vivimos en un Estado —acepción política—, vale decir entre figuras coactivas que modelan o deforman nuestra personalidad.

Pero, si existimos enmarcados por rígidas murallas éticas, económicas, sociales, políticas o jurídicas, hechas para construir nuestra interioridad en un instante fijo, puede suceder que vislumbremos nuestra situación de naturaleza más allá del tiempo.

Mientras nuestra razón de vida es del siglo, nuestro deber ser gira hacia el centro magnético de otra forma histórica. Así, la existencia queda enclavada en el tiempo, pero el espíritu huye en la Eternidad de la idea.

Es, precisamente, en la idea donde reside la esencia de cada Epoca. El siglo es sentido existencial; sólo realidades lo configuran, lo que no implica ausencia de ideas; representa la efigie, mas no la idea que imprime la época que es vivencia.

zarlas, un día, lejos de sí. A este respecto, nuestra época es ejemplo notable de un ser histórico que sepulta el temor a su destino y, en cambio, pretende cogerlo con su pleno esfuerzo.

Pero, para que un ser cualquiera actúe es menester que posea una fuerza impulsora, y, para que marche confiado, necesario es que la conozca cualitativamente. Nuestra época, sin duda, reúne ambas condiciones. Posee la fuerza de su destino, y sabe el camino que lleva. Por ello ha tenido que dar las espaldas a una época anquilosada por el dogma de lo absoluto. Y, por fatalidad de su destino, se ha hecho revolucionaria al romper una tradición; revolucionaria también, porque ha comenzado a buscar su definición en la humanidad. Y, en este aspecto, debemos confesar que es herética en el sentido cristiano.

Al pensar de este modo, entiendo que nuestra época en su característica esencial, está en ciernes aún, y requiere un desarrollo

El Renacimiento huye hacia el clasicismo griego, porque vive en éste la idea de una existencia que anhela para sí. Y el cristianismo pernocta callado buscando su segunda Edad Media (o sea, la realización del reino de Cristo en la tierra), porque aquélla le representa una imagen ideal, aparte, por supuesto, de sus formaciones tan sólo históricas.

La época es, entonces, unidad de figuras existenciales en la vivencia de la idea. Y bien, ¿por qué este énfasis en llamar a ciertos caracteres como nuestros?

Nuestra Epoca, que fluye en este siglo maquinista, reside más allá de la máquina, y se sustenta en la idea de la inversión del hombre actual. La idea de su espíritu se vuelca hacia el dionisiaco, antípoda del Crucificado. Se le puede caracterizar, como la unidad de aquéllos que, desde el siglo de Oro de la Grecia, (no desde el Renacimiento como expresa Heller en su Teoría del Estado), hasta nuestros días, repudian el ideal estoico del hombre horizontal, del sentido divino de su misión, y luchan por un hombre emancipado, dejando en su mano el gobierno de la tierra.

Esta caracterización demuestra, pues, que, junto a una época racional y divina, existe una irracional y atea.

Sentados estos supuestos, tenemos que el intento de revolucionar al hombre no parte de un siglo dado, sino de un ciclo generalizado y universal que, al adquirir conciencia, de sí, rompe la hegemonía de su opuesto y combate por su realización y primacía. Esta, nuestra época, se retrata antitética del Cristo; subvierte y modifica al humano, revuelve las bases de la época en que se apoya, y se traslada a su cima, la naturalidad terrena.

integral, puesto que todo proceso debe desenvolverse hasta su consumación. Podemos decir, así, que nuestra época es aquella que ahora empieza. Solamente ahora podemos darnos cuenta del hondo proceso en que intervenimos, pues no sólo se juega un sistema social, sino que todo una perspectiva humana.

Frente a este mundo en revolución, se ha visto nuestro siglo convulsionado. Y lo digo en forma pasiva, por cuanto es producto histórico, en que el germen de su inestabilidad dimana directamente de aquel que lo precede, quien, con su concepción inmanente del mundo, hizo posible nuestra época germinativa. Así, ha encontrado que las concepciones en que se basaba la humanidad hicieron crisis, de tal modo, que no satisfacen a un mundo que atraviesa por una etapa crucial. Ante esta situación en que el hombre —voluntaria o involuntariamente— se halló, y guiado por esa necesidad suya vital de encontrar siempre una explicación real o metafísica del mundo, ha puesto las bases de sistemas revolucionarios que le satisfacen.

Como toda concepción, estos sistemas se explican por el hecho cierto de que el hombre, en un indeterminado número de casos, se hace conforme al medio y a la época. Le es forzoso determinarse, busca, incesante, definiciones y valores, formas nuevas de cultura que respondan a su inquietud histórica.

En este caso, y jugando con los problemas eternos del alma humana, este siglo ha pretendido conocer e imponerse de todo, usando de sus razones para criticar y destruirlo todo. Lógicamente, produce esta característica inherente a su espíritu. Por eso, este revolucionarismo, nacido en el campo de las ideas, ha precipitado al mundo actual en el revolucionarismo de los hechos.

Nietzsche explica este fenómeno espiritual diciendo que quien intenta comprender todo, se ve en la necesidad ineludible de combatir, también, todo.

Consecuente con su idea del filósofo y de la filosofía, Nietzsche se apartó, y en esto a diferencia del siglo, del gusto por lo absoluto, puesto que éste viene a significar oposición a la acción y la muerte de todo revolucionarismo filosófico inmanente. Odiando aquello que da muestras de acabamiento y terminación, hizo de su prédica una exhor-

tación brutal, como es blandir la espada de la destrucción sobre todo lo realizado hasta ahora.

¿Es censurable esta actitud, oprobiosa de nuestra época al pretender destruir un mundo conceptual y culturalmente dado? Me atrevo a sostener que es una solución deseable, pues hace posible la emergencia cultural. La crítica de esta aseveración, en todo caso, demostrará, a la luz de las posiciones en pro o en contra, que se está defendiendo el renacimiento del hombre, o, rechazando la aceptación del pasado, eternizándolo como presente, y restando, por ende, las infinitas posibilidades que tiene el alma humana de ascender a su interior sublimación.

Nietzsche pensaba algo que parecerá ingenuo a primera consideración, como es la creencia de que sólo "basta crear nuevos nombres, valoraciones y probabilidades para crear nuevas cosas".

Esta afirmación tiene mucho de verdad, pero es insuficiente. De ahí que sea fundamental la filosofía de valores, orientada hacia una nueva postulación vital.

Nietzsche comprendió que en una época emergente, en que el hombre empezaba a hacerse dueño de su destino, era necesaria una filosofía polémica y combativa, explicada por las concepciones actuantes, e interesadas en establecer su hegemonía sobre el mundo. Penétrese bien de este problema y ya no se estará ante un dominio espiritual, sino sobre la propia corporeidad del individuo. Con esta aseveración no rechazo tal pretensión de dominio, sino que deseo llamar la atención en el sentido de que la filosofía repugna toda actitud purista. Se ha olvidado, para bien o para mal, del Pórtico y de la Academia, haciéndose carne del espíritu humano.

Frente a un mundo así formado, no es posible pensar sólo filosóficamente, sino que existe una tarea superior: transformar o conservar al hombre.

Entendámonos. Transformar al hombre, significa darle otra valoración. Y esta tarea está confiada a Nuestra Época. Es decir, está entregada a quienes postulan por el rompimiento con aquel nexó trascendente fundamental en toda filosofía clásica o primaria. Por ende, conservar el hombre actual es empresa de los que pertenecen a una edad moribunda.

Este problema es medular en toda filosofía revolucionaria. Estableciendo la estatura autónoma del hombre frente a sí mismo, como ante los demás, se fundamenta una posición que obliga al pensador a rebelarse ante la realidad dada, a afirmarla como es, o a negar la existencia misma.

Por estas razones, creo imposible mantener una actitud indiferente; de ahí que la filosofía se vuelque en todos los campos de la vida humana, dejando de ser filosofía pura, para ser antes que nada y por encima de todo, vida, es decir, acción.

Federico Nietzsche ha adoptado la segunda alternativa. Se rebela ante la realidad. La crítica y destruye, modelando, de esta manera, la imagen del hombre sobre nuevo pedestal, que es un nuevo ideal.

Para el presente ensayo, esta crítica la consideraré exclusivamente desde el punto de vista de la ideología política y la realidad jurídica del mundo contemporáneo.

2) *Nietzsche y el ideal del hombre en Goethe.*

Un pensador de nuestra época —Goethe— definió al hombre en términos bélicos al decir: "Ser hombre es ser guerrero". Proposición que subentiende la posesión de fortaleza y valor. A no dudar que hoy, más que nunca, adquiere su justa relevancia y significado. Pero, para el hombre angustiado por la idea de la muerte, este valor es capaz de derrotar aun a ésta, pues se atreve a balbucear ese "¡otra vez!" nietzscheano que da a la vida su eternidad y al hombre su finitud infinita².

La vida de Federico Nietzsche se enmarca dentro del concepto "agónico" de la existencia. Predica la vida en el peligro, y demuestra que de un mundo de dolor y tragedia puede emerger uno mejor.

Nadie puede negar, sin embargo, que hizo de la duda su principal amiga; que con ella se lanzó contra todos, incluso contra sí mismo. Pero, ¿por qué se le culpa por una virtud, que no le es privativa, sino resultante de su Epoca, nuestra también? Aun cuando fuese defecto, no olvidemos que impulsa al hombre a renovar los gestos hieráticos de la

civilización moribunda y le representa la necesidad de reemplazarla por otra superior.

El alma que delante de sí tiene tan sólo la muerte, ha dicho Carl Schmitt, "ya no es vida, sino impotencia e inanidad"³. Así pensó Nietzsche al suprimir a aquella su contenido religioso de acabamiento, transformándola en una vida múltiple, y renaciente.

Pero Nietzsche, producto del espíritu revolucionario de nuestra época, no se dejó arrastrar por la turbulencia del siglo. Entonces la fatalidad le impuso el deber de bosquejar su propia concepción. Oponente a la cultura e ideales reinantes, se acostumbró a ser un destructor único en su género. Y cuanto más amaba la destrucción, más apreciaba la obra de que se sabía portador y profeta. Así encarna la posición del hombre goethiano en cuanto hace de la lucha el fiel de sus juicios. El combate eleva al individuo humano a la perfección. Y, queriéndola acaso, ¿nos es lícito exigir la vivencia eterna de aquella?

Por este motivo, a medida que caen los años sobre la cabeza de Nietzsche, su temperamento se hace más inestable, "más revolucionario, más caótico".

Quizás resida aquí, la tragedia del hombre destructor que personifica; en sentir cómo los fenómenos culturales empiezan a declinar, cediendo su paso a una civilización mecánica. Tal vez comprendiera lo que ahora parece evidente: la escasa valoración que se da al hombre en el mundo histórico, frente a voluntades suprahumanas o a esencias simplemente basales de toda sociedad.

3) *La tragedia de Nuestra Epoca.*

"No nos dejaríamos quemar por nuestras creencias: no estamos muy seguros de ellas. Pero sí quizá por el derecho de tener opiniones propias y de poder cambiar de opiniones"—Nietzsche. *Humano, demasiado humano.*

A través del tamiz rebelde del temperamento, brota siempre en Nietzsche el espíritu sublime que, en medio de la oscuridad del hombre, escuchó ese instinto que le exigía cumplir su cometido. No cabe duda que en este punto fué un ejemplo para la hu-

² Federico Nietzsche. *Así habló Zaratustra*, pág. 141.

³ Carl Schmitt. *El proceso de neutralización de la Cultura*, pág. 221.

manidad ensoñativa de todos los tiempos, porque tenemos que confesar que los ejemplos no se encuentran, únicamente, en las palabras o actitudes categóricas, sino más bien en el peligroso "quizás" que usó tantas veces con maestría. No debemos olvidar, tampoco, que lo utilizó, precisamente, en un siglo en que se incubaba el germen de la negación más absoluta de la personalidad humana.

Tal la causa de su filosofía contradictoria; íntima preocupación de combatir contra aquello que significa sujeción a ciertas normas, y anulación del combate, del movimiento y la creación constante. (Odia, según confiesa, a los eternos discípulos, y los incita a su independencia a corto plazo).

Aborrece de lo que impide encontrar la verdadera personalidad. Con su anarquismo intelectual, ha hecho posible que la humanidad sienta, a más de una revolución en el orden de las cosas humanas, la amenaza del indiferentismo cultural.

El mismo pensaba que un sabio debe ser apreciado en relación proporcional a sus contradicciones; lo que se explica por cuanto abandona todo, menos la posibilidad de certeza. Por eso, exigió a su espíritu libertad absoluta, y pidiéndola en su acepción amplia, para el ser en cuanto es término de una eternidad.

Pero Nietzsche, ante todo, debe ser considerado por el imperativo que impone a la humanidad. Le exige que rebese lo realizado; que pase sobre su cuerpo actual y se procure uno superior; que abandone esta forma social, económica o jurídica estacionaria y asuma otra, producto del esfuerzo constante. No aborrece de ellas por lo que específicamente son, sino porque como profeta de una humanidad siempre más poderosa, predica el abandono de toda forma, para facilitar la obtención de la que anhela.

Nadie es tan rotundo en sus exigencias. Y quien obliga tanto a alguien, es porque sabe de antemano que es capaz de cumplir el deber impuesto. Ahora, si algo desprecia, es el estado de abandono a que se ha entregado nuestro tiempo maquinista, ignorante de los horizontes que hicieran brotar el grito de eternidad del hombre, y donde el dolor pierde espiritualidad.

Consecuente consigo mismo, rechaza indignado lo absoluto y aduce que, si lo real es una realidad, el ser humano —inestabili-

dad viva— existe por sus juicios que son múltiples interpretaciones de esa realidad una. De manera que la transforma en diversas realidades, todas aparentemente verdaderas. El espíritu aborrece de lo dogmático, —la verdad entendida como forma simple—, puesto que en el medio no ve la singularidad, sino la multiplicidad de formas.

Y, porque todo depende de juicios, toda teoría y conocimiento es esfuerzo humano para la vida. Y vivir es morir eternamente. Por ende, cuando erige una creencia y la impone como inherente a sí, hace algo lógico y natural, puesto que lo precisa para su existencia. Pero toda verdad "inmanente", toda creencia, inevitablemente cae cuando le abandona ese carácter existencial de forzosidad. Y muere, como el espíritu que le da el ser. No debe, de esta manera, establecerse un abismo entre la vida y la muerte porque, en verdad, no se oponen; ésta es tan sólo su cima, y del ser que marcha, su término.

4) Posibilidad de una ideología nietzscheana.

Nietzsche es actividad eruptiva que no se cansa de desbordar por encima de todas las doctrinas, para avalanzarse a su meta que rebasa esas verdades parciales, liberándose por tanto, de su temporalidad. Pretender encerrarlo como pensamiento filosófico significa destruir su potencia espiritual; y, quien lo intenta, mata la simiente de su enseñanza⁴.

Más de una vez se siente atraído por ellos. Pero, más tarde, en plena soledad, ha de comprender que son parcialmente ciertas, verdades a medias, sin residir en ninguno

⁴ Henri Lefevbre lamenta que no haya creado una "doctrina coherente de la historia y de la práctica social". Este estudio, en cambio, pretende demostrar que si bien no es posible ni conveniente hablar de doctrina, es necesaria una ideología, o mejor, un sistema político y social, puntualizado perfectamente desde el punto de vista nietzscheano. Al igual que Kurt Lange, me parece aventurado denominarlo "relativista", aunque deben recordarse pensamientos como éstos: "Yo no estoy bastante limitado para un sistema, ni siquiera para mi sistema". *Ecce Homo*, pág. 106. "No, no hay tal obligación; debemos ser traidores, abandonar nuestro ideal. No pasamos de un período de la vida a otro sin causar, y por lo mismo sin sentir, los dolores de la traición". *Humano, demasiado humano*, vol. I, pág. 341.

la gran desconocida. Desalentado por esa derrota, los rechaza. Su destino, pues, le impuso el duro deber de aislarse, así de las ideas como de las personas, asumiendo una actitud beligerante y desconfiada.

Comprendió entre los amargos cristales del aislamiento, que esas verdades parciales embrujaban a la muchedumbre, porque eran simples, burdos sueños infantiles. Había que renegar de ellas, para salvarse como espíritu y persona. Porque cuando se odia, toda mediana igualdad que succiona y destruye la belleza y diversidad de los tipos humanos, no se descubre ningún otro sendero de liberación.

Entonces quiebra lanzas contra unos y otros. A los idealistas llamó calumniadores del mundo y del hombre, seductores de la nada⁵. En cuanto a los otros, sus apodos han pasado a la historia de los epítetos populares, sin contener, indudablemente, el hondo rencor sentido contra los destructores de la vida ascendente⁶.

Para combatirlos tuvo la audacia de hacerlo con sus argumentos, de modo que fue materialista o idealista, pero jamás se circunscribió a algunos de ellos. Y los rechazó, porque le parecieron remedos de la vida, que al triunfar, su virus detendría la marcha de la humanidad.

No es aventurado afirmar que tuvo razón al sostener esos puntos de vista. Pero me parece que no sólo hay que combatirlos, sino que, comprendiendo y reconociendo la verdad parcial que contienen, hay que superarlos. Para vencerlos debemos, partiendo de cualesquiera, someterlos a revisión y estructurarlos de nuevo.

Para Ortega y Gasset la manera de "superar el materialismo, el positivismo y el utopismo es superando el "idealismo". Pero, ¿por qué habla de superar el utopismo? Tal aseveración significa desconocer al hombre en cuanto posibilidad. Y quien olvida en lo que puede ser, olvida el conjunto y desprecia el leit motiv de nuestra existencia. Pero aceptemos esta afirmación pretenciosa, y preguntemos, ¿cómo pretende superarlo? No

lo dice ni podría decirlo, porque lo que hay que hacer no es superar el utopismo, sino fortalecerlo; si de algo no debemos quejarnos es de él. Aún más, quien se proponga superar el utopismo, quien como Ortega y Gasset aspira a "matarlo", acaso, ¿no hace utopía?

Toda idea lleva envuelto un deber ser, porque es deber ser. Sin él las ideas son in-materiales, y viven, porque al sentir las el forma en acción. Entonces son realidades, hombre, al crearlas, las hace suyas, y trans-se realizan, son, dejan de ser simple expectativa. El utopismo es característica del hombre. En el animal, ser y deber ser están unidos; es decir, no existen; mientras que en el hombre se realiza y produce su diversificación. El materialismo con justeza observa que hasta el más humilde obrero tiene conciencia de la obra en la que interviene; tal conciencia le permite "ver" la obra en que actúa, y así puede decir que la tiene construida en su conciencia, en circunstancias, que la más hábil abeja realiza un acto constructivo y no lo sabe.

Pero la aseveración del pensador hispano va más lejos, para sostener que es necesario superar el materialismo y el positivismo, mediante la superación del idealismo. De manera que pretende salvar a éste, por la anulación de los otros.

Una simple superación de ponencias vitales, como son todas ellas, es inaceptable. Sería, en cambio, natural una inversión potencial de cada una en la vida de los pueblos, de tal modo que sientan, en ciertos instantes, la necesidad de aspirar el materialismo o el idealismo como fuerzas disgregadoras y generadoras de nuevos ciclos.

5) *El dolor como fuente creadora.*

*No es cosa de prodigio que un ser enfermo produzca algo mejorado, quizás perfecto. Antes bien, la verdad está en la afirmación de que si se espera algún progreso sobre el pasado, vendrá siempre de una civilización agónica, doliente, no feliz.

Las grandes civilizaciones se justificarán momentáneamente, en cuanto permitan el nacimiento de personalidades a la sombra de sus creaciones percederas. ¿Qué son los tiempos heroicos y progresistas de la historia humana? Ruinas vivientes, de las cuales, se alimentan aquellas almas angustiadas por

⁵ El ideal ha sido hasta el presente la verdadera fuerza calumniadora del mundo y del hombre... la gran seducción de la nada". *Voluntad de dominio*, pág. 166.

⁶ Vid. *La filosofía de la Tragedia*, de León Chestov, pág. 262, y *Nietzsche*, de Pfänder, págs. 477 a 522.

la muerte eterna que vigila el término de todo lo bello, elevado y orgulloso. Cuando esa construcción viva cae, desde su cima, al abismo de lo que no tiene término, entonces la voz rugiente de esa alma rendida por la aflicción, coge la tierra ruinosa donde crecieran, ayer, amigos, ídolos y amores. Pero, cuando descansan sobre esa tierra los cementos de una construcción plebeya, esa voz rugiente de amor e idolatría se enferma, huye, se vuelve anormal.

Es el caso de Nietzsche, y de un siglo como el nuestro, más enfermo aún, y que lo está de no saber lo que delante de sí tiene, si la grandeza o la tumba.

Yendo al caso Nietzsche, es preciso confesar que ciertas consideraciones quieren considerarlo como producto de un complejo de inferioridad, fruto natural de un organismo corrupto⁷. León Chestov llega a reprocharle, con torcido criterio, que culpe a los desdichados su lamentable existencia y establezca que "antes de hacer eso es necesario ser feliz uno mismo y que antes de exigir que sean conservados los fuertes de cuerpo y de espíritu, es necesario que sea uno mismo sano de cuerpo y de espíritu"⁸.

La insanía que se cree ver en Nietzsche ha concluido por cegar a sus detractores. Sostiene el mismo autor que toda la filosofía nietzscheana es justificación de su "pobre y miserable existencia". Esta afirmación será siempre falsa, puesto que la filosofía no lo justifica en cuanto defiende el dolor y la enfermedad como formas creadoras.

El dolor corporal y su creación consiguiente, deben ser separadamente estimados. La última es producto del primero, pero toda creación se purifica por el hecho de nacer, y se libera de toda mancha. Y aunque sea el cuerpo enfermo y arcilloso, ¿significa, acaso, de menor valor la obra humana así concluida? Si hay consecuencia, deberá convenirse que la obra es grandiosa, fecunda, eterna, por la humanidad que contiene, por el morbo que lleva en su seno, por ser producto de la locura del hombre, del eterno dolor, de la naturaleza, en suma, hecha de arcilla, nunca de pecado⁹.

⁷ Entre los muchos autores que esgrimen tal argumentación, debo mencionar, por su inconsistencia crítica, a Papini, Vasconcelos, Fouillée, Briaton, Molina, Chestov, H. Mann, etc.

⁸ León Chestov, ob. cit. pág. 241.

⁹ Stefan Zweig ha dicho, con pleno acierto, que

6) *Hacia una postulación del infinito.*

El viejo Schopenhauer, maestro de la juventud nietzscheana, pensó que siendo el espíritu humano, finito, debía dedicar sus estudios y esfuerzos hacia lo infinito¹⁰. Nietzsche fué fiel hasta la muerte a esta enseñanza, y le fué fiel más allá de ella, considerando que su preocupación central fué hacer de alguien condenado a morir, un ser condenado a vivir eternamente. Este sentimiento le dominó de tal manera, que se transforma en lo que Zweig ha llamado "el fanático del infinito".

Se ha dicho que el destino le ofreció la posibilidad de ser un excelente escritor, considerado y estimado en su época. La enfermedad le separó de ese honor pasajero, del porvenir estrecho de la Cátedra, para llegar a cumplir la enseñanza antigua de Píndaro. Tuvo, pues, que hacerse anormal, más allá de la norma.

La liberación producida en su espíritu a virtud de la dolencia, no fué voluntaria. "Como a esclavo acostumbrado a sus cadenas, se le empujaba a la fuerza hacia la libertad", ha expresado gráficamente Chestov¹¹. Pero la enfermedad sólo es producto de la fuerza que le anima. La llama Zweig "demoníaca", entendiéndolo por tal "esa inquietud innata y esencial a todo hombre, que le separa de sí mismo; y le arrastra hacia lo infinito, hacia lo elemental".

La actitud de Nietzsche testimonia las fuerzas que chocan en los individuos. Mientras intentan vivir conforme a lo que entienden por su naturaleza, una fuerza extraña les obliga a doblegarse y a seguir el camino que les señala. Llamo a la primera forma, destino personal, y a la seguida, natural.

En Nietzsche se produjo lo que es propio del espíritu desambientado; no hay unión de ambas expresiones, triunfando la que le depuró su demonio. En la generalidad de los casos, los individuos siguen una vida nor-

"la palabra patológico sirve tan sólo en el mundo inferior, en el mundo de lo infecundo; pues si la enfermedad puede crear cosas inmortales, ya no es enfermedad, sino que será una fuerza, un exceso de salto, la más alta salud". *La lucha contra el Demonio*, pág. 18.

¹⁰ Arturo Schopenhauer. *El Mundo como Voluntad y Representación*, pág. 337.

¹¹ León Chestov. Ob. cit. pág. 237.

mal, lo que se explica porque obedecen al destino personal establecido por su medio social, por su posición histórica, por la sociedad en que nacen. Y, junto con seguirlo, acatan el destino natural, es decir, el que las circunstancias le ofrecen, sin rebelarse a ellas, e intentar su propia norma y circunstancia.

Distinto es el caso de Nietzsche, en cuanto pretende evadirse de esa realidad, y anhela servir de guía a nuestra humanidad desorientada. De esta manera, elude tanto la forma personal como natural, expresiones a las que deben acatamiento los espíritus "del siglo", que no se rebelan contra las normas y principios de todo orden, imperantes en un determinado momento. Nietzsche pertenece al grupo opuesto; huye de su tiempo, para enseñar a una generación que ha preferido su misión, una nueva tabla de valores con que salvar su futura existencia. Porque, esa generación, de la cual la nuestra es continuación, ignora lo imperdonable: que la vivencia se justifica cuando es creación y ésta, porque es vida.

Desde ese más allá en que se situó siempre, medita en una humanidad futura; urde entonces esa concepción que entendía iba a servir en la construcción del porvenir. Quien intenta realizar empresa de tal magnitud y pretende alcanzar los horizontes del espíritu como este hombre quiso hacerlo, termina por quedarse solo, de tal manera que ni la sombra de Dios le alcanza.

Pero a más de quedarse solo, obligó a todos a pronunciarse en contra, precisamente para que un día su nombre fuese celebrado con unción y respeto. En el aislamiento, obligado y orgulloso, se da cuenta de esta adversión a su persona y escribe: "Los peores nos declaran simplemente locos y tratan de inculparnos por nuestra conducta"¹².

Comprendamos bien lo dicho. No siguió el destino personal de su época (en su caso, ser un escritor excelente), ni se adaptó al destino natural de su tiempo (seguir las ideas del instante)¹³. Una fuerza le arras-

¹² Federico Nietzsche. *Aurora*, pág. 285.

¹³ Más de alguien ha caracterizado el pensamiento nietzscheano en forma negativa, diciendo que es antiestatista, antisocialista, anticristiano, antirracista, antinacionalista, etc.

Todas estas expresiones pueden traducirse en lenguaje positivo, porque la existencia humana es conformación del ser en función de resistencias. El individuo, por ellas, mantiene una conducta

traba. Es lo inevitable de toda vida, ese ímpetu que sentimos en nuestro ser, que nos remece y aturde de pronto sin comprender qué es. Sin embargo, junto a ella está el destino propio, ajeno a lo personal y natural de su tiempo, expresión única de la personalidad que eclipsa a esas dos manifestaciones existenciales. Temo, por eso, la irresponsabilidad de quien le reproche a un hombre su locura o conducta en lo que ella tiene de medular. Pues insensato es vivir contra su naturaleza.

7) Necesidad de un mito nietzscheano.

En medio de esta soledad, se encuentra en brazos de la locura, casi sin saberlo. Y cosa rara, su locura inició su fama. La locura derrama la lumbre de sus sienas sobre las sienas de una humanidad dormida. Su locura blande el arado que surcará el campo propicio. Su locura siembra la semilla de la gloria e inmortalidad espirituales.

Un amigo me observaba que Nietzsche ha sido comparado con aquel pájaro marino —el albatros— que goza con la tempestad. Desconoció bonanzas y días felices (en el sentido que tiene dicha palabra para nuestra civilización); un producto del espíritu que crece destruyendo los valores de su tiempo, junto con soñar los de nuestra época.

Pero, él mismo dió los pasos iniciales de su tragedia, al escribir su primera tesis. La locura marca el último capítulo. Representémosla, pues, no como castigo, sino como consecuencia de su vida y frenesí vital con que la ciñó, opuesto éste a lo trascendental-divino realizado en el terreno de las ideas.

Un día tiene que caer inconsciente en la calle. En otra ocasión tocará una extraña melodía, arrancada a un mundo inexistente. Algunos saben: está loco. Pero todos ignoran qué clase de locura le dominó entonces. Y no es mi propósito describir ésta, su naturaleza. Me limito a decir que su celsitud fué vivir contra el espíritu del siglo, de odiarlo, predicando una inversión de valo-

típica, una manera de conducirse que importa aspiración a algo. Ser antirracista, por ejemplo, no supone aspiración a algo, puesto que es neutralización de fuerzas, de ahí que presuma una manera de conducirse positiva ante el problema racial, o cualesquiera de los otros mencionados anteriormente.

res orientados hacia la cima del alma humana.

Y llega así la noche blanca en que él mismo presente el fin de la tragedia: ¡Madre! ¡Madre! ¡Estoy loco! (mutter, mutter, ich bin werrückt!)

Rebasado el destino impuesto a todo individuo, estaba blanca la memoria, pero, ¿fué por querer llegar a lo alto, desoyendo las raíces que lo ataban a lo profano?, o, por el contrario, ¿fué por cortar lo alto, para adentrarse en la tierra, amarrándose solamente a ella?

Un hombre genial —Hegel— en sus Lecciones sobre la Historia Universal, explicaba este término: “Alcanzado el fin, dice refiriéndose a los grandes hombres, semejan cáscaras vacías que caen al suelo”.

Nietzsche, con razón, se hubiera puesto iracundo al conocer este pensamiento, y habría cantado:

“Retornaré junto con este sol, esta tierra, esta águila y esta serpiente — no a una nueva vida, no a mejor vida ni vida por el estilo;

“retornaré eternamente a esta misma vida, en lo más grande y también en lo más insignificante, para que enseñe de nuevo el eterno retorno de todas las cosas;

“para que diga de nuevo la palabra del Gran Mediodía de la tierra y del hombre; para que anuncie de nuevo a los hombres el Superhombre”.

Segunda parte

ORÍGEN DE LA FILOSOFÍA NIETZSCHEANA

1.—Su antecedente. 2.—El irracionalismo como factor común. 3.—Causa de la disyunción filosófica

1) *Su antecedente.*

“En Nietzsche encontramos de todo: el águila y la serpiente, el relámpago y la nube, el demonio que se burla y el ángel que bendice; y lo que se lee entre líneas es a menudo más elocuente que las mismas palabras. La medida apolínea va en él mezclada con la ebriedad dionisíaca; la lucidez, la reserva del escéptico con el ciego ardor del místico; del más sombrío pesimismo brota la esperanza más radiante; cada cosa contiene a su contraria. Y todo esto alterna y se

entremezcla en una ronda en la cual hay que tomar parte para percibir su misteriosa armonía”¹⁴.

Para comprender la actitud mantenida por Nietzsche durante su vida —posición irreductible que trataré de explicar—, es preciso tener presente el motivo esencial que le llevó a predicar la doctrina de la vida valerosa. Y para entenderlo, es menester que conozcamos a quienes le impulsaron por ese camino que siguió. Sin duda que el más importante de ellos es Arturo Schopenhauer¹⁵, quien, a virtud de su pensamiento y carácter, mantuvo una actitud de manifiesto repudio hacia la vida. De este modo indicó lo irracional de las actitudes humanas, demostrando su suprahistoricismo, al descartar toda posibilidad de enunciar o señalar las leyes del proceso humano¹⁶. Para él, vive el mundo en una casualidad eterna que hace imprevisible todo futuro. Toda vida es irracional, por ser Voluntad. Pero ésta dista de la Idea hegeliana, y violentamente se le contrapone. Mientras para Hegel la idea es a la vez racional y real, Schopenhauer la estima como verdadera facticidad ciega e irracional.

2) *El irracionalismo como factor común.*

Concibe, de este modo, una filosofía de incalculable valor; pero frente a ella, adopta una actitud pesimista, negando, aun, la posibilidad de que se desprendiese de ella el sentimiento opuesto.

Todo futuro ha de comprender movimiento; el movimiento del misógino se reduce

¹⁴ Gustave Thibon. *Nietzsche o El declinar del Espíritu*, pág. 20.

¹⁵ En *Humano, demasiado humano*, reconoce que influyen en su pensamiento, Epicuro y Montaigne; Goethe y Espinosa; Platón y Rousseau; Pascal y Schopenhauer (t. II, pág. 159).

Desarrollando, más tarde, este punto, confiesa que sus precursores son: 1º Schopenhauer (al respecto se pregunta: “¿En qué medida he profundizado el pesimismo y se me ha impuesto ante todo por el descubrimiento de sus más altas contradicciones?”), 2º Los artistas ideales, aquellos retoños del movimiento napoleónico, 3º Los europeos superiores, precursores de la gran política, y luego, 4º Los griegos y su nacimiento”. *Voluntad de dominio*, pág. 296.

¹⁶ Nietzsche, siendo a-histórico como su Maestro, formula ideas generales que importan una rotunda previsión histórica, que analizo al estudiar los movimientos políticos contemporáneos.

al argumento demoledor de que el mundo será lo que es; manifiestamente establece que el ser no deviene; no cabe, de consiguiente, formulación de un deber ser.

Schopenhauer anhela, —como dice Messer—, elevarse inmediatamente desde lo temporal a lo eterno. intemporal¹⁷. Desprecia el acontecer histórico, por ser un simple “velo” tras el cual se oculta la verdadera sustancia vital.

De modo que evoca el pasado para ver en él la misma tragedia y angustia actuales. Lógicamente concluye: la historia demuestra que la vida, en sus rasgos esenciales, es recurrente. La posibilidad de un futuro superior queda así destruída, a menos que signifique la difusión del principio individual que, precisamente, es la causa de la tragedia humana, en el universal.

Y es en estas conclusiones cuando Nietzsche se rebela. Ante el temor sentido por su Maestro hacia la vida eterna, contesta deseándola. Y la afirma, a pesar y gracias a esos dolores de que el otro reniega.

3) Causa de la disyunción filosófica.

Colocados ambos pensadores ante la estimativa del principium individuationis, se mueven en direcciones opuestas.

Mientras Schopenhauer ansía destruir la causación que lo impulsa, Nietzsche rugé porque se le vigorice. Es decir, se divorcian cuando intentan valorar la vida; y salen juntos de un muelle, para buscar su ruta en la alta mar del pensamiento humano, y allí, en la eternidad que inquieta sobremanera, ellos, los que parten del mismo supuesto irracional, se separan.

Nietzsche ha explicado el nacimiento de esta incompreensión. Confiesa que quien estudió a fondo la filosofía de Schopenhauer, termina por hacerse la filosofía contraria, “el ideal del más orgulloso y exuberante de vida y más afirmador del mundo, el cual, no solamente sabe contentarse y resignarse con lo que era y con lo que es, sino que quiere esto mismo y está gritando sin cesar: “que se repita...”¹⁸.

Al darse cuenta del significado que lleva envuelta la doctrina schopenhaueriana, cam-

bia esa ciega admiración por una crítica, en muchos casos, acerva. Desde ese momento, su posición ante la vida diverge de tal modo que del escepticismo, asciende a la afirmación de la negación, a una especie de optimismo¹⁹.

En las conclusiones que Schopenhauer extrajera de su filosofía, Nietzsche no podía encontrar gran campo de inspiración. Por eso, se inspiró en él en la medida razonable como para extraer del voluntarismo una doctrina antagonica, no obstante el parentesco originario.

Nietzsche legisla para un mundo avizorado por su mente, dibuja en el cielo de su espíritu las grandes directrices que mueven la Humanidad, que revolucionan el orbe, que hunden las civilizaciones, que elevan a otras. Pero no se queda en el campo humano o social, sino extiende su voluntarismo al Universo. Así, la doctrina nietzscheana es concepción universal, en el sentido de explicar el movimiento humano y cósmico. La voluntad de Nietzsche es la fuerza última que impulsa a cada ser, a cada mundo, a cada estrella celeste, a buscar expresión mayor de corporeidad. El mundo, el ser y la estrella no se mueven en busca de la felicidad, ni a virtud de leyes morales concebidas por la mente humana o de un ser supremo. Evolucionan, cambian, mueren y se subliman en forma suprema a virtud de la Voluntad de Dominio que, sin ser moral o in-moral, justa o injusta, está más allá del Bien y del Mal. Es la voluntad de Poder la ley natural por definición; pero, por eso mismo, no puede ser definida, vive de las contradicciones, es múltiple como múltiples son las formas en que se aparece ante el cognocente.

¹⁹ Schopenhauer niega la posibilidad de que exista la ciencia histórica, puesto que carece de lo indispensable de toda ciencia, como es, según él, la subordinación de los hechos conocidos. La historia es simplemente saber, mera sucesión de acontecimientos. Sin embargo, por otra parte, le asigna capital importancia, al decir que es “la conciencia de la humanidad”, agregando que “sólo la historia da a un pueblo la plena conciencia de sí mismo”. *El Mundo como Voluntad y Representación*, pág. 839.

¹⁷ Augusto Messer. *Filosofía del siglo XIX*, pág. 39.

¹⁸ Federico Nietzsche. *Más allá del Bien y del Mal*, pág. 64.

Tercera parte

NIETZSCHE Y LOS MOVIMIENTOS
POLITICOS CONTEMPORANEOS

1.—Consideraciones previas. 2.—La crisis del mundo moderno. 3.—Esencia de la Democracia. 4.—Marxismo y Democracia. 5.—Sentido general de la política contemporánea. 6.—Desarrollo, sentido y maduración de la tendencia democrática. 7.—El individuo en la política contemporánea. 8.—Hacia una concepción individual. 9.—El expansionismo de la filosofía nietzscheana y la realización del individuo. 10.—La agonía del liberalismo y la plenitud del socialismo.

1) *Consideraciones previas.*

La realidad social es historicidad viva que permite, por tanto, determinar las orientaciones generales del cuerpo colectivo, y, partiendo de su pasado y estudiando las fuentes del presente, alejarse en procura del futuro. De esta manera, la perspectiva histórica permite al presente conocer sus bases genealógicas y saber, con certidumbre, el camino que llevan los actuales movimientos.

Más de alguien se desorienta, sin embargo, al analizar el panorama político de nuestra hora. Nuestro siglo, en efecto, constituye el alborar de grandes movimientos colectivistas que, con su fuerza, se enciman sobre el "individualismo" de la Gran Revolución, y que al desgranarse en múltiples aspiraciones, como libertad e igualdad, posibilitan el advenimiento de la democracia popular. Surgen, así, los iconoclastas del Estado, que lo comprenden históricamente, pero sin querer saber de él en el futuro. Más que estupeor sentirá, entonces, el estudioso de la ciencia política, cuando analice este panorama y distinga, como triste paradoja, el sofisma que ellos representan. Mientras por una parte repudian toda coacción, toda fuerza social dirigida contra los hombres, han erigido, por la otra, sistemas absolutistas que superan las formas políticas denigradas. Esta es una característica general del pensamiento contemporáneo que no vacila en rechazar toda autoridad, atándose, en cambio, a un absoluto superior.

Pero, no sólo ha nacido esta concepción única, totalitaria, en el terreno económico, sino que se ha expandido a otros factores omniabarcantes, como sucedió con la Raza en el Nacionalsocialismo, o la Nación en el Facismo. Además, han caído otras activida-

des del pensamiento ante igual obsesión. Como ejemplo merece citarse el pansexualismo de Freud, que encadena al hombre a un franco determinismo sexual.

Es decir, siempre el individuo queda preterido, gobernado y sujeto a determinantes exteriores a su personalidad. Esta es la característica inversa del pensamiento anterior y su reacción extrema.

Antes, el pensamiento racionalista teme utilizar una causalidad única, y recurre, así, a un conjunto de causaciones que tanto explican al hombre como su conducta. Hoy se recurre, por el contrario, siempre a un factor central; tendencia ésta que se deja ver también en la filosofía, donde Schopenhauer, por ejemplo, lleva hasta sus últimas consecuencias la explicación monocausativa. Y su aparente discípulo, Nietzsche, utiliza el mismo término causal cuando habla de Voluntad de Poder como expresión dinámica última de la existencia entera. Sin embargo, hay un gran abismo entre los absolutos que he mencionado con el de éste, pues puede decirse que Nietzsche utiliza un concepto —Voluntad de Poder— para comprender a una multiplicidad de preconceptos dirigidos a divergentes fines. Su absoluto, entonces, se vuelve excesivamente relativo, a pesar de la fidelidad metódica a que me referí en el estudio anterior.

El pensamiento contemporáneo se orienta, también, por la vida colectivizada, —que es un absoluto—, desdeñando las gradaciones de la humanidad y que van de la uniformidad —la masa— a la selección —el individuo.

La lucha entre ambos valores, —masa e individuo—, es anacrónica en gran medida, porque es inactual. Las edades no soportan a los teóricos, puesto que los ignoran; los dejan escudriñar en sus entrañas, para que comprendan su íntima realidad social, pero no aprenden a leer la teoría. Siendo historia, no se sienten propensas a seguir sus enseñanzas. Por eso en el hecho, establecer una comparación entre democracia y aristocracia constituye un trabajo de doctrina, no de realidad política, en cuanto que es verdad la inexistencia actual de la segunda.

No obstante lo dicho, todo estudio teórico tiene ventajas. En primer término, determina los errores o inconvenientes de uno y otro sistema; hace saber las condiciones vitales en que cada una de ellas prospera,

porque es ilusoria la "traslación" de usos y costumbres políticos de una a otra latitud. La aclimatación artificial de sistemas, como de toda una civilización, lejos de favorecer el desarrollo de un pueblo, en la medida de sus posibilidades, detiene su grandeza, aniquilándola antes de florecer. En tercer lugar, tal estudio permite observar el decurso material de tales concepciones y sus posibilidades históricas de prolongación en la materia viva que son los pueblos.

Otra característica fundamental de la época que vivimos emana del desaparecimiento de antiguos regímenes monárquicos y la aparición, en su reemplazo, de grandes movimientos masistas organizados, pudiendo decirse que es la nuestra una época de "racionalización colectiva", en determinadas formas ya precisadas que puntualizo al tocar los fundamentos de la democracia.

Pero nace nuestra época como reacción a la burla del pensamiento liberal.

Pienso, en concordancia con esta aseveración, que ese es el drama eterno del hombre. Llenarse el cerebro de artificio, y correr tras el cielo venturoso, sin librarse jamás de lo promiscuo. Nietzsche decía que mientras más intentamos elevarnos, más se hundén nuestras plantas en la tierra; más caemos en las fuentes mismas del Mal.

Ha tenido, entonces, que venir una reacción profunda ante la burla y el escarnio. Miles de ciudadanos murieron en la "Guillotina" deseando a la diosa Libertad. Hoy, en nuestro angustioso día, visto como nuevo siglo de intolerancia, miles de almas están muriendo por lo que llamamos "seguridad colectiva", en buenas cuentas, igualdad económica. El derecho como garantía de la individualidad, hizo crisis; no sólo porque se trizara en su base, sino porque su razón —el individuo— ha saltado por los aires, al encimarse sobre él, como sujeto histórico, la masa.

Dos han sido los experimentos interesantes de esta época.

En primer lugar, la democracia bolchevique que aspira a la igualdad humana, mediante toda coacción de clase. Ella tiene una insospechada trascendencia, puesto que rebasa su marco geográfico, y determina el curso y destino de las democracias occidentales, transformándolas desde sus raíces y contra su voluntad. Así como antes existió una ola religiosa de liberalismo, así hoy en

día, existe una fuerza histórica denominada socialismo que se entroniza, independiente o no del comunismo, en el pensamiento de la democracia, modificando la estructura política y económica de todos los regímenes, en mayor o menor grado.

Muchos creen que el segundo experimento —el nazismo— es simple recordación, desde que fueron derrotados los países en que se realizó. Pienso lo contrario y lo fundamento en la parte respectiva.

Es decir, dos son las orientaciones profundas de la política de hoy. Una tendencia democrático-económica, como oposición al democratismo político del siglo pasado; y una tendencia totalizante del individuo como componente de una comunidad espiritual consagrada a la realización de planes superiores a la finitud humana, tendencia esta que se opone radicalmente a la democracia.

Estas tendencias, como otras ambiguas e intermedias, tienen o tuvieron, sin duda, decisiva influencia en la organización social del mundo. Y hoy, en forma clara se disputan nuestro destino artificial.

En el análisis de la política contemporánea que intento a continuación, me atengo preferentemente a una perspectiva general que me permite llegar al pensamiento político de Nietzsche. He tenido que realizar, por este motivo, un trabajo de depuración de los fundamentos democráticos, deseando limitar su concepto y ver qué organizaciones políticas realmente son de inspiración democrática. Ello es necesario por el uso oportunista del vocablo por los políticos de la hora, y, además, para ver qué otras, de diversa índole, existen. De esta manera, el concepto Democracia en mi estudio adquiere relevancia fundamental si se considera que Nietzsche se preocupó con inquietud hondura por el desarrollo y avance de la democracia.

Posteriormente a este análisis eliminatorio, utilizo el pensamiento democrático para oponerle a la concepción política y jurídica de Nietzsche, y que es la última parte de este ensayo.

2) *La crisis del Mundo Moderno.*

Insinué que este siglo podía ser caracterizado como un período crítico, en el cual los valores históricos se revisan y destruyen en su análisis.

La permanencia que dichos principios mostraban ceden por su base, al ser examinados a la cruda luz de la realidad, en tanto su fuerza teórica, ante el peso brutal del ataque a todos los errores cometidos, se debilita, puesto que se fueron acumulando pasivamente hasta llegar el momento en que tal fué la masa reunida que debieron, fatalmente, surgir a la superficie espectral de los acontecimientos.

Y han surgido en la forma que era de temer, como movimientos generalizados de crítica destructora, de fuerza incontenible, de irracionalidad que todo lo abate. La institucionalidad de los regímenes democráticos no bastó para detenerlos o ahogarlos antes de nacer; se engendraron, por el contrario, en el seno mismo de las democracias liberales. Es por eso que quien pretenda buscar su interna causación debe recurrir a la racionalidad de ellas; en su cuerpo pasivo, que es la democracia, como en sus sistemas de convivencia y relación, se encuentra el antecedente de estos movimientos. De ahí que sea importante ver cuales son:

Los regímenes democráticos medios, —los que descansan sobre la fuerza de la clase media—, se sustentan en los principios racionalistas y jurídicos enunciados en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de 1789.

Esta declaración entiende erigir al hombre como máxima potencia, y darle la plena libertad a que aspira. Pero, lo que le da es una libertad numeral. Es decir, se basa en el entendimiento estoico y cristiano de la igualdad, de tal modo que los hombres serían iguales por un derecho inherente a la naturaleza misma. En buenas cuentas, les asigna derechos y facultades que posee por ser tal, y que nadie puede disputar su título de dominio, ni arbitrariamente cohartarlos ni destruirlos, so pena de aniquilar la personalidad humana.

Al estar protegida por tales facultades, en apariencia se legitimaría la vida humana, como única base de la constitución y conformación del todo social.

Solamente a partir de ella, respetando la autonomía que dichos derechos le otorgan, puede crearse la estructura económico-social-jurídica, de modo que cada una exprese el sentido de soberanía del ser humano, sus derechos sean respetados y garantizados, co-

mo su razón de vida y perfección se defiendan a riesgo de todo.

Pero, también es verdad que el sistema liberal definió al hombre como sustancia económica; ser guiado en la mayoría de las ocasiones por un instinto de ganancia, por un deseo apeteñte de lucro y orientado en sus relaciones económicas por leyes rígidas e inmanentes. Juntamente a él, vive de un precepto hedonista, de obtención de felicidad, de proscripción del Mal.

Estas características generales que atribuyo al liberalismo, me permiten aseverar que con él se introduce en la historia política una nueva divinidad, la razón social, la soberanía nacional, que se trocará con el tiempo en soberanía popular, y entendiéndose por Pueblo, a la burguesía.

Este, el Pueblo, es un elemento revolucionario de la historia moderna que nace con la dialéctica del liberalismo, y que desde entonces, adquiere capacidad decidora de primer rango político.

Sólo entonces el sentimiento de "masa" se hace expresión consciente. Antes, la turba vive históricamente, como simple acontecimiento esporádico, sin el carácter de cuerpo que asume a partir del revolucionarismo burgués. La primera acción de clase se desprende, entonces, de la que inicia la burguesía, que se arroga para sí el carácter de legítima representación popular y la depositaria verdadera de la Justicia. Lo que hace con dicha actitud es aumentar el grupo de las mixtificaciones históricas. Y la praxis social ha demostrado que esta fué una ilusión, desmentida más tarde por otro movimiento de envergadura y popular también —el proletariado— representado por los obreros que tienen "conciencia" clasista.

Comienza entonces, sin interrupción importante, un largo proceso que sólo viene hoy a perfilar su alcance y significado.

Se puede apreciar hoy la rebelión de las masas, expresión justa de Ortega y Gasset, no sólo como forma inconexa, sino como derivación del principio de igualdad fundamental de los hombres. La rebelión sustentada por la burguesía es resultado natural de una modificación sustancial en la convivencia humana, modificación que, aparentemente sustentada por el cambio permanente en las relaciones productivas del trabajo, obedece a causas de proyección histórica más profunda. Debe establecerse, de todos

modos, que de esta revolución nace la noción de Capital y Trabajo, como términos opuestos; fórmanse las primeras masas de trabajadores desposeídos de la riqueza, frente a individuos aislados que detentan el capital. Siempre la desigualdad existió como hasta ese momento; pero desde entonces se hace consciente, al reunirse iguales en contra de desiguales. A partir de ese instante, pues, la conciencia de clase pasa a jugar como expresión y sentido continuado en la historia.

En la historia antigua, florecen ya contradictorias manifestaciones de intereses económicos, —las que por otra parte siempre han existido—, pero que no deben ser considerados como lucha de clases si se les aplica un criterio marxista ortodoxo; si se entiende por clase toda formación que tiene "conciencia" de su situación y estado²⁰. De modo

²⁰Marx y Engels, en el Manifiesto del Partido Comunista, hablan de la evolución del proletariado —de una clase "en sí" en una clase "para sí". Las nociones de "en sí" y "para sí" reflejan las diversas fases de maduración del proletariado, del crecimiento de su autoconciencia como una fuerza política independiente. Hubo necesidad de toda una etapa histórica para que el proletariado pudiera adquirir conciencia de sus intereses como irreconciliablemente contrapuestos a los del capital. Ejemplos de la historia, tales como los movimientos luditas de Inglaterra, cuando los obreros indignados por la cruel explotación quebraban la maquinaria, sin saber distinguir entre la maquinaria como tal y su aplicación capitalista en calidad de instrumento de explotación, demuestran que el proletariado no llegó a adquirir de golpe su conciencia de clase. "Al principio son obreros aislados; luego, los de una fábrica, luego los de toda una rama de trabajo, los que se enfrentan, en una localidad, con el burgués que los explota" (Marx). En esta fase, los obreros aún no luchan contra los capitalistas como clase. El proletariado aún no se había elevado hasta comprender sus tareas generales de clase, todavía representa una clase "en sí". "En esta primera etapa, los obreros forman una masa diseminada por todo el país y desunida por la concurrencia" (Marx). La transición del proletariado a la fase siguiente, superior, de su autoconciencia de clase se realiza sobre la base del desarrollo del propio capitalismo. Con el incremento de las fábricas, de los talleres, aumenta numéricamente el proletariado, su organización, su cohesión, su experiencia en la lucha de clase. De la lucha contra capitalistas individuales, sus patrones directos, los obreros pasan a la lucha contra la clase de los capitalistas en general y contra su Estado. El crecimiento de la autoconciencia del proletariado se efectúa en la lucha práctica contra los capitalistas y halla su expresión máxima en la organización del partido político del proletariado, el Partido Comunista,

que reservo esta expresión para designar como tales a aquellos que nacen a partir de la Revolución francesa. Entonces se inicia la verdadera revolución política del mundo industrial.

Antes de esa fecha, se muestran formas en ciernes que no adquieren madurez histórica y que, tampoco, pertenecen a la vida e historia cristianas sino a partir desde el momento en que se rompe una actitud nacional y se transforma el pensamiento en universal y supranacional.

A. D. Lindsay²¹ expresa que la Declaración francesa hace resonar una nueva nota al subrayar la soberanía nacional. El movimiento nacional que el liberalismo iniciara en el siglo XVIII es uno de los tantos ródos que se han debido dar para llegar a la universalización de la vida humana, que adquiere hoy contornos promisorios. Bien podríamos considerarlo como un reforzamiento de aquel intento, antes que un obstáculo.

Esta rebelión resuelta de masas, que desde ese acontecimiento se inicia, se ha caracterizado, como ya expresé, porque se produce paulatinamente, con lentitud. Tanto la revolución burguesa como la proletaria importan una evolución confluyente, dado el hecho de que ambas se sustentan o parten de un principio común. Mientras la burguesía, saliente de una época "obscurantista" medieval, erige al hombre en la base de su concepto, pretiriendo al obrero y asalariado a la situación de tchandal, el marxismo reivindica para sí a este, después de salir de un período de oscuridad burguesa.

Entiendo estrechamente ligados ambos conceptos, porque sólo así se comprende el nexo que a ambos une. Ambas corrientes, burguesa o marxista, no erigen al hombre en su especificidad, sino como componente de una clase, burguesa o proletaria. Y para establecer y defender su filosofía, reivindican la razón y verdad, sustentando la igualdad humana.

Pero todos estos movimientos revolucionarios del siglo XIX que se proyectan, en su sombra perenne e ingrata, sobre nuestro tiempo, no son sino trasunto de un fenómeno

vanguardia combativa de la clase obrera. El proletariado cobra conciencia de su misión histórica y se transforma en una clase "para sí". *Diccionario de Filosofía*, Rosenthal, págs. 99 y 100.

²¹A. D. Lindsay. *El Estado Democrático Moderno*, pág. 23.

no filosófico-político oscuro y subterráneo de larga historia. Quiero decir que no son expresiones originales o aisladas de aquel siglo; más bien son manifestaciones evidentes de una subrepticia transformación del mundo.

Explicar, por tanto, su perfil histórico y realidad simplemente con un método económico, sustentando la idea de la economía como principio motor²², significa apreciar su apariencia, desvirtuando toda estructura histórica. Porque, sin negar el papel que a ella cabe en el alma popular, y más aún, apreciándola en todo su porte, debe considerarse que aquella unidad viviente que llamamos Pueblo, se alimenta de algo más que de materia, y que como los seres racionales, tiene un ancestro racional, un pasado, una invisible capa que pigmenta las generaciones y las modela. En este modelaje inclemente interviene la economía en forma decisiva, y sobre ella se erige la cabeza triunfante de un pueblo poseedor de su destino y gozador de una fe. Sobre ella grita el mesianismo doloroso del pueblo aguijoneado por el dilema de los flajelos materiales que se inyectan en su espíritu, afloran o la voz pura del místico que parece, por su literatura y sus artes, expresiones sublimes del pensamiento, ser el cruce violento de lo divino y lo profano.

El pueblo, conglomerado informe de individualidades, sintetiza el esfuerzo de dominio de dos apetencias humanas, como son la de mando y la de obediencia. Y estas, más que expresiones materiales, son animicas en las que, sin duda, han gravitado las fuerzas económicas. Influyen en la conformación de las ponencias en lucha, vigorizan a unas y desorganizan a las restantes, porque según fuere la conformación económica, es cierto, puede deducirse la estructura social, y más que nada, el espíritu total del pueblo. Pero, si se sigue pensando de este modo, se corre el peligro de caer en un error de proporciones. En efecto, se quiere esta-

blecer con este criterio que el círculo central, para emplear la terminología de Schmitt, lo constituye el factor económico, en cuyo caso sería establecer impositivamente su subordinación a aquel.

Ha dicho el marxismo que política y economía son consustanciales y relacionantes, de tal manera que ambas se influyen y complementan. Este aserto es aceptable en cuanto observa la condicionalidad de esos fenómenos, pero desde que se establece que la política general de una nación o de un pueblo se configura por lo que es su economía, la primera aserción es limitada y constreñida a condiciones de difícil aceptación. Y ello, porque su admisión importa negar en gran medida, aunque se diga lo contrario, la autodeterminación del hombre como ser libre volente, y se prepara mediante esta aprobación de un elemento material no humano, a la tiranía de las cosas que están más allá del hombre, y por ende, de toda racionalidad. Se ha dicho en diversas formas sutiles, aparentemente verdaderas, que mediante la racionalización económica de la sociedad, se obtendrá la racionalización de la vida humana, controlando, por consiguiente, los elementos demoníacos que intervienen en la formación de la historia. Tal vez sea efectiva esta aseveración, pero por sus consecuencias generales, que no pueden escapar a la política ni a la filosofía, es necesario examinarla con detención. Se sostiene, en efecto, que la economía mal organizada, y se cita como ejemplo la sociedad capitalista, trae consigo efectos de tal gravedad y magnitud que terminan por traducirse en una mala conformación social del mundo.

Conforme a esta interpretación, se dice que la mala distribución de la riqueza produce, fatalmente, una ambivalencia social, una polaridad de fuerzas, un despliegue de apetitos ordenados en atención a la desigual posesión del Capital. Y, lógicamente se agrega, este desequilibrio económico se traduce en pensamientos contrapuestos en lo político, social, religioso, filosófico y artístico. Esta apreciación supone, entonces, que la vida suprema de cada individuo no es modelada por sí mismo, sino antes que nada por fenómenos que escapan a su voluntad y que existen mucho antes de que él existiera. Aun cuando hubiera puesto todo su esfuerzo por superar la situación producida, en cambiar su manera de ser, en modificar

²² A. D. Lindsay: "La economía en sentido estricto puede definirse como el estudio de las relaciones humanas en la medida en que se ocupan de la eficiencia en la satisfacción de las necesidades. Los hombres mantienen relaciones económicas con objeto de utilizar sus diferentes capacidades para la satisfacción más eficaz de sus diferentes necesidades. Es relación económica aquella en que los hombres sirven a las finalidades de otros hombres a cambio del poder de hacer que otros hombres sirvan a las suyas", ob. cit. pág. 19.

el curso de las relaciones sociales, lo que podría obtener sería simplemente un cambio superficial, una limpieza en el cristal empañado de la realidad, mas no un cambio en su estructura, ignorante de sus devaneos. Plejanov, considerando la personalidad de Napoleón I, ha dicho al respecto que cualquier general francés o de otra nacionalidad hubiera vencido en las campañas de Italia y "en las demás expediciones"²³.

El mismo teórico del materialismo histórico expresa su escepticismo en cuanto al valor de las individualidades como modeladoras de la historia, y dice: "El carácter del individuo constituye un "factor" del desarrollo social sólo allí, sólo entonces y sólo en el grado en que lo permiten las relaciones sociales"²⁴.

Esta afirmación deja ver hasta qué punto se considera estéril la actividad individual para el desarrollo de las relaciones sociales. Pero ante todo se anula, de esta manera, aquella afirmación del materialismo de que mediante el desarrollo de las fuerzas productivas y que mediante la racionalización económica de la sociedad, va a darse al individuo la libertad de que hoy carece.

El materialismo, en el fondo, ha vivido obsesionado por combatir todo tipo de idealismo, pero, en el hecho, ha sido incapaz de librarse de él. Esta adversión, además, le ha incapacitado para sopesar debidamente otros "factores" que intervienen en la vida humana. Tocando este punto, Harold Laski ha expresado que "la confianza comunista en una especie de ley natural que regula la evolución social le conduce seriamente a menospreciar el poder de las fuerzas que no son de naturaleza económica"²⁵.

Las expresiones que cómo y desarrollo más adelante, demuestran un fondo de tradición que se ha ido acumulando imperceptiblemente en el alma del materialismo, fondo que éste muchas veces ignora y menosprecia, pero que, de todos modos, ha influido en todo el pensamiento general de la filosofía materialista de este siglo y anteriores.

La categoría superior en que se encuentra

²³ J. Plejanov. "Lo que Napoleón hizo en las campañas de Italia y en las demás expediciones lo hubieran hecho otros generales". *El papel del individuo en la Historia*, pág. 36.

²⁴ Id.

²⁵ Harold Laski. *Comunismo*, pág. 69

ubicado el hombre en comparación a los demás seres, le obliga siempre a buscar su razón de existencia en el futuro, hasta tal punto que es posible decir que la "permanencia del hombre es proyección hacia adelante". Y en esta proyección de vida humana, muchas veces una subterránea corriente de vida histórica se está sublimando y catalizando en los acontecimientos presentes. Si se observa con detenimiento la historia de los siglos cristianos se contempla la inexistencia de las edades históricas con que se acostumbra a dividirla, y que, por el contrario, existe una perfecta continuidad entre todos los sucesos políticos y sociales, de modo que no hay ruptura alguna entre una tradición cristiana y una emergencia de tipo pagano. Y más que simple continuidad cronológica, carente de importancia para este caso, hay entre todos los períodos políticos del mundo occidental un desarrollo natural y lógico que ignora revoluciones y cismas de todo orden, y para el cual éstos no son sino expresiones necesarias y reafirmadoras del mismo proceso en desarrollo.

Este proceso en su inicio sí que significa una ruptura político-social y más aún, filosófica.

Con él rompe el mundo la tradición pagana de la Grecia de Oro, para empezar la dolorosa del Cristo. E incluso esta última acoge un resabio tradicional de creencias de aquella, pero desvirtuada al entrar a una estructura conceptual distinta del mundo y del hombre. Grecia permanece eterna porque en ella se produjo ya la historia que vive el mundo de hoy. Presenció el predominio de una casta plutócrata dirigente; vio la formación de grandes masas depauperizadas por el ansia codiciosa de la primera, y soportó las penurias y ruina que entrañan las luchas y odios de clases. Conoció incluso el progreso de la clase mísera, la contempló subiendo lentamente al poder, escalando tramos de fuerza y mando, buscando privilegios, devorando sitios en el gobierno, hasta llegar el instante en que se hace evidente otra lucha de vastas y temibles proporciones. No se trata ya de luchas ni odios clasistas. Primero, la polémica velada entre la razón y la irrazón; entre sus dioses y el Dios; entre la persona humana, como sumo ideal histórico, concepción que se refleja en las artes, insigne muestra de lo que puede el culto a lo humano, y la humanidad como

expresión incolora. Y fué en esta lucha, traducida en la guerra primaria de conceptos, de odios de clases y de primacía de la democracia, donde Grecia sucumbió por sí misma.

Pues repito lo que dijera antes, algo está por encima de las mismas instituciones, ya que es propio de los hombres que sucumbamos. La caducidad termina por apoderarse de nuestro cuerpo, y la caída a la fosa es inevitable y necesaria. Hemos perdido, sin saberlo, la fe en las proyecciones históricas; y llega el momento en que los actos traicionan nuestro pasado. Empezamos a envejecer y desde ese instante quiere decir que estamos en el umbral de la senilidad. Pero siempre hay un síntoma de decadencia y destrucción en las fuerzas espirituales. Este síntoma aparece precisamente en el umbral del agotamiento, cuando llega el momento en que el espíritu envejecido mira la obra que tiene a sus espaldas, y comprende que es inconciliable con la que inicia. En ese momento de íntima comprensión, de pérdida de toda noción histórica, de abandono a los acontecimientos, emergen las crisis de valores, resucitan los mitos, y se inflan las venas de la historia crítica que despedaza y maltrata la tradición. Tal fenómeno contempló en sus años de plena caducidad, Grecia, cuando derrotados los principios de la aristocracia y el talento, se apoderaron del mando y del laurel los comerciantes de la Plaza griega, dando nacimiento a la democracia.

Y es en este fenómeno de irrupción en la política griega de un elemento foráneo, cuando pierde la fe en sí misma y se inicia su decadencia. Es incuestionable que toda Nación sólo emerge y domina el espacio histórico, proyectándose hacia el exterior de sus fronteras como lo hizo Atenas en su tiempo, mientras exista un cuerpo espiritual que la domine. Desde ese momento no lo tenía, puesto que, por el contrario, soportaba la virulencia de la democracia, el resentimiento que ésta traía como fondo o sustrato espiritual en contra de todos los valores consagrados. Sin embargo, esta crisis que se expresó en el último período de su hegemonía mundial, legó al mundo una tradición política indescifrable y continuada hoy, y que constituye por igual motivo, el fondo inconsciente y germinante de la historia occidental.

El cristianismo, y con él toda la civilización cristiana, aceptó del paganismo griego, y lo incorporó a su patrimonio espiritual, este problema agudo que, por constituir un elemento oscuro, adherido a las creencias paganas adoptadas por el culto cristiano, ha insuflado todo su espíritu²⁶. De ahí que no sea falso afirmar que la civilización cristiana es la expresión del desarrollo antitético de esas dos ponencias vitales que formaron cuerpo en la sustancia griega. Me refiero a la primacía de la Razón y de la Irrazón en el complejo social; a la aceptación de la libertad espiritual o de su negación (fórmula que Nietzsche traduce en: "No más dios, sino dioses), y especialmente, en la lucha de valores individuales y colectivos, de persona y masa (pueblo), de aristocracia y democracia, y que se traduce en la lucha y en los conflictos de clases.

Del mismo modo, los actuales movimientos políticos sólo pueden ser explicados teniendo en cuenta su origen oscuro de resentimiento, y suponen, además, una paulatina maduración de la idea cristiana de "humanidad", opuesta por su misma generalidad, a la aristocrática de la "personalidad humana" de Nietzsche.

Así, más que negación de los principios cristianos, el socialismo supone su profundización y reforzamiento. Y si llevamos este problema a un análisis sutil de comparación entre individualismo (liberalismo) y socialismo, llegaremos a la conclusión de que fuera de no ser opuestas, son concepciones prohijadas mutuamente.

Ramsay Mac Donald pensaba que había que "insistir en que el individualismo y el socialismo no representan tendencias opuestas". En concordancia con esta idea, Gonnard concluye: "Una doctrina original se caracteriza no sólo por una solución diferente dada al problema, sino más aún por un modo distinto de plantearlo. Y esto es lo que, por lo general, no hace el socialismo moderno". Y agrega: "... Esta ideología socialista no es, con frecuencia, más que un forro, un desmarcamiento, o una transposición de la ideología individualista-liberal; y sus elementos constitutivos están tomados en general de las teorías más arries-

²⁶ Nietzsche, a lo largo de todas sus obras, intenta precisamente demostrar que la religión cristiana extrajo mucho de sus principios, de la mitología, creencias e ideología griegas.

gadas y menos sólidas de la escuela inglesa. A no ser por Ricardo y por Malthus, se puede preguntar qué hubieran sido el socialismo moderno y aun el marxismo²⁷.

Aceptemos que la suerte del socialismo económico dependió directamente de los economistas ingleses, pero hagamos la reserva respectiva del socialismo político que constituye un proceso independiente, lo que puede afirmarse por la serie de socialistas "utópicos" que existieron antes del marxismo o socialismo "científico". Esta observación nos revela que los actuales movimientos socialistas expresan una realidad inevitable, previsible históricamente, y que hoy cobra estable anatomía. Es preciso confesar que traducen el conflicto nacido en las postrimerías del reinado heleno, cuando la democracia empieza a "hacer" política. Tal conflicto es, pues, alma de todos los movimientos sociales que la civilización cristiana ha soportado, y que también vivió el imperio romano²⁸. Para comprenderlo, sin embargo, en toda su magnitud, es necesario analizar las distintas soluciones que se le han dado, porque, sin duda, ellas buscan la ecuación que haga posible la conciliación de lo individual y lo social, de la masa²⁹ y la per-

sona, de la irrazón y la razón. De ahí que pase a analizar los sistemas políticos, partiendo de la crítica al sistema liberal.

El liberalismo se fundamenta en el principio estoico de la igualdad. Pero cuando habla de igualdad de todos, lo hace en defensa de la clase burguesa. Este aserto lo demostró el marxismo, quien, sobre esta verdad, se alza para reclamar idéntico principio, favoreciendo, esta vez, a la clase proletaria.

El sentido de clase ha sublevado, pues, a ambas corrientes políticas. Pero la proletaria se distancia y avanza más cuando pretende superar sus bases axiológicas al expresar que sólo puede existir un hombre libre, cuando sea sin clase. Esta afirmación se desprende de sus expresiones que dicen que sólo en una sociedad sin clases reside la verdadera libertad.

Es decir que se encuentra una vez obtenida la libertad de los comunitarios. Es dable hacer notar que en todo el movimiento político contemporáneo se encuentra siem-

²⁷ René Gonnard. *Historia de las Doctrinas Económicas*, págs. 352 a 359.

²⁸ A. D. Lindsay: "Los romanos sostuvieron que sólo eran leyes las aprobadas por el pueblo de Roma y, por ende, conservaron aún durante el Imperio, la idea de la soberanía popular", ob. cit. pág. 11.

²⁹ Karl Jaspers pretende interpretar el pensamiento de Nietzsche, cuando se refiere a la masa o pueblo indistintamente, y quiere, en cambio, distinguir entre ambos conceptos. Evidentemente existe un cierto número de diferencias, pero me parece que la historia misma de la democracia los ha juntado, de manera que no se ve la necesidad de tal distinción. Por mi parte, utilizo el mismo criterio de Nietzsche, cuando hablo de masa o pueblo, queriendo significar un grupo de individuos indiferenciados. Como indico al analizar la trayectoria del concepto Pueblo, éste tuvo un sentido restrictivo, ya que Atenas, sólo podían pertenecer a él el grupo pequeño de personas denominadas ciudadanos. Pero este concepto se vuelve difuso en nuestro momento político, y sirve para denominar a una masa de individuos que habitan un territorio y afectos, a la vez, a determinadas costumbres, religión e idioma.

El párrafo de Jaspers es el siguiente: "Selon Nietzsche le trait décisif fondamental de l'époque démocratique est ce qu'il advient alors de l'homme. Il voit la masse, la pression de cette masse, les "superflus", le nivellement monotone. Nietz-

sche, qui dit: "Crées-vous le concept du peuple; alors vous ne pouvez l'imaginer assez noble et haut" (1,346), méprise les masses. Qu'il emploie souvent le mot peuple alors qu'il pense masse, est facile a corriger".

"Dans la masse sont détruits les hommes qui, dans le peuple, viennent a eux memes comme individus et qui produisent en meme temps le peuple par leur être. Dans la masse ne se réalise aucun accomplissement substancial du peuple par les individus. Ils deviennent "uniformes". Ainsi se produit nécessairement "le sable de l'humanité: tous tres égaux, tres petits, tres ronds; tres conciliants, tres ennuycux". Les hommes ne croient plus a discerner le rang. Les petites gens ne croient plus, comme auparavant, aux saints et aux héros de la morale, les bourgeois ne croient plus, comme auparavant, en un type plus élevé de caste dominante, les ouvriers scientifiques ne croient plus au philosophe (14,210). Selon lui, "la masse ne semble mériter attention qu'a trois points de vue... comme copies difuses de grands hommes... comme résistance que rencontrent les grands... comme instruments des grands. Pour le reste, que le diable et la statistique les emportent" (1,336). Parce que le masse se rencontre partout; chez les gens cultivés comme chez ceux qui ne le sont pas, dans toutes les situations, les hommes n'osent plus être eux-mêmes; parce qu'il cherchent avant tout le bienetre, le confort, la satisfaction des sens, Nietzsche s'attend a ce que ce monde démocratique "marche a un esclavage spirituel inconnu jusqu'ici (12,203). Nietzsche, *Introduction a sa philosophie*, pág. 266.

pre una libertad cuantitativa, genérica, jamás específica.

La correspondencia recíproca que establece el marxismo, fué ignorada por el pensamiento liberal, para quien el burgués fué libre por la inalienabilidad de sus derechos. Le era extraño el genial descubrimiento marxista en el sentido de que la libertad nace para el hombre postrado en la necesidad. (La libertad es la necesidad hecha conciencia).

Pero, el marxismo avanza sobre el liberalismo, manteniendo muchos de sus principios. No derriba aquel fundamental de "homo económico", sino que lo ha fortificado de tal manera que rebaja al hombre a la altura de la cosa económica. Es decir, ha hecho de la producción un sujeto, y del hombre, una cosa. Desquiciando la posición teórica conquistada por el idealismo — como es la postura central del hombre — invierte el problema. En sí, el marxismo ha retrogradado al maniatar las acciones humanas a concreciones objetivas, a actuaciones mecánicas y a reflejos sociales, no a actos pensados por la conciencia. Hedonista como el liberalismo, le importa la felicidad de la masa, redimirla al sufrimiento. Por lo que antecede, vigoriza el concepto de igualdad al extremo de, repudiar la desigualdad imperante en el régimen actual, y sustenta una acción mesiánica tendiente a obtener la igualación de las conciencias, y a elevar cada vez el concepto del Pueblo.

El mito Pueblo es una categoría política que se ha desarrollado con el movimiento democrático, a medida que éste ha ido infligiendo derrotas a las clases gobernantes, y a medida que ha ido apoderándose del gobierno. Es decir, mientras la Nación tuvo una tradición heroica, aristocrática e individual, esta palabra expresaba un significado inverso al de hoy. Significaba selección, voluntad de élite. Más tarde, y con el transcurso de los siglos, despertando la "sensibilidad" de algunos filósofos, y haciéndose carne en ellos el sentimiento humanitario del cristianismo, se invierte el sentido de esta idea, expresándose aquella otra de "soberanía popular", y se entiende por tal a la masa indiscriminada de una Nación. Desde ese umbral, surge e irrumpe victoriosa la rebelión de la plebe que se apodera del sentimiento popular, y lo hace suyo con la democracia liberal.

¿Cómo explicar, entonces, el movimiento revolucionario que iniciara Marx en el pasado siglo, y anteriormente los utopistas; y los que pretendieron cumplir desde otro ángulo político fascismo y nacionalsocialismo? Nietzsche cree explicarlos, recurriendo a una gran dinámica histórica. Es así como piensa que deben ser considerados como frutos o resultados de un resentimiento colectivo. Adquieren vida dentro de "una" estructura institucional democrática, como formas reactivas a usos y abusos de un sistema. Por eso, han de ser explicados, en primer término, por los abusos engendrados por la sociedad liberal.

Pero, para comprender esta teoría del sentido resentivo de los diversos movimientos políticos que se están sucediendo, es necesario pensar en aquella otra gran afirmación nietzscheana de que todas las actuaciones y voliciones del hombre se justifican por su tendencia a algo, por su inclinación, superior e inconsciente, de sobrepasar lo dado y realizado, por su fuerza instintiva y poderosa de ambicionar expansión de sus posibilidades gracias a su Voluntad de Poderío. Esto es también lo sucedido al régimen liberal que analizamos.

Es evidente, como dice F. Ayala, que el régimen liberal se caracteriza fundamentalmente por garantizar la libertad individual en sus constituciones políticas³⁰. De ahí que se llame "por antonomasia, Estado Constitucional", que se basa en "el entendimiento de unos derechos fundamentales del individuo, que se garantizan y afianzan, incluso y de un modo primordial, contra el propio Estado".

Para ver, sin embargo, si estas garantías constitucionales tienen eficacia, es menester comprobar si la democracia liberal es o no integral; problema éste que consideraremos más adelante.

Juntamente a este problema de los derechos humanos establecidos en las constituciones liberales, el régimen liberal se destaca por un signo que le es peculiar, y que podríamos llamar "el proceso de la libertad". El es inherente al pensamiento democrático, y tiene directa relación con la liberación política de la plebe; quiero decir que cuando se habla de libertad en el caso liberal o

³⁰ Francisco Ayala. *El problema del liberalismo*, pág. 29.

marxista, se está defendiendo el derecho de intervención del pueblo en los asuntos políticos de la Nación. Con esto quiero dejar en claro que no se trata de una libertad específicamente espiritual, como parece darse a entender cuando de ella se habla, sino de una libertad política. Mas, este deseo de otorgar un valor absoluto al hombre no es expresión originaria del pensamiento liberal, como parece sostenerlo Ayala, sino que es resultado necesario de todo movimiento democrático. Donde impere o donde nazca uno, va forzosamente acompañado del mismo sentimiento de otorgar un valor indiscriminado a los seres humanos, de dotarlos idealmente de un valor idéntico o similar, de darles, sin distinción, la libertad bajo condiciones iguales. En el Estado Constitucional esta idea ha formulado una filosofía individualista, estableciendo que el centro de toda sociedad es el individuo, y que por tanto él se encuentra, conforme expresa Ayala, en una situación de "incondicionada dignidad en el Estado, por encima del Estado, y por lo tanto, susceptible de afirmarse eventualmente, aun contra el Estado"³¹.

Sostener con el citado autor que es característica del régimen liberal el principio de la libertad es limitar conceptos y despreciar la trayectoria de los demás movimientos en lo que filosóficamente son. El liberalismo aporta este principio, pero no termina aquí su historia. Nace precisamente a raíz de la Reforma, cuando "radicaliza al cristianismo, desatando al hombre de la mediación eclesiástica para una vida religiosa directa, fundada en la relación espiritual del individuo con Dios. De ella se desprenden dos consecuencias fundamentales para nuestro tema: 1.—Se inicia una nueva forma de pensamiento: el racionalismo individualista. 2.—El hombre, en cuanto homo religiosus, se desinteresa de la vida no religiosa, con lo que toda relación y toda estructura social quedan abandonadas a la actividad profana".

Pero desde ese instante el aporte liberal es adquisición del pensamiento político general, y una base común que adoptarán los movimientos filantrópicos de los siglos posteriores. De ahí que resulte, en cierto aspecto, inadecuado denominarlo aun teóricamente, individualista, por cuanto esta denomina-

ción supone que los demás no lo son. Esta crítica hace decir a Mac Donald que la palabra "individualismo" se presta a confusiones y por tal razón precisa usarla con parsimonia. Empleada como antítesis de "socialismo", significa individualismo mecánico o anarquista; pero también el socialismo es una teoría individualista, pues los socialistas proclaman que el hombre sólo será libre al advenimiento del socialismo".

Y lo que decía el dirigente laborista inglés es cierto, porque si buscamos las raíces del movimiento socialista, veremos que siempre han sido frutos de sensibilidades que han reaccionado brutalmente ante los usos y abusos sociales. El movimiento socialista en sus rasgos generales es humanitario, y expresión sentimental ante el sistema imperante en cada momento, una defensa del desvalido; de ahí que salga de la miseria producida por el liberalismo burgués, la doctrina revolucionaria marxista y el socialismo en general. Y su fuerza precisamente reside en ser revolucionario a los usos imperantes en dicho régimen, excluyendo, por lo tanto, los principios del liberalismo, muchos de los cuales acoge íntegramente aquel.

De ahí que en distintas formas se haya sostenido por diversos autores que el socialismo no execra los anhelos básicos del liberalismo, sino que es una tentativa diversa de los mismos³².

El régimen liberal ha fracasado en su intento de conferir al hombre libertad; lo ha entregado, en cambio, a la tiranía de las leyes económicas, inhibiendo al Estado de toda intervención en la vida económica particular. Esta posición es explicable por el sedimento filosófico en que descansa. Fué la respuesta de la oposición a la vieja Monarquía, que se tradujo en las aspiraciones de protección a la propiedad privada, con garantías a las libertades de profesión, industria y comercio. Por otra parte, es una concreción magnífica del ideal sustentado por la Filosofía de la Ilustración: "El hombre como individuo, —es decir, desprendido de toda agrupación social— orientado por su interés económico en una actividad libre, que, espontáneamente, al conjugarse con la de los demás individuos, ha de producir la más perfecta ordenación social. Es la idea

³¹ F. Ayala, ob. cit., pág. 32.

³² R. Gonnard, ob. cit., pág. 354.

de los tiempos del (individualismo) industrialismo y del capitalismo incipiente"³³.

Esta tradición, recogida por el alma liberal, constituye, pues, el antecedente de su popular lema y de su adversión al estatismo. De ahí que para ella el Estado deba asumir solamente, como dice Viviani, el papel de "un juez, un policía, un higienista, y a lo más, un educador"²⁴. Se comprende que le esté vedada la economía, actividad en la que los hombres deben sujetarse a los dictados de las leyes de la oferta y la demanda.

El concepto del Estado Guardián desquicia y contribuye a la anarquía económica que observan los comunistas en el régimen liberal. El hombre/social queda entregado a la suerte de la fortuna privada, desapareciendo las bases sobre las cuales quisiera alzar la figura humana: la libertad y la resistencia contra la opresión. Porque, destruída la represión estatal, nace la del hombre mismo, de la gran fortuna, del Capital. Toda libertad en estas condiciones, sea política o privada, a la vez de utópica, es insensata.

El fracaso de "esta" democracia ha hecho decir al marxismo que la libertad no puede obtenerse a través del individuo, sino por una acción mancomunada de la sociedad proletaria, por medio de la sociedad en sí misma. Reconoce, de este modo, única realidad a la que la colectividad engendra y niega, por lo tanto, la autonomía sobre la cual puede elevarse el hombre.

Es necesario, sin embargo, analizar la aseveración de que sólo con el advenimiento del comunismo el hombre será libre. Se sostiene que para serlo, debe encaminarse a la igualdad completa, primordialmente económica. Y para ello, es menester terminar con uno de los derechos fundamentales del liberalismo, el derecho de propiedad.

La libertad, según este criterio, presupone la destrucción de todas las categorías de lucha de clases, de esclavos y esclavizadores, de patrones y trabajadores, de capitalistas y proletarios.

Hasta el presente mundo capitalista, la acción conjunta de los individuos ha creado innumerables fuerzas productivas, pero estas creaciones humanas se han transformado, de pertenencias de la humanidad, en tiranas de la misma; se vuelven hostiles a

su creador y lo tiranizan. Este estado contradictorio de anarquía que se produce con el régimen liberal,³⁵ terminará con el comunismo. En vez de sujetarse a ellas los individuos, las fiscalizarán y dominarán conscientemente. Desde ese instante sólo se podrá hablar, con propiedad, de liberación individual. Para adquirir los derechos de tal, el individuo debe hacerlo a través del esfuerzo social mancomunado y por él. "Sólo en la comunidad, pues, hácese posible la libertad personal"³⁶.

Con estos antecedentes, insisto que todo el socialismo constituye una perspectiva diversa de la tentativa democrática, de la vinculación del individuo a la sociedad, y de la sumersión del primero en ésta sin posibilidad de obtener su libertad si no es a través de un esfuerzo colectivo y homogéneo. Creer, entonces, que la tendencia socialista derriba los principios del liberalismo, es cometer un error inconcebible, porque ante todo, filosóficamente, ambos se sujetan a iguales principios y objetivos políticos. Además, desde un punto de vista genealógico, el socialismo contemporáneo es reacción a los errores liberales, y ante la contradicción planteada entre la teoría y la realidad social.

Considerada de esta manera, la política actual se nos presenta como un proceso reactivo ante las injusticias y espejismos creados por el régimen liberal quien, en vez de libertad, crea la tiranía de clase, y en vez de seguridad social, siembra indignancia y depauperización. Es precisamente en la miseria social, donde se alza el comunismo como expresión restauradora de la libertad de todos los hombres sin consuelo y con ansias de ser consolados.

"Notemos de paso, dice Carlos Marx, que es la miseria para el comunismo materialista condición necesaria de la reforma social.

³⁵ Bujarin expresa que en una sociedad "no organizada se presentan las siguientes leyes: 1. Los fenómenos sociales son la resultante del entrecruzamiento de las voluntades individuales. 2. Los fenómenos sociales determinan en cualquier momento la voluntad de los individuos en particular. 3. Los fenómenos sociales no expresan la voluntad de los individuos considerados aisladamente, sino están en contradicción con ella, de manera que el individuo siente su presión. *Materialismo histórico*, pág. 47.

³⁶ F. Engels y G. Marx. *Dialéctica de la Naturaleza*, págs. 222 y 260.

³³ F. Ayala, ob. cit., pág. 41.

³⁴ Guillermo Viviani. *Doctrinas Sociales*, pág. 8.

Sólo cuando se sienta ahogado por ella, buscará el hombre una salida, abatiendo revolucionariamente el orden existente". Y agregaba: "De no desarrollarse las fuerzas productivas, lo único que adquiere contornos universales es la miseria. Y reinando ésta, en lo menos que puede pensarse es en revoluciones. Cada cual lucha para aliviar su estado miserable. Con la miseria tenemos otra vez la inmundicia de los tiempos pasados"⁵⁷.

Decía que las revoluciones adquieren categoría de tales cuando intentan, principalmente, modificar los usos imperantes. En este aspecto, el movimiento marxista es revolución incontenible. A más de suprimir los vicios del liberalismo, postula a desplazar los usos imperantes, al percibir, teóricamente, que en el mundo capitalista la máquina tiraniza al hombre y que el industrialismo lo doblega y rebaja a la categoría de aquella.

Creada por el hombre, la máquina ha destruído su independencia y autonomía, y metido en el engranaje maquinista del siglo, ha pasado a ser una pieza más del Estado.

Tengo presente, para un desarrollo ulterior, las observaciones que hiciera Nietzsche sobre la civilización contemporánea. En su concepción general, el trabajo moderno se le aparece falto de carácter humano, haciéndose absolutamente impersonal. Esta impersonalidad reduce por su parte, al obrero, en un esclavo anónimo. Es innegable, decía Nietzsche, que el esclavo de la antigüedad se encontraba en una situación superior desde el punto de vista de la seguridad personal, que el obrero moderno. "Debemos confesar —dice— que el trabajo servil es poca cosa en comparación con el trabajo del obrero"⁵⁸.

A la concepción libertaria del régimen liberal burgués, el marxismo opone su sentido de la libertad y, con audacia pocas veces vista en la historia del pensamiento, avanza por encima del concepto que no encuentra salvación o solución a los problemas humanos, porque le parecen eternos, para sostener, en cambio, que es previsible una marcha de la humanidad hacia la historia comunista que se caracterizará por los opuestos del régimen liberal. Vale decir que, en vez

de desigualdad, habrá igualdad social; de desorganización económica, una economía organizada; en vez de lucha de clases, una clase solamente, y, por último, de coacción plena —estatal o humana— surgirá la libertad⁵⁹.

Si es aceptable teóricamente esta concepción libertaria del hombre, y no olvidemos que también lo es la burguesa, la dialéctica marxista destruye esa dignidad antes de ser realidad.

Un hombre sólo podrá realizarse en la libertad a virtud de formas afectas, que se encuentren en la misma categoría de valores, lo que quiere decir que debe darse por su puesta una escala de valores con los que se pueda comparar. En segundo término, y por lo mismo, se niega al hombre su presunta libertad, cuando al pretender invertir la realidad capitalista, se dice que se realiza con y por la economía.

Así entendida la doctrina, y ese es su sentido estricto, tenemos que para ella lo que el individuo piensa y hace es, únicamente, reflejo material de la realidad, del ambiente, siendo dirigido su yo por fuerzas eminentemente sociales e impersonales.

Por eso, el problema antropológico y político a la luz de la teoría marxista parece tener, en una primera comprensión, dos caras. Por una de ellas, asume la defensa de la libertad, llega a establecer que el hombre puede liberarse de lo material y de toda coacción, por la solución que ofrece. Mas, por la otra, estima que se desarrolla, forma y determina por causaciones generales al todo social y a los hombres que en él nacen. Su capacidad intelectual les permite modificar las tipicidades o individualismos históricos de los acontecimientos, sin afectar la variabilidad de las causas generales, como serían las relaciones mutuas de los hombres en el proceso económico-social o el desarrollo de las fuerzas productivas.

Se presenta entonces lo que me parece irreconciliabilidad del principio de la libertad marxista con esta sujeción a ciertas leyes reguladoras de la productividad social. Porque tenemos que de acuerdo con la concepción economicista de la historia, prima en todo momento lo económico sobre cualquier otro principio motriz. Posteriormente Engels dió cierta soltura a este principio, dejando

⁵⁷ Carlos Marx. *Ideología alemana*, pág. 246.

⁵⁸ Federico Nietzsche. *Humano, demasiado humano*, V. I, págs. 286 y 287.

⁵⁹ Carlos Marx, ob. cit., pág. 217.

constancia, sin embargo, que en último término primaba siempre la categoría económica. Toda creación humana debe ser concebida explicando las relaciones y formas económicas de producción en el momento de serlo. De ahí es que se diga que los individuos sean incapaces de modificar lo esencial de un determinado régimen social, quedando reducidos sus esfuerzos al limitado espacio de lo individual específico.

Si nos preguntamos, por eso, cuál de estas fases predomina, habremos de contestar que ésta última, aunque de este modo quede el hombre anulado como persona.

Esta aparente contradicción desaparece si olvidamos al hombre en cuanto es individuo, desglosado de la realidad social, y lo colocamos, en cambio, sujeto a la colectividad, sin tener más realidad que viviendo permanentemente en ella.

El marxismo se refiere siempre a un hombre colectivo más que a un hombre social. Un hombre social es todo hombre por solitario que se encuentre en un momento dado, pero uno colectivo es aquel que ha perdido su independencia, libertad y autodeterminación frente al medio social. Esta clase de hombres puede realizar su libertad gracias a la colectividad, porque es una categoría vivencial siempre que se relacione con el todo. En cambio, el hombre social, el hombre persona, hace su plenitud gracias a un esfuerzo no-colectivo, sino individual.

El republicano de Platón es la máxima expresión de este hombre colectivo a que hago referencia, que no se puede encontrar o concebir, salvo como idea, sino en la República de Platón, y que es realidad en sus acciones mancomunadas con las de los otros miembros de su clase; que adquiere desarrollo, porque y cuando el estamento social a que pertenece lo adquiere.

Esta apreciación puede hacerse extensiva al hombre que el facismo o el nacionalsocialismo concibieran. Ambos sujetaron el principio de la libertad a otras objetividades. No fué esta vez la burguesía liberal ni la dictadura proletaria, sino la raza o la nación. Sentido individual, plenario, de libertad, tampoco existe en estas expresiones políticas; pero si se entiende la raza o la nación como entes individuales, a través de quienes viven los individuos, puede hablarse y desde este ángulo perspectívico, se explica la fuerza vitalista de tales movimientos, que

centran en tales objetividades la idea individual, como una suma o cabeza ápice de todos los hombres que bajo esas ideas se cobijan. Frente a la actitud estática de las democracias, ellas significan el primer apunte hostil a la democracia clásica.

Por eso, y porque estas tendencias, como las corrientes socialistas, incluso el comunismo, han llegado a sostener que ellas constituían y constituyen la fiel representación de la democracia, siendo las demás expresiones degeneradas de la misma, es conveniente precisar el actual concepto que se tiene de la Democracia. Y ello es útil, frente a la desorientación y oportunismo con que se usa corrientemente este término, para de este modo poder establecer qué ideologías son en efecto democráticas y cuales, por el contrario, son adversas, constituyendo un repunte novedoso en la política contemporánea, de fenecidos regímenes absolutistas.

3) *Esencia de la Democracia.—Elementos esenciales. Análisis de ellos en las diversas etapas de la Democracia.—Sus modos de realización.*

Hacer un estudio sobre la democracia significa, ante todo, delimitar conceptos, definir y tipificar un régimen político. Y para todo análisis, sin duda, se exige acumulación de materiales y de nociones en orden a obtener una idea visual y objetiva del conjunto.

Muchos autores, al estudiar un determinado sistema político, parten de una definición formulada a priori, y, por tal motivo, arbitraria. Por tanto, seguir este método significa persistir en un criterio parcial, puesto que se coloca previamente una etiqueta al contenido filosófico del sistema en examen.

La realidad no muestra la permanencia hierática de los sistemas, como así del espíritu de los hombres. Ella es cambio vivo y vivaz de las relaciones y comprensiones humanas. Cabría preguntarse, por eso, si la definición que comúnmente se da del sistema democrático de gobierno no es ya anticuada o impropia para nuestros días. Se dice que democracia, etimológicamente, es el poder del pueblo; pero, ¿es justo mantener este criterio hoy, o necesita, en cambio, ser revisado? El pensamiento político que formó esta palabra, tenía ante todo una reali-

dad prefigurada de cuya sustancia emergió la definición misma del régimen. Por eso, para aceptar las definiciones y conceptos que se han dado hasta aquí de la democracia, muchos de los cuales son contradictorios, es necesario buscar la realidad en que ella se funda. Esta realidad se encuentra en el estudio de su trayectoria histórica. De tal análisis, por lo tanto, se puede extraer los elementos esenciales de la democracia, para con ellos llegar al terreno de lo definible que permitirá limitar alcance y contenido de esta forma política.

Debe dejarse establecido desde ya que sólo puede aspirar a esta denominación aquel régimen que en lo esencial de sus aspiraciones, coincida con la esencia de la democracia o con su último sentido. Tal examen permitirá, pues, descubrir aquellos elementos accesorios propios de un pueblo, y ajenos en los demás, peculiares o particulares a un tiempo y a una civilización dados.

Por esencia de un sistema o por elementos esenciales de un régimen debe entenderse la concurrencia de ciertos factores modeladores que se produce en diversos gobiernos en determinada época, despreciando tiempo, civilización o pueblo. Según el legítimo alcance de esta expresión se entiende por esencia, "lo perdurable e invariable de las cosas" y, en este caso, lo eterno y perdurable de determinados regímenes e instituciones políticas.

Para Hegel la esencia es la verdad del ser. Aplicando dicho sentido filosófico, ¿puede decirse a primera consideración cuál es la verdad y, en suma, la esencia de la democracia? Ciertamente que no. La determinación de lo esencial, de lo sustantivo, exige un trabajo preparatorio, como es la decantación de lo esencial, su propia determinación.

En los fenómenos reales, sociales y políticos en su especificidad, la esencia se muestra impura, oscurecida y en amalgama cerrada con elementos inesenciales. De ahí, pues, que para determinar la verdad de la democracia deba prepararse esa verdad mediante un proceso de separación y aislamiento de lo sustancial de lo simplemente adjetivo. Este proceso significa realizar y adoptar un método comparativo, analítico, y por ende, de eliminación de diversos factores y fenómenos que se dan en toda formación democrática. Mediante este método

llegaremos a la determinación de la esencia o fundamento de la democracia.

Pero este sistema político de gobierno tiene una evolución, vale decir, diversas formaciones históricas lo atraviesan. Por este motivo, si aquel análisis se hiciese en un sólo gobierno democrático, tomando por base una sola nación, o en un período determinado, adolecería de estrecha limitación y todo el trabajo sería nulo.

La esencia de una concepción política sólo puede hallarse en un examen de todas las formas políticas históricas y en una crítica de todas las mentalidades que la juzgan. Quiero decir que para entender la verdad de un régimen político debe tenerse, en primer término, un criterio histórico que extraiga de la historia el factor o factores recurrentes, y, además, desprecie la historia misma en cuanto se refiere a las particularidades de cada época, y discierna, por tanto, la verdad con criterio histórico.

A contrario sensu, puede decirse que lo accesorio a un determinado régimen político es aquello que asume carácter de innecesariedad o inconstancia. Esto, en términos positivos, significa e implica toda formación fenoménica cuya existencia o inexistencia es simplemente temporal y particular.

Teniendo ambos conceptos, sabemos que en un régimen, como en todo orden de fenómenos, existe una porción que es perdurable y determina la naturaleza misma de su comportamiento, y otra, simplemente, lo singulariza en el tiempo insuflando su espíritu a la época o barnizando las necesidades humanas. Pero, no obstante ser poseedores de ambos conceptos, su práctica aplicación al análisis mencionado es, de todo punto de vista, difícil. Porque, ¿qué criterio aplicar y cómo prever qué es lo accesorio, y cómo saber si es ella la que se presenta y no la verdad misma del régimen? Y, ¿hay un signo distintivo que permita distinguir ambos elementos?

He dicho que el método a seguir sería el de eliminación obteniendo, en último término, elementos recurrentes, es decir, que se manifiestan en todo período histórico y en todo régimen democrático. Además, si tomamos en cuenta el espíritu peculiar del pueblo en que florece la democracia históricamente, podremos también ir, con parsimonia, determinando este proceso.

Por estas razones es necesario un estudio

histórico de la democracia; en la proyección histórica, ha cambiado en sus manifestaciones prácticas.

Cabe preguntarse, sin embargo, ¿su verdad, su razón de ser, su filosofía, ha sufrido mutación de algún orden? Este es nuestro problema inmediato.

Si se determina en esta proyección que la democracia moderna es diversa, no sólo en sus formaciones accesorias, sino más que nada en su sustancia funcional misma, habremos de concordar que la democracia no constituye un todo homogéneo, y que la democracia griega es una excepción diversa a la liberal, o la popular, y más aún al concepto general de democracia.

En primer término: ¿Qué significado tiene la voz democracia? Ya lo dije. Democracia proviene de dos voces griegas. Deriva de la acepción Demos, pueblo, y de Crato, poder.

De esta manera, puede aceptarse en principio aquella definición conocida de que es el régimen político del Pueblo, por el Pueblo y para el Pueblo. Sin embargo, antes de entrar a esta distinción principalísima, veamos cuáles son los regímenes que se le oponen.

Platón concibe los diversos regímenes como acercamientos, en mayor o menor medida, al ideal de lo justo, y estima que son cinco las formas de gobierno fundamentales, como cinco son las clases de almas que "debe haber entre los particulares"⁴⁰. Estas formas de gobierno son: la aristocracia, la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía, las que aparecen estudiadas y enumeradas en la República en el orden de importancia y de acercamiento al ideal de justicia platónico. Es así como para Platón, el tipo de Estado que más se acerca a este ideal reside en la aristocracia, porque el individuo que a ella corresponde es "justo y bueno". En cambio, la timocracia⁴¹, la oligarquía⁴², la democracia⁴³ y la tiranía⁴⁴, son cuatro formas políticas defectuosas en cuanto no alcanzan la perfección propia del primer Estado. Al respecto, se expresa de la manera siguiente: "El primero y más ala-

bado es el famoso gobierno de Creta y de Lacedemonia; el segundo, por su rango y por su mérito, bien que sea un gobierno plagado de innumerables defectos, se conoce con el nombre de oligarquía; viene en seguida el gobierno opuesto al anterior, la democracia y, en fin, la augusta tiranía, que sobresale por sobre las demás, es la cuarta y última enfermedad del Estado"⁴⁵.

Dedúcese de la obra de Platón citada, que el pensador opone a la democracia cuatro formas de Estado o gobierno, y que ésta, a su vez, proviene por degeneración de los sistemas anteriores. Vale decir, del Estado ideal deriva la timocracia, que decae en oligarquía y ésta en democracia, la que por su parte adviene en tiranía. Tal es la dialéctica esbozada por Platón. Explica esta transformación diciendo: "El exceso de cualquier cosa, fatalmente, conduce al exceso contrario. Y por ello el exceso de libertad, tanto en el individuo como en el Estado, conduce al exceso de esclavitud. He aquí por qué las tiranías siguen siempre a los gobiernos populares. O sea, que de la extremada libertad nace la extremada servidumbre".

Heródoto, en una clasificación anterior a la mencionada de Platón, coloca en lugar de la timocracia, la monarquía, y ya contempla en ella a la democracia. Esta clasificación habrá de hacerse clásica con Aristóteles, quien distingue tres regímenes puros: La monarquía, la aristocracia y la democracia. Por su parte, de estas tres formas abstractas y puras, se desprenden y emanan otras tres imperfectas o degeneradas que son la tiranía, la oligarquía y la demagogia.

En la clasificación aristotélica puede ya distinguirse la verdadera oposición entre democracia y los demás sistemas políticos. Mientras la Monarquía es el gobierno de uno solo, la aristocracia es el gobierno de más de uno; de los mejores, característica que lo aparta de la democracia representada como el gobierno de todos sin previa calificación.

De esta distinción entre los diversos sistemas políticos existentes desde antiguo puede verse ya un elemento esencial de la democracia y que es la intervención en los asuntos de la ciudad, más tarde de la nación, de los individuos sin más exigencia que la concurrencia de requisitos mínimos,

⁴⁰ Platón. *La República*, t. II, libr. VIII, pág. 89.

⁴¹ Platón, ob. cit., págs. 90 a 96.

⁴² Platón, ob. cit., págs. 96 a 103.

⁴³ Platón, ob. cit., págs. 104 a 113.

⁴⁴ Platón, ob. cit., págs. 113 a 125.

⁴⁵ Platón, ob. cit., pág. 89.

como son la edad y la ciudadanía. Esta característica permite, por ejemplo, establecer una diferencia completa entre aristocracia y democracia. Mientras esta última supone la participación activa del Pueblo en la política, la aristocracia implica la subordinación de este elemento a un segundo plano de pasividad.

Toda aristocracia, ya se cimente sobre la fuerza, como en la tradición, o en la inteligencia, da margen a la desigualdad, principio que, precisamente, combate el democratismo. La jerarquización es inherente a toda aristocracia, la subordinación de ciertos principios a otros en atención a una previa determinación de valores, su gozne necesario. De ahí dedúcese su adversión a la intromisión del demos en los asuntos políticos, y su condenación a tomarlo en cuenta.

De manera entonces que es elemento esencial de la democracia la intervención principal del Pueblo en los intereses públicos de la ciudad o nación. Sin embargo, no es el único elemento de juicio que capacita al crítico para apreciar si se encuentra frente a un gobierno democrático o de otra índole. Muchos, sino todos en nuestro tiempo, y más aún, en toda época, han debido realizar obras de índole popular, y lo que es más cierto, debieron y deben apoyarse en el aliento popular, manteniendo así su estabilidad. La conciencia popular, con el decorso de los siglos, y la educación misma de la plebe, ha hecho inevitable la intervención de ella en el terreno político, de tal manera que es difícil apreciar con este sólo elemento si nos encontramos frente a una verdadera democracia. Es común hoy en día que sean los regímenes dictatoriales los que están más interesados en realizar una política popular, buscando, mediante tales prácticas, su precioso apoyo, y lo que es más peligroso, su incondicionalidad, necesaria para sus designios. Para el autor de este ensayo reside allí el peligro de la política "masista" de este tiempo; ofrece una segunda cara peligrosa e inquietante para las democracias: conduce a la dictadura.

Es preciso establecer de todos modos que el pueblo es uno de los elementos esenciales en toda democracia, aunque no el único. Da configuración a todo un sistema, desde el momento que su misma denominación significa su incontrastable predominio sobre la aristocracia o la monarquía.

Ahora bien, el concepto político de pueblo ha evolucionado en forma extraordinaria desde que empezara a formarse en la democracia griega hasta nuestros días.

La expresión PUEBLO, utilizada en tan diversas formas hoy, arranca su origen del vocablo DEMOS, que ha tenido, sin duda, una profundización insospechada en el período posthelénico, —cristiano propiamente dicho—, y en el cual el concepto primario ha sido, por tanto, desvirtuado.

Mientras en Atenas, especialmente en pleno apogeo de la democracia, se denominaba demos sólo al conjunto de ciudadanos; hoy se nombra pueblo a una masa indiscriminada de cierta nación, diciéndose así que es tal, "todo conjunto de personas de un lugar, región o país".

Pero tal aserción no se da en Grecia, para quien el Demos estuvo siempre constituido por los miembros de la ciudad, quedando, por tal motivo excluidos de él, esclavos y metecos, o, como dice Glotz, "no es el hombre como hombre, es el ciudadano el que tiene valor"⁴⁶.

El Demos es un poder especialísimo, de enorme importancia en la política ateniense, no sólo en el pensamiento democrático, sino en los regímenes anteriores, de tal manera que gravitaba en forma evidente en la estructuración del gobierno, tal como sucede en nuestro tiempo con la opinión pública encauzada como grupo de presión.

Y así como la opinión pública es factor dinámico en la democracia moderna, el demos era el conjunto de "todas las genes agrupadas bajo el mismo cetro, ya se tratase del país o de los habitantes"⁴⁷ que influía sustancialmente en el curso de los acontecimientos políticos de la ciudad.

Sin embargo, es a partir de Clístenes cuando se comienza a utilizar la palabra en su acepción política. Desde entonces el individuo ya no se encuentra limitado o separado por partidos aristocráticos o democráticos, sino que queda enmarcado en territorio fijo, pasando este aspecto geográfico a formar parte fundamental del demos. Sin duda que debe buscarse en esta reforma de Clístenes el antecedente directo del concepto actual de democracia política, según el

⁴⁶ G. Glotz. *La Ciudad Griega*, pág. X del prefacio.

⁴⁷ G. Glotz, ob. cit., pág. 13.

cual los hombres son considerados con un mismo cartabón, distinguiéndose por su situación geográfica unos de otros. Desde entonces se pertenece al demos por verificarse su nacimiento dentro de un determinado territorio⁴⁸.

Se pertenece, por lo tanto, al demos, no en consideración a determinada ideología, como sucederá posteriormente en nuestra historia cristiana, sino en función a un ordenamiento político; en cuanto se tiene la calidad de ciudadano. De esta manera se pertenece al demos por estar revestido de este requisito indispensable de la ciudadanía.

Posteriormente se ha desarrollado el concepto del pueblo vinculado al territorio y se llega a decir que es el conjunto de habitantes de una nación.

En resumen, cuando se habla de democracia, debe pensarse incuestionablemente en el predominio del pueblo. Sin embargo, ¿es idéntico este concepto en la democracia antigua como en la moderna? Si aceptamos, con simpleza, que la democracia es el gobierno del pueblo, sin definirlo con antelación, se aceptará una coincidencia absoluta entre ambas formas, no obstante su diversa ocurrencia histórica, pero como veremos, ello no es efectivo.

Para verificar, no obstante, la verdad de esta primera afirmación, es necesario ver la transformación de la democracia en Grecia, estudiando, por lo tanto, el dominio del demos sobre la élite aristocrática o la oligarquía.

No siempre, como ya se dijo, existió en Grecia la democracia; ésta fué, por el contrario, fruto de una maduración constante de las instituciones políticas, o, según el concepto platónico, una degeneración del gobierno ideal. En los regímenes anteriores, por ejemplo, en la ciudad homérica, escindida por grietas y diferencias sociales y económicas, se divisa ya la llamarada y el albor de una nueva convivencia humana que, con el tiempo, se llamará democracia.

Y se modela ésta en las clases inferiores, en su desconsuelo quizás, es decir, en elementos considerados como medios y objetos de producción, despiadadamente subestimados. Nace la democracia como producto legítimo de un resentimiento colectivo, como

consecuencia del trato deshumanizado que se les prodiga por parte de la clase dirigente; fenómeno éste que habrá de reproducirse en la germinación y florescencia de la democracia occidental⁴⁹. "Este proletariado, comenta Glotz, vivía al día con el producto del salario que degradaba el empleo cada vez más frecuente de la máquina humana: el esclavo".

Concebir una democracia estática significa desnaturalizar la intimidad de las cosas humanas que no se compadece con estatismo de ninguna especie. Sólo el pensamiento tiene edades; eterniza hechos; esculpe la rueda giratoria de la existencia e inmola hombres. Sólo penetrándose de esta pesada verdad —el mundo como simple revolución e inestabilidad— el pensamiento puede a posteriori concebir una historia recurrente y fija. Se llegará, entonces, a la conclusión, en apariencia baladí, de que toda conquista se hace porque hay ciertas resistencias (o del pasado, o del presente que se arraiga en el pasado, o de oscuras fuerzas futuras que se disputan la voluntad del porvenir) que son desbaratadas paulatinamente. Desde la cruzada que iniciara Jesús, el mundo empieza a cambiar en su estructura, pero no tanto por las revoluciones que en él se desarrollan y las cuales son secuelas de un mismo proceso, como por lógicas instancias, relacionadas y encadenadas con el pensamiento infinito de aquél. La transformación producida por el cristianismo, del mismo modo, no se explica sino como sucesión y encadenamiento de hechos y transformaciones económicas y políticas realizadas en la faz social, política e institucional de la ciu-

⁴⁹ La idea de una corrupción progresiva del régimen político es percibida por Aristóteles que aprecia la dinámica de toda autoridad. Polibio recorre todas las argumentaciones anteriores y esboza una teoría cíclica de los diversos regímenes políticos. Al analizar la caída y surgimiento de cada uno de ellos, expresa que dicha sucesión se realiza del siguiente modo: monarquía, oligarquía, democracia, y ésta, a su vez, es seguida de nuevo por la monarquía. El pensamiento de Polibio no es original, pues antes, los pitagóricos conciben esta idea, y que es, además, oriunda del pensamiento griego. Este se volcará en Maquiavelo, en Schopenhauer quizás, en Nietzsche, en Spengler, etc. Nietzsche imagina que el proceso de democratización servirá para obtener una sociedad superior a la democracia misma, y parodiando el pensamiento platónico, cree que de los regímenes populares nacerán períodos prolongados de dictadura.

⁴⁸ Robert Cohen. *Atenas, una Democracia*, pág. 36.

dad griega. Pero para hablar con la debida propiedad al referirnos a la democracia antigua, tan sólo debemos pensar en Atenas, no ya por la ciega admiración tradicional, sino que por razones históricas y políticas.

Debe tenerse en cuenta que el nacimiento de la democracia es el resultado de un enorme proceso de construcción llevado a feliz término en Atenas, aunque muchas otras Constituciones consultaran ya el poder popular en lugar prominente. En la cívica ciudad de Esparta, toda disciplina, y a pesar de la Constitución absorbente del ciudadano por el Estado, existe el Tribunal de los Eforos... "Con decir que el último ciudadano podía acusar a los reyes ante él, está dicho quien tiene la más excelsa de las prerrogativas en el ejercicio de la soberanía"⁵⁰. En esta ciudad se advierte una cierta tendencia hacia la democracia, fenómeno que se comprueba por la transformación de los éforos, que de ayudantes del rey, pasan a presidir el poder democrático, denominado la Apella, teniendo de este modo, la plenitud de atribuciones en lo judicial y legislativo.

Glitz explica, sin embargo, la razón del perfeccionamiento democrático ateniense, cuando expresa: "Desde los tiempos más remotos, la unidad étnica y territorial realizaba para siempre la condición moral y material de la igualdad política. En esta ciudad como en las otras, la realeza declina en provecho de la aristocracia. Por lo menos las géne eran iguales entre ellas: nada comparable a los Ágidas y a los Europóntidas que conservaron en Esparta la soberanía real. Incluso en el interior de las géne prevalecía la igualdad, ya que sus decisiones debían ser adoptadas por unanimidad. En nivel más bajo que los nobles, la masa, compuesta de agricultores, pastores, artesanos, pescadores y marinos, consideraba que cada cual debía ser recompensado según sus obras y se habituaba en las thiasas y en las orgeonas a deliberar acerca de los 'asuntos comunales'"⁵¹.

Pero antes de la democracia, existen en Atenas tres clases sociales, perfectamente demarcadas, que son los nobles, los demiurgos y los tetos⁵². Estos, individuos "ambulantes", sin oficio determinado, a diferencia de los demiurgos, llevan una condición estrecha

que les obliga a vivir "como pueden". Los perezosos, se dice, mendigan de puerta en puerta, o se sitúan en el pórtico de alguna casa señorial donde se les alimenta con frecuencia, en tanto los que trabajan por una paga, adquieren la categoría de tetos⁵³.

Estos dos últimos grupos, demiurgos y tetos, constituidos por la masa humilde y mísera de trabajadores, va a dar origen al movimiento democrático, encontrando, a la postre, la manera de unir su fuerza dispersa y aspirar así al poder político.

¿Cuál fué, entonces, y cuál podía ser, lógicamente, el primer deseo de esta masa de individuos desamparados? Sin duda que limitar y terminar al mismo tiempo el predominio del arbitrio político. Hasta entonces era éste, única y suprema ley. Desde entonces, y como primera medida sería hacia el predominio del pueblo, figura la exigencia de que la ley se escribiera; se exige la publicación de las leyes.

A partir de esta iniciativa todo queda preparado para la irrupción del pensamiento democrático, y desde entonces, la democracia empezará a marchar progresivamente a su pináculo y gloria. Tribunales y políticos darán brochazos en la tela fijada, y el pueblo iniciará su reinado. Solón comienza, en parte, esta jornada cuando, pretendiendo emancipar al individuo, limita la patria potestad, proclama el habeas corpus, al suprimir la servidumbre por deudas, incluso la esclavitud penal.

Prudente y previsora en el aspecto político, pero audaz y definitiva en el aspecto social, la reforma de Solón señala el advenimiento de la democracia"⁵⁴.

En un punto debe remarcarse la obra del legislador, y es en cuanto incorpora al demos político, el grupo de los tetos que siempre estuvieron al margen de las funciones estatales. Pasan a formar parte de la Ecclesia, la Asamblea del Pueblo, y llegan a tener acceso a los Tribunales⁵⁵. Estas conquistas podrán aparecer de escasa importancia, pero si se considera que en la Asamblea se votaba nominalmente, se llegará a la conclusión de que la transformación prohijada por Solón constituye una verdadera revolución política. Igual cosa sucede en los Tribunales. Desde

⁵¹, ⁵², ⁵³, ⁵⁴ G. Glitz, ob. cit., págs. 153, 46, 49, 156, respectivamente.

⁵⁵ R. Cohen, ob. cit., pág. 24.

⁵⁰ Diccionario Espasa, Vid. "Democracia".

esa fecha es el pueblo, que adquiere inusitada amplitud, quien destruirá las bases de la nobleza. Cohen expresa que con estas modificaciones, "el nacimiento, la cuna, perdían los derechos que iba a ganar el número"⁵⁶.

Mencioné la más importante reforma de Clístenes, referente a la distribución de los ciudadanos territorialmente; Efilates, por su lado, aniquila la barrera en que se escuda la tradición aristocrática y monárquica, como es el Aerópago, y le resta sus facultades políticas y judiciales, mientras Pericles concibe una política social en pro del menestroso, estableciendo sueldos y socorros, asignándoles a los campesinos lotes de terreno en las fronteras del imperio; pensiones a los deudos de las víctimas de la guerra; granos y habilitaciones a los indigentes; trabajo a los desocupados, etc.⁵⁷.

De este modo llega Atenas a exponer en el siglo V, madurada la democracia como ideal político de gobierno. Cohen ha dicho que "la palabra democracia y la organización política que envuelve, son invenciones de Pericles", pero tal afirmación es aventurada. La democracia necesitó de todo un proceso preparatorio, sin el cual no habría advenido el siglo en comento, ni florecido tal régimen. Es más exacto afirmar que es el fruto del impulso popular que buscaba nuevas formas de expresión y, en especial, nuevas esferas de acción en que poder exteriorizar su plenitud y fuerza. Esta impulsión democrática alcanza en el siglo de Pericles, esplendor y majestad. Por eso es más preciso el juicio de Glotz cuando dice que la construcción política edificada por Solón y, en especial, por Clístenes, "en el que la razón política adquiere un aspecto geométrico, respondía tan bien a un espíritu público moldeado por varios siglos de experiencias, que no era discutida por ningún partido. Los demócratas podrán enmendarlas en algunos puntos; pero no cambiarán nada esencial. Los oligarcas podrán hacer revoluciones y pretenderán restablecer en su integridad "la constitución de los antepasados", entendiéndolo por tal aquella que había destruído para siempre el régimen oligárquico; pero la Atenas del siglo V vivirá con arreglo a las leyes civiles de Solón y las leyes políticas de Clístenes"⁵⁸.

⁵⁶ R. Cohen, ob. cit., pág. 25.

⁵⁷ R. Cohen, ob. cit., pág. 40.

⁵⁸ G. Glotz, ob. cit., pág. 159.

Dedúcese de esta somera exposición que el principio constitucional de la democracia griega se basaba en la soberanía del pueblo. Es decir, cualquiera función que se ejecutase, cualquier acto, por trascendental que fuese, debía contar con la aquiescencia del demos, de la voluntad popular. El pueblo llegó a imperar, de acuerdo a este principio, no sólo en la Ecclesia, sino en la Bulé —Senado— y dirigió la Justicia, las Finanzas y el Poder Militar.

Pero este poder soberano del pueblo mantuvo siempre un perfecto y cuerdo equilibrio, hasta el siglo V.

A partir de él, y principalmente en el siglo IV, se pierde la moderación y se cae en el exceso.

En el siglo V, el pueblo, único soberano, estuvo limitado por la ley, suprema expresión de su voluntad; en el siglo IV se llega al extremo peligroso para la democracia de considerar que el pueblo es soberano para hacer lo que le plazca; o sea, que la propia ley dictada por su voluntad carecía de imperio, y podía fácilmente ser desestimada. A partir de ese minuto puede verse, sin lugar a dudas, la decadencia de la democracia y el nacimiento de la demagogia, insinuándose el reinado de los tiranos.

Si se continúa analizando la trayectoria experimentada por el vocablo pueblo, en lo que dice relación con un criterio político, debe volcarse la atención hacia la civilización cristiana (puesto que ésta constituye en muchos de sus rasgos la continuación de la cultura grecolatina, especialmente en sus proyecciones de multitud y masa).

Para analizar los orígenes del democratismo en este período de la historia, es necesario establecer que el concepto Pueblo sufre, en su entendimiento, una total desvirtuación, o, en todo caso, una desviación con el cristianismo. Mientras en la ciudad de Atenas sólo constituían el demos una escasa cantidad de habitantes, debiendo reunir, en todo caso, determinados requisitos para pertenecer a él, el pueblo adquiere una amplitud inusitada en la política "cristiana", puesto que con esta expresión se denomina a una masa incalificada. Ello se explica, preferentemente, por el basamento sentimental y filosófico del cristianismo, que coloca a todo ser humano en un plano de igualdad,

en razón de ser hijos de un padre común⁵⁹.

El pueblo se estructura sobre la igualdad de todos los hombres, al paso que en Atenas esta igualdad es aceptada y legitimada exclusivamente para los que gozan de la calidad ciudadana⁶⁰. Y son ciudadanos los que teniendo 18 años de edad, son hijos de padre o madre atenienses, estaban liberados por dos años de obligaciones militares, y no tenían deudas para con el Estado. Sólo los que cumplían con estas exigencias podían participar en la Asamblea. Ello explica por qué más de algún autor se haya sentido tentado por considerar, desde un punto de vista moderno, que la democracia griega fué, ante todo, una aristocracia, puesto que el régimen político estaba entregado a un grupo pequeño de ciudadanos. En ella, ciudadanía y pueblo, se funden en un sólo entendimiento; mientras en nuestra democracia, pueblo y ciudadanía son términos diversos, por ser excluyentes. Hay más todavía, y es que en Atenas la expresión pueblo es tomada siempre, como se ha podido observar, en su acepción política. Nuestro tiempo traslada, en cambio, esta idea al terreno ideológico, económico o meramente religioso.

Son muchas las conceptualizaciones que se han tejido en torno a esta idea. Una de ellas, por ejemplo, de esencial romanticismo, y que más que nada constituye el reverdecimiento de la Escuela Histórica alemana, se basa en la Sangre y en el Suelo (Nacionalsocialismo), niega toda división de los hombres por impositivos económicos y concibe y construye el pueblo en función de los factores dichos, eliminando cualquiera otra distinción. Al excluir las demás consi-

⁵⁹ En concepto de Lindsay (ob. cit., pág. 20), "los comienzos de la moderna teoría democrática se encuentran en las declaraciones y folletos de los puritanos —particularmente de los puritanos de izquierda, los independientes y los anabaptistas".

⁶⁰ Son muchos los autores que reconocen la influencia del cristianismo en la generación del pensamiento democrático moderno. Entre ellos, Lindsay, que confiesa que "las aportaciones cristianas a nuestra común herencia política son, en primer lugar, una doctrina de igualdad humana basada en la paternidad de Dios, igualdad que supera, pero no niega, las diferencias entre los hombres" (ob. cit., págs. 11 y 12).

Sin embargo, no todos los autores están contestes en este punto. Así, Max Scheler se niega a reconocer la afirmación anterior, y desconoce la paternidad cristiana de la democracia moderna.

deraciones, se destruye ya la distinción política indispensable, y se recurre, por lo mismo, a determinantes míticos que todo lo explican.

También se puede hablar, desde un punto de vista religioso, en el pueblo cristiano, en el pueblo musulmán, etc. Esta denominación es abstracta e irreal, pues no corresponde a un contenido definido y estable.

Se habla además del pueblo, considerándolo desde el punto de vista de la posesión material de la riqueza, de los medios de producción, del poder económico. Si se adopta este criterio, debe confesarse que la denominación Demos entendida como expresión unitaria no tuvo jamás un contenido real, y fué, simplemente, un símbolo decantado por la tradición. Se llegará a ver entonces que el Pueblo estuvo constituido por las mismas clases sociales que hoy en día, es decir, por una aristocracia, una clase media y un proletariado. Pero penetrándonos más en el problema habremos de concordar que no es posible destruir el criterio político por una insólita preeminencia del factor económico, y que, por encima de cualquiera consideración, debe primar aquél sobre éste.

El criterio económico distingue dos mundos de potencias en la sociedad actual, pero sólo concibe como Pueblo a aquel grupo de sus afectos. No es éste, sin embargo, un criterio singular del socialismo, sino característico de todo pensamiento cristiano, del curso de las ideas políticas en la historia del pensamiento occidental se observa en diversos planos igual criterio como fiel determinante de todas las demás opiniones. (No debe olvidarse el antecedente cristiano fundamental, como es su observación de que siempre existen dos mundos, dos sociedades, por tener el hombre dos lealtades). Antes del pensamiento socialista, la democracia liberal, propiamente burguesa, se apodera de la voz pueblo para utilizarla en su provecho particular. Y así, cuando reivindica los derechos individuales, habla siempre y tiene la convicción absoluta de que lo hace en función de la totalidad, de la suma de partes sociales, de todos los individuos. Ejemplo claro lo encontramos en la Declaración Francesa, en que un pensamiento clasista, se atribuye la representación del hombre como expresión genérica.

Tal criterio clasista tiene, sin embargo, una determinada orientación teleológica que

conviene anotar. El movimiento democrático constituye un todo confluyente que va ensanchando el concepto del pueblo. Mientras en Atenas el pueblo estuvo constituido por una masa pequeña de habitantes de la ciudad, en la democracia moderna se excluye reiteradamente, con plena conciencia, el pensamiento político, ciudadano, y se quiere integrarlo con toda la masa de la población.

Ya no se atiende, en suma, a la posesión real de la ciudadanía, sino a la calidad humana del hombre. Es así que cuando se habla del poder del pueblo como expresión democrática, no se piensa en los tantos electores que pueden decidir los destinos del gobierno, sino más bien en la totalidad, sean o no ciudadanos. Cuando el marxista, por ejemplo, habla del pueblo, se refiere a una masa amorfa de gentes, unida ante todo por intereses económicos y encajados, por tal motivo, dentro de una clasificación clasista.

Al triunfar la revolución liberal se pensó destruir todos los sistemas de coacción, para dar al pueblo la libertad que exigía; pero lo que hizo fué apoderarse del Estado para dejarlo entregado en las manos de la clase burguesa. Más tarde, el marxismo ha postulado lo mismo que el liberalismo, y quien imprime su huella en aquél, y ha dicho que también quiere destruir las opresiones de una clase, (esta vez la burguesa), sobre otra, la proletaria, para liberar al pueblo, entendiéndolo por tal exclusivamente el Proletariado.

El camino de la democracia, en este sentido, significa destrucción de todas las diferenciaciones sociales, rematando, así, en otro de sus elementos esenciales, como es la igualdad.

Tal aspiración tiene el cristianismo; tal ideal persiguió el pensamiento liberal; tal intento impele a luchar al marxismo.

Es decir, que se pretende hacer primar el número. Esta conceptualización ha terminado por destruir los basamentos mismos de la democracia griega: un grupo de individuos en posesión de los derechos cívicos que supo, en el siglo V, dar grandeza y esplendor a un mundo, deteniendo, con sabiduría y juicio, la irreflexión de las masas, su irracionalidad bestial, su desapego al pensamiento y su afecto a la improvisación.

Todas las reformas e innovaciones de la democracia moderna se dirigen a patentizar con rigor este rasgo. Se parte de la base de

la igualdad humana para reclamar, como Rousseau, la necesidad de un contrato social tendiente a asegurar la soberanía popular. Y la Revolución Francesa, como las demás acaecidas en la historia, tiende a un predominio absoluto de la masa, entendida como pueblo.

Pero el pueblo ya no puede imprimir su opinión en Asambleas, como sucede en la Ecclesia. Las ciudades superpobladas, la complejidad misma de los asuntos por debatir, inherentes a la trama complicada de la civilización industrial, impiden la realización de la democracia sensu stricto⁶¹. Porque la democracia verdadera es aquella en que el ciudadano está en condiciones de participar directa y activamente en la generación de los órganos gubernativos y de intervenir en sus decisiones. Se ha tenido, entonces, ante la imposibilidad real de obtener una democracia del tipo indicado, que recurrir a una ficción para mantener la soberanía popular. Es la ficción de la representación.

Las características accesorias del régimen moderno democrático son, principalmente, la teoría del contrato social, la soberanía popular, el sufragio amplio y la ficción de la representación; a ellas debemos agregar, las garantías constitucionales de los derechos individuales y la necesidad de que estos se cumplan; la intervención de los partidos políticos y de otras entidades denominadas grupos de presión.

Estas características, que repito son accesorias, determinan la diferencia entre la democracia política y la democracia económica. La unidad de ambas puede darnos una idea de la democracia integral, porque es efectivo que la democracia política constituye sólo el antecedente primario de la realización completa de la democracia que, como dice F. Ayala, supone la realización del ideal político y económico en un sólo régimen. Será entonces democracia aquel régimen que pueda plasmar en una misma estructura la igualdad política conjuntamente

⁶¹ Para Rousseau, por ejemplo, era inconcebible una democracia indirecta, descartando, por esto, el sistema representativo. Sin embargo, con él se introduce a la ciencia política la expresión "Pueblo o nación", que, más tarde, se desenvolverá hasta nuestros días como médula del pensamiento democrático.

con la igualdad económica de sus componentes.

Hay, así, ciertos elementos que son peculiares de la democracia liberal y otros inherentes a una democracia económica. Pero antes de referirnos a este punto con mayor detención, es necesario volver un poco atrás, y preguntarse si realmente el Pueblo, en su sentido político, clasista o ideológico, imprime su voluntad al gobierno que se dice su representante. ¿Es posible en nuestro tiempo decir que el régimen democrático es el gobierno del pueblo?

En la clásica definición de la democracia, se contienen tres elementos. Uno que está relacionado con la generación del poder; un segundo, referente a la dirección popular del gobierno, y un tercero que está en íntimo contacto con la política a seguir por ese gobierno.

Ateniéndonos al primer aspecto, preguntemos si la democracia moderna es el poder del pueblo. No es el poder del pueblo político, de la ciudadanía, porque este poder sólo alcanza su plena realidad en una democracia directa, vale decir, donde cada ciudadano se equipare a otro, haciéndose abstracción del poder económico o jerárquico. Y no lo es tampoco, porque en el actual sistema democrático de gobierno, no sólo da rumbos a los gobiernos la ciudadanía, sino que, en general, toda la opinión pública del país.

No siendo el gobierno de los ciudadanos, ¿es de todos los habitantes del país?

La aseveración anterior exige un estudio más detenido que el presente, pero puede contestarse categóricamente que tampoco es el gobierno de todos. Razones demográficas, raciales, culturales, e incluso políticas, que impiden a la población interesarse por la política, juegan a hacer imposible este ideal. Hay presión en la conciencia colectiva; hay prejuicios religiosos; hay impedimentos económicos, analfabetismo cívico, promiscuidad ambiente, etc., que impiden una libertad de pensamiento en materia política. Y hay también razones pasajeras que producen una abstención apreciable en las elecciones generales para los diversos cargos electivos, en especial políticos.

Pero esto no tendría importancia, puesto que he dejado establecido que los destinos de la fisonomía de la autoridad política no se generan en las urnas, sino mucho antes

y en otra forma, donde ya el proceso electoral se ha mixtificado. Las elecciones, los partidos políticos, el régimen establecido, cualquiera que sea su forma, son simples mares en oleaje sinuoso tras los cuales se oculta el verdadero motor de toda transformación en los gobiernos democráticos. La verdadera soberanía no reside, pues, en los ciudadanos, ni en todos los habitantes, puesto que los primeros no concurren libremente a las urnas, sino muchas veces coaccionados, presionados por el favor oficial, por los intereses de círculo, de grupo o de partido, que impiden la expresión libre y soberana del pensamiento electoral.

Acepto que los partidos son elementos de resonancia de la opinión pública, y creo que tienen una importancia trascendental en el juego de una democracia efectiva. Pero en la actualidad, representan una "parte" minúscula de la ciudadanía. Es verdad que por ellos se encauzan las grandes corrientes del pensamiento, y que a través de ellos a veces los hombres pretenden buscar el gobierno de determinados principios. Pero cabría preguntarse si actúan libres de presión, o si muchas veces no son sino simples concesiones de intereses económicos, religiosos o de clases, antes que aglomeraciones espirituales de individuos.

Por eso, donde puede encontrarse el trasunto mismo del gobierno democrático es en un entrecorrido complejo de diversas entidades que el tratadista Key denomina "grupos de presión".

De este modo, la teoría de la soberanía popular, en la forma concebida por los teóricos de la Revolución Francesa, no sólo se ha desvirtuado, sino que, prácticamente, no se puede aceptar ni concebir.

Estos mismos grupos de presión, entendidos como entidades privadas que influyen en la política gubernativa, determinan por último todos sus actos. Bien podría llamarse al gobierno de ordenación, por presión, de la opinión pública, exteriorizada en partidos, organizaciones sindicales, prensa, radio, propaganda política, mítines, foros, conferencias, organizaciones privadas, etc.

La democracia moderna es, pues, el gobierno de la opinión pública, la cual, a su vez, se moldea constantemente por los intereses privados de diversa índole. El solo hecho de ser configurada de este modo, quita a esa opinión pública, y por consiguiente al

régimen democrático, el sentido de libertad que pretende conseguir, y que sería otro de sus rasgos esenciales. En efecto, F. Ayala expresa que la opinión pública "se forma hoy por métodos que sólo tangencialmente se relacionan con las garantías constitucionales de la libertad"⁶². "Estos métodos, concluye, están monopolizados por fuertes grupos económicos; frente a ellos, las libertades clásicas mantienen sólo una apariencia, cuando no sirven, como en el caso de la prensa, para reforzar jurídicamente el privilegio".

Todas estas organizaciones y grupos en que se divide la opinión pública y que gravitan sobremanera en la generación del poder político son, teóricamente, contrarias al principio de igualdad democrática. Teóricamente, porque si se plantea esta cuestión en un mismo terreno que el liberalismo, se llega al extremo contrario, a la tiranía de la desigualdad y del poder económico. Por este motivo, la democracia burguesa excluyó "con deliberación las formaciones sociales intermedias entre el ciudadano y el Estado". La teoría liberal, racionalista, cometió el error de hacer mucha abstracción política, descuidando la verdad de los hechos, que impedían la realización de la democracia propugnada por ella.

¿Puede hablarse, entonces, con propiedad, de un régimen político del pueblo? Sí y no. No, si se quiere definir la democracia como régimen racional en que los individuos conscientemente intervengan en la generación libre del poder político, realizando la igualdad y la libertad como supuestos básicos. Sí, si se entiende por democracia un régimen político en el cual el elemento fundamental consista en realizar una política de corte horizontal, tendiente a dar mayor bienestar y felicidad a la mayor cantidad de individuos, bajo formas constitucionales previamente establecidas. Conuerdo en este segundo aspecto con la definición que da Max Scheler de la democracia, cuando dice: "Por democratismo entiendo el principio según el cual el fin de toda actividad valiosa positiva es la conservación del mayor número posible de hombres"⁶³.

Se ha hablado hasta aquí del pueblo como elemento plasmador del régimen democrático. Y hemos llegado a la conclusión de

que él se ha extendido a nuevas capas de población que antes estuvieran excluidas, hasta llegar a comprenderlas casi sin ninguna limitación. El movimiento mismo de la democracia tiende a la horizontalización del vocablo pueblo, o como dice Scheller, a "la conservación del mayor número posible de hombres".

Esta tendencia general indica una de las aspiraciones primordiales de la democracia, cual es la igualdad humana. Es adicionada, por otra parte, por la libertad, diciéndose desde antiguo que la libertad y la igualdad son rasgos distintivos de la democracia.

Los críticos máximos de la democracia griega, Platón y Aristóteles, están de acuerdo en este aspecto. Platón pregunta: "No es evidente... que en tal estado se es, ante todo, libre, y que imperando la libertad en todo, se puede hablar libremente, como se puede hacer lo que a uno le acomode?"⁶⁴. Más adelante agrega: "Es decir, que como ves, tratase de un gobierno encantador, anárquico, pintoresco, y que dispensa una especie de igualdad tanto a lo que es desigual como a lo que es igual"⁶⁵.

Aristóteles, por su parte, considera que la libertad es base de todo gobierno democrático.

Si de estas opiniones nos trasladamos a la realidad política misma de la democracia, veremos que dicha conclusión es efectiva, teóricamente al menos, y, además, en un sentido más restringido que el que tiene la democracia moderna de ambas ideas.

Clístenes, el principal reformador político, establece las bases de la democracia ateniense al amasar una ciudadanía compuesta de ciudadanos libres e iguales. De ahí que se diga que la democracia griega se basó en la igualdad de los ciudadanos. "La igualdad para ellos es incluso la condición de la libertad: No pueden ser esclavos ni señores unos de otros, porque son hermanos nacidos de una madre común"⁶⁶.

Como coronación del proceso paulatino de maduración institucional, "la democracia ateniense del siglo V, aparece como el ejercicio de la soberanía por ciudadanos libres e iguales bajo la égida de la ley, que protege a unos ciudadanos contra otros, y definiendo también los derechos de los individuos

⁶² Francisco Ayala, ob. cit., pág. 45.

⁶³ Max Scheler. *El Resentimiento en la Moral*, pág. 225.

⁶⁴ Platón. *La República*, pág. 106.

⁶⁵ Id., pág. 108.

del Estado contra el exceso de individualismo⁶⁷.

Los conceptos de igualdad y libertad, limitados en Atenas a los ciudadanos, se transforman merced a la influencia moral del cristianismo. Por eso dije anteriormente que su principal aportación a la política fué su afirmación de la igualdad natural de los hombres ante Dios. Es decir, ya no es libre e igual el ciudadano, hijo de padre y madre atenienses, sino el hombre porque es hombre.

Lindsay estima que las primeras teorías democráticas en este período de la historia, derivan de las declaraciones y folletos de los puritanos⁶⁸.

⁶⁶, ⁶⁷ G. Glotz, ob. cit., pág. 167.

⁶⁸ En nota anterior (Nº 61) hice ver que este punto de vista no es compartido por todos los pensadores cristianos: En efecto, Scheler es contrario a considerar al cristianismo como padre del movimiento democrático moderno.

Al efecto, expresa: "No hay error más profundo que el de interpretar el movimiento cristiano según turbias analogías con ciertas formas del movimiento social y democrático moderno —y como han hecho los socialistas cristianos y no cristianos— ver en Jesús una especie de "demagogo" y "político" social, un "hombre que sabe dónde les aprieta el zapato a los pobres y desheredados", un "adversario de Mammón", en el sentido de hostilidad al capitalismo como forma de existencia social. Ahora bien, esta imagen de Jesús, muy difundida en su tiempo, ha influido poderosamente en la imagen que del movimiento cristiano se forja Nietzsche; por eso cree este pensador que precisamente los contraataques y argumentos dirigidos por él contra el moderno socialismo y comunismo deben aplicarse también a la moral cristiana y a su genio... El cristianismo no ha sostenido nunca esa "igualdad de las almas ante Dios", que Nietzsche señala como raíz de la democracia, si por tal igualdad se quiere significar algo distinto del hecho de que Dios, en su juicio de valor sobre los hombres, empiece por eliminar todos los errores y desilusiones que las coyunturas, limitaciones, cegueras e intereses humanos vierten sobre los valores verdaderos de los hombres. Pero la idea de que los hombres son equivalente a "los ojos de Dios" y de que toda diversidad, toda aristocracia de valores, en la existencia humana, se funda sólo en prejuicios, exclusivismos y flaquezas antropomórficas, es una idea que más bien recuerda a Spinoza y que es completamente extraña al cristianismo; es una idea radicalmente contradicha por las concepciones del "cielo", el "purgatorio" y el "infierno", por la estructura interior y exteriormente aristocrática de la sociedad eclesiástica cristiana, que se continúa sin interrupción y culmina en el invisible reino de Dios. Más bien calificaríamos de idea cristiana autócota la idea de que Dios descubre una inabarcable muchedumbre de diferencias y diversidades

Sin embargo, opina que la democracia no habría advenido exclusivamente por el aporte puritano del siglo XVII, sino que fué necesaria otra manifestación más evidente, y es así como la igualdad cristiana encontró inmediatamente expresión institucional en la Iglesia.

De esta manera, Lindsay concluye diciendo que los principios de la sociedad democrática moderna "son la igualdad y la libertad cristianas"⁶⁹.

Es decir, según el cristianismo, la democracia a la postre se traduce en un sentimiento de igualdad final entre todas las criaturas.

Roger Lacombe, por su parte, asevera que histórica y doctrinariamente, la libertad y la igualdad democráticas se acompañan y nacen de una misma fuente de origen.

Desde el punto de vista histórico, nacen cuando se debilita el poder tradicional y, por el contrario, adquieren madurez cuando emerge el espíritu de crítica.

Desde el punto de vista doctrinario, estos ideales derivan de una moral que se funda sobre el valor de la persona humana. "Si se quiere en efecto considerar a los seres humanos ante todo como personas, debe hacerse abstracción de todas las diferencias exteriores, sociales, que puedan existir entre ellos, a fin de tenerlos igualmente respetables y, en seguida, acordarles iguales posibilidades para desarrollarse y ser felices"⁷⁰.

Se expresa, además, que la libertad y la igualdad, fuera de nacer de una misma fuente, están íntimamente relacionadas, siendo inseparables. Se dice, por ejemplo, que sin libertad de asociación no puede existir igualdad real⁷¹. Esta no es una apreciación rigurosamente exacta desde un punto de vista teórico, y se ha formulado más bien como resultado del fracaso de la libertad individual en la democracia política. Resulta cu-

de valor tras la aparente uniformidad que para nosotros, hombres, ostentan los seres humanos, las razas, los grupos, los individuos, y que es lo primero que perciben nuestros ojos, apegados a lo exterior; así como, según la justa expresión de Pascal, el hombre demuestra su "espíritu" por el mero hecho de poder percibir la diversidad interna de los hombres bajo su apariencia uniforme". (Ob. cit., págs. 130 y 131).

⁶⁹ A. D. Lindsay, ob. cit., pág. 39.

⁷⁰ Roger Lacombe. *La crise de la Démocratie*, pág. 8.

⁷¹ A. D. Lindsay, ob. cit., pág. 370.

rioso, confrontar esta tesis con la historia de la democracia. El pensamiento político democrático, nacido con la Revolución Francesa, fué contrario a todo intento de asociación por estimarlo atentatorio a la libertad; es decir, por considerar que coartaba la realización de la libertad individual. Y esta observación en un plano teórico es por demás justa, porque ante el poder de las asociaciones, el individuo pierde toda soberanía y los derechos garantizados por la Constitución pasan a ser letra muerta. La Ley Chapelier entendió de esta manera el problema al dictaminar: "Il n'y a plus de corporation dans L'Etat, il n'y a plus que l'interet de chaque individu et l'interet général".

Sin embargo, este criterio nos lleva a la fundamental consideración de atestiguar la reciprocidad y mutua adición de la libertad e igualdad. ¿Es que esta premisa ideal de la teoría democrática se cumple o se ha cumplido en los sistemas modernos?

Entiendo que no. Lacombe expresa que la democracia adquiere diversos aspectos según la importancia que se le da a la libertad o a la igualdad.

Si bien se ha dicho que la democracia se caracteriza por la aspiración conjunta hacia la libertad y la igualdad, en el hecho real, cuando se pretende aplicar en una sociedad estos principios, se ve cómo el gobierno se orienta hacia uno de ellos preferentemente, descuidando el otro. De esta manera el que es un ideal imposible de dividir, se separa con facilidad en los hechos. Esta verdad ha hecho cambiar de opinión a muchos tratadistas, y ha surgido la cuestión de averiguar cuál de esos dos ideales constituyen el fundamento final de la democracia. Algunos, como Kelsen, estiman que la democracia se destaca por la relevancia que le da a la libertad. Por su parte, Henri Michel expresa que el primer fin de la democracia era, igualmente, la libertad.

No comparto esta opinión, y por eso mismo, es que trataré de demostrar que la democracia se caracteriza por su tendencia fundamental de igualdad. Pero, en el hecho la preeminencia de la libertad como fin de la democracia, va a dar origen, históricamente, al sistema liberal, burgués o capitalista. Considerando este fin de la democracia, como objetivo de libertad humana, se estructura un régimen donde la igualdad se reconoce en un plano jurídico, meramente

constitucional. Sin embargo, es absurdo pensar en nuestro tiempo que la democracia moderna presupone como finalidad primordial la libertad individual. Analicé ya el complejo en que se desenvuelven los hombres, y concluí diciendo que nuestro tiempo se caracterizaba por la tendencia a la agregación individual en corporaciones o entidades desde las cuales puede defender su derecho a la vida. Es, por tanto, estéril pensar que la democracia actual persigue la libertad, pues la esencia de los movimientos políticos consiste en negar la existencia de los individuos, o sea, buscan su incorporación en la colectividad misma.

Los tratadistas han debido confesar que la libertad y la igualdad no se desarrollan conjuntamente; es decir, que la una no requiere la concurrencia de la otra. Se ha tenido que reconocer también que el proceso hacia la libertad no sólo es vago, sino improbable, que se hace a tuestas, y que jamás en él se ha progresado definitivamente, y ello, en especial, por los intentos inversos hacia la igualdad⁷².

Esto quiere decir, sencillamente, que la democracia, buscando como primera finalidad la libertad, debe tratar de realizar primero la igualdad en apariencia consustancial con la primera. Y como se ha llegado a exigir una igualdad total, indiscriminada, esta imposición destruye y aniquila a la naturaleza humana y su anhelo liberatorio. Porque ambos principios tienen campos propios de realización. La libertad se ofrece a partir de cada ser individual. Tal fué la característica esencial de la democracia política que, sintetizando, se traduce en "Libertad de la persona individual frente al poder político"⁷³.

De ahí que el Estado liberal entiende la formación de la opinión pública como resultado de procesos intelectivos, y la propaganda política como ejercicio de las facultades racionales del hombre puestas a contribución para convencer a hombres⁷⁴.

Pero en el hecho, la reivindicación de la

⁷² Ha surgido a este respecto una discusión en el sentido de si es posible que la democracia adopte métodos racionales de planificación de su economía y estructura social. Este tema será considerado más adelante, cuando entremos ya a comentar el pensamiento de Nietzsche.

⁷³, ⁷⁴ Francisco Ayala, ob. cit., págs. 14 y 43.

libertad, como expresa Lacombe⁷⁵, es la obra de una élite, que si bien puede influir y convencer a las masas, no es menos cierto también que ha sido desfigurada por éstas.

Por este motivo es que la misma democracia liberal haya tejido una concepción de la libertad igual para todos, o sea, fundando esencialmente la libertad individual sobre la igualdad de todos. De modo que en la misma democracia política la igualdad sirve de soporte al sistema, dando origen a lo que se ha denominado el contrasentido de la mayoría sobre la minoría.

¿Qué se ha conseguido, en buenas cuentas, con la democracia liberal? Dos consecuencias importantes se deducen de su implantación. Merced al concepto de la igualdad que en ella prima, se ha extendido el concepto pueblo; y mediante este predominio popular se han destruido paulatinamente los principios de autoridad y jerarquía.

Necesariamente, y como prolongación de un régimen que no realiza sus supuestos fundamentales, ha forjado la realidad social un nuevo entendimiento de democracia, partiendo precisamente del problema descuidado por el liberalismo, el de la racionalización económica. Surge entonces la democracia económica que olvida o secundariza la libertad, para orientar sus esfuerzos totales hacia la igualdad. Es el segundo tipo de sistema democrático y es él quien domina el pensamiento de la democracia moderna. Con ella, el ideal libertario es incierto⁷⁶.

⁷⁵ Roger Lacombe, ob. cit., págs. 11, 12 y 13: "... L'aspiration vers la liberté constitue l'ame de la démocratie, son contenu spirituel. Mais l'aspiration vers l'égalité est le point d'appui, la force sociale qu'elle utilise pour réaliser ses fins", pág. 13.

⁷⁶ Karl Mannheim. *Libertad y Planificación*: "... tenemos que llegar a la conclusión de que en el período que se acerca la planificación será inevitable" (pág. 12).

"Uno es, naturalmente, lo bastante realista para ver que la planificación puede fácilmente degenerar en una dictadura y en la supresión de toda libertad" (pág. 12).

"El orden social contemporáneo se vendrá abajo si el dominio racional de la sociedad y el dominio del individuo sobre sus propios impulsos no marchan a la par con el desarrollo técnico" (pág. 47).

"Hoy un número creciente de grupos sociales luchan por participar en la dirección social y política, y piden que sus propios intereses estén representados. El hecho de que estos grupos sociales procedan de las masas intelectualmente

4) *El Marxismo y la Democracia.*

El examen hasta aquí hecho acerca de la esencia de la democracia nos coloca en situación de calificar los diversos regímenes políticos que se consideran o se han considerado tales, del mismo modo que las doctrinas que los sustentan. Empecemos en primer término con el comunismo (marxismo). Para ello es menester distinguir entre la doctrina propiamente tal y el régimen bolchevique ruso.

Al examinar la doctrina marxista a la luz del concepto con que rodeo a la democracia, no quiero establecer la antítesis de Occidente y Oriente como pretende hacerlo Lacombe, sino estudiar los principios marxistas en riguroso paralelismo con la democracia⁷⁷.

De ahí que mi tesis se oriente a considerar al marxismo como expresión democrática. No la combate; quiere hacerla realmente, al ampliarla hasta los límites en que todos gocen de sus virtudes. Cuando se haga extensiva, empezará a *extinguirse*, porque los hombres "se habituarán poco a poco a la observación de las reglas elementales de convivencia, conocidas a lo largo de los siglos y repetidas desde hace miles de años en todos los preceptos, a observarlas sin violencia, sin coacción, sin subordinación, sin ese aparato especial de coacción que se llama Estado"⁷⁸.

Por lo dicho, debe entenderse por superación todo esfuerzo por rebasar una etapa anulando los principios que le dan razón de ser. El comunismo destruye el principio en que la democracia liberal se sustenta como es la competencia arbitraria de sus miembros, encargándose de imprimir al democratismo otra orientación. Así, se obstina en cumplir la igualación total a toda costa, como único medio de llegar a la libertad humana.

Eso es explicable porque teóricamente el sistema esbozado por el liberalismo es juego lineal, de formas geométricas que actúan con la geometría de las formas. Pero la realidad no es geometría, es dialéctica, inversión de lo presente, negación de lo actual,

atrasadas es una amenaza para aquellas "élites" que antes trataban de mantener a las masas en un nivel intelectual bajo" (pág. 49).

⁷⁷ R. Lacombe, ob. cit., pág. 11.

⁷⁸ V. Lenin. *El Estado y la Revolución*, pág. 105.

controversia de lo vivo con lo antepasado, contradicción. No es la realidad una armónica sucesión de formas, ni la práctica social una tabla de ajedrez donde se preveen los movimientos de las fuerzas contendientes. Es interrelación caprichosa e imprevisible. Y el sistema liberal es la inversión de lo teórico, su absoluta negación. No crea ninguno de los principios enseñados por la teoría, ya que los niega en sus prácticas. En vez de garantizar la libertad, hace posible que los hombres escojan, en airada elección, regímenes fuertes, negadores de la persona humana⁷⁹. En la práctica ha sido una anarquía, por ser sólo en la idea, libertad. Pero una anarquía que produce injusticia social y desamparo de grandes masas humanas, en vista de la acumulación de riqueza, sólo puede producir el odio y la guerra entre esclavos y detentadores del Capital.

De ahí que surja la pregunta: ¿Es efectivo que la democracia liberal sigue el camino de su consumación?, y que se conteste afirmativamente. Sin embargo, cuando sostengo que la democracia liberal declina, no asevero la muerte de la democracia como sistema o ideal de gobierno; como creen ver otros autores. Antes bien, la muerte de aquel sistema, y partiendo de sus ruinas, producirá el fortalecimiento de la democracia. La continuidad de su pensamiento permanece incólume. El marxismo, por ejemplo, sustenta fundamentalmente postulados democráticos.

Cuando hablo de trayectoria democrática, como cuando digo triunfo y afianzamiento del sentimiento democrático, no insinúo ni sostengo que el movimiento actual persista en el camino libertario insinuado por la Ilustración. La democracia ante todo supone la libertad de la colectividad estimada en su acepción individual, de ahí que niegue a la democracia el ideal libertario que se le atribuye con insistencia. Cuando se dice libertad en el seno de ella, se pretende significar seguridad social, sentimiento de conjunto colectivo, nunca libertad individual en lo que específicamente se es. Esta idea de seguridad social aflora con brío remarcado en el socialismo y en la democracia.

Berdiaeff ha hecho una declaración que

⁷⁹ "... la democracia misma produce su propia antítesis, e incluso proporciona armas a sus enemigos. Nos encontramos aquí con el proceso que hemos llamado democratización negativa". K. Mannheim, ob. cit., pág. 69.

debe ser considerada con la atención debida, pues demuestra lo que digo. Interesado el liberalismo por entregar a su suerte el principio de la libertad rememora el pensamiento cristiano de que cada cual es capaz de llegar a la luz. En este caso, ha dicho que cada cual, en un régimen de competencia⁸⁰, es capaz de llegar a la libertad. Pero este es un principio formal, y como todo formalismo, es reaccionario, no porque repudie la acción, y lejos está de eso, sino porque no la incita. Así Berdiaeff dice que es "en los países libres en donde se llevan a cabo con más dificultad las reformas de la vida en el sentido social, porque el principio de la libertad es un principio conservador"⁸¹.

Ha dicho "en los países libres", sin explicar ulteriormente a quiénes se refiere y qué quiere decir. Si se refiere a los regímenes liberales, su expresión no se compadece con la libertad ficticia que en ellos impera y su afirmación es, por tanto, falsa.

Tales regímenes no aseguran ni la libertad individual ni la colectiva, porque la libertad jurídica que consultan, se transforma en real por complementación con la económica. No hay tampoco libertad, porque los hombres que constituyen las actuales generaciones han preterido el verdadero individualismo. Es innegable que el movimiento político cada vez adquiere mayor viso de colectivismo en detrimento de la persona humana. Y todo ello por la deformación que ha sufrido el democratismo en el régimen liberal.

Pero no es obra de estos últimos años la interpretación colectivista de la historia; ella es consecuencia natural de la filosofía cristiana, y de la política "masista" inspirada en aquélla. La expresión de San Pablo, de "si alguien se niega a trabajar, no debe tampoco comer", resume la realidad política dominante, a tal punto de encontrarse recogida en la Constitución de la URSS⁸².

Quiero significar que no hay la tan nom-

⁸⁰ Es decir, el individuo entregado a su interés económico en una actividad libre, enfrentado a otros intereses individuales, produce, con ellos, la debida y única ordenación social posible.

⁸¹ Nicolás Berdiaeff. *El Cristianismo y el problema del Comunismo*, pág. 79.

⁸² *Constitución (Ley Fundamental) de la Unión de Repúblicas Soviéticas*. Art. 12: "El trabajo en la URSS es, para todo ciudadano, apto para él mismo, un deber y una hora, de acuerdo con el principio: "el que no trabaja, no come". (Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, 1943).

brada ruptura entre la tradición política cristiana y la materialista de nuestro siglo y que, antes bien, ésta es fiel expresión de aquélla.

Se ha dicho que el mundo actual pertenece a los trabajadores y pertenecerá más aún. Al recoger este pensamiento, tengo in mente la creencia de que mientras más difuso el concepto de la libertad colectivo, más se achicará el del liberalismo burgués y el de la democracia media.

Y reconociendo la verdad que encierra la organización económica social predicada por el comunismo, prédica y práctica desestimadas por las democracias liberales, es necesario preguntarse, no obstante, ¿cuál es el sentido real de la libertad que las democracias populares ofrecen?, y ¿cuál de ambas se mantiene fiel al democratismo?

Prácticamente se puede hablar de dos clases de democracia. Una de ellas la conocemos con el nombre de liberal Pero este apelativo es impropio, pues sugiere el principio en su plenitud. Prefiero considerarla como régimen formal o político, oponiéndolo, de este modo, al democratismo popular o económico, designación que es más amplia y satisfactoria.

El sistema jurídico de la democracia liberal es simplemente un requisito, porque la igualdad se obtiene mediante un régimen real y material condicionante y posible. Es decir, no se consigue si grandes masas son burladas en sus expectativas de bienestar. Por eso es que cuando se pretende realizar una democracia "integral", el sistema y el pensamiento liberal se oponen a este esfuerzo de superación y perfeccionamiento en la democracia misma. Ello se explica porque garantiza constitucionalmente los derechos individuales, para autolimitar su actividad posterior. La competencia, alma del régimen, al ser llevada al plano de lo racional a la praxis social, genera la negación y la contradicción del democratismo político, puesto que en vez de establecer la igualdad con este segundo principio la niega. De ahí que haya nacido el democratismo total, postulativo de una igualdad económica, para implantar la formulación ideal de la democracia política. Por no existir la igualdad material —ha dicho un autor— la igualdad de trato jurídico "se traduce en resultados inicuos".

Estas consideraciones niegan lo que hasta

hoy se ha entendido por democracia, puesto que hemos sentado como principio esencial la existencia de una igualdad formal como económica. Pero, cualquiera que sea la verdad existente sobre el sistema liberal, no es menos cierto sostener que los principios democráticos han continuado desarrollándose, incluso desconociendo los obstáculos que dicho régimen pueda ponerles. Y lo que resulta extraordinario es que, apareciendo evidentes esos requisitos de igualdad en su doble apariencia, no se haya insistido en ellos sino hasta el advenimiento del socialismo científico. El marxismo, en efecto, hace una crítica severa y exacta del democratismo político, lo enjuicia con un estricto concepto de lo que debe entenderse por democracia, y lo fuerza a decir que este democratismo, hasta entonces expresión política de una clase determinada, va a transformarse en un democratismo para los pobres, "en un democratismo para el pueblo, y no en un democratismo para los ricos" (Lenin). La desigualdad engendrada por la competencia liberal burguesa, hace exclamar a Lenin: "Debemos reprimir a estos para liberar a la humanidad de la esclavitud asalariada, hay que vencer por la fuerza su resistencia, y es evidente que allí donde hay represión, donde hay violencia, no hay libertad ni hay democracia"⁸³.

Para el marxismo, la democracia es un régimen social donde impera en forma más o menos absoluta la igualdad, es decir, mediante la supresión de las clases sociales y de la competencia que las engendra. Sólo entonces puede hablarse con propiedad de democracia. Pero, por este mismo hecho, es decir, por haberse obtenido el supuesto esencial, la igualdad plena, la democracia en sí misma no tiene razón de ser; y, según el marxismo, en ese instante se extingue y desaparece, pues dicha expresión tiene sentido axiológico en un régimen de clases, de intereses económicos opuestos; allí el sentimiento democrático madura; pero, reconocida la igualdad implantada en el régimen comunista, ella muere, porque se realiza.

Por este motivo, se presenta la democracia físicamente bajo dos aspectos. En uno aparece como "una forma de Estado". Contra esta el marxismo dirige preferentemente su crítica; tal democracia de clases hay que

⁸³ V. Lenin, ob. cit., pág. 104.

suprimirla terminando con las clases. Sin embargo, junto con atacar la violencia organizada y sistemática contra los hombres que asume el Estado liberal, el marxismo cree ver en la democracia un segundo carácter: el reconocimiento de la igualdad formal. No otra cosa significa la expresión de Lenin ya comentada. Y sobre este aspecto, y por su obtención en todo caso extensiva, hay que superar la democracia media o política, destruyéndola.

Sin embargo, frente a los movimientos populares, se pregunta uno, ¿es libertad la que ofrecen, es personalidad la que buscan?

Esta pregunta debe ser contestada negativamente. Bajo el tamiz puro de la libertad, ofrecen seguridad social, el desmedro de la libertad individual⁸⁴. La seguridad social, si bien supone liberación colectiva, ya que los redime de la necesidad, implica al mismo tiempo la muerte de todo sentido de individualidad que florece en las sociedades. Es decir, "la liberación" colectiva importa, por lo mismo, destrucción de los individuos; niega la libertad específica, cualitativa.

De esta manera, tenemos que la inseguridad social, hija del liberalismo, ha procreado la seguridad social, esclava del socialismo contemporáneo, sobre la vértebra común del ideario democrático.

Examinada la democracia a la luz del marxismo, considerémosla ahora frente a la presunta expresión marxista, la cual supone realización o tradición doctrinaria en un determinado sistema de gobierno. Tal sería el caso, según se sostiene, de la URSS. Para realizar este análisis es menester tomar en consideración dos aspectos. El primero dice relación con el "experimento" bolchevique, y el segundo, un juicio de él hecho desde el ángulo de la doctrina.

En cuanto al experimento mismo, la bibliografía extensa y variada, como equívoca, demuestra lo superflua que es toda tarea en este sentido.

Por lo que se refiere al juicio que merece desde un ángulo doctrinario marxista, estimo que en modo alguno puede considerarse aquel régimen como un sistema de gobierno democrático. Ya Mirkin Getzewitsch formuló una interesante interrogación al pregun-

tar: "¿Es el sistema soviético en realidad un sistema representativo?"

Existe, al parecer, unanimidad para negarle dicho carácter por la existencia de un partido único en circunstancias que, se dice, "es inimaginable un sistema democrático sin partidos". No se puede evitar la formación de partidos si es que los miembros de la comunidad no han de ser tratados como una colección de objetos, como un material moldeable, si no se les mira como a criaturas sin voluntad o como instrumentos en manos de un gobernante o un grupo de gobernantes con derecho a dictar: "así actuarás"⁸⁵.

Es innecesario recurrir a tales argumentos para llegar a la misma conclusión. En efecto, la misma teoría marxista reconoce y establece la exigencia histórica de un estado transitorio de represión de la clase proletaria. Es decir, se distingue el sistema capitalista del comunista por un período en que se combinan caracteres de ambos, donde el hombre empieza a acostumbrarse a la nueva ideología, a vivir conforme el nuevo criterio. "La dictadura del proletariado no surge sobre la base del orden burgués, sino en el proceso de destrucción de éste, después del derrocamiento de la burguesía, en el proceso de socialización de los instrumentos y medios de producción fundamentales, en el proceso de la revolución violenta del proletariado. La dictadura del proletariado es un poder revolucionario que se apoya en la violencia contra la burguesía.

"El Estado es una máquina puesta en manos de la clase dominante para aplastar la resistencia de sus adversarios de clase. En este sentido, la dictadura del proletariado no se distingue esencialmente en nada de la dictadura de cualquier otra clase; pues el Estado proletario es una máquina para aplastar a la burguesía.

⁸⁵ R. Kranenburg. *Teoría Política*, pág. 124.

A la opinión de Mirkin-Getzewitsch, puede citarse como contrarrespuesta la expresión de Stalin: "Los Soviets son organizaciones directas de las masas, es decir, de las organizaciones más democráticas y, por tanto, con mayor autoridad entre las masas; facilitan en un grado máximo la participación de éstas en la organización del nuevo Estado y en su gobierno y despliegan en su grado máximo la energía revolucionaria, la iniciativa, la capacidad creadora de las masas en la lucha por la destrucción del antiguo orden de cosas y en la lucha por un orden de cosas nuevo, por un orden de cosas proletario". *Cuestiones del Leninismo*, pág. 39.

⁸⁴ K. Mannheim, vid. ob. cit., y *Diagnóstico de Nuestro Tiempo*.

“Bajo la dictadura del proletariado, la democracia es una democracia proletaria, una democracia de la mayoría explotada, basada en la restricción de los derechos de la minoría explotadora y dirigida contra esta minoría.

“La esencia del Poder Soviético reside en que las organizaciones más de masas y más revolucionarias, precisamente de aquellas clases que estaban oprimidas por los capitalistas y terratenientes, son ahora “la base permanente y única de todo el Poder estatal, de todo el aparato del Estado”, en que “precisamente estas masas que hasta en las repúblicas burguesas, más democráticas”, aunque con arreglo a la ley sean iguales en derechos, “de hecho, por medio de mil procedimientos y artimañas, se veían apartadas de la participación en la vida política y del mocráticas, tienen hoy una participación permanente, ineludible y además decisiva en la dirección democrática del Estado”. (Lenin, t. XXIV, pág. 13. Discurso y tesis sobre la democracia burguesa y la dictadura del proletariado, presentadas al I Congreso de la Internacional Comunista)⁸⁶.

De los párrafos transcritos, como de innumerables consideraciones marxistas, dedúcese, pues, el carácter clasista y represivo de este Estado transitorio llamado Dictadura del Proletariado. Lucha de clases y represión de clases figuran como rasgos distintivos de él. Y, precisamente, son ellos también los que hacen decir al comunista que la democracia burguesa no es, en verdad, una democracia.

5) *Sentido general de la política contem-*

“El fin de todo movimiento popular, en cada período de su historia, en cada pueblo en particular, es únicamente la búsqueda de su dios, de su propio dios, de su dios en sí. Y la fe en dios es la personalidad sintética del pueblo entero, desde sus orígenes hasta el fin”. — Dostoievski.

Además de ser nuestro tiempo crítico, en lo negativo de su impulso, es también constructivo desde que pretende erigir nuevas formas de convivencia humana. Como todo tiempo revolucionario, se caracteriza en su manifestación externa por el irracionalismo

⁸⁶ José Stalin. *Cuestiones del Leninismo*, págs. 32 a 41.

y la actividad desplegada en el inmoralismo de sus actos.

Su irreflexión la refiero al sentido revolucionario que expresa; y su carácter inmoralista lo explico como expresión evolucionada de aquella otra manifestación existencial que cobra vida con el Renacimiento. Movimiento inmoralista que parte y se comprende desde ese período y descuella, posteriormente, en las cabezas de Maquiavelo, Hobbes, Schopenhauer, para alcanzar la suprema cumbre en Hegel y Nietzsche.

El inmoralismo de Nietzsche se comprende por el inmoralismo de Hegel y Schopenhauer. Ambos se unen a virtud de esta subterránea corriente de inmoralismo, no obstante el concentrado odio que en vida se tuvieron. Es que no residía en ellos ese sentido de la existencia, aunque sí en el dicho proceso generalizado en las altas conciencias de nuestra época, en las cuales la idea de lo humano evoluciona paulatinamente hasta llegar a la negación de Dios como absoluto.

Todo el pensamiento contemporáneo está cruzado e influido por un sentimiento constante de impunidad. Y él, quien habla en Dostoievski cuando, previendo la situación por venir, dice:

“Si Dios no es nada, todo está permitido.
“Si Dios no es nada, todo es indiferente”.

Expresivo pensamiento que avanza, en su tiempo, dentro de un inigualable ardor religioso, los sucesos presentes y que permite comprenderlos en su magnitud real.

Porque este inmoralismo es síntesis de la negación divina manifestada en mayor o menor medida en tales pensadores, a través de cuyo pensamiento se va produciendo lentamente la traslación y muerte del tras-mundo. La traslación, puesto que su interés se refiere más y más a la tierra. La muerte, en cuanto todo desplazamiento significa preterición de lo hasta entonces amado.

Siguiendo esta orientación, Nietzsche habrá de decir que nada está prohibido y que todo, por consiguiente, es lícito. Se abren, así, las puertas a la furia incontenible de los cambios y movimientos revolucionarios, permaneciendo fiel al espíritu de ese otro defensor del poder, como es Maquiavelo, autor de El Príncipe.

Sin embargo, no entendamos que este in-

moralismo y esta revolución irrumpen sólo en la cabeza de esos hombres, sino que, por el contrario, son únicamente heraldos del movimiento de conjunto que sufre la humanidad en sus instituciones y en su estructura fundamental. Y esa lucha contra la tradición, repercute profundamente en el sino de todo hombre.

Cuando en *Ecce Homo*, Nietzsche dijo que en la segunda mitad del siglo XX sobrevendrían sucesos de tal magnitud y tragedia, cuando expresaba que en el instante mismo en que la mentira entrara en lucha "con la verdad: milenaria, tendremos conmociones como jamás las hubo, una convulsión de temblores de tierra, un desplazamiento de montañas y de valles tales como nunca se han soñado. Todas las combinaciones políticas de la vieja sociedad habrán saltado por los aires"⁸⁷, no cabe duda que relataba la tragedia real de nuestro tiempo, y el comienzo auroral de nuevas ideas. Y cuando lo pensaba, y cuando lo vivía en su propia vida, estaba en el fondo de su alma inspirándose toda una doctrina resentiva ante "la vieja sociedad", sin dejar de percibir, con su fino tacto de "topo del conocimiento", el choque violento de las diversas concepciones en torno a las cuales gravita hoy la política internacional.

Nietzsche crea la interpretación resentiva de los procesos humanos, según la cual los movimientos de toda índole, especialmente de naturaleza moral, deben explicarse por el resentimiento que les inspira la posesión del poder ajeno. De ahí que haya dicho con singular hondura que la moral cristiana constituía la más "fina flor del resentimiento". Es necesario hacer notar que esta aseveración tiene una importancia extrema para nuestro análisis, puesto que según la tesis nietzscheana, el socialismo actual es solamente la proyección política del cristianismo moral. Por este motivo, he explicado esta idea haciéndola jugar como una de las dinámicas centrales en todo el movimiento político de los últimos tiempos. Y todos los párrafos precedentes de este capítulo contienen ejemplos de esta aseveración.

Por igual razón he aplicado esta idea a los movimientos políticos contemporáneos, y

he dicho, concordando con Max Scheler⁸⁸, que el socialismo, lo mismo que el fascismo, son expresiones de resentimientos morales y sociales largamente acumulados. Pero, mientras en ellos se expresa un resentimiento colectivo en el sentido de recoger las ansias de manos proscritas de la Justicia y la Verdad, el resentimiento nietzscheano es individual y ético. Quiero decir que no se alza contra la vieja sociedad por abusos, por injusticias sociales, por usos inveterados de tipo económico, como son las que mueven internamente al marxista. Su revolucionarismo es reaccional, puesto que, oponiéndose a las tendencias actuales, se desplaza por el principio de la vida ascendente, que aspira a transformar y reformar la vida humana para darle la configuración y jerarquía de que carece.

El pensamiento de Nietzsche, resentido con la moral democrática, con la socialista, y ante todo, con la cristiana, puede ser comprendido con una vuelta atrás, como un movimiento de retroceso, el retorno de un hombre a un punto elevado e inicial de cultura. Pero tal movimiento no obliga a moverse inversamente a lo que la historia es, sino que es preciso seguir por este declive hasta el momento en que el hombre coincida, pase por aquel instante en que encuentre el verdadero clima de vida, la moral evolutiva. Se equivoca, entonces, toda la idea democrática, por ende, la socialista, cuando pretende detener y terminar el proceso propiamente dialéctico en una vida igualitaria de sus miembros. Debe ir más allá, y a partir de él, piensa Nietzsche, comienza de nuevo el verdadero reinado del hombre. El socialismo no es sino aquella época en que resurge de nuevo el hombre en una esperanza más, pero no porque él la produzca por un esfuerzo consciente, sino que por su derrota en el extraordinario intento de hacer de los hombres un pacífico rebaño sin guerra ni dolor.

Max Scheler ha expresado, refiriéndose al movimiento filantrópico moderno, que Nietzsche tiene razón cuando lo interpreta como "la resultante del resentimiento acumulado por la historia y aumentado por la tradición, y viendo en ella una señal y expresión de vida descendente. Para reconocer que el núcleo del movimiento moderno de filantropía universal se funda en el resentimiento, basta

⁸⁷ Federico Nietzsche. *Ecce Homo*, pág. 332.

⁸⁸ Max Scheler. *El resentimiento en la moral*.

considerar cómo este movimiento afectivo histórico-social obedece no a un impulso original y espontáneo hacia un valor positivo, sino a una protesta, a un contraimpulso (odio, venganza, envidia, etc.), contra las minorías dominantes en posesión de valores positivos"⁸⁹.

No obstante, y volviendo al aspecto general, es necesario manifestar que cuando Nietzsche escribía estas profecías que son hoy vida y realidad, no tentaba una aventura literaria. La facultad de "ver" pertenece a aquellos "poseídos" de la vida, dotados de espiritualidad sin precedentes, que pueden avizorar sin pasión los acontecimientos futuros, porque han hecho de la vida, en verdad, una apasionada preocupación.

Su obra se encuentra atravesada por todos los palpitantes problemas que agitan y sublevan la hora presente. La gran herencia problemática que a la posteridad legara el Maestro Burckhardt se transforma, por su espíritu, en palpitante cuestión por resolver. Surge así, con el patetismo de los hechos innegados, la disyunción de individuo y sociedad, aristocracia y democracia, etc., problemas centrales de la filosofía política. Pero se trata en la obra de Nietzsche de revivir una discusión de términos antagónicos, donde no caben términos medios, y precisamente en un mundo que olvida al individuo y desprecia la selección y la necesidad de las élites. De ahí la enorme trascendencia que le cabe, como crítico y profeta, de una edad que sepa vivir este drama, y sirva con su caída para abrir en los espíritus el aliento de una transmutación de valores.

Resulta extraordinario, además, comprobar que mientras Marx y Engels enseñan a las masas el significado del movimiento proletario, aquél profetiza las consecuencias a sobrevenir con motivo de las corrientes políticas que despertaban. Por eso es que, preocupado de ellas, angustiado por lo que significaban para el hombre en cuanto es Cultura, debe ser atendido su pensamiento sólo, si mantenemos una ilación entre éste y aquellas.

¿Preveía lo que iba a suceder?, ¿tuvo la certidumbre de que la historia humana caía a un nihilismo sin freno, irremediable?, ¿supo comprender en su magnitud y alcance el

destino de los siglos venideros?, o, ¿fué la soberbia del pensador y el resentimiento del hombre?

Deben admitirse estas posibilidades, porque un espíritu libre no queda sujeto a las suposiciones nacidas en nuestro cerebro crítico. Su pensamiento es pasado que se proyecta hasta el presente para buscar su verdad, y saberse cierto. Porque el organismo creador yace dormido en la gloria, porque el hombre que las dió al mundo no existe, ellas viven la perennidad que posee a las ideas.

Guiado su espíritu por la fuerza misteriosa que mueve a algo insoñado, pero al menos intuído, a los más trascendentales problemas de la vida, no puede pasar inadvertido su pensamiento, toda vez que los enfoca con tal apasionamiento y sinceridad que le elevan por encima de aquellos que trataron y considerarán en el futuro los mismos temas. Nada hay más sorprendente en la existencia humana, que ese grito nacido del arcano del alma, y que procura remecer la misma humanidad. Demos gracias y sintámonos felices, en esta existencia de mudos y enloquecidos por el automatismo de la máquina, de poseer siquiera un instante aquel noble corazón que quiso vivir para una humanidad mejor. ¿Que en el trayecto, y por su doctrina, caen hombres? ¿Que la ruina es necesaria? ¿Que se le reconoce a la crueldad y al egoísmo un lugar cumbre? Todo es simple objetividad, más que teoría; es vida desgajada de la vida. Y aceptemos esto, además, en cuanto sirve a la elevación de los hombres del pedestal mísero en que se debaten en la vida presente. Resulta emocionante comprobar, al mismo tiempo, el empecinamiento que puso, énfasis sin precedente en la historia de la filosofía política, en el ataque a la democracia, como expresión corruptora del principio selectivo que debe orientar a las sociedades bien dotadas. Su sentido aristocrático, su idea aristocrática y su fe aristocrática merecen, pues, nuestro respeto y admiración.

Pero es menos que imposible que una generación entregada a la vida anárquica, de vueltas a los imperativos del siglo y se sustraiga a ellos, aunque sus exigencias históricas conduzcan a la catástrofe. Algo está por encima de las menguadas fuerzas humanas, y son las ideas, hechas conciencia social, que forman a la vez su cemento plas-

⁸⁹ Max Scheler, ob. cit., págs. 148 y 149.

mador. Los hombres pueden reconsiderar sus pasadas actitudes y sus pasiones, concebir incluso una actitud disímil a la que minutos antes mantenían, cuando tienen una postura robusta de virilidad. Por eso mismo, esos hombres que en lo íntimo de su conciencia quisieran hacerlo hoy, en lo presente de opacamiento de la personalidad, no pueden, aunque quieran, detener el impulso general y cambiar la dirección de sus vidas colectivizadas.

Creo, teniendo presente la impersonalidad de la sociedad actual, por excelencia maquinista, despiadada en sus actos fundamentales, que Nietzsche se adelantó a los acontecimientos al expresar que si la mentira había hecho de animales hombres, había que preguntarse si la verdad podría hacer, de hombres, bestias.

Quienes piensan que el elemento mítico ha desaparecido de la política, olvidan que cuanto mayor sea, el campo de intromisión del pueblo, mayor será la necesidad de aquél. De ahí que lo mítico renazca con el gesto misterioso que enardece a las masas sin individualidad e impersonales por naturaleza. Por eso pienso que el marxismo tanto como el fascismo constituyen vanos intentos de liberación del hombre. Han roto las cadenas de la teología, sin querer comprender nada más (porque para cambiar desde raíz los usos sociales hay que remodelar al hombre en su expresión individual y colectiva. Tal hizo el cristianismo; transformó el espíritu, invirtió valores, remodeló al hombre, y con ello, produjo la revolución social (con palabras nietzscheanas: transmutó valores), y al sentir la verdad, y al ver a un hombre como naturaleza, se produjo en ellos la parálisis política; repítense los moldes de la cultura occidental, búscanse nuevas objetivaciones capaces de arrastrar, ciegas, a las muchedumbres sedientas de morir por la causa mítica del proletariado, la nación o la raza. Por eso, no representan evolución en el pensamiento humanista. Si descubren en la muerte de Dios una salida para liberar al hombre, no saben darle el justo sentido, y se aferran a absolutos que reemplazan con desventajas al Dios derribado. De modo que su definición de libertad remata en un punto similar al que sustentara San Agustín al definir al libre como aquel que interpreta la libertad divina. Será libre para el comunismo, quien está sujeto a la

autoridad de una idéntica voluntad para todos los que aspiran a una misma realización ideal. Ha de ser libre según el fascismo, quien se supedita al imperativo supremo e indivisible de la raza o aquel ejecutor de los altos dictados que la conciencia y los intereses nacionales le ordenen.

No cabe duda que al pensar de este modo, se destruye la propia antropología revolucionaria en un comienzo introducida. Los primeros aspiran a obtener un orden plenario mediante el desarrollo de las fuerzas sociales, pero allí queda su voluntad de ser. Los segundos, en cambio, rematan esta voluntad en lo que es. Se han limitado, pues, en sus concepciones al encadenar a la humanidad a determinantes ajenas a lo humano, pues tan exteriores son las condiciones de la producción, como la nación o la raza. Son cosas, y el hombre, como ningún otro ser, rechaza la posibilidad de liberarse por cosas, sino ante semejantes a él mismo y por su misma oposición.

Al intentar subvertir los valores de la cultura cristiana olvidan lo fundamental de toda inversión. Ella debe referirse a alguien, no a algo. Las valoraciones humanas fincan la mirada en quien interpreta los hechos, de modo que todo valor se demuestra como afirmación o renunciamiento en favor de algo o alguien.

El contenido cristiano se valora con miras a la sublimación en su creador. El marxismo valora las cosas en función de la colectividad, y el facismo en función de la raza. Y la paradoja nietzscheana es que lo hace en función del hombre mismo. Pero tal paradoja no existe, estimándose al hombre como centro comprensivo comprensible de la existencia, se es fiel al humanismo; en cuanto al marxista y al fascista debe expresarse que no lo son, desvirtúan el problema en la medida en que resuelven valorarla a partir de las cosas. Quien comprende el mundo retrospectivamente, aprecia las cosas, y relega a lugar preterido al ser humano, justificándose no sólo la presión de aquéllas sobre éste, sino hasta su aniquilación como ser central de los actos históricos, obligándole a entrar en un orden mecánico, que escapa de toda voluntad individual.

Nietzsche se ha opuesto, con su creacionismo subjetivo, a este relevante papel de las cosas en un esfuerzo por alzar al hombre individual a la categoría de factor central.

Al intentarlo, ataca en su misma base al concepto del hombre que nace con el cristianismo. (Dentro de su tipología, Nietzsche lo llama expresión decadente).

Al respecto Buber expresa: "El hombre que colmaba las cosas, a fin de empobrecerse a sí mismo y para sentirse miserable, el hombre que admiraba, ocultándose en un exceso de abnegación, que fuera él mismo el que hubiera creado —ese hombre es, evidentemente, el cristiano, con su ideal de humildad y degradación de sí mismo. En cambio, el hombre que se da cuenta que es él mismo el que crea los valores de las cosas que admira, el hombre que recuerda que es él mismo quien ha prestado esos valores a las cosas, el hombre que reivindica toda belleza, toda sublimidad, todo valor del universo, ese es el tipo del hombre altivo; soberano, que lleva en sí las posibilidades del "superhombre"⁹⁰.

No sigue Nietzsche la orientación antropológica del movimiento revolucionario democrático; más que ninguno comprende la repercusión que tiene el cambio de tal magnitud en la apreciación humana. Una humanidad que carece de consuelo, es una humanidad desquiciada, si se piensa que lo inevitable en tal evento es la desesperación.

Destruídos los ídolos, ¿es legítimo construir otros, cuando aquéllos se derrumbaron a pretexto de que la vida humana no puede elevarse mientras existan? Evidentemente no, y erigir otros en su lugar significa, sin duda, un retroceso y un renunciamiento. Abatida la religión como expresión coactiva, se columbra fina la posibilidad de un progreso seguro para la humanidad. Nada más justa, entonces, la expresión de Nietzsche cuando dice que "tras la muerte de la religión sólo puede florecer la invención de lo divino"⁹¹.

Un pueblo, una generación o un Estado, pueden elevarse sobre su propia ruina, que sería la Historia Anticuaria, mediante un esfuerzo sobrehumano y despiadado tendiente a elevar su existencia, a sobrepasar lo conquistado y a conquistar, a la vez, los anchos campos de la vida humana, a volverse pleno con lo cercano y débil. Merced a esta brutal preparación del sentimiento mítico del instante, inoculado por la His-

ria Crítica, los pueblos, generaciones o Estados se sienten capaces de tender su cuerpo en procura del símbolo máximo: la conquista del mundo histórico, mediante la posesión del material. Brota, entonces, el interés por la conservación de un tipo humano que se entiende escogido en comparación con los demás, y se le señala el deber de gobernarlos. La Historia Monumental es la cima a donde llegan los pueblos, como individuos volentes, buscando la immanentización de un tipo superior.

Pero tal esfuerzo es definitivo y fugaz. Definitivo para él, pueblo esforzado que lo intentó. Y fugaz para la vida que debe siempre buscar la profundización de esos tipos. Por eso Nietzsche dice que desde el instante en que cese la religión de dirigir la marcha de la humanidad y se imponga su sentencia —"No más dios, sino dioses"— empezará a vivir en sí misma, elevándose a planos de cultura superior, a una selección viva de la especie humana, a caminar por el cauce pleno de la historia vertical, dirigida por el pensamiento aristocrático. Entonces, esta aspiración primigenia, como es el Superhombre, representará un símbolo nuevo, un elemento mítico más amplio y eterno que los dudosos elementos integrantes de la raza, la nación o la economía.

6) *Desarrollo, sentido y maduración de la tendencia democrática.*

"El instinto de rebaño, por otra parte poder que es hoy soberano, es algo fundamentalmente distinto del instinto de una sociedad aristocrática: el valor de una totalidad depende del valor de las unidades... Nuestra sociología entera no conoce otro instinto que el de rebaño, es decir, el de todos los "ceros" totalizados, en el que cada "cero" tiene "iguales derechos", en el que ya es una virtud el ser "cero"...⁹².

"Si ésta no es una época de decadencia y decrecimiento de las fuerzas vitales es, por lo menos, una época de tentativas irreflexivas y arbitrarias, y es posible que de un exceso de fracasos experimentales se origine una impresión conjunta de decadencia, y quizá la cosa misma: la decadencia"⁹³.

⁹⁰ Martín Buber. *¿Qué es el hombre?*, pág. 111.

⁹¹ Federico Nietzsche, *Aurora*, pág. 339.

⁹² Federico Nietzsche. *La Voluntad de Domingo*, pág. 55.

⁹³ Federico Nietzsche, ob. cit., págs. 62 y 63.

Para completar los caracteres de nuestro tiempo, podría decir que indica el derrumbe de las verdades antiguas. Cuando hablo de fin, me refiero a maduración de esas verdades, a su profundización, a una evolución prolongada y fiel a cierta finalidad. Pensando siempre en los contragolpes característicos de la especie, hablo de maduración, porque de ella ha de surgir el principio opuesto, una involución, una regresión, una vuelta hacia atrás, primando, entonces, la individualidad sobre el sentido colectivo de la política contemporánea⁹⁴.

He dicho la maduración de las verdades antiguas. Las interpretaciones, adoradas como verdades por milenios, se han desgastado por el esfuerzo humano de por sí demoleedor y por su contenido destructivo que no le abandona nunca: Es así como el concepto de vida que Jesús creara empezó a desgastarse para quedar desnaturalizado en el momento mismo de nacer. San Pablo hizo de él una doctrina diversa a la germinada en el alma del Cristo, para ser posteriormente minada por el espíritu de los cristianos que no entendían a su fundador, pereciendo en su raíz misma⁹⁵.

⁹⁴ Ernesto Waggeman. (Ilusiones del Socialismo: Economía: Revista de la Facultad de Economía, Universidad de Chile, I trimestre de 1950, año XI, N° 34), sostiene que es dable concebir la historia como un proceso de ciclos. Pretende así transformar "los períodos observados por Marx" en periodicidades. "Desde la época carolingia hasta fines del siglo XIX han aparecido dos veces cada una de las tendencias socialistas, feudales y capitalistas. Hacia comienzos del nuevo siglo, y más pronunciadamente desde la primera conflagración mundial, se ha iniciado, al parecer, una tercera era socialista". Del mismo modo, el economista cree ver la correspondencia respectiva económica a los diversos ciclos culturales, y establece así el siguiente cuadro:

1.—Renacimiento Carolingio	Socialismo.
2.—Románica	Feudalismo.
3.—Gótica	Capitalismo.
4.—Renacimiento	Socialismo.
5.—Barroco	Feudalismo.
6.—Neogótica	Capitalismo.
7.—Neorenacimiento	Socialismo.

Esta idea recurrente de la historia la encontramos como expresión basal en la doctrina nietzscheana, y como requisito inexcusable, una vez verificada la transmutación de valores. Verificada ésta, la historia deberá considerar seriamente la idea del Eterno Retorno.

⁹⁵ Sobre la caracteriología de San Pablo, véase *Anticristo y Más allá del Bien y del Mal*.

Bien entendida, la doctrina cristiana es una tentativa de evasión del mundo terreno, siéndole indiferente tanto como sus problemas anejos. Constituye un desarme del hombre, una total liberación de las coacciones externas; quizás en ella se realiza fielmente la imagen perfecta de la comunidad igualitaria que el marxismo, material y teóricamente, predica. La idea cristiana, es decir aquella de donde arranca el cristianismo (conviene tener presente la expresión de Unamuno cuando dice que el verdadero y único cristianismo es el de Cristo) precisamente se eleva de un elemento asocial, proscrito por la "sana sociedad", por el elemento legalmente aceptado...

Y si cabe afirmación categórica es la de que el cristianismo es directo antecedente del proletariado, pero más que del hombre sin riqueza material y poseedor de la fuerza-trabajo, del desconsolado, del perdido entre el desprecio y la miseria espiritual y corporal. Más pobre que el proletario actual, ya que es un paria, ¿cómo, si no de esta manera, entender su prédica?

Buscó la fuerza de los que carecían de apoyo; predicó la redención en los que la ignoraban; exaltó a aquellos que no tenían fuerza moral o material suficiente para alzarse a dos palmas sobre el suelo. Sobre ese elemento, abatido por la sociedad, y sobre esa humanidad corrupta⁹⁶, inició la trans-

⁹⁶ Federico Nietzsche. *Voluntad de Dominio*, págs. 117 y 118:

"Todas las religiones nihilistas son historias sistematizadas de enfermedades bajo una nomenclatura religiosa moral.

"En los cultos paganos, el culto gira alrededor del círculo anual, interpretándolo. En el culto cristiano se da un ciclo de fenómenos de parálisis, alrededor de los cuales gira el culto.

"Esta religión nihilista reúne en la antigüedad, para su uso propio, todos los elementos de decadencia y todo lo que a éstos se parece, es decir:

a) El partido de los débiles y de los mal nacidos (condenación del mundo antiguo: lo que éste ha rechazado con mayor violencia...).

b) El partido de los aficionados por la moral, el partido de los antipaganos.

c) El partido de los que están fatigados de la política y son indiferentes (los romanos marchitos...), de los desnacionalizados que han guardado un vacío en su corazón.

d) El partido de los que están hartos de sí mismos, que se sienten dichosos de contribuir a una conspiración subterránea". (pág. 117).

Al hacer un paralelismo entre budismo y cristianismo, dice de este último:

"El movimiento cristiano es un movimiento de

formación del mundo en su misma naturaleza.

No ha sido, por tanto, el comunismo el primero en intentar dicha mutación, porque la "más humilde" intentada por Cristo tuvo efectos que se desconocen aún en toda su magnitud, y efectos que considero se prolongan y maduran en el movimiento nihilista de la democracia y en las tendencias socialistas del mundo de hoy. De modo que quienes dudan de que el comunismo pueda modelar el alma humana, deben tener presente este otro intento más prodigioso. Pues no es posible olvidar que la mesiánica fe del Cristo, no es descartada por ningún movimiento filosófico-político actual.

Ha dicho Nietzsche, con profunda razón, que el verdadero camino para llegar al poder es convirtiendo los adeptos en fanáticos "mediante el sacrificio y la separación"⁹⁷. Utilizando este método y por el pedestal que forma esta clase de seres se ha formado el comunismo y edificado el cristianismo. El primero sobre la clase obrera, dolorida por la explotación del capitalismo, y a la cual se le enseña a rebelarse mediante la conciencia de clase, merced a la cual seres desorganizados encajan en una organización clasista, preparada para la lucha y disputa del poder, realizando la revolución como arma dialéctica. El cristianismo, por su parte, predica entre "los infamados y condenados, entre los presos de todas clases, entre los publicanos y las prostitutas, entre el más supersticioso e ignorante populacho (los pescadores); desprecia a los ricos, a los sabios,

degeneración, compuesto por elementos de desecho y de residuos de toda especie: no expresa el envejecimiento de la raza; es, desde el principio, un conglomerado de todos los elementos morbosos, que se atraen y se buscan... Por esto no es nacional, no está condicionado por la raza: se dirige a los desheredados de todas partes; tiene un fondo de rencor contra los bien nacidos, contra todo lo que domina; tiene necesidad de un símbolo que exprese la maldición contra los bien nacidos y dominadores... Está también en oposición con todos los movimientos intelectuales, contra todas las filosofías; toma el partido de los idiotas y lanza una maldición contra el espíritu. Está lleno de odio contra los que están dotados de ingenio, contra los sabios de espíritu independiente; adviña en ellos la salud, la robustez, la soberanía". (pág. 118).

⁹⁷ Federico Nietzsche. *Voluntad de Dominio*, pág. 206.

a los nobles, a los virtuosos, a las gentes "correctas"⁹⁸.

En segundo lugar, el cristianismo es pacifista. ¿Cuál es la enseñanza de Cristo? No habla ni responde. No contesta ni reacciona ofensivamente. Muestra la otra mejilla a los que no le quieren. Esta actitud rechaza todo lo que signifique coacción. Estado, tribunales de justicia, ejército, defensa personal, defensa de la comunidad. Suprime la diferencia entre extranjeros y ciudadanos y abroga las castas.

La historia demuestra que el pensamiento llevado a la realidad se desvirtúa para convertirse en su propia caricatura. Y eso, caricatura, es el cristianismo que, a partir de la muerte de Jesús, empieza a desarrollarse en el mundo. Con Pablo cesa de ser pacifista para conciliar su actuación con una organización estatal, y se ve arrastrado a la guerra, al derecho penal, al tormento, a los votos y al odio⁹⁹. Posteriormente, en la Edad Media, San Agustín habrá de conciliar la doctrina con la coacción violenta, en un esfuerzo dirigido a la conversión y mantenimiento de la ecumenidad cristiana¹⁰⁰.

Pero, por la orientación general que tiene el cristianismo, y por su mismo espíritu, puede manifestar que como expresión histórica y filosófica constituye la primera forma de socialismo. Por eso, al decir Berdiaeff que el mundo se aleja cada vez más del cristianismo, debe entenderse que se distancia del primitivo, pero, en todo caso, se acentúa en sus líneas vertebrales, y se traspone su visión en las corrientes socialistas del siglo. Esta aseveración descansa en que muchas, sino todas de sus expresiones espirituales son continuadas por las tendencias socialistas, pues, en su forma actual, así como el socialismo utópico, es pacifista, antiesstatista, negador de castas y clases, igualitario, anti-jurídico y nacido para defender a estamentos sociales preteridos por la clase gobernante.

Charles Péguy afirma, coincidente con Nietzsche, que este cristianismo es fiel reflejo del Anticristo. Péguy dice: "La chrétienté

⁹⁸ Federico Nietzsche, ob. cit., pág. 149.

⁹⁹ Federico Nietzsche, ob. cit., pág. 123.

¹⁰⁰ He citado anteriormente la opinión de Max Scheler respecto a una posible relación entre cristianismo y democracia. Por mi parte, he desarrollado aquí la idea contraria de Nietzsche, de la paternidad cristiana de todo democratismo.

dans le monde moderne n'est plus socialement qu'un religion de bourgeois, une religion de riches, une misérable sorte de religion distinguée... Ce qu'il y a des plus contraires a son institution, a la sainteté, a la pauvreté, aux Evangiles"¹⁰¹.

Entre las tendencias democrático-modernas debe señalarse el movimiento social de la Iglesia Católica, denominado socialcristianismo o cristianismo social. Representa una curiosa reacción contra los demás movimientos políticos clásicos de izquierda o derecha. Y representa también, una tentativa oficial de la Iglesia de atraer los elementos populares de la población, "socializando" algunas de sus actividades, y reaccionando epidérmicamente ante la realidad dura en que vive principalmente la Iglesia Católica y, en general, toda la religión en el mundo contemporáneo. La indiferencia religiosa, mayor en las clases pobres y en aumento también en las altas, justifica plenamente las palabras de Péguy, y explica este intento de la Iglesia.

El socialcristianismo viene a ser, entonces, como una expresión tardía de la despreocupación cristiana por la política, y por su indiferencia al considerar los problemas vitales de la vida social. Nació ante todo como un intento de última hora para detener el proceso de crecimiento materialista frente al repliegue del espiritualismo cristiano, y para tratar de desviar el interés de las masas obreras por el comunismo, hacia otros derroteros.

Tal fué el peligro materialista-ateo representado por el pensamiento marxista, que

¹⁰¹ Docteur Jouveaux. *Temoignages sur la Spiritualité Moderne*.

Nietzsche, por su parte, dice: "Los cristianos jamás han practicado los actos que Jesús les prescribiera, y la impúdica fábula de "la justificación por la fe" y de la santificación superior y única de ésta es consecuencia de la falta de valor y voluntad que la Iglesia demuestra al reivindicar las obras que Jesús pedía". *Volunt. de dominio*, pág. 137.

"La Iglesia es justamente lo contrario de aquello que Jesús predicó y de lo que encargó a sus discípulos que predicaran", (pág. 123). "Es un abuso sin ejemplo amparar con aquel santo nombre instituciones de decadencia como las que se designan con las expresiones de "Iglesia cristiana", "fe cristiana" y "vida cristiana". ¿Qué es lo que negó Cristo?: Todo lo que hoy se llama cristiano", (pág. 119).

la Iglesia no pudo permanecer alejada de la realidad social; debió, por esto, interesarse o aparentar interés por la suerte de la clase trabajadora; reconocer abiertamente que existía una cuestión social; reconocer que existía una lucha entre sistemas económicos de convivencia, y reconocer que el régimen liberal era contrario a la dignidad humana.

Se ha preocupado entonces, la Iglesia, de las maneras en que el Estado puede y debe promover y defender el bienestar de la clase obrera. Ha dicho, entonces, que esta defensa de la clase obrera debe dirigirse a su bienestar espiritual y material. En el terreno material, el socialcristianismo pretende crear una cuarta posición, divergente del comunismo y del fascismo, como del capitalismo burgués. Ha dicho, entonces, que preconiza un nuevo sistema de gobierno, "sin comunismo, sin fascismo y sin liberalismo". Y, queriendo recalcar la existencia de dos posibilidades, ha forjado un lema: "Cristianismo o comunismo", pero esta alternativa es ambigua. No encuentra fundamento ni en la política actual ni en la realidad social y económica del mundo. Las realidades son simplemente liberalismo o socialismo. Aquélla, forjada por el pensamiento racionalista de izquierda y derecha, fué un concepto político sobre el cual se ha encimado el criterio económico. El concepto espiritual quedó atrás; fué el primero que se tuvo. Podía entonces hablarse de conservadores o radicales, pero hoy los hombres deben y son enmarcados por un criterio político-económico, y divididos en las dos ponencias económicas que se disputan la primacía del mundo futuro. Y en esta lucha no figura con personalidad propia el espiritualismo cristiano. Esta observación se atestigua al observar el panorama político, y ver que el socialcristianismo es una tendencia de post-guerra que reventó en forma artificial y en naciones tradicionalmente católicas y de economía secundaria.

El Papa Pío XI dijo una gran verdad cuando expresó que "el mayor escándalo del siglo XIX es que la Iglesia haya perdido, de hecho, la clase obrera". Pero fué un escándalo doméstico, que debe dolerle sólo a la propia Iglesia, y que ella deberá sentir amargamente como uno de sus tantos yerros; error del que no vale arrepentirse.

Porque la decisión está planteada entre

las dos ponencias nombradas. Sin embargo, en tal lucha está en juego la concepción cristiana, y sus conceptos de cultura y vida, enraizados profundamente en el alma del liberalismo burgués. Se requeriría mucho espacio para establecer cuánto de cristiano contiene el sistema burgués, pero, en todo caso, resultaría falsa su intervención en él.

Las masas están actualmente posesionadas de su importancia política como nunca antes. De esto se da cuenta perfecta Berdiaeff cuando dice que "para luchar contra la propaganda anticristiana y el ateísmo de las masas obreras es indispensable romper los lazos que unen al cristianismo a los intereses del capitalismo y del régimen social burgués, lazos que prueban la deformación y degeneración de la fe cristiana y su adaptación a los intereses humanos; tan efímeros y pasajeros. El cristianismo no puede tolerar el odio ni la violencia contra clases enteras. Cada hombre, sea éste obrero o burgués, lleva en sí la imagen de Dios, está llamado a salvarse y a gozar de la vida eterna. Pero el cristianismo no puede depender de intereses privados. No está llamado a sostener a la burguesía como clase, no puede proteger más que a los seres humanos cuando les persiguen, cuando les oprimen, cuando les niegan sus derechos a la vida y a la salvación". ("El Cristianismo y el problema del comunismo", págs. 40 y 41).

¡Hermosas palabras, y cuán tardías! Al amparo del cristianismo, hombres que hasta hoy se tuvieron por cristianos y se siguen teniendo por tales, han provocado las luchas y divisiones de clases que el comunismo denunció ante el mundo como un fenómeno eterno de la historia producida hasta él. La conmoción que esta denuncia produjo, el despertar del movimiento obrero que se levantó, los ideales socialistas que cobraron vigoroso impulso, el amor a la humanidad como concepto genérico, los ideales de fraternidad, de justicia social, de igualdad y libertad colectivas, sin discriminación de clases ni de hombres, han hecho recapacitar a las conciencias dormidas del cristianismo. Han dicho, entonces, que existe un peligro serio para el espíritu y la cultura cristianos, y ese, sin duda, es el comunismo. Pero, no hay tal, pues el comunismo es efecto, y no causa; ella reside en la desvirtuación de las orientaciones generales de los regímenes empapados en el espíritu cristiano; en la indus-

trialización de la vida interior y exterior del hombre (el espíritu, una máquina); en un excesivo enriquecimiento de determinadas capas de la población en detrimento de otras. Ha venido el comunismo, entonces, a terminar con el régimen, porque se ha hecho incompatible con la transformación total que la situación planteada exige.

Los cristianos ahora se han dado cuenta de ello, y teóricamente quieren romper los lazos que los atan al sistema liberal. Han llegado hasta predicar el término del régimen liberal, porque engendra la lucha de clases. Pero han sentido preocupación al estudiar la expresión marxista que es despectiva para la importancia de las religiones en la vida de los pueblos. Se ha dado cuenta de esto también Berdiaeff, y ha dicho: "No se podrá refutar la consigna de los incrédulos, "la religión es un instrumento de explotación", más que a condición de que los defensores y servidores de la religión no la empleen jamás como instrumento al servicio de fines utilitarios" (pág. 42, ob. cit.)

Pero, a pesar de esta sabia observación, los partidos de tendencia cristiana no han superado la etapa religiosa, que es la etapa infantil de la política. Ellos extraen todos sus principios de un fondo religioso; están supeditados en gran medida a una autoridad religiosa de la que emanan tales principios.

Y si bien es cierto que el verdadero cristianismo es apolítico, los partidos cristianos han tenido que hacer caso omiso de esta característica fundamental, para poder seguir afectos al cristianismo, y seguir teniendo apariencias partidistas. Y, no obstante decir otrora que eran los representantes genuinos del individualismo, han tenido que desembocar en lo que es el cristianismo: socialismo. Y lo han hecho urgidos por las circunstancias adversas. Pues han comprendido que el porvenir pertenece a los trabajadores. De ahí que las Encíclicas papales, que son los programas de acción de tales partidos, se dirijan preferentemente a la solución de los problemas del asalariado, dando principios de pequeña política socialista, de corte reformista, con lo que se pretende detener el avance del comunismo, y sin afectar mayormente la economía del régimen capitalista burgués.

Sin embargo, nadie puede negar el más grande error y pecado del cristianismo: hace posible el comunismo. "Es un período largo,

exento de heroísmos por el que acaba de atravesar la sociedad cristiana, un período de decadencia que abrió el camino al éxito del comunismo". (Berdiaeff, ob. cit., pág. 69).

Mientras los valores anticristianos tienden a elevar al individuo, permitiéndole el desarrollo de su personalidad, los valores cristianos lo ligan a poderes ocultos y enormes. Conviene tener presente, al respecto, el movimiento que la revolución de las capas bajas de la sociedad asume. Así como los elegidos del espíritu, los nobles del alma están por naturaleza y condición de sus dones indicados para gobernar, es natural a la vida que los esclavos, los inferiores, pretendan llegar al poder y establezcan desde allí su concepto de las cosas. (No debemos olvidar que este movimiento cobra expresión a partir del cristianismo, quien, a su vez, según la tesis nietzscheana, es germen de los posteriores movimientos altruistas¹⁰²).

Este intento de llegar al poder expresa un instinto de poderío que se traduce en deseo de igualdad, en voluntad de hacer iguales de quienes son naturalmente desiguales. El instinto de rebaño que caracteriza a la masa, trata de conservarse y vivir. Y para conseguirlo, debe imperar, conservarse sobre sus contrarios que, en este caso, lo son la tendencia generativa (evolutiva) y la criminal.

De éstas, interesa la primera, que contraría al instinto de rebaño, puesto que se basa en un cambio y recambio de las cosas, rechaza la tranquilidad, todo pacifismo y quietismo social. Bajo ella se cobijan las formas preclaras del intelecto humano, "las almas selectas, las señoriales, el espíritu libre" de Nietzsche. El rebaño precisamente busca la paz corporal como espiritual, antes que la guerra (entiéndase el párrafo respectivo de San Mateo como una incitación a la guerra espiritual¹⁰³). Es instinto, es negación de todo espíritu creador, porque la realización implica evolución que es adversa, rebelde y anticonservadora.

Nietzsche representa esta tentativa de mantención, de avivamiento, en una época

de rebaño, de igualismo social, de aquel otro instinto creador de grados. No sólo es necesaria la guerra y la lucha corporal, ha dicho, la cual en parte y transitoriamente podría justificarse, sino que será menester que en los tiempos por venir la de los espíritus sea más cruenta por ser más decisiva¹⁰⁴. "Yo quiero aun en las cosas del espíritu, decía, guerras y contrastes; y más guerra y contrastes que nunca; yo preferiría el más duro despotismo (como escuela de la agilidad del espíritu) a ese aire tibio y húmedo de una época de libertad de imprenta "en que todo espíritu se hace cómodo y estúpido y se despereza. En esto sigo siendo lo que era: "inactual"¹⁰⁵.

7) *El individuo en la política contemporánea.*

"¡No sufrís aún lo suficiente! Pues sufrís de vosotros mismos; no habéis sufrido aún del hombre. ¡No lo neguéis, pues sería mentira! Ninguno de vosotros sufre de aquello de que yo he sufrido".

"El querer liberta; tal es la verdadera doctrina de la voluntad y de la libertad; —tal es la enseñanza de Zarathustra".

Pero, preguntemos, ¿por qué esta actitud "inactual"; por qué se alza ante una tentativa de nivelación y nihilismo democráticos, con su actitud heroica del hombre dionisiaco?

No fué por grandilocuencia. Jamás revisité sus actos con lo patético del gesto. En esto fué siempre anti-Wagner. Más que ataque, su prédica constituye una defensa de un fuerte abandonado en el desierto de las ideas. Como héroe de leyenda, la voz aciaga de su sino le interna en las dunas del conocimiento humano, de la vida misma, inquieta e inquietante, dura y fría. Y sólo desde las almenas de la torre abismal, catea el horizonte perdido. Su voz estridente no despierta al eco. Su vista de conquistador de lejanías se pierde en la soledad sin ánimos, y su victoria rueda en una cascada de arena próxima. Han dicho que pasó entre sus congéneres sin dejar un recuerdo grato; y él, impávido, despreciándolos caminó a su

¹⁰² Federico Nietzsche. *Voluntad de Dominio*, pág. 26. Vid. ob. cit., de Thibon, pág. 62.

¹⁰³ "Los juicios morales cristianos vuelven a aparecer en los sistemas socialistas y positivistas".

¹⁰⁴ G. Thibon, ob. cit., pág. 62.

¹⁰⁴ Federico Nietzsche. *Voluntad de Dominio*, pág. 272.

¹⁰⁵ Federico Nietzsche, ob. cit., pág. 140.

fortaleza, con su demonio auestas. Pero es curioso. Atravesar una soledad sin arbutos, sin voces de aliento, sin paz espiritual, y terminar su camino para, a la vuelta del instante, empezar a sentir su voz como cascada de agua rebelde. La mortalidad del noble soldado que se sostiene impasible en su fortaleza renace en la inmortalidad de la voz que —incongruente ironía— no tuvo horizontes, ni eco, ni aliento.

Pero, ¿cuál es esa fortaleza? La lucha por la individualidad humana. Por este motivo, he dicho que Nietzsche constituye el metodólogo de la libertad. El desierto, es el ambiente de difusión en que se encuentra el individuo frente al todo social. Nietzsche, frente a los movimientos políticos de la cultura occidental cristiana, representa el rayo que busca la irrupción del individuo en el pensamiento y en la realidad culturales.

Por eso se decía "inactual", luego de analizar el minuto histórico que vivía el mundo, y que sigue viviendo. Y nosotros seguiremos pensando que es inactual, después que terminemos de examinar y compenetrarnos de su análisis al mundo cultural de hoy.

Con el cristianismo, decía, (o con la Idea Moderna¹⁰⁶) se inicia el movimiento de nivelación; se reclama igualdad constantemente; petición que, como veremos, se va profundizando con el transcurso de la civilización cristiana. Además, por este motivo, se crea el ambiente hacia un nihilismo total que hoy entra a su fase crítica.

Nietzsche ha dicho que "en la interpretación cristiana-moral, es en la que se aposenta el nihilismo"¹⁰⁷. Y, ¿qué significa para él, nihilismo? El mismo se encarga de contestar: "Que los valores supremos han perdido su crédito. Falta el fin: falta la contestación al "por qué"¹⁰⁸.

Ahora bien, ¿cuáles son las causas del ni-

¹⁰⁶ Gustave Thibon, ob. cit., pág. 40.

"Designa Nietzsche con esta palabra a todo el depósito de fango y de detritus que la impura corriente del cristianismo agonizante ha dejado, al retirarse, en el alma humana; así condena sucesivamente todos los ideales que dominaron al siglo XIX: la moral idealista de Kant y la utilitaria de los ingleses, pasando por la moral y la piedad de Schopenhauer, el culto democrático de la igualdad y de la justicia, el individualismo, el socialismo, la fe en el progreso de la ciencia, el feminismo, etc."

¹⁰⁷ Federico Nietzsche. *La Voluntad de Domingo*, pág. 25.

¹⁰⁸ Federico Nietzsche, ob. cit., pág. 27.

hilismo democrático? Nietzsche también se encarga de decirlo:

CAUSAS DEL NIHILISMO:

1) "Falta la especie superior, es decir, aquella especie cuya fecundidad y poder inagotables mantienen la creencia en el hombre. (Recordemos lo que se debe a Napoleón: casi todas las más altas esperanzas de este siglo).

2) "La especie inferior" —"rebaño", "masa", "sociedad"— olvida la modestia y exagera sus necesidades hasta hacer de ellas valores "cósmicos" y "metafísicos". De este modo, la existencia entera se "vulgariza": pues en cuanto la masa gobierna tiraniza a los hombres de excepción, lo que hace perder a éstos la fe en sí mismos y los conduce al nihilismo.

Todas las tentativas para crear tipos superiores han fracasado (el "romanticismo", el artista, el filósofo) contra la tentativa de Carlyle de prestarles valores morales superiores.

"Resistencias" contra los tipos superiores como resultado.

"Envilecimiento e incertidumbre de todos los tipos superiores". La lucha contra el genio (poesía popular, etc.). La compasión por los humildes y por los que sufren como tipo de medida para la "evaluación" del alma¹⁰⁹.

Ahora bien, Nietzsche traslada este problema al aspecto social y sostiene que la sociedad actual está integrada por este espíritu nihilista, y por tal motivo, ha degenerado transformándose de "organismo", en un "conglomerado enfermizo de tchandalas, una sociedad que ya no tiene fuerza para excretar"¹¹⁰.

De esta manera sostiene que la irrupción en la política de "las clases medias e inferiores" ha traído, como consecuencia, el apagamiento del espíritu, la hipocresía moral y el surgimiento de virtudes altruistas¹¹¹.

Del mismo modo es que se llega a considerar "los juicios morales cristianos como insurrección de los esclavos y falacia de los mismos (contra los valores aristocráticos del mundo antiguo)"¹¹².

¹⁰⁹ Federico Nietzsche, ob. cit., págs. 38 y 39.

¹¹⁰ Federico Nietzsche, ob. cit., págs. 53 y 54.

¹¹¹ Federico Nietzsche, ob. cit., págs. 63 y 64.

¹¹² Federico Nietzsche, ob. cit., pág. 102.

Este movimiento de masas, analizado en las páginas anteriores, que forjaran las democracias modernas, y que en buenas cuentas ha sido prohibido por el cristianismo, constituye una manifestación clara de la Voluntad de Dominio. Ella se ha valido de los valores morales para obtener la hegemonía completa, y detrás de esos valores, se ocultaban tres potencias: "1.—El instinto de rebaño dirigido contra los fuertes e independientes; 2.—el instinto de los que sufren y de los desheredados contra los felices; 3.—el instinto del mediocre contra los privilegiados"¹¹³.

De las citas que he hecho se desprende claramente que Nietzsche vió en el cristianismo aquella fuerza "inmoral" que revestida en el manto sublime de la moralidad, ha ido diluyendo los valores individuales (aristocráticos), por asignarle un valor absoluto al rebaño¹¹⁴.

Pero el análisis del movimiento espiritual del cristianismo no se detiene en ese instante, sino que se prolonga durante toda su existencia, madurando y floreciendo bajo nuevas formas. Teóricamente considerado, y Nietzsche lo reconoce, el cristianismo es apolítico, pero es difícil escapar a la realidad, cuando no suicida. El cristiano ha dicho, por eso, que la perfección debe buscarse en la tierra como un medio de obtener la perfección y la entrada celestial. De aquí que dicho pensamiento, siendo ajeno a la polí-

¹¹³ Federico Nietzsche, ob. cit., pág. 187.

¹¹⁴ Federico Nietzsche, ob. cit., pág. 153.

"En el cristianismo hay que distinguir tres elementos: a.—los oprimidos de todas clases; b.—los descontentos y los enfermos de todas clases. Por medio del primer elemento, el cristianismo lucha contra la nobleza política y su ideal; por medio del segundo elemento, contra las excepciones y los privilegios de todas clases (sea desde el punto de vista moral, sea desde el punto de vista físico); por medio del tercer elemento, contra el instinto natural de los seres sanos y felices. Cuando consigue la victoria, el segundo elemento es puesto de relieve, porque entonces el cristianismo ha ganado a su favor a los seres sanos y felices (que le sirven de guerreros para su causa), del mismo modo que los poderosos (interesados como están de dominar a la masa), y, desde entonces el instinto de rebaño, la naturaleza media precisamente desde todos los puntos de vista, es la que obtiene la sanción superior por el cristianismo. Esta naturaleza media termina por adquirir conciencia de ella misma (encuentra el valor de confesarse), hasta el punto en que se reconoce también el poder en el dominio político..."

tica, se muestre en diversas formas, soluciones y sistemas de convivencia, permaneciendo estable su espíritu y orientación, y buscando siempre su conexión con el Dios. Es, por tal motivo, que Nietzsche considera, con justificada razón, que el movimiento democrático moderno es cristiano por inspiración, y que son cristianos también, el movimiento socialista y el nihilismo, tanto como lo es el ataque a la jerarquía social y al principio de autoridad, formas pasajeras e ingratas a la vida del cristianismo.

Comprendiendo esta concatenación establecida mediante el predominio de una moral determinada, es que puede afirmarse, como Nietzsche lo hace, que el cristianismo se continúa en la Revolución Francesa y por ella. Su antecedente es, en primer término, J. J. Rousseau.

Nietzsche señala con lacónica precisión este proceso revolucionario, al establecer un orden de sucesión, partiendo de la Gran Revolución francesa, pasando por la lucha emancipadora de la mujer y de los esclavos, dirigiéndose al espíritu altruista hacia los pobres y trabajadores, para terminar en los enfermos y viciosos. "Luego, agrega Nietzsche, viene la huida a la voluptuosidad; la más profunda convicción que la busca del poder es el más grande de los vicios; la completa seguridad de que la moral y el desinterés son conceptos idénticos; que la felicidad de todos es un fin digno de esfuerzo, es decir, el reino de los cielos, de Cristo. Estamos en el mejor camino: el reino de los cielos de los pobres de espíritu ha comenzado. Grados intermedios: el burgués, (a consecuencia del arribismo) y el trabajador (a consecuencia de la máquina)"¹¹⁵.

Bajo esta lente, Rousseau es considerado como un continuador del cristianismo, y como tal, hay en su obra y enseñanza el mismo resentimiento que inspira al primero¹¹⁶. Ese resentimiento pasa a la Revolución Francesa que ataca no sólo las injusticias sociales, sino los restos de la nobleza, los privilegios y las castas. La Revolución habrá de prolongarse, a su vez, en el movimiento socialista de nuestro siglo, adquiriendo un énfasis sin precedente el intento de nivelación e igualismo sociales.

De este análisis somero a las proyecciones

¹¹⁵ Federico Nietzsche, ob. cit., págs. 78 y 79.

¹¹⁶ Federico Nietzsche, ob. cit., pág. 83.

cristianas, podemos deducir la actitud inactual de Nietzsche. Se dió perfecta cuenta del significado de dicho movimiento¹¹⁷, viendo en él la lucha antitética entre la masa, el rebaño y el individuo que representó los valores aristocráticos de la Cultura. Y, evidentemente, después de esta crítica, debió colocarse en una posición de abierta pugna con los valores democráticos, volviendo, así, a la fortaleza del desierto, retornando al mundo antiguo, para ser el héroe de leyenda de que hablé hace unos instantes.

Visto así, a grandes rasgos, el pensamiento que animó su espíritu ante el problema del cristianismo, analicemos su actitud ante el socialismo, teniendo sí presente que, dadas las idénticas proyecciones vertebrales de uno y otro, tal como ya hemos expuesto, el pensamiento de Nietzsche se mantendrá también en lo que es consubstancial a ambos. Para entrar a este estudio, sin embargo, se conveniente que nos detengamos previamente a considerar su propia concepción del hombre.

8) *Hacia una concepción individual nietzscheana.*

Ha dicho Nietzsche que en este tiempo hay que prepararse para presenciar conmociones fundamentales. Marchamos entre dos peligros, el que nace del individualismo anarquista, y el que arranca del estatismo. En medio de este caos, ¿quién podrá diseñar la imagen exacta y fiel del hombre libre?

Vimos que había muchas imágenes de él, tantas como perspectivas hay en el mundo; que a la irrealdad liberal, el marxismo había respondido con un imposible de concebir prácticamente.

El marxismo no pretende liberar al individuo en cuanto *es*, sino *porque* es ser colectivo. Cuando y porque la colectividad se libera de la necesidad, él se autodetermina. El individuo, más que social, siente su ser

¹¹⁷ Véase el interesante párrafo de *Diario Intimo*, de Amiel, que comienza: "El tiempo de los grandes hombres, se va, y la época del hormiguero, de la vida múltiple, llega. El siglo del individualismo, si la igualdad abstracta triunfa, corre peligro de no ver al individuo verdadero. Por la nivelación continua y la división del trabajo, la sociedad llegará a ser todo, y el hombre nada". (Editorial América, Madrid, 1919. Traducc. del texto definitivo por María Enriqueta, pág. 38).

como forma colectiva, porque lo que le ofrece es seguridad social, y ella nada tiene que ver con el individuo en sí considerado, puesto que la libertad transparece como suprema forma, residente más allá de un sentido existencial, y estrechamente ligada con un sentido vivencial. El individuo existe y vive. La colectividad, conjunto anónimo e irresponsable, nunca podría vivir. Sin embargo, podría ser llevada al terreno ideal, mutándose en la suprema idea de la existencia; pasaría, entonces, a ser el sujeto específico de los cambios históricos. En tal caso, el individuo, componente de ella, queda anulado como persona y sujeto. De modo que si se pretende aplicar el principio de la libertad a un ente no individual —colectividad, raza, pueblo, nación— ello se obtiene a riesgo de destruir el principio de toda libertad.

Tanto el nacionalsocialismo como el marxismo, al atacar las bases religiosas del sistema político imperante (cristiano), no quieren comprender que el hombre puede hacerse persona, en cuanto se tenga como principio motivador de la existencia humana y de su consiguiente desarrollo. Uno y otro no se atrevieron a formular dicha libertad absoluta por temor a la anarquía, entregándose devotamente a la glorificación de la colectividad, que según nuestro entendimiento significa la negación individual. Por eso mismo, estimarlos como creencias ateas, significa del mismo modo que no se ha penetrado en lo íntimo de cada uno de ellos.

Expresé también que toda subversión requiere un por qué y un adónde. Estas cuestiones se contestan estableciendo su justificación histórica y axiológica. Puesto que múltiples son las manifestaciones que demuestran el desmoronamiento del actual régimen de cosas, la justificación histórica se demuestra por sí sola.

Y desde que el cristianismo impuso sus creencias, la preocupación esencial, el hombre, ha sido subordinada a valores metafísicos, con lo que también dejaríamos establecida la justificación axiológica. De este modo, son concebibles las religiones como expresiones inequívocas de la voluntad de negación de la vida. Han rebajado el concepto hombre, pues, como expresa Nietzsche, "su consecuencia más extrema es que todo bien, toda grandeza, es realmente sobrehumana y, por consiguiente, una gra-

cia..."¹¹⁸. Por este motivo, se explica el carácter no-religioso de la teoría de la Voluntad libre que afirma lo que la religión niega: que es el hombre "causa de sus estados y de sus actos superiores"¹¹⁹.

El momento actual obliga a todos los individuos, involuntariamente, a sentir aquella tragedia del que, abandonado a su suerte, y con su voluntad de poder desarrollada al máximo, negador de toda moral rígida, presiente, marchito, el consuelo único, la fé, que hasta entonces tuviera. Si trágico este destino, ¿qué queda para las grandes masas que han visto perdidas sus esperanzas, una a una, por la horrible desigualdad engendrada por el capitalismo, y destruídos sus sueños por el período bélico sin términos que les toca vivir? Pero, porque carecen de toda conciencia individual, necesitan de una nueva fe. Sólo así explico el mesianismo de la política contemporánea, y comprendo la profecía de Nietzsche que veía en el movimiento democrático el repunte amenazador de nuevas tiranías. Para ellas el principio de la libertad ha sido históricamente una burla; les interesa asegurar antes que ésta, la existencia corporal, la seguridad social. Con este entendimiento se inicia en nuestro tiempo lo que llamo la política del yugo y del látigo sobre el espíritu.

De todo el movimiento filosófico contemporáneo el único, pues, que realza el espíritu consciente, vale decir, niega el colectivo, es el de Nietzsche. Hasta nuestro tiempo se piensa y refiere nuestra vida a un ente que trasciende toda individualidad. El ser humano queda reducido a forma vivencial referida a una autoridad. En la sociedad y en toda forma gregaria, esta manera de pensar ha dejado su huella, y si examinamos la historia humana descubriremos los rastros de tal creencia y prejuicio. Mientras exista, ha pensado Nietzsche, no es posible creer en un hombre libre.

Se le ha presentado, por tanto, esta lucha de entidad y hombre, de autoridad e individuo, de dios y persona, de todo y parte, de sociedad y asociado.

Conviene confesar que sólo puede descubrirse la libertad potencial oculta en todo ser, matando a dios, al estado, a la sociedad, a la autoridad, como formas coactivas

y totalizantes, como seres reales que destruyen todas las posibilidades individuales. Entiéndase que no se mata ni aniquila la idea de autoridad; se la subordina, decanta y transfigura. Como habré de considerar posteriormente, no se merma el principio, sino que en la concepción nietzscheana de la vida ascendente, debe invertirse para servir al individuo.

Solamente un ser humano libre de esa tutela opresora, que envuelve el resabio de un trascendentalismo negador de las potencias vitales, puede obtener su libertad, entendiéndose por tal todo estado transitorio desde el cual avanza un mundo esclavo de sus pasiones y necesidades, al dominio de ellas.

Pero cuando digo que Nietzsche descubre esta verdad, se me objeta: acaso, ¿el marxismo no la sostiene? ¿No ha dicho que el Estado es la clase gobernante organizada, que representa la máxima coacción y que cuando domine el proletariado, o sea, al desaparecer las clases, empezará a morir?

Considera el marxismo, en efecto, que las actuales formas de represión obstaculizan la consecución de su ideal: la libertad proletaria. Pues bien, en este aspecto salta la diferencia. Combate aquél las formas coactivas por ser represión de una clase contra otra. Nietzsche las ataca por ser inhibiciones al desarrollo libre del individuo, desprecian el problema social en sí y sus efectos consiguientes sobre la masa. Por este motivo no habla de clases económicas, y cuando cae en esta terminología, se refiere a hombres divididos por la eticidad de los problemas humanos.

Pero, ¿por qué todos los movimientos políticos, sin excepción —me refiero a los de índole revolucionaria— pretenden combatir la teología? Sin duda porque constituye un obstáculo a sus objetivos de dominio, y además, como expresa Nietzsche, porque el hombre sólo puede desarrollarse plenamente cuando se libere de la idea de "desembocar" en un Dios.

Todos ellos, sin embargo, en su sed de poder, han atado a las masas humanas a otros dioses, olvidando lo que ha expresado Hartman, con acierto, al decir que sólo en un mundo libre de una posibilidad teológica, puede vivirse libre como persona. A contrario sensu, si el mundo obedece a un plan divino, como el descrito por Bossuet, se deja de ser persona y se nulifica como ser mo-

¹¹⁸ Federico Nietzsche, ob. cit., pág. 107.

¹¹⁹ Federico Nietzsche, ob. cit., pág. 194

ral. Así, "toda predeterminación del futuro, establecida por otro ser que no sea el hombre, anula al hombre como tal".

Esta consideración debe extenderse a toda forma absoluta, de ahí que la lucha entre la colectividad y el Estado contra el individuo, se traduzca en oposición cuyo dilema es la hegemonía de uno de los contendientes sobre el otro. Y la oposición que Nietzsche veía entre Dios y hombre es tal real en el aspecto sociológico, que darle preponderancia a la colectividad, a la raza, a la nación, implica fatalmente desconocer el valor sustantivo del hombre. Este entendimiento ha dirigido a Nietzsche a negarle valor a todo absoluto, cualquiera que sea su nombre, en un supremo esfuerzo por trasladar las preocupaciones humanas al "factor central" hombre.

Esta conciencia, expresada por Hartman, de un hombre entregado a su determinación, adquiere vida en Nietzsche, quien ha comprendido que para realizar su concepción antropológica, es menester una transmutación de valores, lo que significa una fórmula para "un acto de suprema afirmación de sí mismo en la humanidad"¹²⁰. Esta apreciación depende de los valores morales, por eso confiesa que "el problema de los valores morales es para mí una cuestión de máxima urgencia, porque el porvenir depende de él".

Oponiéndose al proceso de democratización de la sociedad moderna, Nietzsche aborda el problema del perfeccionamiento individual, el cual sólo puede conseguirse cuando la sociedad tenga por norte "la producción de individuos más poderosos". Se requiere, entonces, una inversión de las soluciones planteadas por la conciencia democrática, para decir, en cambio, que la colectividad, la multitud, debe servir de instrumento en esa producción de individuos hiperpotentes.

Cierto autor expresa que "la moral nietzscheana del individualismo sería también posible en la situación de Robinson, en la que el hombre no vive en sociedad, sino como individuo completamente aislado y solitario"¹²¹. Esta interpretación no descansa en ninguna base seria, porque es difícil, sino

imposible, una moral aristocrática que prescinda de la sociedad. En ella, e inmerso el individuo en lo social, puede realizarse esta idea. En la relación e interrelación con la masa nace y se destaca el hombre nietzscheano; en un mundo donde existe número y multitud nace y perdura el verdadero individualismo, basado en la jerarquización. No se comprende en la sociedad a los individuos aislados, ni, por el contrario, se realiza en la soledad el individualismo histórico, como no entiendo el colectivismo si no existe un concepto antagónico. Estableciendo este paralelismo entre lo que es la sociedad y el individuo, puede comprenderse la significación de cada cual. Pero es inútil pensar que pueda establecerse una moral nietzscheana o cualquiera otra basada en la voluntad de dominio, fuera de la sociedad de personas (porque de una sociedad de ideas no estaba lejos Robinson, que tenía un pasado social). El individualismo nietzscheano es dominante; y todo dominio se adquiere en cuanto se impone a otros, al exigirles su sentido egoísta obediencia. Y todo esto se obtiene en una sociedad de personas, de modo que, al concebirse un ideal individual, no se descarta la idea social, sino se la refuerza.

Sigue siendo el hombre lo que para Aristóteles, ente social. Pero al decirlo, no pienso en ser colectivo. Por eso, para considerar al hombre nietzscheano, debemos entenderlo como ser sociable. Y no porque social, su existencia se identifica con la misma sociedad, pues en este aspecto Nietzsche establece la oposición mencionada.

El hombre se transforma y pasa a la categoría de persona cuando tiene conciencia de su capacidad individual, de su carácter único, de sus cualidades inherentes a sí; cuando, en suma, comprende que la sociedad es fórmula inconcreta de seres que carecen de personalidad, que jamás llegarán a ser individuos.

Tiene razón Simmel cuando dice que la sociedad como conjunto no puede ser individual, pero tampoco debe ser no-individual, colectiva. Aquella que carece de valores individuales, de aristocracia, en su sentido estricto, no es sociedad, así como sucede en el caso inverso.

Estaremos, entonces, en presencia de una sociedad, cuando exista este compromiso dinámico pactado entre valores individuales y colectivos. Los valores individuales, que de-

¹²⁰ Federico Nietzsche. *Ecce Homo*, pág. 320.

¹²¹ Adolf Stern. *¿Es Nietzsche el Rousseau del Nacional-socialismo?*, pág. 116.

ben ser el centro de las preocupaciones históricas, nacen de este entrechoque entre masa e individuo. El dominio de uno u otro depende de los valores que imperan. El demócratismo se caracteriza porque tiende a hacer tabla rasa de las diferencias individuales, y considera a todos con un criterio semejante.

Consciente de esta diferencia, Nietzsche la respeta en su concepción social. Los valores individuales, piensa, se conjugan y expresan en una síntesis superior: la humanidad. Esta es, por consiguiente, individual, en tanto la sociedad es producto del esfuerzo colectivo y del genio individual.

La posición antagónica en que quedan colocados el individuo —HUMANIDAD— y la masa —SOCIEDAD—, produce una polaridad de valores morales para cada uno de ellos, que se justifica por su correspondencia.

Establezcamos desde ya que Nietzsche otorga al individuo las cualidades que estuvieran confiadas a formas externas. La identidad de yo y mundo se rompe, para en cierto sentido establecer su inconciliabilidad. Porque, ¿qué otra cosa significa pensar que el mundo no existe en uno, que lo que vive es el sujeto y que la humanidad se realiza siempre desde un interior? A partir de entonces, es posible transmutar valores, y pensar que la historia debe ser “una exposición monumental del contenido espiritual que traen al mundo los héroes o los genios, o, para decirlo con palabras de Nietzsche, “los supremos ejemplares de la especie humana”¹²². Porque si juzgamos la historia con severidad, reconoceremos que la humanidad ha vivido entregada a la casualidad, gobernada por la sinrazón¹²³.

Véase el simil entre esta idea y la que tienen Marx y Engels, para quienes la humanidad vive hasta el presente (a excepción, dirá después Engels, del comunismo primitivo) en el reinado de la necesidad, la que se trocará, a partir del comunismo, en la libertad.

Para Nietzsche la humanidad no ha existido; los hombres se han entregado simplemente al azar, a lo que las fuerzas irraccio-

nales determinen; vale decir, su lenguaje marxista, han vivido en la necesidad. Por ella y para ella, surgirá también la humanidad libre y consciente de sí.

Por tal motivo se presenta el hombre como un ensayo, fracaso siempre reiniciado y tentativa inlograda en todas las esferas en que actúa. Pero, si decimos que algo está mal, si las interpretaciones humanas parecen erróneas o insensatas; si los actos humanos carecen de explicación, y si el hombre se presenta como un muñeco guiado por la necesidad, no significa esto una prolongación indefinida de todos los errores y de las cuestiones insolubles en que se debate.

Colocado el pensador ante la historia ha de comprender su oculto misterio. Y si nos cuenta la sinrazón que enturbia su alma, no por eso y fatalmente debemos pensar que deba proyectarse interminable. Eliminada una voluntad inmanente, en sus imperfecciones eterna, surge en esta visión el camino abrupto de un hombre dominado por la voluntad imperfecta de poder y dominación. No olvidemos, entonces, que no sólo se domina lo que está más arriba, sino aquello no conseguido aún. Si el camino seguido por la humanidad es irracional, de tal modo que se concluya que una cosa es imposible —la racionalidad— no es menos cierto que esta voluntad impelente descubierta en el alma humana puede cubrir los ámbitos de la racionalidad y ponerlos al servicio de la existencia. Tal voluntad irracional, puesta al servicio de la racionalidad de la vida humana, puede cumplir su objetivo no sólo en una forma primaria, individual, sino encarnándose y disciplinándose en una generación determinada, en una nación o pueblo. Será menester, en tal caso, contener las pasiones, encauzarlas debidamente, para ponerlas al servicio del fin y sentido que la existencia adopte. Una férrea disciplina, inhumana, como justificación del fin querido, es concebible y necesaria. Permite aunar y doblegar las conciencias, dirigirlas a ese objetivo, moldear los espíritus en el rudo trabajo, en la difícil tarea de vivir para “un día” y para la realización de “una” época en que, por las decisiones esperadas, deberán estar en tensión, íntegras, las energías y los músculos mismos de tales generación, nación o pueblo.

Antes también un ideal semejante fué preterido; Nietzsche sólo descubre los horizontes

¹²² Max Scheler. *La idea del Hombre y la Historia*, pág. 98.

¹²³ Federico Nietzsche. *Así habló Zaratustra*, pág. 73.

borrados por la democracia, que residen esencialmente en servir el sentido de la tierra.

Sin embargo, ¿qué se quiere decir con "sentido de la tierra"? Se dice que el hombre ha de servir el sentido evolutivo.

El mundo, dominado por el instinto de rebaño, obliga al hombre a destruir su personalidad en función del grupo. Debe entenderse, pues, por sentido terrenal, todo intento de otorgarle una personalidad definida, haciéndolo individuo y persona¹²⁴. Así como hasta hoy se piensa que el fin es servir al sentido de Dios (Providencia, Colectividad, Raza, Nación), es menester invertir los valores para considerar que el único fin es el enaltecimiento de la vida humana, y la única ley, la sublimación del tipo, mediante la aspiración que en él debe hacerse carne, de sobrepasarse, según la expresión de Nietzsche, "aspirando siempre a elevar el tipo humano en su propia persona colectiva"¹²⁵.

Es decir, confiesa lo que ya estableciera Hegel, al expresar que el hombre es fin en sí mismo, pero se rebela cuando el filósofo prusiano cree que lo es por lo divino que hay en él y por aquello que denomina la "Razón"¹²⁶. Es aquí donde el divorcio de épocas aparece claramente diseñado. Hegel, como ya lo expresé, es un repunte de la teología. El hombre transparece como divina forma, posee la razón y la libertad adquiere conciencia de sí, en ella. La actitud de Nietzsche le hubiera disgustado desconcertándolo, pues éste lo despoja de su contenido divino-racional. (En Nietzsche termina la metafísica de lo Absoluto). Hasta ese instante ha sido todo, menos razón; por esto legitima los derechos del hombre por su voluntad irresistible de poder. Si la voluntad de vivir es irracional por sí misma, desde su gestación, ¿qué queda para el apetito inspirador de los movimientos humanos?

Mientras en el primero el concepto "hombre" constituye una idea, una caricatura, en Nietzsche el hombre realmente es exacerbado hasta lo patético, entregado a sus pro-

pias fuerzas, libre de todo elemento infra o suprahumano.

De ahí que sea el principiante en el eterno camino de la libertad, y por serlo, deja de ser un trasunto de la filosofía clásica o primaria. A partir de él, no es posible concebirlo en base a formas puras, "racionales". Desciende de un figurado pedestal, en el que aparece desligado de la naturaleza y preso de exterioridades, para sumergirse en ella, en intento sorprendente de conquista y apoderamiento. No se coloca pues, pasivo, en beata contemplatio, sino en un esfuerzo por destruir el sentimiento de lo absoluto, de lo perfecto, ampliando, con dionisiaca expresión, su propio contenido.

Cesa, a la vez, de explicarse el problema antropológico como res divinis, para serlo como expresión genética, que deviene constante, que se realiza y desrealiza, asciende y desciende acercándose, de este modo, a un conceptual supremo de la vida.

9) *El expansionismo de la filosofía nietzscheana.*

La filosofía nietzscheana adquiere apasionante carácter por las consecuencias prácticas que pueden derivarse en la reducción del mundo a formas interiores que lo interpretan.

Si decimos que Dios ha muerto, piensa Nietzsche, renace el hombre como prototipo de una especie de seres que se enfrenta audaz y, mediante su voluntad de poder, domina. Barrenando toda forma exterior, se amplía, indiscutiblemente, el campo del sujeto, de lo individual, descartándose otra legitimidad que no sea la suya ni más derecho que el que imponga.

El interior individual cobra sentido, y las cosas quedan limitadas y determinadas en función de apetencias expresivas internas. Ellas se achican, perspectivicamente, y adquiere el hombre la autonomía que su instinto de poder le permite adoptar. Esta insaciable voluntad de dominio, hace que todo interior se proyecte amenazadoramente hacia todo exterior, para destruirlo o transformarlo en interioridad sujeta a la suya dominante. El hombre pierde, por esto, la perfección adquirida a virtud de la filosofía, y se encuentra con que es materia blanda e informe, "una piedra que tiene necesidad

¹²⁴ Gustave Thibon, ob. cit., págs. 43 y 44.

¹²⁵ Gustave Thibon: "nosotros a quienes la vida se ha entregado..." Toda la moral de Nietzsche se basa en estas palabras que sellan el pacto nupcial entre el hombre y la tierra", pág. 47.

¹²⁶ J. F. Hegel, ob. cit., pág. 85.

de estatuario"¹²⁷. Como expresa Nietzsche, más que ser, más que forma definitiva, es "prefiguración del ser" que huye del estatuario cuando éste concibe su finito.

Posesionados de esta comprensión, podemos definir toda realidad humana, social o individual, natural o racional, como forma impelente de voluntad de dominio.

Para sintetizar su pensamiento, Nietzsche ha expresado:

"Mi teoría sería ésta: que la voluntad de poderío es la forma primitiva de pasión, y todas las otras pasiones son solamente configuraciones de aquella.

"Que se obtiene un importante esclarecimiento de poner el poderío en lugar de la felicidad individual (a la cual debe tender todo ser viviente): aspirar al poderío, a un aumento de poderío" —el placer es sólo síntoma del sentimiento de poderío alcanzado, una comprobación de una diferencia—; no se aspira al goce, el goce sobreviene cuando se consigue lo que se pretende: el goce acompaña, el goce no mueve.

"Que toda fuerza impelente es voluntad de poderío, y que fuera de ésta no hay fuerza física, dinámica ni psíquica". ("Vol. de dominio", pág. 422).

"La Voluntad de acumular fuerza es específica para el fenómeno de la vida, para la nutrición, para la generación, la herencia, para la sociedad, el Estado, las costumbres, la autoridad. ¿No podríamos admitir que est voluntad sea la causa motriz también en la química y en la ordenación cósmica?" (Ob. cit., pág. 423).

Refutada, puesta en duda y negada por muchos autores, la Voluntad de dominio adquiere una realidad innegable. Se podrá decir que histórica o filosóficamente no está probada (Buber y Scheler, etc.), pero la comprobación y su refutación, no aniquilan los hechos de donde ella emana, y que, a su vez, ella engendra, inherencia de cada uno, y nuestra fatalidad, al mismo tiempo. Una teoría que basa su existencia en la naturaleza humana, no se refuta. Se la derrota momentáneamente; y la derrota de que muchos hablan es ilusoria, por cuanto ahora empezamos a discernir que la atracción demoníaca de la obra nietzscheana corresponde a una gran verdad, que prefiero llamar la gran pasión. No existe mejor refrendación

del voluntarismo nietzscheano que la política contemporánea de poder, de continuada expansión, de justificación inmoral del poder.

No trato de resumir la doctrina, pero si ello fuera posible, tendría que concretizarla en esta frase: la vida exige corrección cuando se apiada de sí misma. Cuando la sociedad se apiada de los débiles, y los ampara, su propia estructura supura el aliento mortal. Cuando la raza recoge y ampara los deshechos, toda entera decae en el plano histórico. Cuando el hombre se inclina, desde su augusta majestad de vencedor de tablas morales, para levantar al caído moral y fisiológicamente, éste lo apuñala, impío. Así mueren todós, sociedad, raza y hombre, por el decaimiento de la Voluntad de poder.

Al pretender Nietzsche que el justo ideal antropológico es, el hombre que se supera, asciende sobre los estadios interiores de su ser, redime a la humanidad en su espíritu, y eleva a los demás en su sentido colectivo, interno, ha esbozado el ideal sumo del hombre; el superhombre, mítica forma que se coloca en el lugar de toda explicación teológica, negándola.

Tal subjetivismo excéntrico tiene en la política contemporánea una amplitud más general de lo que se piensa en primera consideración. Todos los movimientos no se satisfacen con un campo circunscrito de acción, sino que están rebasando los actos anteriores para abarcar otros estadios distantes y ajenos.

Decía, por eso, que otra de las características de ellos es hacer de lo regional, universal; de lo típico a un región, lo general, el mundo. Y ha sido el subjetivismo nietzscheano quien formulara concretamente esta cuestión, al expresar que, desde el momento en que hayan desaparecido los fines teológicos, los hombres, y consecuentemente, los pueblos, deberán trazarse fines ecuménicos. Ya no estamos en presencia de una política localista o doméstica, sino expansiva y mundial, que pasa por encima de fictas barreras y se desborda, incontenible, por muchos que sean los intentos nacionalistas para contenerla.

"La política del próximo siglo, decía, se caracterizará por el dominio de la tierra".

¹²⁷ Federico Nietzsche. *Ecce Homo*, pág. 306.

Es decir, ya la humanidad debe enfrentarse a una nueva decisión final ¹²⁸.

Pero si en una limitada consideración puede estimarse al facismo como simple manifestación nacionalista, fundándose en la frase de Mussolini: "Nuestro mito es la Nación", no puede decirse lo mismo del naci-smo alemán, quien, partiendo del supuesto de la comunidad racial en un pueblo, se apropia de la interpretación subjetivista y pretende hacer de la raza aria el sujeto histórico. Se vuelca sobre el mundo a virtud del instinto de poderío para dominar las naciones democráticas "degeneradas". En esto hay, sin duda, una desvirtuación de la teoría nietzscheana, al llevar al terreno político lo que fuera creado en el campo ético. La dualidad de amos y esclavos, no constituye una división definida, sino hecha en consideración a la moral que asumen. El naci-smo no se dirigía hacia la moral evolutiva, puesto que mantenía el principio estoico de la igualdad entre los hombres formadores de la sociedad política alemana; y, por tanto, no creaba estratos intelectuales, como los preconizados por Nietzsche. Por el contrario, mintió al preconizar su doctrina de la raza elegida, considerada por Nietzsche como receptáculo en que todos los pueblos dejaron su huella e influencia. Sin embargo, todo esto no nos autoriza para restarle importancia política, toda vez que viene a demostrar la crisis del democratismo liberal.

Se dice, no obstante, que una idea derrotada cuando recién intenta realizarse, muere y no vuelve a surgir. La verdad es que quien aplica este criterio se equivoca, pues son resultantes —facismo y naci-smo— de causas más profundas que el deseo simple de destruir una civilización dada. En el fondo exteriorizan un estado de ánimo que intenta conjugar al hombre, como forma natural, despertándolo del letargo en que se encuentra aprisionado por la educación religiosa-secular.

Responden a este nuevo ánimo que no ha de desaparecer por una conflagración o una derrota bélica de los diversos regímenes o expresiones revolucionarios. Entiendo que lo que Max Scheler expresara es exacto y válido aun hoy. Decía que Dyónisos parece

subir al poder por unos cuantos siglos. Porque en modo alguno, agregaba, considero este movimiento como efímero y raudo fenómeno de postguerra —en realidad se inició antes de la guerra, como el solo nombre de Nietzsche lo indica— sino como un movimiento de conjunto hondamente enraizado en la marcha histórica seguida hasta ahora por el Occidente; movimiento que nos conduce hacia una distribución de la energía total del hombre entre el cerebro y el resto del organismo ¹³⁰. Estas consideraciones nos conducen a comentar la actitud que Nietzsche tuviera ante los movimientos políticos en si mismos considerados. Si bien es cierto que he pasado revista al sistema liberal, y al marxismo, es conveniente, ante todo, profundizar la actitud nietzscheana frente al socialismo para llegar sucesivamente al totalitarismo, como máxima hipertrofia de las facultades estatales.

10) *Agonía del liberalismo y plenitud del socialismo.*

Su actitud ante el Socialismo —"La Bestia triunfante"— puede comprenderse si se tiene en cuenta su filosofía jerárquica, y se recuerda el justiprecio que hace de la sociedad. Que el valor de una sociedad, de un pueblo, de una comunidad, está en relación directa al valor de sus mejores miembros, potencialmente superiores, de modo que su valor depende del cualitativo de sus unidades. Este abismo es profundo. Mientras el socialismo es democrático, horizontalmente, la idea nietzscheana gesta una sociedad aristocrática, una comunidad de hombres libres que emerge de una sociedad de hombres esclavos.

Por eso, no puede mirar con simpatía un movimiento de la trascendencia del socialismo. Podríamos retroceder en el tiempo y encontrar un antecedente de Nietzsche en su inspirador, Maquiavelo. Ambos deploran el contenido ético de su tiempo. Nuestra religión —dirá Maquiavelo— canoniza, en vez de héroes, solamente a los mansos y humildes, mientras que los paganos divinizaban tan sólo a los hombres, llenos de gloria mundanal, como grandes comandantes e ilustres jefes de comunidades" ¹³⁰.

¹²⁹ Max Scheler. *El porvenir del hombre*, pág. 34.

¹³⁰ Ernesto Cassirer. *El mito del Estado*, pág. 165.

¹²⁸ Este punto será tratado más adelante, al tratar del nacionalsocialismo.

Si tomamos como centro de estas especulaciones los fines de la comunidad, debemos elucidar la cuestión planteada anteriormente, frente a la seguridad social y la libertad individual. Los pueblos, naciones y la misma sociedad son formas en que se incuban las grandes personalidades, los individuos y los espíritus libres. Cabe preguntarse, entonces, si la seguridad social, como lo asevera el socialismo, dará libertad al individuo. Si lo que se obtiene es libertad colectiva, no puede, lógicamente, existir la individual. Tenemos que la sociedad socialista en vez de producir individualidades, pretende igualarlas, hacer todas iguales, destruir las diferencias aun morales. Y es esta política niveladora de las conciencias la que caracteriza el democratismo, siendo para Nietzsche uno de los más nefastos fenómenos históricos.

Esta actitud de Nietzsche ante el socialismo no sugiere agrado ni simpatía por el sistema liberal, por su forma económica denominada capitalismo. He mencionado el juicio que le merece el obrero moderno, y más adelante, al analizar su concepción social, tocaré más a fondo este aspecto.

Simmel (ob. cit., pág. 223), expresa claramente la actitud de Nietzsche al decir: "A Nietzsche no le importan los individuos en general, que como tales forman los elementos de la sociedad, sino solamente individuos determinados, a los cuales no son iguales los demás, o no lo son a priori, como quiere el liberalismo, sino, por el contrario, a priori, desiguales".

El instinto de crear una sociedad donde el vicio, la enfermedad, el crimen y la prostitución estén proscritos constituye, a juicio de Nietzsche, un intento criminal de detener la evolución humana¹³¹. Y es criminal para valorar la vida partiendo precisamente del individuo. "Si la patria perdurable de este bienestar, el Estado perfecto, fuese realmente hallada, el bienestar destruiría el vivero donde nacen las grandes inteligencias y las individualidades poderosas: me refiero a la gran energía. Una vez realizado este Estado la humanidad sería demasiado inerte para producir el genio"¹³².

Si el movimiento masista nivela a los hombres, destruyéndoles el sentido de libertad

personal, si la seguridad colectiva produce el bienestar integral, pero no la redención en los individuos, entonces esa forma socialista de convivencia fracasará en su afirmación de que por ella los individuos podrán realizarse, y habrá creado lo que Nietzsche llama una sociedad inerte. La sociedad se define como dinámica de vivencias aristocráticas y populares en choque recíproco. Y si en esta fórmula, es decir, en este entrecoque, se borran los límites que separan a aquéllas, cesa la razón dinámica, y termina la sociedad como lucha recíproca de fuerzas que se debaten por el progreso. Siendo una sociedad inerte, los hombres que la compongan serán inertes también. Se producirá, entonces, el completo nihilismo que el democratismo cristiano iniciara, y que Nietzsche predijo con singular justeza. Así, la humanidad que se realizaba y vivía por las personalidades, habrá terminado. Pero si tal estado de cosas no ha de llegar, y es preciso esforzarse porque no suceda, debe tenerse un "conocimiento de las condiciones de la civilización superior a todos los grados alcanzados hasta aquí. En esto reside el inmenso deber de los grandes espíritus del siglo próximo"¹³³.

Decía Nietzsche que la característica general del socialismo es su intento de obrar sobre las masas bajo formas demagógicas. Es decir, la política se ha masificado de tal modo que el socialismo representa "la aspiración a la tiranía de los más insignificantes, de los más tontos, es decir, de los superficiales, envidiosos, y de los "en sus tres cuartas partes espectadores"¹³⁴.

De todos modos, pensaba, la felicidad no aumentará porque se cambien las instituciones (en esto permanece fiel al principio de cambiar primero los valores), "sino destruyendo el temperamento sombrío, débil, bilioso y sutil". Las circunstancias exteriores nada o poco significan. Mientras los socialistas conserven ese carácter maligno, y no se despojen de aquel resentimiento colectivo que rebaja sus aspiraciones, cualesquiera que sean las circunstancias en que vivan, se verán privados de la felicidad terrenal

¹³¹ Federico Nietzsche. *Volunt. de dom.*, pág. 46.

¹³² Federico Nietzsche, *Humano, dem. humano*, pág. 193, vol. I.

¹³³ Federico Nietzsche, *Humano, dem. humano*, pág. 51, vol. I.

¹³⁴ Federico Nietzsche. *Vol. de dominio*, pág. 97.

que buscan, aun cuando consiguieran fundar un nuevo orden de cosas"¹³⁵.

Cuart a Parte

EL ESTADO Y LA REALIZACION DE LOS IDEALES POLITICOS

1.—Esencia del Estado. 2.—Clasificación de las doctrinas. 3.—La concepción estatal. 4.—La crítica nietzscheana al democratismo político. 5.—La concepción totalitaria y la vida social. 6.—Antecedentes ideológicos del sistema "totalitario". 7.—Nietzsche y los regímenes "totalitarios".

1) *Esencia del Estado.*

Desde muy antiguo se ha discutido acerca de la esencia del Estado, problema que siempre se ha relacionado, como dice Ferrater Mora, con el individuo y la sociedad.

La política contemporánea y la filosofía política en que ella se empapa nos ofrecen, vivamente, el cuadro de este problema. En ellas gira siempre el Estado en torno al individuo, sea absorbiéndolo como en los regímenes "totalitarios" o dictaduras, sea elevando su rango central.

Herman Heller¹³⁶ ha expresado, al respecto, que "la concepción inmanente del Estado no puede ser una interpretación suprahumana ni infrahumana del Estado, sino que tiene que ser, precisamente, humana". Sin duda que este pensamiento es verdadero, pero sería erróneo creer que ella ha sido admitida por la generalidad de los teóricos del Estado, o que alguna vez ha perdurado. Sostener lo contrario significa, al menos, estar más cerca de la realidad social, porque por lo común, cuando se ha discutido la esencia misma del Estado, junto con hacerse abstracción de los individuos, se les oblitera, favoreciendo de este modo a formaciones infra o suprahumanas.

No siempre el concepto que se ha tenido sobre la esencia estatal ha sido el mismo. Mientras en la antigüedad griega se establecía, con Platón y Aristóteles, un paralelismo entre Estado y Justicia, en la Política contemporánea se postula a la destrucción estatal por estimársela represora de los individuos, encarnándose en ella la injusticia y la represión de clase, según el concepto marxista; o bien, se pretende llegar al exce-

so de borrar los límites que la teoría clásica establecía entre Estado e individuo.

La teoría clásica del Estado que emana del pensamiento griego, estima que el Estado es la mejor organización social, y que su esencia reside, por tanto, en asegurar el bien de la sociedad como totalidad. Herman Heller ha expresado, basándose en este equilibrio Estado-individuo, que la "realidad social es acción social, tanto individual como colectiva en unidad inseparable"¹³⁷, y que "el sujeto individual es el centro de vivencias y actos de la realidad social; pero no al modo de una mónada aislada y sin comunicación con el exterior, sino sólo en su reciprocidad con otros sujetos, de tal suerte que el yo no puede concebirse sin su correlato, el tú, en recíproca motivación"

En la misma obra, también dice: "Únicamente considerado de antemano al individuo como sumergido con y por la comunidad e inserto en ella, y a la comunidad como algo que existe y vive en y con los individuos, se evita el que uno se convierta en mera función del otro, proclamándose así la verdadera estructura de la realidad social"¹³⁸.

Pero la concepción clásica del Estado queda en una situación de inferioridad durante la Edad Media al plantearse el antagonismo de Iglesia-Estado, antagonismo que, para el cristianismo, se tradujo en una fórmula moral: Bien y Mal. La Iglesia se identificaba con el triunfo intemporal del bien, mientras el Estado representaba el demonio terrenal. De ahí que cuando San Agustín se refiere al Estado no lo hace en un sentido político, sino simplemente como "forma general de vida". De estas disquisiciones se iba a deducir, empero, una teoría general del Estado que partía del dicho de San Pablo de que todo poder es divino. Y, por ser tal, lógicamente, el Estado debía estar subordinado a la Iglesia. Esta concepción dominará hasta los comienzos del período moderno, siendo entonces su muestra más vigorosa la doctrina suareciana.

Pero termina, a su vez, con el Renacimiento que, como en todos los aspectos vitales, ofrece una actitud particular, muchas veces divorciada de la tradición medieval. Así, en primer término, rompe con la vinculación de la Iglesia-Estado, al negarse Ma-

¹³⁵ Federico Nietzsche. *Aurora*, pág. 332.

¹³⁶ Herman Heller. *Teoría del Estado*, pág. 56.

¹³⁷ Herman Heller. *Teoría del Estado*, pág. 100.

¹³⁸ Herman Heller, ob. cit., pág. 119.

quiavelo a reconocer la trabazón establecida y asignando, por el contrario, una abierta superioridad al último. Se vuelve, en segundo lugar, a la continuidad del pensamiento antiguo, con Campanella y Tomás Moro, cuando se busca paz y justicia dentro de una organización estatal.

Más adelante, nace la concepción contractual, donde descuellan Hobbes y Rousseau, mientras la Ilustración concibe al Estado "como una organización que puede conducir a los hombres por el camino de la razón frente al oscurantismo, a las nieblas y supersticiones del pasado".

Nuestro tiempo, en esta materia, se distingue porque adquiere conciencia de las fuerzas determinantes de las funciones y esencia del Estado, de ahí que luchen en ellas enormes movimientos colectivistas, planteándose como nunca se insinuara antes, la crisis de la organización estatal misma.

Pero, antes de continuar, es preciso hacer la observación de que esta crisis estatal es planteada exclusivamente por el elemento político de "izquierda", que ve en el Estado un obstáculo para la completa hegemonía de la masa. Es decir, ante todo, nace de su revolucionarismo, y se opone al Estado por considerarlo la fortaleza más poderosa y temible del régimen de cosas establecido. Esto también nos explica la teoría de la soberanía popular, en la cual el Estado es simple mandatario de la voluntad suprema del pueblo. Esta tentativa de destrucción se vuelve extrema, como veremos, en el marxismo y especialmente en el anarquismo.

"La filosofía del Estado, dice Ferrater Mora, tiene por misión definir la esencia del Estado y determinar sus formas efectivas y posibles"¹³⁹. Para definirla, es menester realizar un estudio de las diversas concepciones que aparecen, como dije, claramente diseñadas en el momento actual. Es decir, en este problema surge la misma cuestión fundamental de toda política, como es la preeminencia de lo individual o colectivo. De todas las filosofías políticas que han intentado definirla, se pueden formar perfectamente tres grupos de doctrinas:

2) *Clasificación de las doctrinas.*

1.—En primer término, la teoría clásica que establece que el Estado tiende a la debida regulación de la justicia individual.

2.—En segundo término, la doctrina totalitaria, que estima que el Estado es la formación suprema, donde encuentran los hombres su debida adecuación, pero no como personas, sino como piezas de él; y

3.—En un tercer lugar, aquella que es, en verdad, ecléctica, al sustentar que el individuo se realiza sin Estado, pero dentro de la sociedad libre.

Al primer grupo pertenece la doctrina clásica de los griegos, para quienes Estado es sinónimo de justo, teniendo la obligación consecuencial de dar a cada cual lo que en derecho le pertenece. No otra cosa, sino continuación de esta idea, resulta ser la teoría del pacto y del contrato que nace en los siglos XVII y XVIII. Hobbes, por ejemplo, explica que, a su juicio, la generación y la esencia del Estado sólo puede ser concebida del modo siguiente:

"El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa a su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento y concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituída por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus

¹³⁹ J. Ferrater Mora. *Diccionario de Filosofía*, véase "Estado", págs. 223 a 225.

actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, civitas. Esta es la generación de aquel gran LEVIATAN, o más bien, (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee tanto valor y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. En ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común"¹⁴⁰.

Por su parte, Rousseau habrá de definir y explicar el Estado como contrato por el cual "se renuncia al egoísmo producido por el estado innatural de civilización y consiguiente sometimiento a la voluntad general". Sin embargo, es necesario dejar en claro que ambas ideas —pacto y contrato— lejos de ser idénticas, responden a distintas orientaciones filosóficas, que se traducirán en concepciones divergentes al proyectarse en el terreno político, dando origen a regímenes absolutistas o democráticos.

El segundo grupo de doctrinas está formado por aquellos que definen la esencia del Estado como un todo abarcante dentro del cual tienen cabida y realidad los individuos. De ahí que se les llame "totalitarios". Inciden en este grupo los movimientos socialistas en general, y los nacionalistas, con el fascismo y nazismo.

En el tercer grupo, por el contrario, se reúnen los que asumen una actitud díscola frente al Estado. Pero no todos los que caben en él mantienen ante el Estado un mismo planteamiento, sino que, por lo común, encontramos toda una gama de transiciones o de violentas rupturas con la tradición clásica. En él incluyo tanto la doctrina anarquista o nihilismo, como al comunismo y al anarquismo aristocrático de Nietzsche.

Sin embargo, entre el planteo marxista y

el odio de Nietzsche hacia el Estado, existe una enorme diferencia que conviene señalar desde ya.

En el marxismo, la crítica al Estado se hace siempre con un criterio histórico; se dice, por ejemplo, que los Estados siempre encarnan, políticamente concebidos, la represión de una clase sobre otra. O sea, que donde sea dable observar la aparición de una forma estatal, es porque existe un proceso de lucha de clases más o menos grave. Por eso, y actualizando este enfoque, el marxismo moderno debió llegar, en este análisis, a enfrentarse con el Estado moderno democrático y burgués, y atacarlo con las mismas armas dialécticas. En Nietzsche no se opera tal progreso crítico. En primera instancia, se siente inclinado a admirar la concepción estatal, cuando estudia el pensamiento griego. Pero este entusiasmo se enfría con otras consideraciones; y, buscando siempre el florecimiento del fenómeno Cultura se aleja de la estatolatría. Su alejamiento culmina precisamente cuando topa con el presente, cuando ve que no es el individuo quien se levanta en los planos de la política por venir; sino que es un "monstruo frío", sin sentimiento, el Estado moderno, como un nuevo ídolo.

Por dicha contemplación, es que se ve obligado a razonar sobre el Estado, buscando siempre la forma de preservar el destino del individuo.

El individuo como tal no puede vivir inerte e inerte en el Estado, a riesgo de desaparecer. Es el pensamiento que encontramos en Nietzsche cuando dice que "donde termina el Estado, empieza el hombre que no es superfluo, la canción de lo necesario, la melodía única e insustituible".

"Donde termina el Estado, mirad, hermanos!, ¿no véis el arco iris y los puentes del superhombre?"¹⁴¹.

El Estado es una organización destinada a proteger a los individuos unos contra otros. Nótese que se habla de individuos, siendo ajena toda idea de división económica de clases. Pero, si este fin se desfigura, si este fin por el cual se justifica el Estado se adultera y se corre el peligro de debilitar al individuo, fortaleciendo, en cambio, a aquél.

Este temor puede ser llevado más lejos,

¹⁴⁰ Tomás Hobbes. *Leviatán*, págs. 140 y 141.

¹⁴¹ Federico Nietzsche. *Así habló Zaratustra*, pág. 52.

y pensarse, por ejemplo, que el Estado, olvidado del fin originario, destruye y aniquila al individuo, quedando reducido radicalmente el fin vernáculo¹⁴².

Esta es, sin duda, la situación ante la cual topamos; ensanchamiento de sus facultades y voliciones, con el consiguiente retroceso general de los individuos que lo integran. Y no debe olvidarse que el pensamiento central de la filosofía nietzscheana considera que el hombre puede ser individuo, si se opone al dominio de una autoridad que no interprete su espíritu (puesto que el espíritu individual en cuanto tal tiende a la diferenciación entre los hombres). La tendencia histórica debe ir dirigida, por eso, al aniquilamiento de esas formas, por lo que significan destrucción individual. Por eso es que establezco frente a la voluntad estatal —hacer de los individuos predicados de un gran sujeto— la tesis nietzscheana de una voluntad individual dirigida a hacer del Estado un atributo, medio de concreción de la lucha por el desarrollo humano, en función de la profundización de los caracteres y diferencias espirituales que, inevitablemente, han de producir todo desenvolvimiento en un sentido dialéctico: la eternidad en la guerra conceptual y eidética.

De ahí que Nietzsche acuse al socialismo de representar un intento de vigorización del despotismo "casi difunto"; "sus esfuerzos son, pues, en el sentido más profundo, reaccionarios, pues desea para el Estado una plenitud de poder tal como sólo la tuvo el despotismo, y aun rebasa todo lo que muestra el pasado, porque trabaja en el aniquilamiento formal del individuo; y es que éste le parece un lujo incalificable de la naturaleza, que debe ser corregido por él en un "órgano útil de la comunidad"¹⁴³. Y, sin embargo, tal intento tiene su lado positivo: "Cuando su ruda voz mezcla el grito de guerra: "La mayor cantidad posible del Estado", este grito se hará más poderoso que nunca, pero bien pronto estallará con igual fuerza el grito contrario: "La menor cantidad posible de Estado"¹⁴⁴.

Estas expresiones no alcanzan, a mi juicio, al marxismo, porque si bien es cierto que tiene en sus líneas generales una tendencia socialista, no lo es menos que, en este aspec-

to, aparece divorciado de las demás corrientes por un abismo insalvable. Y ello lo explico por el pensamiento que tiene ante la libertad, pues tanto para él como para Nietzsche, sólo puede nacer el hombre libre, cuando se libere de toda forma represiva (para el marxismo esta expresión es política, de clase contra clase, de ahí que no dé importancia a la represión de la colectividad sobre el individuo a que Nietzsche se refiere).

Para Nietzsche el Estado carece de un fin creador. Para el marxismo, en cambio, él es el órgano mediante el cual las clases gobernantes esclavizan a las que viven de su salario. Para liberarlas, para producir una humanidad verdaderamente libre, debe desaparecer todo Estado. Desde que desaparezcan las clases sociales (es decir, explica Lenin, cuando no haya diferencias entre los miembros de la sociedad por su relación a los medios sociales de producción), "desaparecerá el Estado y podrá hablarse de libertad"¹⁴⁵.

Sin embargo, reconociendo la transitiva naturaleza de los actos humanos, ha dicho el marxismo que es previo e imprescindible "preparar" al mundo para el gran vuelco —del capitalismo al comunismo— y que, entonces, debe el proletariado tomar para sí, y en aras de la libertad humana, destruir las bases capitalistas para construir el régimen comunitario, sin clases ni Estado. Pero no cabe duda que lo que se está construyendo es uno nuevo, porque es error inveterado en que Lenin cae más de una vez al afirmar que se extingue TOTALMENTE.

Cuando se pregunta: "¿Qué transformación sufrirá el Estado en la sociedad comunista? Dicho en otros términos: ¿Qué funciones sociales quedarán en pie, análogas a las funciones actuales del Estado?", responde: "Esta pregunta sólo puede contestarse científicamente, y por mucho que se combine la palabra "pueblo" con la palabra "Estado" no nos acercaremos ni un poco a la solución del problema". Curiosa resulta, entonces, la afirmación suya, en circunstancias que se siente incapaz de decir cuáles serán los restos del Estado a que llevará esta transformación social. Si teme decirlo, ¿cómo afirma su extinción total? Si cree en su muerte absoluta, ¿por qué vacila en negar la per-

¹⁴² Federico Nietzsche. *Humano, demasiado humano*, vol. I, pág. 194; vol. II, pág. 137.

¹⁴³ Federico Nietzsche, ob. cit., vol. I, pág. 296.

¹⁴⁴ Federico Nietzsche, ob. cit., vol. I, pág. 297.

¹⁴⁵ V. Lenin. *El Estado y la Revolución*, pág. 105.

manencia de ciertas funciones estatales? Entonces, ¿en qué sentido debe entenderse su afirmación?

La verdad es que cuando dice que “comenzará a extinguirse todo el Estado, quiere expresar que comenzará a extinguirse todo Estado político. Sólo cuando muera el Estado represivo, confiesa Lenin, “quedarán abiertas de par en par las puertas para pasar de la primera fase de la sociedad comunista a la fase superior y, a la vez, a la extinción completa del Estado”¹⁴⁶. Pero éste es sólo el político, que nada tiene que ver con el Estado administrativo. Este sentimiento de rechazo obedece, pues, al carácter represivo del Estado, y no puede abarcar aquellas manifestaciones estatales que, exentas de él, serán tan indispensables como hoy.

Esta aclaración a la expresión usada por Lenin y antes por Engels, la encontramos precisamente en Marx¹⁴⁷. De este modo,

¹⁴⁶ V. Lenin, ob. cit., pág. 120.

¹⁴⁷ Carlos Marx. *La miseria de la filosofía*, pág. 135:

“Una clase oprimida es la condición vital de toda sociedad fundada en el antagonismo de clases. La emancipación de la clase oprimida implica, pues, necesariamente, la creación de una nueva sociedad. Para que la clase oprimida pueda emanciparse, es preciso que los poderes productivos ya y las relaciones sociales existentes no puedan coexistir. De todos los instrumentos de producción, el mayor poder productivo es la misma clase revolucionaria. La organización de los elementos revolucionarios como clase supone la existencia de todas las fuerzas productivas que podían engendrarse en el seno de la sociedad antigua.

“¿Quiere esto decir que después de la caída de la antigua sociedad habrá una nueva dominación de clase que se resume en un nuevo poder político? No.

“La condición de la emancipación de la clase trabajadora es la abolición de todas las clases, así como la condición de la emancipación del tercer estado, del orden burgués, fué la abolición de todos los estados y de todos los órdenes.

“La clase trabajadora reemplazará, en el curso de su desarrollo, la antigua sociedad civil con una asociación que excluirá las clases y su antagonismo, y no habrá ya poder político propiamente dicho, puesto que el poder político es precisamente el resumen oficial del antagonismo en la sociedad civil.

“Entretanto, el antagonismo entre el proletariado y la burguesía es una lucha de clase a clase, lucha que, llevada a su más alta expresión, es una revolución total. Por lo demás, ¿hay que extrañarse que una sociedad fundada en la “oposición” de clases se resuelva en la “contradicción” brutal, en un choque de cuerpo a cuerpo como último desenlace?

cuando Lenin habla, lo mismo que Marx y Engels, de la extinción estatal, se está refiriendo a una formación político-represiva, comprendiendo en ella a la dictadura del proletariado que constituye, según su propia expresión, “una forma transitoria de Estado”¹⁴⁸.

Precisamente en este aspecto surge la disputa con el anarquismo. Es de todo punto de vista interesante analizar el pensamiento que tuviera el anarquista Bakunin, para quien la existencia del Estado indica siempre dominación y esclavitud: “dominación sin esclavitud, manifiesta u oculta, no se concibe”.

Esta tesis arroja luz sobre la actitud que asume el anarquismo en general, reaccionario ante toda forma estatal, cualquiera que sea su vestidura. Tal pensamiento explica también su oposición a la dictadura del proletariado propugnada por el marxismo, y en especial, por Lenin. Bakunin rechaza esta teoría del modo siguiente: “Si todo el pueblo gobierna, no habrá ya gobernados. Entonces no habrá gobierno ni habrá Estado, pero si hay Estado habrá también gobernantes y habrá esclavos”. Marx, pretendiendo destruir esta argumentación, pretexto: “Sólo cuando desaparezca el régimen de dominación de una clase, dejará de haber Estado en el actual sentido político de la palabra”.

Pero es entonces cuando Bakunin ataca decididamente la dictadura proletaria y su pretendido carácter popular, al decir: “Si su Estado ha de ser verdaderamente popular, ¿por qué abolirlo? Y si hace falta destruirlo para liberar realmente al pueblo, ¿cómo se atreve a llamarlo popular?”

Marx contesta que esta es una tesis de Liebnéck, pero que tal observación aplicada al Manifiesto Comunista, se contesta del modo siguiente: “Como el proletariado mientras lucha por derrocar la vieja sociedad, todavía actúa sobre la base de la vieja sociedad, y por tanto se mueve aún bajo formas políticas hasta cierto punto propias de ella, durante este período de lucha no ha

“Sólo cuando exista un orden de cosas en que no haya clases ni antagonismos de clases, las “evoluciones sociales” cesarán de ser “revoluciones pacíficas”, hasta entonces, a cada cambio general de la sociedad, la última expresión de la ciencia social siempre será: “el combate o la muerte; la lucha sangrienta o la nada”. (*La Miseria de la Filosofía*, pág. 135).

¹⁴⁸ V. Lenin, ob. cit., pág. 73.

adquirido aún su organización definitiva y aplica para su emancipación medidas que después de éstas no tienen aplicación . . .”¹⁴⁹.

En todo caso, el anarquismo ha sido llevado a su expresión cumbre en “El único y su propiedad”, de Max Stirner, en la que el autor declara que el Estado debe ser extirpado y substituído por la “asociación de los egoístas”.

Al trazar un paralelo entre anarquismo y marxismo, Stalin ha expresado: “El marxismo y el anarquismo están contruídos sobre principios completamente distintos a pesar de que ambos salen a la palestra bajo la bandera del socialismo. La piedra angular del anarquismo es la personalidad, cuya liberación, en opinión de los anarquistas, es la condición principal para la liberación de la masa; es decir, en opinión de los anarquistas, la liberación de la masa es imposible hasta que no se libera el individuo, en vista de lo cual su consigna es: “Todo para el individuo”, mientras que la piedra angular del marxismo es la masa, cuya liberación es la condición principal para la liberación del individuo, es decir, que para el marxismo es imposible la liberación del individuo, en tanto no se libere a las masas, y de ahí su consigna: “Todo para las masas”¹⁵⁰.

Lo dicho por Stalin está en pugna con las opiniones de otros autores, especialmente ideólogos burgueses e idealistas. G. Viviani (Ob. cit., pág. 29), considera que “todos los anarquistas son comunistas, es decir, luchan por la abolición de la propiedad privada de la tierra y de los medios de producción, y declaran guerra sin cuartel al capital”. Esta aseveración contiene las siguientes inexactitudes: a.—El criterio de Viviani es inexacto en cuanto considera al socialismo como un todo homogéneo; b.—considera que tanto el comunismo como el marxismo luchan contra el capital. Lo que dicen los marxistas es otra cosa muy diversa; su doctrina y filosofía se orientan a combatir un régimen social inhumano basado en el capital, el régimen capitalista o liberal. Pero no se combate el capital, sino el régimen que él engendra.

¹⁴⁹ Véase sobre estas consideraciones: *Sobre el Anarquismo*, de Carlos Marx y F. Engels, págs. 79 a 84.

¹⁵⁰ Carlos Marx y F. Engels, ob. cit. Véase prólogo, pág. 6.

Hasta aquí se ha hecho una revisión general a aquellas tendencias que reconocen en el Estado una formación represiva inhibitoria de la libertad colectiva. Antes de analizar la otra tendencia, la de Nietzsche, que reconoce en el Estado el obstáculo para el desenvolvimiento de la personalidad, detengámonos en la opinión de uno de los grandes teorizadores del Estado.

Hegel ha opuesto a la teoría socialista marxista de la destrucción del poder, “su grande y sencilla idea de que el Estado en efecto es esencialmente poder, y debe ser poder precisamente porque es voluntad ética”¹⁵¹.

Es decir, no le satisface su afirmación inicial, y transforma al Estado en “sustancia ética”.

Ha dicho Hegel que el fin del hombre reside en la búsqueda de la libertad, y que la historia es únicamente la descripción de este intento. Pues bien, esta libertad, que para el marxismo se alcanza una vez desaparecido el Estado, entendiendo por tal lo contrario de aquél, quien lo estima como unidad espiritual, prescindiéndose, expresa Hegel, del aspecto exterior que pueda asumir, sólo se alcanza dentro del Estado. Más claramente, el filósofo prusiano no entiende por Estado una forma histórica limitada, no una estructura definida; con esta denominación destaca “el espíritu del pueblo, esto es, la autoconciencia de su verdad y de su esencia y lo que para él mismo es la verdad en general: las potencias espirituales que viven en ese pueblo y lo gobiernan”¹⁵¹.

Este “Volkgeist” informa el Estado, lo dirige y modela. El pensamiento hegeliano es producto del espíritu romántico y nacionalista que florece en Alemania, intentando fundir el Estado en la nación, realizando de esta manera, el ideal de una comunidad de hombres unidos por un mismo fin superior y fatal. Más adelante, con mayor precisión, en la primera mitad del siglo XX, habría de encontrarse Alemania firmemente unida por un fin, identificándose la nación con el Estado como nunca antes se hiciera.

Hegel llega a sostener enfáticamente que puede realizarse una vivencia humana única y exclusivamente dentro de los marcos estatales; de esta manera se adelanta a la afirma-

¹⁵¹ H. Heimsoeth. *Política y Moral en la Filosofía de la Historia de Hegel*, pág. 121.

¹⁵² F. G. Hegel, ob. cit., pág. 91, t. I.

ción marxista de que la libertad se obtendrá una vez extinguido el Estado, y sostiene, en cambio, que la suerte del individuo está condicionada por el destino del Estado mismo. Ha dicho, en efecto, que "las transformaciones de la historia acaecen esencialmente en el Estado y los momentos de la idea existen en el Estado con distintos principios"¹⁵³.

3) *La concepción estatal en Nietzsche.*

Frente a estas dos ponencias, cabe preguntarse, ¿cuál es la actitud que Nietzsche asume?

Dije que Nietzsche no combate el sentido mismo de la autoridad ni la subordinación de las partes al todo. Expresándome mejor diré que lo acepta.

Si combate al Estado es por la desvirtuación de su fin originario, hecho que se ha verificado en nuestra "vieja sociedad", es decir, en el régimen capitalista. De esta manera rechaza la presente orientación estatal; aborrece del olvido que se ha producido respecto al objeto que se tuvo en vista para que naciera. Además, ¿acaso el principio de autoridad no es lo contrario de la democracia?; y, ¿la democracia y el gobierno de las multitudes no significan también el olvido y el repudio de toda autoridad y jerarquía? Entiendo que sí. La autoridad está establecida sólo en función de una escala de valores

¹⁵³ Heimsoeth sostiene al respecto: "Dentro del marco de la idea del Estado mismo, Hegel no piensa ni mucho menos en destruir al individuo, a su vida íntima, a su autonomía, como ser y valor independiente, para convertirlo en simple medio y modus de la vida general". Ob. cit., pág. 144.

"Partiendo de esta idea hegeliana del poder, hay que comprender ahora también el derecho del Estado sobre y frente al individuo —este derecho que ha formado y sigue formando un momento esencial en la cuestión de política y de moral. Cuando Hegel repite tantas veces que el bienestar del Estado tiene una "justificación completamente distinta que el bienestar del individuo", que al Estado corresponde "el derecho sumo frente a los individuos (Filosofía del Derecho), entonces no lo funda, por ejemplo, en la mera preponderancia de un organismo aislado, que tiene que perecer en él como simple "momento" de su vida —ni mucho menos en una preponderancia, por así decirlo, cuantitativa, de los intereses de los más o de todos, frente a la cual el derecho del individuo se reduce a nada. ¡Precisamente la vida del individuo en su calidad de vida ética está siempre en juego con el Estado! Ob. cit., págs. 123 y 124.

jerárquicamente señalada, es decir, la autoridad sólo impera donde domina un pensamiento y una política aristocráticos. Se me dirá que la democracia consulta formas de autoridad; es cierto, pero sólo son desvirtuaciones del verdadero principio que para el pensamiento de Nietzsche, es la preeminencia de los valores individuales, es decir, el dominio de una élite de pensamiento y espíritu. Y como requisito básico de toda autoridad está la subordinación al fin y al principio, punto éste que ha sufrido el ataque airado de la democracia y de todos los movimientos populares. Por eso es que puede decirse que la autoridad es antitética a la supremacía de la multitud.

Por eso mismo, si nos preguntamos acerca del pensamiento que tuvo Nietzsche frente a la postulación socialista, debe responderse sin vacilación que fué contrario a ella. Porque es necesario distinguir dos aspectos nítidos en su pensamiento. El primero se identifica con los demás movimientos revolucionarios, por ser expresiones destructoras de las bases sociales y políticas del mundo actual. Pero, el segundo, es un divorcio con aquéllos desde que parte, no de valores democráticos y eudemonistas, sino de principios aristocráticos y ascéticos.

Este segundo aspecto puede ser ilustrado con esta expresión de Zaratustra: "Zaratustra se siente dichoso de que la lucha de castas se haya terminado y de que llegue al fin el tiempo de la jerarquía de los individuos".

Lejos está Nietzsche de predicar una anarquía social. Y si ha dicho que la humanidad ha vivido hasta hoy entregada a la casualidad, es lógico que concluya proponiendo la disciplina y fortaleza de sus pasiones a fin de ponerlas al servicio de un ideal superior de engrandecimiento. Por este motivo, exige que el Estado vuelva a su fin primario para servir de vigilante en las disputas sociales que no pueden desaparecer.

En segundo lugar, el Estado debe dirigir al pueblo a un fin universal que traspase lo realizado.

En tercer lugar, debe despertar en el pueblo la conciencia de que es poseedor de un destino elevado, y de que en él residen los verdaderos fines de la humanidad, dependiendo de él también, la solución, parcial al menos, de los conflictos humanos. Para estos mismos fines, para doblegar las pasiones largamente dislocadas, para endurecer la volun-

tad y para dominarla, para crear un pueblo de largo aliento, debe disciplinarlo y subordinarlo.

Tal teoría del Estado, como expresión "espiritual y cultural", desarrollada más adelante, se justifica y concilia plenamente con el voluntarismo nietzscheano. La vida pasa los límites de interioridad para ensanchar su acción y adquirir la plenitud de poder de que hasta entonces no gozaba. Esta idea es factible de traducirse en el Estado siempre que se entienda por tal lo que Hegel expresaba al hablar de "unidad espiritual". Al decir unidad espiritual, subentendiendo el fin, pero conviene hacerlo notar, para explicitar que el Estado, según este conceptual, supone una superación del Estado-Nación, desde el momento en que se funden y plasman como un solo todo. Dicha concepción espiritual del Estado, expresiva de una masa unida por el ideal de un fin querido por ella es, sin duda, peligrosa; y peligro que hemos visto concretizado en los movimientos raciales o nacionalistas que sentían esta unidad en el espíritu de un gran Estado alemán, y cuyos principios filosóficos se fundaban en dos elementos motrices cautivantes como la sangre y el suelo.

Según Faguett, la concepción estatal de Nietzsche podría definirse como un "inmoralismo organizado", con la policía y el derecho penal en el interior, y en el exterior manifestándose como voluntad de poder y de conquista. Pero este concepto se habría transformado, según el mismo autor, por el advenimiento de la plebe, quien hizo de él un individuo "bueno", débil y benéfico.

A diferencia de estos movimientos de derecha que utilizaron el concepto estatal del inmoralismo organizado, Nietzsche acepta el Estado en cuanto tenga por cometido el establecimiento y la conservación de las condiciones más ventajosas bajo las cuales puede y debe desenvolverse una cultura. Apenas pierde de vista esta misión, se inicia la decadencia estatal¹⁵⁴. La diferencia con aquellos movimientos reside, pues, en el fin cultural que se le asigna al Estado. Para ellos adquiere un sentido expansivo, vitalista, dominante de las vecinas fronteras y; por consiguiente, de las demás valoraciones huma-

nas, Y si llega Hegel a decir que el Estado no existe para los fines individuales. Nietzsche le replica que su existencia se legitima por esos fines; de otro modo muere su razón primordial, y emerge un monstruo que no tiene ni fin ni humana realidad. Acepta el Estado, por eso, si está al servicio de lo individual y si sirve a la producción y preservación de la cultura.

En cambio, si se cae en la glorificación de Hegel, que hace del Estado una potencia aparte y superior al individuo, obligándole a realizarse siempre dentro de él, sin poder evadirse históricamente, por las limitaciones que le preceden, tendríamos que preguntar como Aristóteles, frente a la República de Platón: "Pero, ¿qué es la felicidad del Estado sin la felicidad de los que lo componen?" En este caso, Nietzsche preguntaría: ¿Qué es la libertad del Estado, sin la libertad de ser libres de los hombres que lo integran?

Si Hegel destruye con su concepción estatal esta posibilidad, aunque como lo asevera Heimsoeth, sin llegar a destruir al individuo como lo hace Hobbes en su Leviatán, no es tampoco en ella donde la libertad se realiza como principio individual. Pero, si no allí ni en la comunidad marxista, ni en la democracia, bajo todos sus matices, en los cuales queda entregado siempre a la coacción del número, ¿cómo puede devenir la libertad?

Analiqué ya la actitud adoptada por el comunismo, y vimos cómo su interés preferente se concentra sobre la masa, secundarizando al individuo; del mismo modo, hemos visto que la democracia parte del principio aplastador de la igualdad, preconizando la destrucción de toda jerarquía verdadera y en lo profundo, lucha y socava por el término mismo del principio de autoridad.

De ahí que Heller está en la razón cuando dice que quien quiera determinar científicamente el sentido estatal, por fuerza habrá de apoyarse siempre, y en última instancia, en la conducta real del hombre y los objetivos propuestos¹⁵⁵.

Si consideramos seriamente la relación entre Estado e individuo a la luz de estas tendencias, llegaremos a la conclusión paradójica de que en unas desaparece el individuo aplastado por la fuerza del Estado, mientras en las otras la coacción que se suponía residente en aquel se traslada a la comunidad

¹⁵⁴ Francisco Kurt Lange. *La posición de Nietzsche frente a la guerra, al Estado y la raza*, pág. 65.

¹⁵⁵ Herman Heller, ob. cit., pág. 63.

plena que asume y aniquila las fuerzas individuales.

Por ello, para considerar la idea del Estado de Nietzsche de esta manera, debe tomarse su pensamiento en relación a un fin. Descartada la teología, tanto como la teleología, y reemplazadas por fines transitorios y graduales, que se desplazan como muelas de molino, concluimos diciendo que el fin humano ha de ser superar todo estadio anterior para erigir siempre conceptos más altos de vida, y donde ésta se sienta impelida continuamente por un desmedido esfuerzo de sobrepasar.

Para tales fines, debe tenerse en mente la característica central del hombre que, siendo social, tienta a la personalidad, atributo insociable. Para conseguir cualquier fin, es necesario que exista entre todos los que intentan idéntico espíritu, la unidad espiritual de que hablé hace unos instantes, vale decir, que un nudo amarre todas esas cabezas (Zaratustra). Esta unicidad espiritual, debe ser antes unidad en la idea, unidad en el propósito de hacer un fin.

Quiero decir que cuando intentamos hacer un fin, queremos realizarlo por nosotros. No valdrían las modificaciones hechas en los usos sociales, en los tecnicismos y prácticas de convivencia, si no se modificara la raíz subjetiva. Nada vale, tampoco, establecer una nueva relación entre pares, si antes no hay una reversión del problema sustancial, si no cambiamos la relación subjetiva hacia cada una de ellas. Para cambiar la naturaleza de las cosas humanas, carácter y comportamiento frente al mundo externo, para modificar el espíritu social, débese trastocar el espíritu relativo de los componentes sociales, de los sujetos considerados en su sustancia. El sujeto posee espíritu, imprime un fin nuevo, de él nace este fin. No olvidemos que el único ser vivo que se propone fines y los crea es el hombre. Pretendiendo este fin nuevo, se desea una sociedad, comunidad y vivencia nuevas. Pero no tiene la sociedad actual en sí, espíritu, y carece por sí misma de comunidad espiritual por lo que es; espíritu es el sujeto hombre en tanto es creador de fines, de modo que la sociedad posee el espíritu que los hombres tienen y la solidaridad que ellos se atribuyen.

Max Scheler asevera que la democracia está exenta de "una solidaridad primaria entre las partes de la humanidad, de manera

que los destinos de estas partes alcancen al todo, y que los distintos individuos, pueblos, razas, etc., sean en distinto grado y medida, solidarios con el todo. Una "solidaridad" de esta índole supondría, en efecto, la idea de que la unidad vital es algo simple, anterior a las partes e inherente a ellas, aunque con distinta intensidad. El principio de la suma está, por lo tanto, en contradicción con el principio de solidaridad. Con el principio de solidaridad, el individuo siente y sabe que la comunidad, como todo, le es inherente, y siente su sangre como una parte de la sangre que circula por la comunidad, sus valores como partes constitutivas de los valores presentes en el espíritu de la comunidad". (Ob. cit., pág. 225).

Para cambiar a la sociedad en orientación y propósitos, debe empezarse a modificar el espíritu general del hombre social. Entiendo que el hombre espiritual sólo adquiere vida individual, por la vida colectiva, por una vida de rebaño. Nace entonces el individuo sobre la plataforma creada por el esfuerzo social; sobre ella emergen y cruzan la inmortalidad los bien dotados, que repudian la colectividad. Estimo, por este motivo, que la creación de individualidades poderosas sólo se produce en una sociedad estratificada, constituida por un grupo dirigente y por una masa amorfa, carente de personalidad, que se debate en el sensualismo de los sentidos y la materia sin conseguir alzarse sobre su propia altura. Entiendo más aún, que el verdadero socialismo no es el de corte horizontal, igualitario, sino aquel otro que realiza el individualismo por la colectivización y profundización de los tipos y que puede realizarse sobre el entendimiento de la diferenciación humana, de su desigualdad congénita, entendida como una jerarquía de formas que fluyen del hombre material a las formas supremas del intelecto humano; esto significa que hay la posibilidad cierta de reencontrar la armonía entre los factores sociales. Pero es la verdad también que en la sociedad capitalista como en toda formación democrática, será difícil encontrar esta fórmula de concordia, por cuanto sus mismas bases conceptuales la hacen imposible. Donde se ha perdido de vista todo fin, y por el contrario, se engendra diariamente la rivalidad, no puede existir la solidaridad de los componentes. Pensando en estas consideraciones he dicho que para transformar

la sociedad es menester cambiarla en su espíritu humano. Reconozco que la sociedad democrática que contemplamos, si bien posee un espíritu social, carece de un sentimiento de comunidad espiritual. Es comunidad en la idea de igualdad, es encarnación de un sentido político determinado de vida; es relación política, es espíritu en sus principios como en sus fines. Por ella los individuos se saben iguales y se consideran libres, terminando por aceptar la garantía de un bienestar mínimo cuantitativo.

Pero este Estado que consiste en la unidad espiritual del sentimiento democrático (político y social), ha producido una enorme contradicción que lo niega. Y es que quien otorgó a las cosas, valores, ha pasado a ver que la libertad es ilusoria. El error reside en su concepción hedónica de la vida, en pensar que constituye un esfuerzo hacia el placer y que en este esfuerzo, bien o mal dotados, deben buscar el goce material. De esta manera se ha creado el normotipo del hombre moderno: miope, de rebaño, utilitario y egoísta.

Por eso, y ha pensado bien Nietzsche, para que una sociedad diferente exista, no basta con que cambiemos en ella el actual estado de cosas. No basta con cambiar abusos y prácticas si subsiste, en lo esencial, idéntico sujeto. Si se desea una sociedad distinta a la capitalista debe partirse de bases nuevas, porque cuando se reniega de un orden social en el que se nace, se está renegando de uno mismo, producto del medio y de la conciencia social que lo engendró. Y porque se reniega lo que se es se desea otro. Pero no es lo otro que justificaría toda revolución, lo que se anhela, cuando se lleva la herencia histórica entera, sin modificarla en su íntima esencia. Para crearla, pienso, hay que criticar, demoler los basamentos axiológicos del edificio que resiste nuestra crítica.

Pero este objeto no lo cumplen las revoluciones, quienes destruyen siendo incapaces de construir una nueva naturaleza¹⁵⁶.

¹⁵⁶ Federico Nietzsche. *El viajero y su sombra*, pág. 202.

"La observación superficial e inexacta ve contrastes en la Naturaleza (por ejemplo, la oposición entre caliente y frío) en todas partes donde no hay contrastes sino solamente diferencias de grado. Esta mala costumbre nos ha llevado a querer comprender, separar según estos contrastes la naturaleza interior, el mundo moral e intelectual. El sentimiento humano está cargado de un infi-

No olvidemos que la naturaleza, y más la sociedad, son incapaces de dar saltos, de vivir una etapa histórica sin pasado, sin una satisfacción, aunque fuere mediocre, al por qué. Quizás de ahí deriva el intento de los movimientos revolucionarios, de derecha e izquierda, de destruir la fuerza represora de la religión, tutora muchas veces; de la tradición y el conservantismo en las fuerzas renovadoras de la juventud.

Sin embargo, se desprende de las revoluciones populares y de todo el movimiento democrático moderno, una consecuencia positiva. Y es que el concepto de Estado-Nación, al generalizarse, tiende a difundirse y confundirse de tal modo que resulta abstruso hablar de nacionalidad recurriendo a los requisitos que los constitucionalistas establecen para entender viva una nación. Hoy puede existir una nacionalidad en la idea que irá a significar la base de la comunidad espiritual en el Estado. Si no, ¿cómo comprender la incondicionalidad de los hombres de todo ámbito geográfico que viven puestas sus miradas en una u otra ciudad santa? ¿Cómo entender estos movimientos internacionales, producto de los espíritus afiebrados del siglo?... La torre de marfil cedió por su base. Y es canto griego, muerto en la sombra de las rememoraciones legendarias. Persistir en tal sentimiento es detener la universalización humana, difusión que no responde a clamor político sino, simplemente, a una apelación intemporal.

Lo actual es encierro en la inercia de los hechos. El hombre se hace idea difusora, conquista el derecho de ser escuchado por muchos más, naciendo esa comunidad espiritual que llamamos Estado. Estado que nace como expresión espiritual y que terminará por estructurarse políticamente cuando sus miembros adquieran conciencia de su idea.

Esta es la explicación más concreta que puede darse a la conquista; una tendencia a la universalización de un tipo espiritual. Ejemplo notable lo encontramos en la teoría del espacio vital, natural al instinto de rapiña de los seres humanos, que repugna al espíritu decadente. Porque, ¿cómo fueron iniciados los movimientos que imperan hoy si no fué mediante la apropiación y aniqui-

nito número de dolores, injusticias, durezas, enajenaciones, enfriamientos, por el hecho de que se creía ver contrastes donde no hay más que transiciones".

lamiento del paganismo? ¿Acaso el cristianismo no usó el látigo? Y San Agustín, ¿no lo defendió? Hemos aceptado teóricamente, por eso, estos movimientos, como vivas expresiones de la realidad pero descartando sus fines.

Decía, por eso, que para cambiar una sociedad debe empezarse por modificar los valores. Si impera hoy el espíritu del Estado democrático, su reverso debe interesarnos. Un hombre y un Estado que intenten lo contrario del orden democrático, se interesen por vivir y crear sobre el innegado supuesto de la diversidad de tipos; vivan más allá de toda moral hedonista, evalúen las cosas con amplio sentido de responsabilidad personal y aspiren a mejorar lo humano en lo que en sí mismo se es.

Por eso, alzándose Nietzsche contra la política nihilista, crea y antepone su idea vertical del hombre opuesta al horizontalismo cristiano. Estas consideraciones nos sitúan, pues, ante la más trascendental de todas las afirmaciones democráticas: el supuesto igualitario que debe ser justificado y definido del mismo modo que su acepción antitética, la desigualdad.

Ante todo debemos preguntarnos en qué principios se basa el democratismo para aseverar la igualdad humana y para hacer de esta premisa, primeramente espacial, una idea general a la humanidad en cuanto se dice que los hombres, genéricamente considerados, son iguales y disponen de las mismas libertades.

En el movimiento democrático, que sólo por abstracción puede ser considerado homogéneo, se distinguen dos aspectos. El primero se refiere a su naturalidad, a su encuadre dentro de las realidades humanas. Incide aquí su determinación como valor real o utópico, correspondiente o no a la naturaleza humana. El segundo se refiere a su concepto, al entendimiento mismo de la igualdad.

4) *La crítica nietzscheana al democratismo político.*

La vida humana y la vida social, de relación de un interior a un yo negativo, a un objeto, está constantemente reflejada, agitada y movida por fuerzas anímicas de diversa especie que modelan al hombre y lo deter-

minan a través de las colectividades y arrastran a éstas, algunas veces, a derroteros ignorados. Fuerzas irreflexivas, patentizadas en la sinrazón de las masas humanas, se descargan sobre usos inveterados, para determinar de distinto modo la humana naturaleza. Encarnadas en hombres visionarios, caudillos, líderes, dirigentes, etc., o en todo un pueblo o colectividad, aunados por un pensamiento superior destruyen lo real y vivo para arrastrar a toda una generación tras la aventura de una idea. Es el sentido trágico que la historia ofrece, en contraste violento con los movimientos que expresan su repudio.

No ha sido, en verdad, la razón la que los mueve; simplemente lo irracional, lo mítico en que se envuelve toda utopía. Hemos legado a nuestro tiempo precisamente por esta característica; está dominado por movimientos utópicos en su gran medida e irracionales. Utópicos en cuanto pretenden alcanzar lo que escapa a toda comprensible realidad. Ellos corresponden a un período de transiciones graduales, no obstante el revolucionarismo que encarnan. No olvidemos que son resultados históricos, que no destruyen la continuidad de los anteriores procesos, porque, por el contrario, representan su evolución perfecta y en la forma ya establecida.

Y la explicación es sencilla, puesto que considero estos movimientos como madura el cristianismo: Cuando Cristo predica la igualdad de los hombres erige, sin pensarlo, ción de la inversión axiológica intentada por la estructura jurídico-social del mundo occidental, aunque su pensamiento estuviese lejano a toda consideración política. Es decir, su concepción es trasladada desde el plano moral en que la concibiera al terreno político, exigiéndose de sus premisas basales una maduración que no pudo concebir. De ahí que ahora se pretenda rematar en una perfecta igualdad, fundada en la anulación del principio móvil de toda vida humana. El Cristo comprendió lo que dialécticamente no entiende el marxismo, que la sociedad, desde su más humilde basamento hasta su altura más sublime, sólo puede pervivir a través y gracias a una lucha continuada.

No obstante esta verdad, el movimiento "ecuménico" cristiano hizo suyo el principio de la igualdad, reconociendo pequeñas diferencias individuales, pero reafirmando sobre ellas, y paulatinamente ha ido esta-

bleciendo una antinomia entre dos términos que para Cristo parecen conciliables: igualdad y discordia. En efecto, para el democratismo la igualdad podrá obtenerse si se destruye toda lucha y rivalidad humanas. Parte del supuesto económico de la igualdad, mientras Jesucristo lo hace de la espiritualidad. En lo material se observa una lucha incansable entre hermanos y afines (San Mateo), pero todos aquellos que son ante la ley material desiguales, se hacen iguales, se realizan iguales en el espíritu.

A partir de esta igualdad espiritual que naciera con el cristianismo, se desarrolla imperceptiblemente otra creencia peligrosa, que vive del deseo de instaurar la paz material (igualdad) de los cuerpos, como posibilidad de llegar a la primera. Tal el democratismo, descubierto en su médula misma.

Pero bien entendido, y a pesar de su error valorativo, el movimiento democrático tiene una justificación de índole natural. Es el resultado de la apetencia humana a obtener aquello de que carece. Para conseguirlo ha debido realizar un cambio extraordinario, destruir todo el andamiaje conceptual existente, llamado después pagano. Ha tenido que empezar a determinar las cosas según su concepto, para así liberarse. Liberándose ha hecho algo que jamás hubiera pensado el poderoso y que sólo pudo concebir en forma local, aneja a problemas domésticos, pues nunca creyó que la legitimidad del poder sería llevada hasta el terreno polémico. Y la polémica no fué suave; inclemente, se ha ido generalizando; de local se ha transformado con el despertar de la conciencia de la plebe, en guerra resuelta, no sólo contra el poderoso, sino también contra el poder. El pueblo que se arroga la representación legítima de la mayoría, como del hombre verdadero, exige igualdad y justicia como privilegios. Obtenidas, jurídicamente al menos, se siente insatisfecho; posesionado de su poderío creyó conveniente exigir la totalidad del poder para sí. Tal es el proceso en cuyo curso intervenimos, encontrándonos ante la posibilidad de que el sentimiento nivelador reivindique definitivamente sus derechos y erija sus definiciones de vida y convivencia humanas.

Federico Nietzsche ha hecho una consideración que merece ser pensada con detención, a pesar de haberla mencionado anteriormente. Afirma que el actual movimiento

democrático emana del cristianismo y constituye, por así decir, una prolongación apéndice de su evolución espiritual. Esta aseveración y aquella otra de que todos estos movimientos, partiendo del mismo cristianismo, emanan de un origen oscuro de resentimiento, de la moral de rebaño, han sido consideradas, como expresé, detenidamente por Scheler, quien pretende demostrar dos cosas: 1º que esta aseveración sobre el origen resentivo del cristianismo es errónea, por cuanto Nietzsche no distinguiría entre la esencia espiritual del cristianismo y el movimiento y cultura posteriores que lo encarnan; y 2º que el resentimiento aducido por Nietzsche es aplicable con exactitud a los movimientos "filantrópicos" modernos y, en sentido lato, al democratismo.

Dice Max Scheler, por ejemplo, que es inexacta la creencia que se tiene sobre el cristianismo cuando se dice que es el causante del movimiento igualitario. Al respecto cita la jerarquía eclesiástica y las categorías valoricas a que son "destinados" los seres humanos en la otra vida.

En cuanto dice relación con el primer argumento, sin duda que está equivocado. El método seguido por Nietzsche en su libro "La Voluntad de Dominio", lo demuestra. En él realiza dos etapas de crítica; separa en la primera el "falso" cristianismo del auténtico. Una vez producida esta decantación, y con lo prístino de esa doctrina, ensaya la crítica. Y es en esta segunda etapa cuando expresa los juicios que merecen el reparo y la desconfianza de Scheler.

En el libro segundo de esta obra, titulado "Crítica de los supremos valores", aparece gráficamente expuesta dicha ordenación. La primera se denomina Crítica de la religión, la segunda, "Para la historia del Cristianismo" (en ella se realiza la separación mencionada) y, por último, en la tercera, denominada "El ideal cristiano", emprende la crítica.

En cuanto a las afirmaciones relativas al segundo aspecto, y a pesar de ellas, es imposible desconocer el fondo del espíritu cristiano que reside en la comprensión general del dolor humano, prescindiendo de condición o estado. Para el espíritu cristiano no es preciosa la vida específica de cada ser, sino que la vida en sí. Encarnada esta actitud la encontramos en Sn. Francisco, para quien, y el mismo Scheler cita el ejemplo, la vida

del parásito que vegeta en su propia carne constituye un valor vital que no puede negar ni combatir. Créo que quien establece este criterio no defiende el principio de la vida selectiva, sino que el de la vida difusa. Porque todas las vidas contienen en su ser el espíritu santo, todas tienen un valor igual ante este credo y profundo sentimiento religioso. Por reconocer valor a la vida como vida, se establece involuntariamente quizás, una igual valoración para cada una de las jerarquías individuales en que los seres humanos o no humanos aparecen o mueren. Toda vida, de esta manera, es igual ante el principio supremo creador de ella. Por eso discuerdo con Scheler en esta apreciación y considero, en cambio, que la Edad Media permanece fiel a la esencia cristiana en este aspecto al establecer como fundamentos de su filosofía estatal un sistema coherente basado en dos principios ya conocidos, como son el contenido de la revelación cristiana y la concepción estoica de la igualdad natural de los hombres¹⁵⁷.

Pero si se justifica naturalmente esta rebelión masista, no sucede otro tanto desde el punto de vista de los valores que erige.

Esta sociedad que bien ha llamado Nietzsche la Bestia Negra, persigue la igualdad. Podrá decirse que ella es natural, afirmación que queda destruída con la observación simple de la realidad universal. Y es aquí, precisamente, donde se demuestra que los movimientos actuales siguen las aguas del demócratismo cristiano que, al pretender renovar los fenómenos sociales y liberar al hombre, no lo hacen desde el fondo del asunto. Así como dijimos con Hartman que la persona sólo adquiere la posibilidad de su libertad mediante el confronte, la medida y el choque con los demás, siempre que y cuando se destruya el mundo teológico y teleológico, una sociedad de iguales, entendida en este sentido general que le ha dado hasta aquí, no puede constituir jamás una sociedad de progreso y de cultura. No incubarán en ella las grandes personalidades y será guarida, en cambio, de gobiernos autocráticos y dictatoriales. Para renovar los valores sociales es necesario partir de la consideración central de que debe darse al hombre un aliciente para que reencuentre su personalidad que sea el factor central de los demás aspectos

vitales que para él, se edifiquen y conjuguen como si fuese, a la vez, estructura y sustancia.

El factor central de esta teoría es el individuo como ser personal, considerado social en cuanto es posible analizarlo, sin desligarlo de su genuina forma de existencia. De esta manera se socava el cimiento de la sociedad democrática estableciendo que, antes que iguales, los hombres son desiguales. No es conveniente, sin embargo, hacer una aseveración de esta índole, sin antes establecer la verdad de la igualdad como hecho real y la conveniencia de ese fenómeno social y político en el supuesto de su factibilidad.

Así, debemos trasladarnos, de la generalidad con que hemos tratado este problema, al de su especialidad. Desde antiguo se le ha discutido. Aquí, no obstante, me limitaré a expresar que es eterno e inherente a la humanidad. Pero es conveniente establecer lo que hace mucho ya dijera el genio de Platón:

"Vosotros, decía, los que formáis parte de la ciudad, sois todos hermanos. Pero el dios que os formó ha hecho entrar oro en la composición de aquellos de vosotros capaces de mandar a los demás, razón por la cual son más preciosos; ha mezclado plata en la composición de los guardianes, y bronce y hierro en la de los campesinos y artesanos".

Aparte de la expresión concreta y la valoración precisa que se hace de cada categoría de hombres, se nos revela en toda la obra de Platón el reconocimiento no sólo de una jerarquía, sino de una jerárquica desigualdad de los societarios como de una importancia valorada de los mismos. Además de considerarlos desiguales, y conforme a ello, les atribuye distinta importancia, aunque *igualmente importante*.

Más tarde, Trasímaco sostiene que el derecho es una imposición del poder, y delata con ello la existencia antitética de factores desiguales.

Posteriormente el comunismo, y en general la tendencia socialista, esgrimen con mano maestra este argumento de la desigualdad. La ha demostrado hasta el cansancio, estableciendo el motivo de los cambios históricos como resultado de movimientos clasistas que tienden hacia el poder, derribando regímenes en busca de la justicia y la redención que estos le vedaban. Históricamente, pues, es imposible dudar de la desigualdad. Si echamos una mirada a nuestro mundo

¹⁵⁷ Ernesto Cassirer, ob. cit., pág. 126.

capitalista, la encontraremos hipertrofiada.

Sin embargo, de las citadas palabras de Platón podemos inferir varias clases de igualdad y desigualdad.

Partiendo de la base de un origen común, cree que la desigualdad es consustancial a la humanidad. Ella sería de tipo intelectual, es decir, los hombres se distinguirían por sus distintas capacidades.

Muy al contrario de lo que aseveran sus contrarios (y Nietzsche parece estar entre ellos), el socialismo no combate esta desigualdad, no pretende igualar las mentes, aunque en parte lo consiga con los métodos políticos que aplica. Tal es el intento ruso, al establecer dictaduras sobre la producción misma del pensamiento, negando toda posibilidad de choque intelectual entre sus postulados y los enemigos.

A pesar de todo, el proceso de nivelación intelectual no es parte constitutiva de determinados regímenes, sino más bien de toda nuestra época, puesto que, y no en menor medida, se lleva a cabo en nuestra forma democrática, donde gobierna el pueblo, negación de lo espiritual.

Alexis de Tocqueville creía que como resultado de las invenciones mecánicas se estaban nivelando las individualidades, los hombres se estaban haciendo más parecidos y las personalidades y las distinciones estaban llegando a no tener importancia¹⁵⁸.

La igualdad tiene un segundo rostro, más peligroso. Me refiero a la igualdad jurídica. Es decir, esta segunda fase consiste en el derecho que tienen todos los habitantes de un país a participar, en un plano de igualdad, en el gobierno. El derecho, para su aplicación, nivela a los hombres de tal manera que aparecen como iguales. De ahí por qué uno de los fundamentos de la democracia política reside precisamente en el ordenamiento jurídico del régimen. O, como dice Ayala, "la democracia se organiza en el seno de esta comunidad de individuos iguales por medio de un sufragio también igual, donde han de verse y adquirir eficacia los cambios de la opinión pública"¹⁵⁹.

Ello se explica porque de acuerdo a la opinión más generalizada¹⁶⁰, el derecho com-

porta igualdad y no sujeción; es una relación entre iguales, no entre superior e inferior¹⁶¹.

Pero, como observa Nietzsche, el derecho, por fundamentarse en la igualdad de las partes, es una relación excepcional, que pocas veces ocurre en el seno de una sociedad.

Sin embargo, y haciendo caso omiso de las opiniones en contrario, el movimiento de igualdad jurídica se ha extendido por el mundo desde que Rousseau expusiera sus puntos de vista en su *Contrato Social*. "Si el Estado, decía, se compone de diez mil ciudadanos, entonces cada uno de los miembros de dicho Estado adquiere la diezmilésima parte de la autoridad soberana. Si el pueblo se compone de cien mil hombres, entonces el sufragio del ciudadano se reduce a la cienmilésima parte, teniendo, como es natural, diez veces menos influencia en la formación de las leyes. Y de aquí se desprende que, cuanto más grande sea el Estado, menos libertad hay"¹⁶².

Pero los mismos teóricos de la democracia se dan cuenta que la estructura formal concebida por el espíritu racionalista del siglo XVII y XVIII, tendiente a asegurar a todos los individuos un mismo trato jurídico, no se compadece ni con la naturaleza humana ni con las realidades sociales que aquel espíritu engendrara.

No se compadece con la naturaleza humana porque, si es cierto que el derecho puede prosperar como dice Bodenheimer, allí donde exista una amplia distribución de unidades aproximadamente iguales, no es menos verdadero que esta igualdad de oportunidad, que siempre se traduce en igualdad de situación, quedará borrada con el transcurso de un pequeño período en que actúe la selección natural.

Tampoco se compadece esta aspiración a la igualdad política con las realidades actuales, cuando dicha igualdad está siendo minada constantemente por una diferencia económica que la contradice.

Porque nadie puede negar que el sistema democrático, o mejor, que el Estado de Derecho, ha sido incapaz de implantar dicho principio. Las clases sociales y las desigual-

político de las dos palabras, fuesen condiciones necesarias del derecho justo.

¹⁶¹ E. Bodenheimer. *Teoría del Derecho*, pág. 40.

¹⁶² Charles Beard, *Fundamentos económicos de la política*, págs. 68 y 69.

¹⁵⁸ A. D. Lindsay, ob. cit., pág. 372.

¹⁵⁹ F. Ayala, ob. cit., págs. 42 y 43.

¹⁶⁰ Stamler, por ejemplo, declara que no considera que la libertad y la igualdad, en el sentido

dades sociales constituyen su refutación más evidente.

Es digno de citarse el problema que plantea el economista Dobb:

"Bajo la esclavitud y la servidumbre la ley circunscribe muy de cerca la libertad del trabajador; en la primera está completamente sujeta al amo, y en la segunda, la libertad se halla limitada estrictamente por su obligación de ejecutar ciertos servicios en beneficio de un señor. Pero en el sistema de salarios el trabajador no tiene semejantes limitaciones legales. Ante la ley él es su propio amo, libre de trabajar o no, según le plazca; libre de alquilarse por un jornal, o de trabajar, si lo prefiriere, como artesano independiente. El capitalista dueño de un taller, de una fábrica o de una explotación agrícola, puesto que no puede obtener mano de obra coercitivamente, por compra o derecho adicional, tiene que alquilar el tiempo de un obrero por día o por semana, pagando por el alquiler el precio corriente del mercado".

Sin embargo, el mismo autor agrega al momento:

"Esta opinión... al examinarla resulta que nos da una impresión tan unilateral, que contrasta grotescamente con la realidad. En el sistema de salarios real la elección efectiva del trabajador se ha reducido mucho más drásticamente. Las limitaciones de la elección no son ya de carácter legal; son económicas, y como tales, tan efectivas como las obligaciones legales a las que han sustituido. El trabajador es un miembro de una clase social que nada posee, hecho que mengua su libertad de elección y confina a los medios de ganarse la vida que no requieren la posesión de la tierra o del capital, o incluso, en la mayoría de los casos, una educación o un adiestramiento considerables. Su elección se halla limitada a alquilar brazos por un salario"¹⁶³.

Esta realidad se explica porque, en verdad, toda organización política, cualquiera que sea su orientación, tiende inconscientemente a la jerarquización. O sea, cesa de predominar el requisito fundamental de todo derecho y es sustituido, en cambio, por la sujeción de un grupo numeroso a uno pequeño, pero detentador del poder económico.

De ahí por qué, a mi juicio, sea más realista la concepción de la justicia concebida

por Platón. Cada individuo tiene participación en la vida común, pero ella es desigual. El Estado platónico concede a todas las clases una parte en la obra común; "pero los derechos y deberes de cada una son muy diferentes"¹⁶⁴. Platón habló de "los que nacen carpinteros o zapateros".

Es decir, como observa Scheler, la "antigua idea de la justicia era que sólo se hacía justicia cuando a cosas iguales correspondía igual congrua: en cuanto fueran iguales, según el principio germánico: *Suum cuique* y "si duo idem factum, non est idem", por tanto, que sólo los iguales podían juzgar a sus iguales"¹⁶⁵.

Este último criterio es el que domina en el pensamiento de Nietzsche. Llega, entonces, a la conclusión de que los hombres no DEBEN ser ni jurídicamente, vale decir, en sus interrelaciones, ni menos intelectualmente iguales. Al establecer su pensamiento lo enuncia siempre en un sentido de imperativo ético, que se presenta al examinar la realidad nihilista que, progresiva, hace tabla rasa de la personalidad.

Pero, ¿por qué no es aceptable la igualdad? Esta pregunta se contesta y comprende teniendo en cuenta el sentido general dado a la existencia. Si se desea la creación eterna de valores, de cultura cada vez más alta, la producción del gran hombre, del conductor del espíritu del pueblo que aune las conciencias, debe reinar más y más la desigualdad; o como prefiriere decir, "el instinto creador de abismos".

Luego, una verdadera comunidad debe ser entendida al contrario de la actual¹⁶⁶. No es posible borrar la dualidad social que Nietzsche establece. Amos y esclavos, minorías y masas, aristocracia y plebe, todos ellos en el sentido que les da Platón, o sea, que aquellos en cuya composición entra oro, son "los capaces de mandar a los demás".

¹⁶⁴ E. Cassirer, ob. cit., pág. 118.

¹⁶⁵ Max Scheler, ob. cit., pág. 221.

¹⁶⁶ Scheler dice que "toda sociedad" es sólo el residuo que dejan los procesos internos de descomposición de las comunidades. Cuando la unidad de la vida común ya no logra imponerse, ni los individuos incorporarse a ella, como órganos vivos, surge la "sociedad", como una unidad fundada solamente en el contrato. Si cesa el "contrato" y su vigencia, aparece entonces la "masa" completamente inorgánica, unida sólo por un estímulo momentáneo y por mutuo contagio". Ob. cit., págs. 226 y 227.

No se puede desconocer tampoco que la sociedad ha sido siempre, como dice Ortega y Gasset, "una unidad de dos factores: minorías y masas" (La Rebelión de las masas). Y Maquiavelo estaba en lo cierto al decir que a toda plebe le falta una cabeza, un amo. Nunca ha desaparecido la relación social de sumisión. Amos y esclavos son formas morales, insustituibles. ¿Cómo pensar entonces, con Rousseau, que la sociedad es un contrato, a no ser que fuese un contrato de sumisión? Definir la sociedad como un contrato es partir precisamente del principio de la igualdad que debe ser rechazado según hemos visto. Todo contrato supone capacidad de los intervinientes, voluntad libre para hacerlo, y además, equiparidad de las fuerzas que lo celebran. Y los hechos han demostrado que la sociedad no constituye estipulación expresa ni tácita, sino imposición de un criterio y sumisión de una ponencia. Por eso es que Nietzsche se inclinó a pensar que la única definición que le cabe a la sociedad es la de ser un ensayo. Pero, debemos preguntarnos, ¿de qué?, ¿de la igualdad?, ¿de la felicidad?, ¿de la justicia? De todo eso, mientras existan los hombres cualitativamente estimados; y por eso mismo, de mucho más; simplemente, de todos los errores del hombre que cuestiona por una verdad inexistente, puesto que es absoluta.

Como piensa Stern, la clasificación de Nietzsche es simplemente moral, pero de ella se deduce una actitud ante la vida, de amos y esclavos, una actitud de sojuzgamiento de los esclavos a los amos, etc. Este dualismo es necesario, porque si falta la clase superior la sociedad no existe, y si está ausente la masa, aquélla morirá sin tener su base. De ahí que Nietzsche considere entre las innovaciones fundamentales: "En lugar de "sociología", una doctrina de los modelos de señorío; y "en lugar de sociedad" el progreso de la cultura como mi interés preferido (primero en su conjunto, pero, preferentemente, en sus partes)" ¹⁶⁷.

Entonces aparece la justificación axiológica de la desigualdad. Si aceptamos la rebelión del rebaño, expresando que era una manifestación específica de la voluntad de dominio, no es menos cierta la dificultad desde el punto de vista de los valores, de

justificar o aceptar una defensa de la igualdad entre seres poseedores de capacidades diversas que les obligan a vivir y a existir en planos jerárquicos ajenos.

La actitud, pues, de Nietzsche frente al socialismo y a la democracia en general, se comprende a partir de su distinción fundamental a que me referí hace unos instantes, esto es, una escisión profunda en el campo ético, que hace aparecer al mundo dividido en dos distintos, universalmente entretejidos en torno a concepciones y postulados morales opuestos. Estos orbes éticos no se construyen sobre la base marxista de la lucha económica (situación que Nietzsche parece reconocer implícitamente desde que postula a una vida mejor del obrero moderno), sino en el terreno puro y esencial de condiciones de vida. Aquella que aspira a aumentar la intensidad espiritual de la vida y la que pretende destruir sus fundamentos, al pretender transformar la naturaleza humana mediante soluciones contranaturales. Estas dos posiciones del vivir cotidiano las encarna Nietzsche en dos morales divergentes, como es la moral del rebaño concretizada en el movimiento democrático nihilista de nuestro siglo, y la moral aristocrática.

La clase de los esclavos, el rebaño negro, se caracteriza por la moral de la vida descendente ¹⁶⁸, por su tendencia a igualar, por la hipocresía al considerar los diversos problemas humanos, por su terror al combate, por el deseo, inconsciente quizás, pero siempre larvario en él, de extinguir todo progreso.

Y así como los espíritus serviles que predicán la igualdad, odian el ideal de superación y solidaridad, y sienten rencor al ideal del superhombre, predicando la oposición al combate y estimando como bueno lo que se oponga a la voluntad de dominio; la moral de los señores parte de la base de que es deber de la humanidad (en el entendido de que la ecuación posible en este caso sería resultado de una suma de individualidades),

¹⁶⁸ Max Scheler, ob. cit., pág. 200.

"Toda vida descendente se denuncia por el hecho de encontrar agradables las cosas y acciones apropiadas para provocar un aumento en la decadencia a que —con independencia de la voluntad consciente— tiende esta vida. La perversión del apetito y del sentimiento de modo que resulte agradable lo que es "normalmente" desagradable, es una consecuencia del sentimiento de que la vida decae".

¹⁶⁷ Federico Nietzsche. *Voluntad de dominio*, pág. 296.

buscar la superación del hombre. Por eso esta moral considera como buena la voluntad de dominio, y malo lo que se le oponga¹⁶⁹.

Nietzsche ha replicado a quienes esgrimen la justicia del movimiento igualitario, expresando:

“Para los iguales, igualdad; para los desiguales, desigualdad; tal debería ser el lenguaje de toda justicia, de donde se deduciría no igualar jamás lo desigual”¹⁷⁰.

No pretende, entonces, que los hombres *no puedan* serlo, sino que sostiene que *no deben* ser iguales. De esa manera será posible la creación del superhombre; en el caso inverso¹⁷¹, todo el motor del progreso, la lucha y el deseo del poder, desaparecerían. Por consiguiente, la vida exenta de sentido, nadie tendría interés en crearlo.

Existiendo la desigualdad, la rivalidad entre los hombres, entre la masa y la individualidad, la vida poseerá su carácter específico —la voluntad de poder— y con él se crearán formas evolutivas superiores¹⁷².

Mientras algunos predicaban la felicidad como fin último, Nietzsche lo hizo por la continua superación de la personalidad humana. Ha visto en la historia el reinado de la casualidad, pero por eso, es preciso que el mundo perciba y reconozca que no ha luchado por nadie ni por nada, que sus esfuerzos han sido estériles. El imperativo supremo debe ser la autocreación de un objetivo, finalidad suya humana.

Partiendo de la voluntad de dominio, deben erigirse sólidas bases para el progreso

¹⁶⁹ Nietzsche ha hecho una verdadera caracterología de los tipos humanos observables en una sociedad: 1.—almas de topos (“todos somos iguales”), 2.—filisteos de la cultura (“Somos superiores a todos”), 3.—los mediocres, 4.—las almas fracasadas, ruines, “corcovadas”, 5.—los desesperanzados, 6.—los pesimistas, 7.—los comediantes de lo grande, 8.—los esclavos de la Voluntad, 9.—los perezosos, cansados y débiles.

Véase estudio del Profesor Pfänder, *Nietzsche*, págs. 489 a 492. (Bibliografía).

¹⁷⁰ Federico Nietzsche. *El crepúsculo de los ídolos*, pág. 129.

¹⁷¹ Federico Nietzsche. *Así habló Zaratustra*.

“No quiero que se me confunda con esos predicadores de la igualdad. Los hombres no son iguales, me dice la justicia. ¡Y no deben llegar a serlo! ¿Qué sería de mi amor al superhombre si hablase yo de otra manera?”

¹⁷² Federico Nietzsche. *Así habló Zaratustra*.

“Lo que yo puedo amar en el hombre es que es una transición y un acabamiento”.

de ambas clases, ya que en ella chocan y al hacerlo, se influyen y producen con el dolor del parto, el progreso de la humanidad. De esta influencia recíproca fluyen las instituciones imperantes en cada época, en cada forma social. No se trata de antipodas, sino de fuerzas contendientes. La historia no se produce por los extremos, sino de la resultante de ellos que, sin ser síntesis, es su obra y su fruto.

Si Nietzsche exigió a la humanidad futura, a las generaciones venideras, integradas por “cazadores de serpientes”, un ascetismo único, una dureza e impiedad inaceptables para la moral burguesa y cristiana, es precisamente porque la moral que impera corresponde a la vida descendente. La igualdad entronizada en todo ámbito de la vida humana. Frente a tal espectáculo, comprende la imposibilidad de detenerlo; sería necesario apelar a “fuerzas desmesuradamente enormes para detener este proceso in similibus”. Pero, arrastrado por su dialéctica e invencible fe en la victoria de la humanidad selectiva, descubre y ve tras la sombra los hechos y tras la igualación paulatina de la humanidad, una esperanza que le llena de gozo.

Todo proceso al madurar termina por producir la decadencia que es secuela del proceso madurativo operante en todo organismo. De modo que un proceso al hacerse hecho se prolonga, aparentemente, en sucesión de fenómenos antitéticos. Así, llegado este nihilismo hasta sus consecuencias últimas, debe nacer de él una inversión valórica, el más extremo individualismo, el fruto maduro de una humanidad progresiva. Nada más aconsejable, entonces, que aceptar el movimiento democrático y más aún, acelerarlo. De ahí que, viendo la degeneración y corrupción que cae sobre el individuo por obra de la sociedad actual, haya predicado Nietzsche, en un momento de desesperada esperanza, la igualdad como solución para gestar otra tabla de valores y una comunidad formadora de personalidades superiores a las producidas en el presente y en la cultura actual¹⁷³.

¹⁷³ Karl Jaspers, ob. cit., pág. 253.

“La nostalgie de l'homme véritablement homme amène Nietzsche a désespérer de chacune de ses formes réelles. Le savoir de la vérité lui enlève tout consistence. Le regard qu'il jette sur l'époque lui fait percevoir un processus mondial

5) *La concepción "totalitaria" y la vida social.*

He analizado hasta aquí las tendencias relacionadas, en mayor o menor grado, con la democracia. Vimos hasta qué punto el espíritu cristiano las penetra a todas, siguiendo de esta manera el pensamiento nietzscheano que ve en la moral cristiana la "insurrección de los esclavos". Concluía al trazar un panorama del ideario democrático, profundizándolo en sus grandes aristas que son libertad e igualdad.

Corresponde tocar ahora el reverso; la o las tendencias que se oponen al avance del sistema democrático de gobierno. Estas orientaciones caben dentro del grupo de aquellas que "totalizan" la vida individual dentro de la estructura superior del Estado. Corresponden también al segundo peligro que Nietzsche señalara para nuestro siglo: el estatismo.

Su estudio lo haré tomando como punto de referencia el régimen nacionalsocialista alemán, incidiendo también en el tema el fascismo como antecedente directo del primero. Sin embargo, me parece de mayor interés el régimen nacionalsocialista por las posibles proyecciones históricas que pueda tener aún en el futuro, y por la presunta influencia nietzscheana que en él existiría.

Al caracterizar nuestro tiempo dije que era un período de movimientos irreflexivos e irracionales. Es decir, que en ellos tienen preponderante función los instintos y las pasiones; la vida psíquica, consciente, del hombre, queda sometida a la afectividad; se valora al individuo a partir de estados primitivos del sentimiento; se traslada a la razón a un lugar secundario, donde antes durmiera el instinto.

Esta tendencia, en mayor o menor grado, se halla difundida en los ámbitos del pensamiento político revolucionario de nuestro tiempo, como una tendencia que escapa de

de décomposition. Nietzsche est poussé en avant comme par un destin qui l'assaille, par une négativité qui ne s'arrête nulle part. Il ne cherche pas cette négativité comme telle; dans la situation qui en résulte pour qu'il cherche toujours quelque chose de positif. Mais ce quelque chose n'est pas l'image positive de l'homme véritable, qui maintenant doit apparaître, une indication pour améliorer l'époque, l'établissement d'une vérité nouvelle qui restera".

una previsión racional, que fuera acentuada característica del siglo XVIII. Ha surgido, entonces, el espíritu de que el poder y la fuerza son factores valederos e insustituibles en la historia y en la vida social humanas.

Y este es un estado espiritual que está latente en nuestro siglo, a pesar de mostrarse con renovado vigor en determinados pueblos. Citaba anteriormente el pensamiento de Scheler en este sentido; es decir, como una impulsión general de la vida moderna que tiende a expresiones dionisiacas de vida, de embriaguez vital, de predominio de los instintos, del heroísmo como ideal superior de la vida.

Es decir que este sentimiento de la vida es independiente de los pueblos en que temporalmente se asentó, constituyendo, por el contrario, una de las explicaciones esenciales del siglo.

Francisco Ayala ha llegado a preguntarse si no significarán las luchas de nuestros días, al cabo del prolongado proceso de disociaciones culturales que se inicia en el Renacimiento con la ruptura de la unidad medieval, la colisión en campo abierto del principio económico con el puro poder, con el principio político que nunca desplazado ni eliminado por completo, se yergue ahora, desnudo de valores morales, sobre la base de algunas nacionalidades¹⁷⁴.

La pregunta del catedrático español se ajusta a la verdadera realidad del mundo de hoy. Las luchas que presenciamos demuestran que existen principios vitales ya inconciliables, que se esfuerzan por predominar sin conciliación ni pasajeros acuerdos. Uno de ellos consiguió determinar, para algunos, la vida material de alemanes e italianos; y para otros, también su vida espiritual. Soy de aquellos que creen que los regímenes "nacistas" eran revoluciones en la significación estricta del término. No revoluciones en un plano económico-político, sino en lo político-moral. No merecen ser llamadas revoluciones las que siguen el paso de los siglos, la marcha inconsciente de la humanidad en su brumosa evolución; los hombres que se revelan contra normas de vida invereadas, ya tradicionales e inconscientes, responden también a un imperativo vital que, trasminando su ser íntimo, está más allá de todo ser individual. Existe un espíritu supe-

¹⁷⁴ Francisco. Ayala, ob. cit., pág. 28.

rior a los individuos que en determinadas épocas se apodera como elemento relacionador de sus vidas. El sentimiento de solidaridad está estrechamente relacionado con la historia de esos pueblos; y que no es cosa moderna, sino de toda una existencia, su lealtad a la comunidad de sangre. Padres y abuelos, sin solución de continuidad, se han sucedido teniendo el mismo sentimiento vital. No es entonces realidad momentánea la que estos pueblos vivieron, es su propia razón vital.

Muchas han sido las explicaciones dadas en torno a los reiterados fracasos de los ensayos destinados a cambiar el pensamiento político alemán. Se creyó de buena fe que la dictación de la Constitución democrática de Weimar transformaría de raíz el sistema institucional y la manera misma de ser de este pueblo. Pocos años después se lee con desaliento: "Hoy asistimos al derrumbamiento del espíritu y de las formas waimarianas y al renacer del espíritu de Potsdam"¹⁷⁵.

¿Por qué este fracaso? Simplemente por ignorar el espíritu de solidaridad del pueblo alemán, solidaridad que debe entenderse siempre como "comunidad" de tradiciones y propósitos.

Alemania se ha alzado siempre a la faz del mundo, políticamente, como reacción a algo. Nunca ha madurado en la paz sus instituciones políticas, sino que se ha levantado siempre como si tuviese al frente un peligro de muerte. La historia entera se encuentra al borde de la muerte, y su vida siempre ha sido una lucha contra aquélla. De ahí que su principal preocupación política sea la guerra, y pelear contra alguien, su pretexto. El régimen nacionalsocialista encarnó perfectamente este estado de ánimo. Entre las líneas filosóficas que maduraron en el decurso pequeño de su existencia, se lee también el problema de la muerte en un lugar cumbre frente a la vida misma. Este es el mito oculto que la posee; pero su mito político, que es otro, está también arraigado profundamente en su seno.

El nacionalsocialismo empezó siendo una mera fuerza opositora, descontenta contra el régimen establecido. Muchas coyunturas facilitaron su popularidad: "Las dictados de Versalles fueron siempre un arma poderosa,

pero hubo muchas otras: el Ruhr, la inflación, la desocupación, la "tiranía del plan Young", y, por supuesto, la vieja cantinela del antisemitismo, que salta a relucir cada vez que falta otro tema más apropiado"¹⁷⁶.

Como reacción contra todos los abusos, contra los excesos, contra la debilidad y complacencia y, especialmente, contra el derrotismo de las masas, nació la fortaleza del partido nacionalsocialista.

Este partido fué formándose ante todo en torno a un programa de lucha. Posteriormente, cuando ejerce la hegemonía sobre Alemania, y pretende la del mundo, lucha por formular una filosofía propia, que lo distinga. En general, los rasgos salientes que lo destacan de otras tendencias puede decirse que fueron su acendrado nacionalismo, su racismo, su antisemitismo, su antidemocratism, la teoría mítica de un Weltanschauung en los cimientos de un poderoso y omnipotente Estado alemán.

Bodenheimer señala que los valores supremos de la moralidad de la Alemania nacionalsocialista eran el heroísmo colectivo, el espíritu militar, la dureza del trato humano y un patriotismo inmovible¹⁷⁷.

Sin embargo, y referente a este mismo aspecto, escribía Rougemont: "millares de máscaras duras, voluntariamente endurecidas, de estos jóvenes, políticos instruidos para el heroísmo en masa, el heroísmo colectivo —¡el más fácil!—, pero que carecen de heroísmo civil. La militarización de un pueblo es lo contrario de la civilización"¹⁷⁸.

La implantación de un régimen con tales características se explica si se considera que el pueblo alemán no ha sentido nunca atracción por el sistema democrático, sino aversión. "Están ansiosos de autoridad y respetan al fuerte. No desean libertad individual. Acostumbrados a las restricciones de un Estado dirigido por la policía, aceptan tranquilamente restricciones que provocarían una revuelta en una comunidad británica"¹⁷⁹.

Pero más que nada, despreciaban la democracia por estimarla anacrónica, en desuso, que anarquizaba en vez de organizar. Y debe comprenderse que lo que Alemania

¹⁷⁶ S. H. Roberts. *Hitler, el constructor de la Nueva Alemania*, pág. 47.

¹⁷⁷ Mariano Ruiz Funes. *Evolución del Delito Político*, pág. 172.

¹⁷⁸ Mariano Ruiz Funes, ob. cit., pág. 181.

¹⁷⁹ S. H. Roberts, ob. cit., pág. 48.

¹⁷⁵ O. Georg. Fischbach. *Derecho Político General*, pág. 5 del prólogo de Luiz Legaz y Lacambra.

necesitaba a toda costa era, precisamente, una organización férrea. Tal fué la tarea de Adolfo Hitler, a quien se le presentó la agitación social, las luchas sociales que destruían continua y constantemente la base misma de la nacionalidad. Por eso es que, señalando como principal enemigo al comunismo, y barriéndolo de la política, se preocupó por cimentar las diferentes clases sociales, terminando de este modo con los entrecuchos continuos. Organizó a la clase media como una amplia organización nacional que podía ensancharse indefinidamente hasta incluir a todos los elementos dentro de la nacionalidad común. Con idéntico propósito combatió los gremios, ofreciendo organismos nacionales en que tenían cabida todos los elementos representativos, desde el asalariado "hasta los mismos aristócratas que se sintieran prontos a postorner intereses de clases a las miras patrióticas".

Por su parte, Rosenberg, el ideólogo del nacionalsocialismo, concibe un Weltanschauung en que aparecen combinadas las dos ideas directrices del pensamiento político alemán. La sangre y el suelo deben unir a todo alemán, haciendo abstracción de sus creencias religiosas o de su misma nacionalidad política. Los intereses y los lazos hacia la nación deben ser los únicos immanentes en la vida del individuo. Es decir, el alemán debe renunciar a los lazos religiosos cuando están contrapuestos al interés superior del Estado. Del mismo modo, el alemán nacionalizado en país extranjero, debe acatamiento a las leyes de su país de origen.

Toda la ciencia política queda reducida a estos conceptos. El elemento racial se transforma en una totalidad en que tienen cabida los alemanes arios. Este sentimiento ario determina que el naciismo se vuelva antisemita¹⁸⁰.

Siendo la raza el factor fundamental, el individuo carece de importancia. De ahí que, consecuentemente, el nacionalsocialismo haya descartado al individuo de la importancia que se le da, en teoría, a las democracias occidentales. Y este mismo planteamiento

¹⁸⁰ Antecedentes del arianismo son Gobineau y Chamberlain, entre otros. Para Gobineau "las mejores cualidades de los grandes hombres son las cualidades de sus razas. Por sí solos, nada podrían hacer; solamente encarnan las fuerzas más profundas de la raza a que pertenecen". (Vid. Ernest Cassirer, ob. cit., pág. 272).

hizo que la vida de los individuos quedase supeditada al Estado, representante máximo y genuino del pueblo.

La libertad, siendo que el individuo es olvidado, se destierra de toda otra consideración política. Porque, como dice Berdiaeff, la persona va ligada a la libertad y, por el contrario, el estatismo fué llevado al máximo otorgándosele al Estado una personalidad sobresaliente capacitada para anular a los individuos en vida y atributos.

Uno de los juristas del régimen fascista italiano, Manzini, reconoce la realidad práctica del Estado totalitario como manifestación de la quiebra política¹⁸¹.

Cualquiera que haya sido la realidad económica y política de Alemania, un hecho incontrovertible es que Hitler pudo organizar y coordinar toda la fuerza de trabajo y los recursos naturales de Alemania —del capital y del trabajo, del productor y del consumidor, de los hombres, mujeres y jóvenes— con finalidades bélicas¹⁸².

En este sentido es antisocialista y antiliberal. Y siendo contrario a ambos sistemas, fué contrario, por lógica, a sus principios. Fué contrario a la igualdad y a la libertad democráticas. Y más aún, enemigo declarado del Estado de Derecho establecido como garantía de los derechos individuales.

"El nacionalsocialismo se pone enfrente directamente de la idea de "igualdad ante la ley", la cual sustituye por la de igual derecho en igualdad de deberes". El nacionalsocialismo supera el "yo" en el "nosotros" y sobre la base de considerar al pueblo como un organismo, aspira a crear un Estado verdaderamente nacional y genuinamente socialista, rompiendo con la influencia materialista. El nacionalsocialismo niega que el Estado actual sea tal Estado; no constituye más que un "sistema alemán arbitrario, una oligarquía de tiranos seudodemócratas que gobiernan en contra del pueblo y prescinden

¹⁸¹ Maxime Y. Sweezy. *La economía nacional-socialista*, pág. 13.

"Según algunos, el nazismo es "socialista" (y, por lo tanto, indeseable), pues somete la actividad económica y mercantil a un amplio control gubernamental y porque sólo conserva residuos insignificantes de la institución de la propiedad privada. Para otros, el sistema nazi simboliza "la ola del futuro", que trae consigo la planeación económica, la seguridad social y un nivel de vida más alto".

¹⁸² Maxime Y. Sweezy, ob. cit., pág. 14.

sucesivamente de todos aquellos derechos de soberanía popular que constituyen la base fundamental de un Estado verdadero, que protegen sus propios desafueros mediante leyes especiales y que, después de haberlo dejado exangüe, abandonan el cuerpo de la nación a su ulterior evolución cósmica". (Cfs. Pidder Lüng, *National-Sozialismus*, Berlín, 1932) ¹⁸³.

Por su parte, Lacombe expresa del régimen totalitario: "Le totalitarisme met en relief, en le poussant a l'extreme, le principe qui es a la base des doctrines antidémocratiques: la valeur accordée au groupe en tant que tel et non pas a l'individu et par suite sur laquelle se fonde, sa contraire, la doctrine démocratique" ¹⁸⁴.

Como lógica consecuencia de su adhesión a los principios democráticos, el totalitarismo ataca el Estado de Derecho. Por encima de él, queda colocada la voluntad de poder, manifestada en todos los ámbitos de la vida nacional. Así, el Estado es la encarnación máxima de esta potencia, que lo transforma de entidad jurídica o moral, en personalidad. "Para borrar de ella todo perfil de dictadura, y en consecuencia de tiranía, los finos juristas italianos, con reminiscencias de dictaduras caducas, han hecho resurgir esta ficción de la personalidad no jurídica del Estado. Nadie ha explicado con mayor claridad que el penalista italiano Manzini las características del Estado fascista. La soberanía popular constituye, en opinión suya, una impostura. El Estado fascista la deroga porque no puede tolerar ficciones inmorales" ¹⁸⁵.

Sin embargo, la característica que anteriormente se ha atribuido al Estado totalitario, presentándolo como destructor de la personalidad humana, es rechazada por Mussolini.

"Nuestro Estado, decía, no es un Estado absoluto, y menos aún, absolutista, alejado de los hombres y sólo armado de leyes inflexibles, como, por lo demás, deben ser las leyes.

"Nuestro Estado es un Estado orgánico,

¹⁸³ O. Georg Fischbach, ob. cit., págs. 15 y 16.

¹⁸⁴ Roger Lacombe, ob. cit., pág. 20.

¹⁸⁵ Mariano Ruiz Funes, ob. cit., pág. 177.

"Es innegable que todo puede invocarse en el Estado fascista, menos la convicción del pueblo soberano; no hay en él, en efecto, convencidos, sino sometidos", pág. 178.

humano, que quiere ajustarse a la realidad de la vida" ¹⁸⁶.

Rosenberg, por su parte, dió una definición del derecho como fiel resonancia del espíritu ario. El derecho, manifestaba, es lo que los arios consideran como tal: el no-derecho lo que rechazan. Toda teoría jurídica nace de un alma racial particular y muere o triunfa con esa alma.

Pero la teoría del derecho nacionalsocialista va más lejos, y arrastrada por la característica general del practicismo del régimen, sustenta que el derecho se basa siempre en un concepto de utilidad; es jurídico, entonces y norma de derecho, todo aquello que representa utilidad a la nación alemana. Tal acentuación utilitaria quitó a la norma jurídica toda seriedad, llegándose a decir que lo que es legal hoy, puede ser considerado mañana como ilegal y el derecho no es más estable que la cotización de la bolsa".

La relación íntima establecida entre el derecho y la sangre es un rasgo típico del pensamiento germano. En este aspecto hay admirable continuidad entre los diversos pensadores alemanes para creer en una ilación necesaria de sangre, en un llamado eterno del "espíritu del pueblo".

Para el alma alemana es una verdad incóncusa que cada pueblo lleva y conduce en su sangre un número de costumbres y tradiciones que, por su reiterada práctica, se transforman en normas jurídicas. De este modo el derecho viene a ser, en resumen, la opinión de aquel Volkgeist que se transforma así en la primera fuente del derecho.

Tal fué, sucintamente, el concepto del derecho que dió la escuela nacionalista de Von Savigny y que, en el hecho, por muchas que sean sus desfiguraciones, puede decirse que continuó espiritualmente en el nacionalsocialismo. No debemos olvidar que ambos movimientos nacionalistas tienen una base común, pues ambos reaccionan contra una revolución política general. Savigny representa la reacción nacionalista romántica contra el fracaso que tuvo el racionalismo y el derecho natural con motivo de la Revolución Francesa. Por su parte, el nacionalismo alemán y el fascismo italiano constituyen, en gran medida, una reacción contra el demócratismo y, en especial, contra la revolución bolchevique.

¹⁸⁶ Benito Mussolini. *El Estado Corporativo*, pág. 30.

El antiliberalismo del régimen totalitario está expresado sin reservas por el propio Mussolini:

"El 13 de enero de 1923, al crearse el Gran Consejo, los superficiales hubieran podido pensar: se ha creado una institución. No: ese día se enterró el liberalismo político.

"Cuando, con la Milicia, escolta armada del Partido y de la Revolución, cuando, con la constitución del Gran Consejo, órgano supremo de la Revolución, asestamos un golpe decisivo a todo lo que era teoría y práctica del liberalismo, comenzamos a avanzar definitivamente por el camino de la Revolución.

"Hoy nosotros enterramos al liberalismo económico"¹⁸⁷.

Oponiéndose a fondo a la teoría liberal, él mismo confiesa que "nosotros hemos negado a la teoría del hombre económico; la teoría liberal, y nos hemos rebelado cada vez que oíamos decir que el trabajo era una mercancía"¹⁸⁸.

Pero la revolución económica, o sea, la forma de terminar con el régimen liberal, no consistía, para Mussolini, en producir una transformación total, a la manera marxista, sino modificando o cambiando la operancia de los órganos. Es así como el régimen fascista creyó superar el capitalismo liberal mediante una "nueva síntesis".

Esta síntesis la ofrecía el régimen corporativista. La corporación, según la define Mussolini, es una institución destinada a desarrollar la riqueza, la potencia política y el bienestar del pueblo italiano. Para que opere efectivamente debía ser colocada en lugar de la Cámara de Diputados, de la legislatura en general. Nada más sugestivo que esta declaración: "La Cámara de Diputados ya resulta anacrónica hasta por su mismo título: es una institución con que nosotros nos hemos encontrado y que resulta ajena a nuestra sensibilidad y a nuestra pasión de fascistas".

"La Cámara —agregaba— supone la existencia de un mundo que nosotros hemos derrumbado, supone la pluralidad de partidos y, a menudo, maniobras de "ataque a la diligencia". Desde el día en que nosotros hemos anulado esta pluralidad, la Cámara de Diputados ha perdido su razón de ser"¹⁸⁹.

O sea, en concepto del creador del sistema corporativo, para que éste prospere "pleno, completo, integral, revolucionario", deben concurrir tres condiciones, y que son, a la vez, las características del sistema fascista de gobierno:

1.—La existencia de un solo partido.

Como dice Kranenburg, "el Estado con un partido único es una contradicción in terminis, pues el significado del término "partido" es: parte o grupo dentro del Estado que persigue ciertos objetivos políticos. El hecho evidente es que en Alemania el llamado "partido" no es sino una pieza de una poderosa máquina encargada de aplastar de un golpe cualquiera resistencia ofrecida al Fuehrer"¹⁹⁰. En nota al libro del autor citado, Koellreuter dice que "el partido" del Estado como un solo partido no lo es, por consiguiente, en el viejo sentido de la palabra, sino que es un movimiento político. Constituye una élite política, inspirada por un esfuerzo militante sobre la cual, bajo la dirección del caudillo, descansa la responsabilidad por la existencia y seguridad de la condición política de la nación".

2.—Como segundo requisito, debe existir un Estado totalitario, es decir, "un Estado que absorbe en sí, para transformarlas y fortalecerlas, todas las energías, todos los intereses, todas las esperanzas del pueblo"¹⁹¹.

De esta proposición se deduce la necesidad de dar al Estado el carácter "orgánico", en oposición al "atomístico" que representa el Estado liberal-burgués. Como manifestó en una ocasión el Ministro de Justicia fascista, Alfredo Röcco, "el poder ejecutivo ejerció funciones ilimitadas y generales".

El mismo aspecto adquiere el Estado nacionalsocialista, aunque con tonos más violentos. Claramente se establece por los mismos autores del régimen que él se distingue por el autoritarismo. "La concentración del poder en manos de un hombre, la fusión de las más importantes funciones del gobierno (cancillería y presidencia) en una sola persona, el fuehrer-princeps, y la eliminación de la asamblea deliberante, el uso de la violencia y el terror por el "caudillo para mantener su poderío, las revoluciones palatinas, la ejecución sumaria de subordinados sospechosos de sedición sin proceso legal, la adu-

¹⁸⁷ Benito Mussolini, ob. cit., pág. 34.

¹⁸⁸ Benito Mussolini, ob. cit., pág. 35.

¹⁸⁹ Benito Mussolini, ob. cit., pág. 32.

¹⁹⁰ R. Kranenburg, ob. cit., págs. 123 y 124.

¹⁹¹ Benito Mussolini, ob. cit., pág. 37.

lución del Fuehrer y su exaltación al rango de ser sobrenatural, serían los rasgos comunes a las dos organizaciones", expresa Kraenenburg.

3.—Como tercera condición, y para Mussolini la más importante, figura la necesidad de "vivir en un período de elevadísima tensión ideal".

6) *Antecedentes ideológicos del sistema totalitario.*

Hago a continuación un simple bosquejo de los antecedentes ideológicos del totalitarismo, fundándome en el libro de Rohan D'o Butler, "Raíces ideológicas del Nacionalsocialismo".

El autor señala, en primer término, cinco períodos históricos donde es posible distinguir, a su juicio, tales antecedentes. Ellos son:

1.—El romanticismo, extendido de 1783 a 1815.

2.—La Reacción, de 1815 a 1848.

3.—La Unificación Alemana, de 1848 a 1871.

4.—El Imperio, de 1871 a 1918.

5.—Período Moderno, 1918 a 1933, fecha que señala el advenimiento del régimen nacionalsocialista.

En seguida, como simple información, haré un cuadro de los pensadores que, a juicio de este autor, forman estas raíces ideológicas:

ROMANTICISMO (1783-1815)

Herder, Kant, Goethe, Schiller, Hölderlin, Novalis, Schlegel, Fichte, Schleiermacher, Jahn, Von Arnin y Von Kleist, Körner, Arndt, Görres y Schelling.

REACCION (1815-1848)

Müller, Hegel, Savigny, Humboldt, J. Grimm, Niebuhr, Ranke, Haller, Von Clausewitz y Lizt.

UNIFICACION (1848-1871)

Rodbertus, Lassalle, Gobineau y R. Wagner.

IMPERIO (1871-1918)

Von Treitschke, Nietzsche, Chamberlain, Stöcker, Dühring, Lamprecht, Bernhardt, Rohrbach, Rilke y George y Naumann.

REPUBLICA

Rathenau, Keyserling, T. Mann¹⁹², Spengler, Moeller, Van der Bruck¹⁹³ y Stresseman.

7) *Nietzsche y los regímenes totalitarios.*

"Oh, Zaratustra, me dijo el niño, "¡mírate en el espejo!" Mas cuando me miré en el espejo proferí un grito y quedé profundamente turbado; pues no ví mi propio rostro reflejado en él, sino la facha repugnante de un diablo".

"Comprendo muy bien la significación y advertencia de este sueño. ¡Mi doctrina peligró! ¡La cizaña pretende ser trigo! Mis enemigos se han vuelto poderosos y han deformado la imagen de mi doctrina, así que los que más caros son a mi corazón tienen que avergonzarse de mis obsequios"¹⁹⁴.

Ha dicho bien Thibon que es ridículo emparentar el pensamiento de Nietzsche con el régimen nacionalsocialista. Sin embargo, este posible parentesco se estableció en pleno vigor del sistema, y los mismos dirigentes se encargaron de manifestarlo así.

Se ha llegado a sostener con candor rayano en la estulticia, que Nietzsche posiblemente fué el causante de la guerra de 1914; al influir en el pensamiento de Guillermo II. Se dice, y aquí los autores han puesto más atrevimiento en sus afirmaciones, que Nietzsche fué también el causante de la guerra de 1939.

¹⁹² Si es cierto que se ha dicho que T. Mann tiene determinada influencia nietzscheana, no por ello, puede manifestar que sea totalitario. El mismo se encarga de rebatir esta tesis en su libro: "El Problema de la Libertad".

¹⁹³ Para Ruiz Funes el precursor del nazismo sería Van der Bruck, quien, en 1922, escribió un libro titulado *El Tercer Reich*, abogando por una nueva Alemania basada en el socialismo-nacional. Estructura la sociedad sobre un socialismo basado en el predominio del pueblo, pero que en las épocas de emergencia, dependerá de una aristocracia nacional de talento que gobernará en interés de la comunidad.

¹⁹⁴ Federico Nietzsche. *Así habló Zaratustra*, pág. 79.

Cuando cumplió 50 años de edad, Mussolini recibió un telegrama del Nietzsche-Archiv en que se le decía:

“Al más noble discípulo de Zarathustra, con quien había soñado Nietzsche, al inspirado restaurador de los valores aristocráticos, el Nietzsche-Archiv envía, con el más profundo respeto y admiración, sus felicitaciones más cordiales”.

En las entrevistas concedidas a Emil Ludwig, Mussolini confesó que se tenía por tal. Así queda demostrado para quien lea los discursos de este “discípulo” nietzscheano. Su oratoria es fraseología nietzscheana.

Sin embargo, para bien de la pulcritud espiritual del Maestro Nietzsche, apóstol de la pureza del pensamiento y de la libertad del espíritu, esta influencia en Mussolini o en Hitler merece ser revisada prolijamente.

Dijimos anteriormente que los rasgos salientes del totalitarismo consisten en: a.—su estatismo o hipertrofia de las funciones estatales; b.—en la negación del individualismo; c.—en la interpretación colectivista de la sociedad; 4.—en el antisemitismo; 5.—en el racismo; y 6.—en su adversión a la democracia.

Además he mencionado claramente la actitud de Nietzsche frente a la tendencia totalitaria del mundo contemporáneo. Me parece ocioso, por lo mismo, insistir más en este punto, porque es indudable que no podría buscarse una seria conexión entre ambos. El Estado alemán es concebido en torno a una creación eterna de poder; en función del poder por el poder. La concepción nietzscheana del Estado es esencialmente cultural, y sólo así justifica la concentración del poder.

Nietzsche pone todo su énfasis en la necesidad de crear una sociedad jerárquica, donde los individuos puedan formar una personalidad propia. El régimen nacionalsocialista es, inversamente, lo contrario. Nietzsche se opone rotundo a toda concepción colectivista, nacionalsocialista o marxista.

Pero se ha dicho que sintió un odio desmesurado contra el judío; y de aquí, de este odio, pretenden entroncar y deducir su influencia en el nazismo. Pero resulta curioso¹⁹⁵ que haya artículos y opiniones en que,

judíos, se inclinan a calificarlo como filosemita. Hay, por el contrario, otros artículos y opiniones que lo tildan de racista.

“Cuando el editor Frisch, centro espiritual y organizador del antisemitismo de aquella época, se dirigió a Nietzsche creyendo que el autor del Zarathustra era el más inapreciable de todos sus aliados para pedir su colaboración, Nietzsche se negó en dos cartas que pertenecen, en cuanto a estilo, a las más brillantes de toda la literatura epistolar alemana. Nietzsche protestó contra el envío de la Antisemitische Korrespondenz que publicaba aquel círculo y que se le remitía a casa”¹⁹⁶.

Y, ¿podía ser contrario al semitismo aquel que consideraba al judío dentro de la categoría de pueblos que “tienen que fecundar llegando a ser la causa de nuevos órdenes de la vida?”

No se puede olvidar esta consideración. Nietzsche estimaba a los judíos como el primer pueblo transmutador de valores, o sea, que el resentimiento cristiano deriva del resentimiento del pueblo judío. Este resentimiento habría de polarizarse en Cristo. “Este anarquista santo que llamó a la plebe, a los forajidos y “pecadores”, a los parias dentro del judaísmo, a que se rebelaran contra el orden dominante, con un lenguaje que, si fuera posible fiarse de los Evangelios, conduciría hoy en día a Siberia, era un delincuente político en la medida en que pudo haber reos políticos dentro de una comunidad apolítica hasta lo absurdo. Por eso se le arrastró a la cruz...”¹⁹⁷.

Pero la fidelidad dialéctica de Nietzsche le hace persistir en el razonamiento permanente de su obra. Pensó siempre que de un exceso iba a derivar, natural y conforme a la esencia de las cosas, una manifestación contraria. Que la vida partiendo de una cima, no salta a través del abismo que la separa de la cima opuesta, sino que va, paulatinamente, proyectándose hacia lo profundo y abismal para surgir como una fuerza nueva, totalmente diversa en el extremo opuesto. Esta dialéctica que le hizo ver en todo mal una fuerza que tendía hacia las alturas del

¹⁹⁶ R. Lonsbach, ob. cit., pág. 36.

¹⁹⁷ Autores nazis pretendieron rebatir el origen judío de la religión cristiana, y trataron de demostrar que Cristo era arrio, por cuanto su ciudad natal, Nazareth, había sido fundada por una tribu arria, los Nazariní, emigrados del Cáucaso. Ob. cit., pág. 40.

¹⁹⁵ Richard M. Lonsbach. *Nietzsche y los judíos*, pág. 31.

bien, la aplica al problema de la transmutación de los valores practicada por el pueblo judío. Para él, en verdad, el pueblo hebreo estaba lleno de resentimiento; pero de su venganza espiritual, de su oscuro resentimiento, según Nietzsche, va a emanar con el tiempo; y a virtud de una lenta transformación, una sublime forma del sentimiento, un amor especial, el amor cristiano.

“Del tronco de aquel árbol de la venganza y del odio, del odio judío —del odio más profundo y más sublime, del odio que crea ideales, que transmuta valores y que no ha tenido precedentes sobre la tierra— prorrumpió algo que tampoco tiene comparación posible, un nuevo amor, el género más hondo y más sublime de todos los amores; ¿de qué otro tronco hubiera podido salir?”

Lonsbach observa que es curioso también —y esto tiene importancia para considerar la actitud de Nietzsche— cómo éste “se sentía esencialmente atraído por los judíos, y recíprocamente se ha notado que la figura y la obra de Nietzsche han ido ejerciendo un influjo casi magnético sobre los judíos espirituales”¹⁹⁸. (Cita como autores judíos que han estudiado al filósofo, a Bernoulli, a Karl Joel y a Raoul Richter).

Es curioso anotar, además, que fué el judío-danés Brandés, el primero de todos los intelectuales que llamó la atención sobre la obra nietzscheana, estando aún en vida Nietzsche. Un judío, Lipiner, también fué el primero que fundó en Viena una sociedad Nietzsche¹⁹⁹. Y el único y fiel amigo, si le caben estos calificativos, sin duda que fué otro judío, Paul Lanzky.

Y si es cierto que atacó en muchos de sus pasajes el espíritu semita, no lo es menos que prodigó frases hermosas, de pleno contenido, que cualquiera raza desearía para sí. Una de ellas podría ser ésta:

“De las pequeñas comunidades judías es de donde proviene el principio del amor: una alma ardiente y apasionada se alberga aquí bajo la ceniza de la humildad y de la miseria: no es ni griega, ni india, ni germánica. El poema compuesto por San Pablo

¹⁹⁸ R. Lonsbach, ob. cit., pág. 47.

¹⁹⁹ De Lipiner dijo una vez Nietzsche: “He de poner de relieve, para distinguirlo, a Sigfredo Lipiner, un judío polaco, que sabe forjar del modo más florido las múltiples formas de la lírica europea, “casi puro”, como diría un orfebre”. *Ecce Homo*, pág. 51, N° 73.

en holocausto del amor es el brote judío de esa llama eterna del semitismo. Si el cristianismo ha hecho algo esencial desde el punto de vista psicológico, ha sido elevar la temperatura del alma entre esas razas más frías y más nobles que sobresalían entonces entre los pueblos: descubrir que la más miserable podía engrandecerse por una elevación de la temperatura...”²⁰⁰.

Sin embargo, este pensamiento queda disminuído por este otro:

“Jesucristo sólo fué posible en un paisaje judío —quiero decir, en uno sobre el cual se cernía constantemente el adusto y sublime nubarrón tormentoso del Jehová iracundo. Sólo en un paisaje así el espectáculo raro de un rayo de sol que de pronto se filtraba por la pavorosa cerrazón general y constante pudo sentirse como un milagro del “amor”, como el rayo de la más inmerecida “gracia”. Sólo en un paisaje así Cristo pudo soñar con su arco iris y escala del cielo por donde Dios descendía hacia los hombres; en otras partes, el buen tiempo y el sol eran fenómenos demasiado corrientes...”²⁰¹.

Refiriéndose al desarrollo del estado sacerdotal judío, Nietzsche cree que no es original, y que su esquema fué copiado de Babilonia, de los arios. “Se ha hablado mucho, dice, del espíritu semítico del Nuevo Testamento; pero lo que con estas palabras se quiere designar no es más que el espíritu del sacerdote y el código arío de la raza más pura en la ley del Manú; esta forma de semitismo, es decir de espíritu sacerdotal, es peor que cualquier otra cosa”²⁰².

Es conveniente citar dos pasajes del pensamiento nietzscheano que retratan al filósofo frente al tema que tratamos; sin embargo, hay que pensar que cuando Nietzsche se refiere al pueblo judío, lo juzga históricamente, como aquel transmutador de valores que hizo posible el cristianismo. Esta advertencia es indispensable para no cometer el error de relacionar esta disposición de ánimo con un antisemitismo actual. Esta relación imposible, la urdió el nacionalsocialismo para transformarlo en un antisemita convencido. Los pasajes a que me refiero son los siguientes:

“Nada menos inocente que el Nuevo Tes-

²⁰⁰ Federico Nietzsche. *La Voluntad de Domingo*, pág. 129.

²⁰¹ Federico Nietzsche, ob. cit., págs. 113 y 114.

²⁰² Federico Nietzsche. *Gaya Ciencia*, pág. 142.

tamento. Sabido es en que terreno se desarrolló. Aquel pueblo, con una voluntad de afirmación implacable, que cuando hubo perdido todo sostén natural, estando privado desde hacía mucho tiempo de todo derecho a la existencia, supo imponerse, a pesar de todo, apoyándose en hipótesis absolutamente antinaturales e imaginarias (llamándose pueblo elegido, la comunidad de los santos, el pueblo de la promesa, la "Iglesia"); este pueblo manejó la "pia fraus" con tal perfección, con tal grado de "buena conciencia", que hace que no sea nunca lo bastante prudente cuando se predica la moral. Cuando los judíos se presentan como si fueran la inocencia misma, es que un gran peligro les amenaza; hay que tener siempre a mano un pequeño fondo de razón, de desconfianza, de malignidad, cuando se lee el Nuevo Testamento.

"Gentes de la más baja extracción, los reprobados no sólo de la buena sociedad, sino de la sociedad estimable; gentes que crecieron lejos del olor mismo de la cultura, sin disciplina, ignorantes, no sospechando siquiera que en las cosas intelectuales puede haber conciencia; en una palabra, judíos; eran astutos por instinto, con todas las supersticiones; no sabrán crear un provecho, una seducción"²⁰³.

El instinto judío de considerarse como "elegido": los judíos reivindican sin más todas las virtudes para sí mismos y consideran el resto del mundo como su contrario; éste es un signo profundo de vulgaridad de alma.

Carecen absolutamente de verdaderos fines, de verdaderas tareas, por lo que hacen falta otras virtudes que la categoría; el Estado les hizo gracia de este trabajo, y este pueblo impúdico se jactó a pesar de esto de no necesitar al Estado"²⁰⁴.

Si no existe una íntima relación entre su pensamiento y la ideología posterior del nacionalsocialismo, es difícil negar cierta proyección, desvirtuada en todo caso, en la obra de éste último. Es evidente que en dicha apropiación fué inocente Nietzsche, pero culpable, sí, su propia hermana.

Pero no me parece aconsejable descartar una cierta relación, porque de las formas deshumanizadas con que se nos aparece, brota

un espíritu nuevo, desconocido por el pensamiento occidental. Y en segundo lugar, resulta vano dudar de la bondad de una ideología que, como el nacismo, no se realizó.

Algunos de sus caracteres merecen ahora, más que nunca, meditación y estudio. El sistema totalitario y el pensamiento totalitario, que es el peligro puesto que subsiste, nos aconsejan meditar sobre los errores y vicios de que adolece la democracia.

En este período que el siglo XX lleva corrido, el sentimiento hacia la solidaridad humana se ha robustecido, y la tentativa de un estado orgánico, de una comunidad espiritual, se afianza.

Por eso creo que Scheler tiene razón al decir que la sociedad emana por degeneración, de la comunidad primitiva, donde los individuos están unidos por un sentimiento común, porque se creen descendientes de un mismo tronco que los obliga a mantener, por encima de toda consideración, los ligamentos sentimentales de comunidad y hermandad. Este sentimiento de comunidad originaria, de obligación superior, trascendente de los individuos y radicado en toda la comunidad, es un principio que volviendo al primitivismo, supera a la sociedad democrática, donde los hombres ignoran dos cuestiones capitales: su origen y su finalidad. Nietzsche pregunta en una de sus obras, y me parece que con temor, que la historia cristiana ha llevado al hombre democrático al más completo nihilismo, a aquel nihilismo en que se ignora la procedencia misma y la finalidad de lo humano. Me parece que el nacionalsocialismo, y en general, el sentido totalizante de la vida, persigue, pues, primordialmente, una vuelta al primitivismo comunitario, al sentido de unidad en la sangre. Y este principio es una premisa que trasciende toda crítica superficial.

Pero a la unidad de sangre se añade la unidad geográfica, el territorio.

Cuando pienso en ambos valores míticos quisiera por unos instantes, muy levemente, transportar este problema vital a los países latinoamericanos. Es que hay posibilidades latentes de realizar y plasmar en ellos una nueva ideología, fundándola en estos valores. Pero a mi juicio no basta que concurren en todos los países, ni siquiera ello es necesario; es fundamental que uno, por lo menos, esté capacitado, a la larga, para cumplir con estos requisitos. Nuestra América india y

²⁰³ Federico Nietzsche, id., págs. 141 y 142.

²⁰⁴ Federico Nietzsche, ob. cit., pág. 141.

española puede constituir una unidad étnica retrotrayéndose a un genuino americanismo, entendiéndolo traspasado en las fronteras y formando un cordón nervioso que nos mantenga unidos en un ideal y un fin. Nuestra América puede llegar a ser un todo, sintiéndose ligada a su propia tradición y desligada de intereses foráneos que decapitaron en mala hora la vida espiritual superior y propia del suelo continental. Será deber primario de todo verdadero americanismo resucitar la leyenda de una civilización autóctona.

Volviendo al tema central, es menester recapacitar también sobre la verdad misma del nacionalsocialismo. Se ha dicho insistentemente que no fué ni pudo ser una expresión revolucionaria. Al decirlo, se comete un grave error, por culpa del examen superficial. Debe partirse del hecho de que el nacismo, como teoría general, no se realizó. Se carecía en un principio de programa, y sólo después se improvisó, se argumenta. Es cierto, pero no deben perderse de vista las experiencias históricas. Menciono una sola: la Revolución Francesa se nos presenta como resentimiento colectivo cuyo programa y cuya filosofía se basaban más bien en un anti-algo. Desde su instauración se empieza a plasmar una ideología completa, prohijada por un cuerdo y lógico practicismo. Y la misma ideología liberal se forma con posterioridad al régimen burgués y como defensa de él.

Un autor como Tomás Mann ha confesado lo mismo al expresar que, si bien se tomó al nacismo como tendencia de derecha, apoyada por los grandes industriales, se fué, en el curso de sus realizaciones, tornando cada vez más hacia la izquierda. Y aún más, en plena guerra, era este autor un convencido que las expropiaciones hechas a los judíos sólo constituían un "ejercicio previo de otras acciones más amplias, completamente exentas de ideologías de raza de este tipo"²⁰⁵.

Hay un cierto parentesco, remoto, entre la práctica nietzscheana y el nacionalismo en lo que se refiere a la guerra. Más adelante, al analizar la concepción social de Nietzsche, profundizaré este punto, pero como ya antes observaba, el nacismo es una ideología guerrera, hecha para la guerra, que concibe al hombre a partir de la guerra, asignándole al mundo moderno la cualidad de despertar el

heroísmo ya dormido. Y es precisamente en este carácter heroico donde se puede establecer un paralelismo con la concepción nietzscheana, que aspiraba a volver al hombre a los hondos abismos del heroísmo pánico y dionisiaco, en conjunción con la naturaleza noble, librándose de la inercia mortal de la civilización industrial del mundo moderno.

Quinta Parte

CONCEPCION POLITICA DE NIETZSCHE

1.—Recapitulación. 2.—Concepción política de Nietzsche. 3.—Nietzsche y el problema del nacionalismo.

1) *Recapitulación.*

A.—El pensamiento moderno aparece teñido de influencia cristiana y de cierto tinte democrático; raras son las tendencias que están revestidas de un carácter extraño al democratismo cristiano. Es por este motivo que resulta difícil concebir que sean los movimientos políticos contemporáneos evasiones al espíritu cristiano en su aspecto terreno, puesto que si descartan la teología, parten de supuestos conviviales desarrollados por el entendimiento cristiano desfigurado de la vida.

B.—El único pensador que se coloca decidido contra este espíritu es Nietzsche, porque de sus supuestos doctrinales no acepta uno y, en cambio, todos los combate²⁰⁶. En primer término, se dijo que la democracia se basaba teóricamente en el ser igual de la humanidad. Nietzsche suplanta ésta por su idea de que la humanidad siempre puede existir en un ser otro, en una diferencia cualitativa de sus componentes cuantitativos, lo que es siempre uno —la masa, pueblo, nación, etc.—, se realiza en la diversificación de tipos ascendentes; la humanidad se le aparece como confronte de posiciones iguales graduadas de conformidad a una tabla jerárquica de valores que asciende desde las formas bárbaras de la materia a las sublimes expresiones del espíritu. Recuérdese el comentario de Platón, para quien la sociedad debe estar formada por estratos sociales es-

²⁰⁶ Lo que ataca Nietzsche en el cristianismo, preferentemente, no son los valores, sino su desvirtuación, al hacerse normatividad política y social.

²⁰⁵ Tomás Mann. *El problema de la libertad*, pág. 37.

tablecidos no por la coacción tradicional de los intereses económicos, sino merced a una cuestión axiológica, como es el servicio que prestan, socialmente, la gama de categorías individuales. Nietzsche, por su parte, cree que la sociedad debe estructurarse sobre la base de la superación del valor individual, y no sobre la utilidad.

C.—La democracia, como expresión eídica, intenta la igualación humana en sus aspectos jurídico, económico y social, y arrasa con la jerarquización social. El marxismo llega hasta el extremo de pensar que la humanidad será libre con el término de toda coactividad política. Con él se produce totalmente la crisis de la autoridad.

D.—Nietzsche, por el contrario, piensa que la democracia producirá una sociedad inerte, donde los hombres obrarán como mecanismos no-volentes de una enorme máquina impersonal. Tal, la colectividad. Llega, entonces, a la conclusión de que la coactividad política de la sociedad actual será reemplazada por la coerción de la masa.

E.—Esto le hace concluir que la democracia constituye un veneno contra la individuación y creación de individualidades, que son un peligro para el sistema cerrado de la democracia, la que, por ella y por su inercia, inevitablemente cae en manos de la dictadura y la represión.

F.—La democracia, en su concepto, no conduce a la cultura ni al individuo, pero sí a la colectividad amorfa, sin unidad espiritual efectiva, amén del sentido igualitario.

G.—Al engendrarse la igualdad y prosperar, destruye la posibilidad de alcanzar el fin de toda sociedad progresiva, ascendente, como es la producción de individuos.

H.—Este deseo de atribuir una importancia igual a factores sociales desiguales, hace que la sociedad corra en busca de formas existenciales hedónicas, privando a la humanidad de un incentivo superior²⁰⁷.

²⁰⁷ Richard Lonsbach, ob. cit., pág. 57.

“El modo de Nietzsche de enfrentarse con la vida no es ni hedonístico ni epicúreo, pues el epicureísmo trata de obtener, mediante una acción peculiar sobre la vida, una determinada reacción. En Nietzsche falta por completo una posición fundamental utilitaria frente a la vida. Ahí donde consagra a la vida y a todos sus valores fundamentales un gesto sin compromisos que expresa la disposición para la muerte y para el amor, resuena en el cántico de Zaratustra la certeza de que

I.—La actitud no-democrática de Nietzsche se explica desde diversos puntos de vista, pero, en todo caso, es preciso siempre comprenderla desde un ángulo moral.

Nietzsche distingue en el campo ético, y por ende, en los ámbitos de la cultura humana, expresiones antitéticas que tienden, o a la creación de un individuo horizontal, igualitario, mediante las fórmulas cristianas, o a la creación del hombre sobre el hombre (superhombre).

La primera tendencia hace que la humanidad vaya contra las leyes inexorables de la naturaleza que mueven a los seres vivos a una lucha despiadada, noética, por el afianzamiento de sus campos de acción y reforzamiento del poder conquistado. El principio estoico²⁰⁸ (de la igualdad humana y los principios hedónicos y cuantitativos que impulsan y mueven a la democracia, han hecho que ella conciba como supremo ideal la búsqueda, por encima de todos los valores, de la satisfacción corporal y el encuentro de una felicidad perdida.

J.—De este modo, la democracia ha progresado en forma portentosa en el terreno práctico, inventivo y material. Ha pretendido acercar al hombre cada vez más al terreno donde presuntamente se encuentra dicha felicidad y ha creado un conjunto de procedimientos mecánicos, técnicos, etc., que satisfacen aparentemente sus necesidades y le dan un bienestar ignorado.

K.—Pero cuando la democracia aspira a crear una civilización vigorosa y perfecta y postula a destruir el vivero de toda corrupción aniquilando el virus de las enfermedades y todo lo que se oponga a sus anhelos,

el gozo es más hondo que la pesadumbre y de que lo único que puede ser obtenido en la eternidad, es decir, el conjunto de las apariencias que se renuevan sempiternamente dentro de la resurrección de las cosas, esa suprema felicidad supraterrestre frente a la cual las relaciones recíprocas de los valores de la vida misma no son sino un reflejo débil, una imagen tenue, como las apariencias de la realidad frente a las ideas de Platón. Este apego a la vida, desnudo, claro, afilósófico en el fondo, y fundado sobre la euforia, este apego a la vida cuya imperfección surge de su finitud y cuya perfección fluye de su perceptible eternidad, es la hormona más íntima del activismo en la vida de Nietzsche, hormona que lo produce todo”.

²⁰⁸ Según Nietzsche, el estoicismo está inspirado por el espíritu judío. *Voluntad de dominio*, pág. 139.

se acerca a una concepción inerte, hierática en sus reacciones de adaptarse a nuevas modalidades de vida, a nuevas necesidades humanas, matando toda posibilidad de superar la cultura.

O sea, la democracia, de fuerza revolucionaria que era, se ha transformado en fuerza conservadora.

L.—Pero si Nietzsche ataca el hedonismo democrático y combate la tendencia niveladora, no es, como pudiera creerse, por un deseo de volver a sistemas de canibalismo y promiscuidad primitivos, sino más bien, defendiendo las posibilidades del genio, de la cultura, de la selección humana.

La democracia, con tal deseo masista y hedónico, germina la civilización, aquella serie interminable de invenciones mecánicas que adaptan al hombre a las nuevas exigencias sociales, sin que pueda saber de antemano los resultados de tal adaptación pasiva y destruye toda cultura selectiva. Al pretender sustraerse a los momentos de corrupción orgánica, mediante diversas formas "sanitarias", la cultura ha sido incapaz de florecer esplendente dentro de ellas, convirtiéndose éstas en tiempos de "intolerancia para los caracteres más espirituales y más audaces". Y se explica porque los grandes momentos de la cultura fueron siempre, moralmente hablando, momentos de corrupción, mientras la civilización ha sido siempre una época de disciplina y domesticación del animal hombre²⁰⁹.

M.—Si la crítica al democratismo hedónico puede ser refutada, no lo es la que dirige contra la igualdad que transmina su cuerpo estructural. La cultura²¹⁰ debe ser el fin del organismo social, no porque todos los seres gregarios aspiren o estén capacitados para ella, sino porque la sociedad es un ensayo

²⁰⁹ Federico Nietzsche. *La Volunt. de dominio*, pág. 96.

²¹⁰ Ezequiel Martínez Estrada. *Nietzsche*, págs. 32 y 33.

"Nietzsche es el primer pensador que se plantea la cultura como problema; la cultura como verdadera historia del hombre. Por lo tanto crea un mundo nuevo de valores en que todas las actividades y manifestaciones de la inteligencia, la sensibilidad y la voluntad, quedan comprendidas dentro de ese orbe en condición de provincias contiguas. Aun a religión y la moral pierden su autonomía y más su importancia capital en el destino y el deber de la conducta del hombre, para ingresar como elementos de ese mundo nuevo".

y un pretexto tendiente a reencontrar expresiones individuales poderosas. Recuérdese que decía que un pueblo era, una forma para producir tres o cuatro grandes individualidades.

N.—A partir, pues, de la base axiológica de la moral nietzscheana, podemos explicar su distanciamiento de la ideología democrática, a quien acusa, consecuencialmente, de destruir el vivero de toda individualidad: la rivalidad y la guerra. Hace caso omiso de la definición kantiana: la sociedad como un acuerdo dinámico. O, como dice Ortega y Gasset, una dinámica de aristocracia y masa.

2) *Concepción política de Nietzsche.*

Aparte de su crítica al sistema político imperante, crítica demasiado aguda para ser superada y que, en todo caso, es la parte negativa, Nietzsche también ofrece su pensamiento político bien definido.

Karl Jaspers distingue tres aspectos bien diferenciados en él: su intuición política, que le permite analizar con extraordinaria profundidad el panorama político del mundo contemporáneo; sus visiones, que son varias, del futuro; y, por último, la tarea de una nueva política, que bautizará con el nombre sugestivo de la Gran Política²¹¹.

Ha querido hacer también Jaspers una distinción entre la concepción política de Nietzsche y la de otros pensadores²¹², separándose

²¹¹ Karl Jaspers, ob. cit., pág. 256.

²¹² Karl Jaspers, ob. cit., págs. 256 y 257.

"Si on compare Nietzsche a d'autres penseurs politiques, ils partagent tous, en opposition avec lui, une conception limitée du politique. Le plus souvent celui-ci leur apparaît englobé en Dieu ou dans la transcendance, ou ne concerne qu'une réalité humaine spécifiquement particulière. Chez Hegel, par exemple, la pensée politique s'actualise grâce à l'esquisse de totalité en un subsistant devenir. Comme tout systématique, elle exprime la conscience de soi d'une réalité affective, elle est en particulier justification et rejet et remplie de la conscience substantielle de l'englobant. Chez Machiavel elle se développe en fonction de réalités particulières et de leur signification pour les lois véritables du pouvoir. Alors on développe des types des situations et des règles de conduites, soit dans le sens d'une politique, soit sous l'inspiration de la volonté de puissance, de la présence d'esprit et de la bravoure, et on en appelle immédiatement à une action qui ne saurait être définitivement rationalisée. Nietzsche ne suit aucune de ces voies, il ne nous donne pas, comme Hegel, un tout architectonique, ni comme Machiavel, une politique

ellos por la generalidad misma con que aquél consideraba los problemas humanos, radicando todas las visiones del porvenir en el hombre. En una época de nivelación, Nietzsche siente en sí mismo este drama, pero no pierde el valor cuando examina las posibilidades del mundo futuro. De ahí que, soñándolo, vea en el horizonte la radiación de fuerzas intensamente humanas, tal como él las concibiera. Esta visión optimista del futuro estuvo siempre, a mi juicio, relacionada con ciertas características positivas del presente. Si bien es cierto que atacó con dureza nuestro tiempo en sus rasgos valorativos, tuvo la serenidad apolínea para sentir y escuchar las palpitations de un nuevo espíritu que anunciaba su Gran Política. Es así que haciendo comparaciones entre las bondades y defectos, reconoce que junto a los signos de debilidad y decadencia que se manifiestan en el hombre moderno, existen demostraciones de "una fuerza nueva, de nuevas facultades espirituales". Llega, en su extraordinario relativismo, tan extraño a veces, a preguntarse y a plantear la cuestión de si el descontento y el nihilismo, que a su juicio son características nuestras, podrían tomarse como "signos favorables".

Y al comparar el siglo XVIII con el siglo XIX, expresa que la posición del último en materia política es "más natural"; "vemos el problema del poder, del "Quantum" del poder contra otro "Quantum"; consideramos la pasión como un privilegio, no encontramos nada grande en lo que no vaya comprendido un gran crimen; concebimos toda grandeza como una deserción en la moral". Y termina: "Nos hemos fortalecido, nos hemos acercado al siglo XVII"²¹³.

Jaspers reconoce, como expresara en la primera parte de este estudio, que Nietzsche se distingue de los demás pensadores "por faltarle unidad interna en la deducción"; vale decir que es imposible y casi perjudicial pretender encerrarlo en una concepción determinada²¹⁴.

Sin embargo, y a pesar de esta característica que para muchos llega a ser negativa, puesto que se les presenta la contradicción

pratique. Mais sans être encore au début en possession d'une substance englobante, il s'appuie pour penser sur son universel souci de l'homme".

²¹³ Federico Nietzsche: *Voluntad de dominio*, págs. 95 y 96.

²¹⁴ Karl Jaspers, ob. cit., pág. 257.

íntima del hombre, es posible determinar con fidelidad el pensamiento político de Nietzsche. Este debe partir, necesariamente, de una crítica al régimen establecido, a la democracia imperante. Tal negativa al régimen actual se desprende de esta expresión: "Todos apetecemos una condición en que no oigamos la voz de la moral burguesa ni sacerdotal". La "buena sociedad" es aquella en la que en el fondo no interesa nada más que lo que en la sociedad burguesa está prohibido y proporciona mala fama; y lo mismo que con los libros sucede con la música, con la política, con la estimación de la mujer"²¹⁵.

Continuamente se lee en el espíritu y en las obras de Nietzsche la necesidad de afrontar una revisión general de los valores consagrados por la moral burguesa, por la moral dominante en la "vieja sociedad". Y cuando combate el espíritu cristiano entronizado en la política, en la sociedad y en el Estado, como cuando ataca la democracia y el socialismo, vemos que está pensando en una inversión de valores, que está imaginando una sociedad, una política y un Estado donde tengan preeminencia los valores negados por la sociedad actual.

Esta inversión de valores, de principios, la ha denominado "transmutación de valores", debiendo entenderse por tal el surgimiento y primacía de aquellos que, por la moral moderna, son estimados perniciosos y lesivos. Invertir, pues, implica modificar la terminología moral. La cristiana, concretizada en la moral del rebaño, pasa a ser antisocial, inmoral, contra legem. La filosofía jurídica cristiana que descansa principalmente en la idea de igualdad quedaría, con esta transmutación, proscrita de la filosofía imperante.

Nietzsche invoca la necesidad de establecer la jerarquía funcional humana dentro de la sociedad, jerarquía que responde, lo mismo que en Platón, a un imperativo de la naturaleza del hombre más que a funciones meramente hereditarias o económicas. El hombre frente a los demás percibe fases particulares que lo distinguen. Estas justifican la creación de una jerarquía social, reflejo, como digo, de las diferentes categorías individuales.

Nietzsche es, pues, políticamente, un aristócrata. Este rango determina su concepción jerárquica. O, si se prefiere, su concepción

²¹⁵ Federico Nietzsche, ob. cit., pág. 94.

jerárquica, su íntima necesidad de ver entre hombre y hombre diferencias y abismos de almas, le llevó, fatalmente, a una concepción aristocrática de la vida.

Pero también niega la creación de una sociedad individualista, porque en toda sociedad de este tipo se otorga un papel idéntico a todo individuo. Este concepto conforma una sociedad de tipo liberal, donde los individuos son considerados conforme al padrón de la igualdad. Pero lo contrario busca Nietzsche, una organización social donde los seres humanos se estimen como cantidades de desigual potencia. Toda consideración que se base en la desigualdad forzosamente cae en una concepción aristocrática, donde el pensamiento, la selección del pensamiento, es el fiel que determina los valores. Y Nietzsche no ha querido que se interprete erróneamente su doctrina; de ahí que sea categórico al decir: "Mi filosofía se encamina a la creación de un orden jerárquico, no a una moral individualista"²¹⁶.

Su aristocracia se funda en dos aspectos complementarios. Reconoce que la sociedad lleva el germen de la competencia en sus dos expresiones vivientes, separadas por su cuantidad y eticidad. Pero, atravesándolas, aparece un tipismo de formas humanas escalonadas, que presentan la verdadera historia sufrida por la humanidad y que rebasa la materialidad que contienen para alzarse al esbozo de un ideal que, superior a todas las formas alcanzadas, las sintetiza. Es el superhombre. La concepción nietzscheana cumple así con dos requisitos primarios. Significa un esfuerzo permanente de ambas clases éticas destinado al progreso y creación de instituciones vigentes guiadas por su propia voluntad de dominio. Es decir, Nietzsche nunca ha pretendido imponer una moral de señores a aquellas masas incapacitadas para asimilarla y aprovecharla útilmente. Comprende que cada categoría debe tener su propia moral, y que se produce la muerte de una clase cuando se introduce e inculca la contraria. Esto vendría a explicarnos su odio al sistema democrático, puesto que para él los "señores" han sido destruidos por la moral descendente. Lo ha dicho al expresar que "el sentido de rebaño suele dominar en el rebaño, pero no salir fuera de él: los jefes

de rebaño necesitan una valoración en absoluto diferente de sus acciones, así como los independientes o los "animales de presa", etc."²¹⁷.

Sería inútil, desde este punto de vista, intentar predicar una moral de señores a una época dominada por el espíritu descendente. Esta empresa sería contradictoria. Nietzsche postula, en cambio, por crear una clase de "señores", una nueva aristocracia del talento, que se disponga a tomar sobre sí el enorme peso de cambiar el curso de los destinos humanos.

Este aspecto determina la otra característica de la sociedad progresiva, la que, partiendo de una gran masa anónima que lucha siempre en su mediocridad, se eleva mediante entes que se subliman hasta rematar en el elemento mítico "superhombre". ("Un ensayo ha sido el hombre, pero no debe serlo más").

La inversión que predicara nos lleva a analizar la sociedad nietzscheana.

Los materialistas aceptan que el antagonismo es el motivo fundamental del progreso, pero pretenden llegar a una etapa —el comunismo— en que ha sido suprimido. ¿Significaría la supresión de este antagonismo clasista la extinción del progreso como de la creación de nuevos estamentos culturales?

Nietzsche, previendo esta posibilidad, sostiene que el antagonismo es indispensable. Los individuos pueden prescindir de la violencia y de toda "explotación"; pueden, además, equiparar sus voluntades con otras voluntades, pero sólo en ciertas circunstancias. Ellas nacen entre individuos cuya desigualdad no es muy apreciable, "entre poderes que son aproximadamente iguales". Pero la violencia y la rivalidad no pueden suprimirse. Si se quiere aplicar la abstención "recíproca de toda ofensa" en cualquiera sociedad, sería negar la vida misma, es decir, tal principio de concordia o igualdad significa decadencia y disolución.

Es preciso liberarse de todo sentimentalismo o idealismo, que muchas veces se autocalifica de científico, y confesar que "la vida es esencialmente una apropiación, una violación, un enseñoreamiento de todo lo que es extraño y débil; significa opresión, rigor,

²¹⁶ Federico Nietzsche, ob. cit., pág. 195.

²¹⁷ Federico Nietzsche, ob. cit., pág. 194.

imposición de las propias formas, asimilación, en una palabra, explotación”²¹⁸.

Detengámonos en estas aseveraciones. El antagonismo y la rivalidad pueden cesar en dos casos. Cuando desaparece el abismo enorme que separa a las clases, cuando se produce entre ellas una unidad espiritual, y cuando entre ambas se produce también esta misma pero, por no estar ligados a un mismo tronco común-comunidad de sangre, por ejemplo, sino porque sus esfuerzos se dirigen a la obtención de una misma finalidad ideal.

Pero en todo caso, esa unidad espiritual que anteriormente llamamos Estado conserva su carácter agresivo para aquellos que están extralímites y que, además, están separados por diferenciaciones ideológicas. De este modo, las categorías morales del rebaño y del espíritu libre pueden entenderse en cuanto que hay identidad esencial de objeto; llegase a formar, entonces, la unidad espiritual Estado, que se caracteriza desde entonces por poseer una impulsión a lo que es “extraño y débil” para dominarlo y explotarlo.

De ahí que Faguett expresara que la concepción nietzscheana era la de un inmoralismo organizado. Mientras sus componentes se mantienen unidos férreamente, en lo exterior recurre a la expropiación de todo lo adverso.

Íntimamente relacionada con esta cuestión se halla la visión “belicista” de Nietzsche.

¿Cómo entender su diversa expresiones favorables a la guerra? Y, ¿en qué sentido entendía esta palabra? La confusa fraseología de Nietzsche en esta materia ha hecho incurrir en repetidos errores a los críticos. Y ella ha determinado que lo juzguen como un glorificador de la guerra y como impulsador directo de la última guerra mundial. Pero en esta crítica no se toma en consideración el lenguaje alegórico de Nietzsche. No se piensa que cuando Zarathustra dice que “la buena guerra santifica todas las causas”, que cuando agrega que debe amarse la guerra como medio para nuevas guerras²¹⁹, se está refiriendo a una justificación moral de la lucha, de la oposición y, en ningún caso, a la lucha armada entre los pueblos. Todas las consideraciones que hace en

el título “De la guerra y de los guerreros”, están íntimamente relacionadas con la idea de que el mundo está dividido en amigos y enemigos; en dos potencias que eternamente se combaten, buscando el poder.

Se justifica la guerra, no por lo diabólico que contiene —recuérdese que por primera vez presintió su teoría de la Voluntad de Poder al presenciar cómo las tropas desfilaron al frente de batalla en la guerra franco-prusiana— sino porque es posibilidad abierta para establecer las diferencias del hombre. En la guerra se puede apreciar al verdadero hombre, en la rivalidad, en el antagonismo. Allí salen a relucir las virtudes o defectos. Por eso, Nietzsche aconseja: preocúpate de tener enemigos iguales a tí mismo; no te molestes por los que sean inferiores; ve en tus enemigos y trátalos como si fuerán tus íntimos: con impiedad, con terca dureza; les haces así un servicio.

Exclama entonces:

“Veo muchos soldados; ¡si viera muchos guerreros! “Uniforme” se llama lo que llevan puesto; ¡si no escondieran bajo él la uniformidad!

“Habéis de ser hombres que en todo momento vayan en busca de un enemigo —de vuestro enemigo. ¡Y si sucumbe vuestra concepción, vuestra probidad ha de celebrar esta derrota!”²²⁰.

Jaspers cita, al respecto, un pensamiento de Nietzsche que revela bien su idea de la guerra: “La vie est une conséquence de la guerre: “La société elle-même un moyen pour la guerre”²²¹.

“Cependant Nietzsche —escribe Jaspers— ne cherche pas a glorifier la guerre comme telle. La guerre, comme la nature, est indifférente a la valeur de l'individu. On peut dire a son desavantage “qu'elle rend vainqueur stupide, par la vaincu méchant, en sa faveur que, par les deux transformations dont nous venons de parler, elle introduit la barbarie et par là ramène a la nature: elle est pour la civilisation un sommeil ou un hivernage, l'homme en sort plus fort pour le bien et por le mal”²²².

Persistir, pues, en el criterio de considerarlo como glorificador de la guerra, es una actitud unilateral. Porque así como Nietzsche justipreció el valor de la guerra en cuanto

²¹⁸ Federico Nietzsche. *Más allá del Bien y del Mal*, pág. 179.

²¹⁹ Federico Nietzsche. *Así habló Zarathustra*, pág. 49.

²²⁰ Federico Nietzsche, ob. cit., pág. 48.

²²¹ Karl Jaspers, ob. cit., pág. 261.

²²² Karl Jaspers, ob. cit., pág. 261.

representa posibilidades de vida nueva, también sintió el valor y la necesidad de la paz. Podría decirse también, con iguales argumentos, que fué un glorificador de ésta.

Y Nietzsche se diferencia totalmente del pensamiento político en este punto. No sólo camina por otro cauce, sino que levanta una nueva concepción de la paz. Difiere fundamentalmente del pacifismo político de nuestro tiempo, hipócrita pacifismo del fusil cargado, justificado con el argumento de que es menester armarse para defender los intereses de la paz. Nietzsche repudia el mantenimiento de la paz armada, rechaza la paz por medio de la fuerza. Para él esta tentativa es una utopía inocentemente estúpida.

Sin embargo, Nietzsche no la combate con una realidad positiva y tangible. Le opone otra utopía, la más extraordinaria que el pensamiento político pudiera concebir. Utopía maravillosa, emotiva, propia del genio nietzscheano. Transcribo el pasaje respectivo:

“MEDIOS PARA LLEGAR A LA VERDADERA PAZ”

“Ningún gobierno confiesa hoy día que sostiene su ejército para satisfacer, cuando llegue la ocasión, su deseo de conquista. Por el contrario, el ejército debe servir para la defensa del territorio. Para justificar este estado de cosas, se apela a una moral que aprueba la legítima defensa. De esta manera, cada Estado se reserva para sí el privilegio de la moralidad, y atribuye al Estado vecino la inmoralidad, pues hay que suponer a éste dispuesto al ataque y a la conquista si el Estado ha de verse en la necesidad de pensar en los medios de defensa. Además, se acusa al otro Estado, que, lo mismo que el nuestro, niega la intención de atacar y afirma que no sostiene sus ejército más que por razones de defensa; se le acusa, digo, de ser hipócrita y un criminal astuto que querría lanzarse, sin lucha, sobre una víctima inofensiva y torpe. En estas condiciones se encuentran hoy todos los Estados unos frente a otros; admiten las malas intenciones del vecino y se atribuyen las buenas. Pero esta es una inhumanidad tan nefasta y peor aún que la guerra; es ya una provocación y un motivo de guerra, pues se atribuye la inmoralidad al vecino, y por este medio se trata de justificar los sentimientos bélicos. Es preciso renegar de la doctrina del ejército como medio

de defensa tan categóricamente como de los deseos de conquista. Y llegará un día quizá en que un pueblo distinguido en la guerra y en la victoria, por el más alto desarrollo de la disciplina y de los talentos militares, habituado a hacer los más grandes sacrificios a estas dos cosas, exclamará libremente: “¡Nosotros rompemos la espada!”, destruyendo allí toda su organización militar, hasta en sus fundamentos. “Hacerse inofensivo siendo temible”, guiado por la “elevación” de sentimientos: este es el medio de llegar a la verdadera paz, que debe basarse en una disposición de espíritu apacible, mientras que eso que se llama paz armada, tal como al presente es practicada en todos los países, responde a un sentimiento de discordia, a una falta de confianza en sí y en el vecino, e impide deponer las armas, ya por odio, ya por temor. Antes morir que odiar o temer, y antes morir dos veces que hacerse odiar y temer: esta será un día la máxima superior de toda sociedad organizada. Sabido es que nuestros representantes liberales del pueblo carecen de tiempo para reflexionar en la naturaleza del hombre; de lo contrario, sabrían que trabajan en vano predicando una “disminución gradual de las cargas militares”. Por el contrario, sólo cuando esta miseria llegue a su término máximo, estará el remedio cerca. El árbol de la gloria militar no podrá ser destruido más de una sola vez, por un solo rayo; pero el rayo, ya lo sabéis, viene de lo alto”²²³.

Dije en otra parte que la concepción política y filosófica de Nietzsche no es, como piensa Stern, negadora de la sociedad, sino que, por el contrario, es social desde que se cimenta sobre la existencia de dos clases: rebaño y señores.

Pues bien, colocados en este terreno, soy de opinión que el verdadero individualismo no florece en la soledad, en el distanciamiento de los demás hombres, sino que en el entrecchoque, en la mixtificación de esas dos fuerzas plasmadoras de cultura como son la masa y el individuo.

No puede florecer el verdadero individualismo si, conforme al criterio socialista actual, se pretende desvirtuar la esencia de toda sociedad progresiva, y se dice que el

²²³ Federico Nietzsche. *La Voluntad de Domingo*, págs. 287 y 288.

individuo podrá devenir a la libertad mediante la abolición de las clases sociales, mediante la abrogación de los antagonismos, mediante la difusión de la fraternidad en detrimento de toda rivalidad.

La verdad es que el afán de progreso, de obtención de cultura, esas ilimitadas ansias de expansión que mueve a los humanos, no puede ni debe desaparecer. El socialismo actual, por lo tanto, se equivoca en este planteamiento cuando expresa su odio a toda autoridad y a la sumisión de ciertos núcleos a otros dirigentes. El verdadero clima dentro del cual se realiza la personalidad humana es la sociedad, pero no una sociedad revestida del manto puro de la fraternidad ni de un igualdad mixtificada.

La sociedad que persiga como fin último la cultura, el apoderamiento y la creación de culturas vividas siempre en planos progresivamente superiores, no puede fundarse en un principio de fraternidad extensivo, por cuanto la fraternidad supone identidad de propósitos que sólo puede y debe existir entre factores, individuos y funciones relativamente idénticos. Como Nietzsche expresa, sólo puede existir un principio de entendimiento y fraternidad sobre la base de la igualdad, y como esta se circunscribe a la identidad de propósitos y a las limitaciones propias del intelecto, es lógico que la fraternidad se guíe por ellas, que se determine por los planos axiológicos entre los cuales recorren los seres humanos el camino de su propia perfección en una sociedad aristocrática. Por este motivo es que considero, y estoy convencido de ello en el presente, que el verdadero socialismo teórico no es aquel que se funda en el principio fraterno de la horizontalidad, sino en el de los fines humanos, o sea, en nuestro caso, la construcción de una cultura monumental que nos redima de la temporalidad. El verdadero socialismo, el socialismo que aspira a realizar al individuo por medio de la sociedad, postula a construir un orden justo sobre la base de categorías individuales, asignándole a cada miembro de la comunidad un destino superior, querido conscientemente, voluntariamente deseado por la colectividad entera como espíritu.

Aquel otro, nuestro socialismo actual, que postula al rompimiento de las diferencias nietzscheanas, cae en el error de pensar que todos pueden llegar a una misma altura de

sublimación espiritual. Es necesario concluir, pues, que la sociedad sólo se justifica como un medio lógico conducente a la creación de individualidades poderosas mediante un esfuerzo colectivo.

Esto que decimos nos lleva a considerar los medios de que debe valerse una sociedad progresiva para el logro de sus fines, en este caso, de la cultura.

Nietzsche se da cuenta de una verdad que escapa al análisis democrático; y es que cuando un órgano social está alterado, es porque está enfermo. Tal es el caso de los regímenes democráticos que, agónicos, han producido el virus de corrientes políticas adversas, siendo incapaces, no obstante, para reaccionar mejorando y matando la infección orgánica.

Por eso Nietzsche considera que el defecto más grande de la democracia es su inorganicismo. Aparte de la filosofía practicista que la caracteriza, ¿se puede decir con propiedad que persigue algo? Carece de unidad espiritual, a diferencia de los movimientos políticos prohijados en su vida institucional y que exhiben una unidad ideológica y política indudables.

El fin de la vida en la democracia ha sido olvidado o se encuentra irremediamente perdido. Los medios originalmente destinados a la obtención de aquella cumplen una misión muy otra, hasta reducir de nuevo al hombre a la condición de bárbaro.

El deseo constante de libertad, característico del sistema democrático, termina por engendrar un espíritu desquiciador, que vulnera el principio de autoridad y orden. De ahí que aquella sociedad que aspire a cultivarse en consagración a la cultura debe cimentarse sobre la disciplina y en la autoridad de esta disciplina.

Para que disciplina, autoridad y sociedad en general respondan eficientemente a la finalidad trazada, debe forjarse una sociedad solidaria, desterrándose los elementos que anulan esta posibilidad. Y solidaridad no hay "en una sociedad en la que existen elementos estériles, improductivos y destructores que tendrán, por otra parte, descendientes más degenerados que ellos"²²⁴.

Estos principios justifican por sí solos la disciplina social, el duro castigo de una obra

²²⁴ Federico Nietzsche. *Voluntad de dominio*, pág. 55.

tendiente a dar la libertad a los que son capaces. Es necesario rebatir, por eso, la expresión de Goethe cuando dice que los hombres se acostumbran a ser esclavos. Por mi parte he dicho en un ensayo²²⁵, que "el látigo enseña a esclavo al que es esclavo, y enseña al libre su verdadero camino de redención".

Y si queremos encaminar a la humanidad por el sendero de la cultura efectiva, debe cimentarse la sociedad en la recia base de la selección eugénica.

La vida ha confiado un mandato a la sociedad. Por consiguiente, de cada vida "perdida"; responde la sociedad a la vida en su carácter de mandatario. Y como culpable de esta pérdida debe expiar su culpa, responder del crimen cometido contra la vida. No me refiero tan sólo a la cesación de una vida que pudo salvarse, sino más que nada a una vida sin objeto —vida que no es vida— que no debió existir. La sociedad, en este caso, debe ir más lejos que nunca, debe tratar que una vida imposible no exista, debe prevenir para que lo improductivo no ahogue a la sociedad. Ella tiene en sus manos el medio expedito para prevenir los males que produce el tipo degenerativo o criminal, por ejemplo. Tiene en sus manos el control de la natalidad. Y si es incapaz de detener el acto sexual mismo, puede, en cambio, detener la procreación.

Es importante, sin embargo, recordar los usos indebidos que se han dado a estas ideas de Nietzsche, especialmente en el régimen nazi, no con la aspiración del mejoramiento de la raza —cual sería el caso del tratamiento en tipos criminales o viciosos— sino con el ánimo de violentar y exterminar un determinado grupo étnico.

Por este motivo, es necesario puntualizar las palabras de Nietzsche y aclararlas posteriormente.

"La sociedad debe impedir en gran número de casos la procreación; en este punto debe proceder sin consideración a estirpe, rango ni espíritu de clase, imponiendo las más duras restricciones y prohibiciones a la libertad y, hasta si es preciso, castraciones. El mandamiento bíblico "no matarás" es una ingenuidad en comparación con la seriedad

de la prohibición que impone la vida a los decadentes"²²⁶.

La sociedad está, entonces, en la obligación de prevenir los nacimientos inconvenientes para los fines de la humanidad selectiva. La elevación progresiva de la cultura, el mejoramiento de las condiciones ambientales y sociales en general, las mejores posibilidades de las generaciones futuras, la confianza plena en el porvenir, la concentración de los esfuerzos y la sublimación de la voluntad de ser y hacer aconsejan el mejoramiento hereditario de los elementos sociales, impedir la prolongación temporal de aquellos que son elementos atentatorios para estos fines. No se trata de aniquilar a las existentes, sino que de detener el proceso degenerativo.

La procreación interesa también directamente a la sociedad, porque es indudable que el matrimonio es la institución primordial en toda tentativa de purificación y vigorización de la raza²²⁷. En la discriminación que la sociedad hace debe considerarse la conveniencia del nacimiento por encima de posibles limitaciones de estirpe, rango o espíritu de clase. Y para ello será menester coartar la libertad individual, desconocer, en muchos casos, ese derecho al matrimonio, prohibiendo aun las uniones y llegándose al exceso totalitario de la castración²²⁸.

Nietzsche llega a estas conclusiones porque considera que debe defenderse el principio de la vida selectiva y darse interés preferente a aquellas vidas que elevan a la humanidad por sus actos de valor, prohibiéndosele a los decadentes y degenerativos la posibilidad de engendrar. No se trata de estimar sagrada toda vida hasta el punto de creer que el mandamiento es "no matarás", sino que es necesario preguntar primero, ¿a quién y por qué no matarás? Si nos atenemos a esta cuestión llegaremos a considerar que es más grave para la vida social engen-

²²⁶ Federico Nietzsche. *Voluntad de dominio*, pág. 743.

²²⁷ Federico Nietzsche. *Así habló Zaratustra*, pág. 67.

"Debes crear un cuerpo superior, un movimiento inicial, una rueda que gire espontáneamente, debes crear un creador".

²²⁸ Este método fracasó en Alemania, donde se aplicó a los criminales, pues la criminalidad se orientó hacia otro campo: perversiones sexuales, exhibicionismo, etc. Entonces se aplicó la esterilización.

²²⁵ Revista de la Asociación Escuela de Derecho, Ecuador. *Las Generaciones y su cometido*. Año IV, N.os 5 y 6, II de 1949.

drar y permitir engendrar a aquellos que han contribuido a minar los principios de la vida ascendente.

Con estos supuestos se comprende su afirmación: "Una corporación sana y viva debe absorber a los demás cuerpos, mientras que sus componentes se tratan con respeto recíproco: querrá dominar, crecer, dilatarse, atraer o conquistar, no porque esto sea bueno o malo, sino porque ella vive y la vida es Voluntad de Dominio"²²⁹

Y si después de todo, lo que interesa es la formación de individualidades, es natural concluir que debe dificultarse por principio la elección en la especie, la purificación de ésta de todos los fracasados debe seguir llamándose, como piensa Nietzsche, virtud por excelencia²³⁰.

Esta política eugénica, como muchos rasgos del pensamiento nietzscheano, se explica por el impersonalismo de la verdadera política. Nietzsche ha expresado que el verdadero revolucionarismo se caracteriza porque es impersonal, porque está revestido de impiedad para con las cosas presentes, puesto que le preocupa la suerte del porvenir, la suerte de sus "hijos y nietos". El verdadero político, en su concepto, debe estar dotado de dos cualidades básicas: la impersonalidad—objetividad— y la asentimentalidad. Cuando un movimiento, por el contrario, se hace sentimental, cuando para actuar recurre a hombres "personales", el movimiento se estagna, pierde su fuerza rectora sobre los acontecimientos. La personalización provoca rivalidades internas, socava los recios cimientos de todo partido revolucionario, abate las energías potenciales y creadoras de los secuaces y pierde la fe y la confianza de los que, seguidores, le creyeron. Juntamente a esta impersonalidad, todo creador revolucionario debe poseer asentimentalidad de cálculo, inhumanidad en el actuar, entendiéndose por ella todo desprecio de las posibilidades presentes, en aras de la expectativa futura, intentando la transformación social en vista al bienestar de sus "hijos y nietos".

Esta tarea debe ser realizada por el "nuevo partido de la vida, quien tomará "en sus

²²⁹ Federico Nietzsche. *Más allá del Bien y del Mal*, pág. 179.

²³⁰ Federico Nietzsche. *Voluntad de Dominio*, pág. 415.

"Errores fundamentales de los biólogos: no se trata de la especie, sino de obtener individuos más fuertes (los muchos son solamente un medio).

manos el mayor de todos los deberes, la educación superior de la humanidad, incluyendo en ella la implacable destrucción de todos los degenerados y parásitos, hará de nuevo posible sobre la tierra aquel exceso de vida que habrá de traer de nuevo la posición dionisiaca. Yo prometo —concluye— una edad trágica: el arte más alto de afirmación de la vida, la tragedia renacerá en cuanto la humanidad pueda afrontar la conciencia de las más duras, pero más necesarias guerras, sin sufrir por ello..."²³¹

Cuando dice Nietzsche que este partido debe destruir a los degenerados y parásitos, se presentan dos problemas. Su terminología insoluble, difícil de interpretar en forma precisa es uno de ellos. Se considera parásitos a aquellos que viven por otros y a su merced. Pero la ambigüedad de estos términos nos lleva a precisar quienes viven por otros. Si se aplicara un criterio capitalista, concluiríamos que lo son: a.—los ociosos (que fuera de carecer de capital, no tienen oficio conocido, y b.—todos los que no pueden valerse por sus propios medios (ancianos desvalidos, enfermos en general, los que viven de renta estatal, los dementes y alienados, etc.).

Por este criterio es rebatible para un marxista; siendo parásitos, pues nada producen, los capitalistas en general, pues se sustentan sobre el trabajo del proletariado; los enfermos y todos los que no son trabajadores, y en forma más hortodoja aún, los que no son trabajadores de materias primas. De ahí la conclusión marxista de la subversión del orden vigente.

Ahora bien, si este mismo problema lo analizamos desde el ángulo totalitario, es parásito todo aquel que no participa de su creencia, de modo que mientras en los casos anteriores se usa un criterio económico, en éste se usa uno político.

Sin embargo, ninguna de ellas satisface, puesto que Nietzsche tenía, al concebir su anatema al parasitismo, un concepto eminentemente ético, ignorado por los anteriores. Así, debemos considerar parásito a todo incapaz, aunque dotado de dones espirituales, de responder al imperativo de la sociedad progresiva. Salta aquí el segundo problema: ¿En qué situación queda el obrero en el régimen preconizado por Nietzsche?

A la perspectiva del filósofo no escapa la

²³¹ F. Nietzsche. *Ecce Homo*, pág. 274.

verdad de que el problema cultural que deben perseguir las categorías superiores de la sociedad, dista de las posibilidades materiales y espirituales de las inferiores. Pero, aunque así fuera, toda aristocracia debe preocuparse de la situación actual del asalariado —insostenible en muchos casos— liberándose de su condición de máquina²³².

Desde un punto de vista económico es necesario transformar al proletariado moderno en un verdadero soldado, cambiando la actual posición de “paga” por la de honorario o sueldo. Debe propenderse, asimismo, o una selección laboral del trabajador, de tal modo que el lema sea: la capacidad del trabajador determina la jerarquía del trabajo. De esta forma se fomentará un mayor rendimiento dentro del campo respectivo.

Así también debe considerarse el problema de la propiedad. Es ilusorio estimar que la propiedad hace al hombre más libre e independiente. “Un escalón más, y la propiedad se hace dueña y el propietario esclavo”²³³. Tiene que sacrificar su tiempo para entablar relaciones, ligarse a un lugar, incorporarse a un Estado; todo esto quizás en daño de sus necesidades íntimas y esenciales”. Olvidaba, sin embargo, las ricas observaciones que ha hecho el marxismo en esta materia. De todos modos, su primera afirmación se modifica cuando expresa que la sociedad debe preocuparse de la propiedad, para que sea más moral. Es menester abrir “todos los caminos de trabajo que lleven a la pequeña fortuna, para impedir el enriquecimiento fácil y súbito”, y debe abortarse todo intento de enriquecimiento porque atenta contra la tranquilidad del orden social, engendra la rivalidad y el odio de clases. La manera de detener esta lucha es impidiendo la creación desmedida de riqueza.

²³² Federico Nietzsche. *Voluntad de Dominio*, pág. 291.

“La máquina es impersonal, priva al trabajo de su orgullo, de sus cualidades y defectos individuales que constituyen el sello de todo trabajo que no es de máquina; por consiguiente, de humanidad. En otro tiempo toda compra entre artesanos era una “distinción” concedida a una “persona”, de cuyas marcas nos rodeábamos; de este modo los objetos de uso diario y los vestidos llegaban a ser una especie de símbolo de estimación y homogeneidad personal, mientras que hoy día parece que vivimos solamente en medio de una esclavitud anónima e impersonal”.

²³³ Federico Nietzsche. *Humano, demasiado humano*, t. II, pág. 135.

Uno de los medios más seguros es que la propia sociedad tome en sus manos la dirección de “las ramas del transporte y del comercio, y ante todo, el tráfico de la moneda”. Es decir, debe expropiar todas aquellas instituciones que, en manos de los particulares, se ejercitan con fines de lucro y que, a la vez, son esenciales para una vida social tranquila. De este modo se establecen como inmorales los dos extremos que son lesivos a la prosperidad institucional: la gran fortuna y la indigencia. “Habría que considerar a los que poseen demasiado como seres peligrosos para la seguridad pública, con el mismo título de los que no poseen nada”²³⁴.

Sólo cuando exista el partido que persiga tales fines tendientes a la seguridad y tranquilidad sociales, podrá realizarse este otro anhelo de Nietzsche:

“El pilar del orden social reposa en que es preciso que cada cual mire con serenidad lo que es, lo que hace, a lo que aspira, su salud y su enfermedad, su pobreza y su bienestar, su honor y su apariencia raquítica y que se diga: “Yo no querría cambiarme por nadie”. Que el quiera trabajar por el orden social trate de implantar en el corazón de los hombres esta filosofía serena de la negativa a cambiar y de la ausencia de celos”²³⁵.

La sociedad que Nietzsche concibe requiere, por lo tanto, la existencia del Estado, pero a diferencia de los regímenes actuales, puesto al servicio del individuo y de su consiguiente elevación. La disciplina tiene por finalidad hacer más fuerte al individuo, y ella sólo se conseguirá cuando emane del Estado. Pero el Estado, como dice Heller, no es posible sin la actividad conscientemente dirigida a un fin, de ciertos hombres dentro de él²³⁶. Heller ha expresado que “cada hombre ha de ser, sin duda, utilizado como medio para la formación consciente de unidad para el fin del efecto unitario”²³⁷. De esto se deduce la conveniencia que señalaba al decir que el verdadero socialismo, como cualquiera política ascendente o vertical, se basase en la jerarquización de los tipos humanos, puesto que dentro de la sociedad sólo un grupo —los gobernantes— son capaces

²³⁴ Federico Nietzsche, ob. cit., pág. 285.

²³⁵ Federico Nietzsche, ob. cit. (“El viajero y su sombra”), pág. 285.

²³⁶ Herman Heller, ob. cit., pág. 226.

²³⁷ Herman Heller, ob. cit., pág. 110.

de mandar e imprimir a la sociedad una orientación definida.

Es necesario reconocer de todos modos, y como ya lo he hecho presente a lo largo de este estudio, que la sociedad es unidad de expresiones adversas, amos y esclavos, que postulan a la primacía conforme a una voluntad impelente de dominio. De esto se deduce la justificación estatal en cuanto sirve a la protección de los individuos unos contra otros. Hasta allí la verdadera justificación del Estado. Si los que lo dirigen desvirtúan tal fin, si rebasan sus límites, se corre el riesgo de debilitar al individuo, "acaso disuelto".

Nietzsche ha seguido, en su concepción estatal, la orientación renacentista, comenzada en Maquiavelo, que se divorcia del pensamiento medieval y sostiene que el poder humano insufla su potencia en el Estado, que es la representación del hombre. El pensamiento medieval se empapa, en cambio, en la aserción de San Pablo, para quien el poder es divino. De ahí que San Agustín, al preocuparse del Estado, no lo hace con sentido político, sino más bien con el de la intemporalidad divina, aplicable tanto a la *civitas dei*, como a la terrenal.

El espíritu eminentemente humano que atribuye a todas las cosas, conduce a Nietzsche a otorgarle al Estado también un atributo pleno de humanidad. De ahí que la misión del Estado aparezca libre de toda influencia religiosa y sea la de establecer y conservar las condiciones más ventajosas "bajo las cuales puede y debe desenvolverse una cultura elevada"²³⁸.

Nietzsche se orienta hacia un estatismo social, aceptando su intervención en todos aquellos aspectos que aconsejan las circunstancias y que las conveniencias de tranquilidad, seguridad y política eugénicas requieran. Aconseja, por eso, la división de la propiedad como un medio, junto con la división de la riqueza, de detener e impedir la lucha de clases. Aparentemente cree librar de esta manera al Estado de todo carácter represivo de clase, por cuanto su impersonalidad lo pondrá por encima de una supuesta dependencia clasista. Desaparecerá así el carácter coactivo que el marxismo atribuye al estado burgués. Este, el Estado que hasta ahora encarnaba los intereses sociales debe morir.

Tal es la primera parte del pensamiento nietzscheano acerca del Estado. Enjuicia al Estado no por lo que es, sino ante todo por su significación cultural, como elemento que puede mediar eficazmente en la creación y preservación de los elementos culturales. Estos elementos son, según hemos visto, la clase de los esclavos y la de los amos o señores. Para los señores está destinada la creación de la cultura que es el fin primigenio y elevado de toda humanidad progresiva. De ahí que todo acontecimiento y todo ciclo histórico no se considere por la magnitud de los hechos que el uno o el otro comprendan, sino por la altura trágica a que alcanzan los genios como floraciones culturales.

En todo caso, el pensamiento nietzscheano se vuelve hacia la conclusión de que la verdadera sociedad debe estar estructurada sobre el dualismo social antedicho, por cuanto la cultura-selectiva sólo prospera sobre la base de lo que se ha llamado la diferenciación del trabajo, en trabajo ocioso y trabajo esclavizado o forzado. Para que el Estado tienda a la creación de esa cultura será menester, como expresa Kurt Lange, que exista "una voluntad concentrada de una clase social semejante a los zánganos, librada de toda esclavitud"²³⁹.

Esta clase ociosa es, puestos sus ideales al servicio de una concepción suprema de la cultura, quien dirige y señala un camino a la clase trabajadora.

Por las mismas características que la distinguen de las clases forzadas a trabajar, a vivir por su propia naturaleza íntima en la materialidad de las cosas, sin comprender jamás que la existencia reside en un liberarse de los elementos más próximos, más materiales, para aproximarse a un estado de intensa espiritualidad, esta clase de los señores, poseedora de una moral selectiva, debe tener, incuestionablemente, una conducta típica. Es así como Nietzsche, en diversas de sus obras ("Más allá del bien y del mal", "Humano, demasiado humano", y especialmente en el "Zaratustra") define a la categoría señorial. En la segunda obra mencionada expresa concretamente que los nuevos filósofos deben poseer "libre virilidad del carácter, un temprano conocimiento de los hombres, ninguna educación académica, ninguna estrechez patriótica, ninguna obliga-

²³⁸ Francisco Kurt Lange, ob. cit., pág. 65.

²³⁹ Francisco Kurt Lange, ob. cit., pág. 63.

ción de ganarse la vida, ninguna relación hacia el Estado". De modo que, junto con ser ellos el objetivo central de toda justificación estatal —el Estado y la sociedad se justifican en cuanto ellos existen e imprimen a la naturaleza social su espíritu— al mismo tiempo se evaden de él, se enciman de sus normaciones, extraños son a sus imperativos y se encuentran y actúan sobre el propio Estado.

El primer pensamiento de Nietzsche lo condujo a estimar el Estado como normación cultural, expresión de la cultura misma y medio de producción del hombre culto. Su arquetipo, su ideal entonces, fué el Estado griego. Más tarde, sin embargo, retrocede en su primer aserto para expresar, con escepticismo, que lo político y lo cultural son categorías opuestas en nada coincidentes. Si se tiene en cuenta, sin embargo, la expresión anterior, resulta errónea la actitud que se ha querido atribuir a su pensamiento.

Si piensa que la casta señorial, como sacerdotisa de la cultura, debe estar por encima del Estado, fuera de él, significa también que desde ese instante comprendía la existencia fatal de dos campos que, si opuestos, por lo menos le parecían ajenos e ignorados. Por eso es menester mantener su ideal del Estado, ya que todo "espíritu libre" se forma dentro de un Estado para evadirse luego de él. Toda libertad espiritual adquirida, pues la herencia posibilita tan sólo la libertad en su desarrollo potencial, presupone un estado previo de esclavitud.

Esta idea está de acuerdo con el concepto nietzscheano de que la vida no presenta opuestos sino formas transitorias y graduales de variación, de tal modo que se puede afirmar, por ejemplo, que la sociedad está estructurada sobre gradas y escalones que deben medirse en razón a la libertad de sus miembros. No puede argumentarse que Nietzsche expresara en algún instante sus dudas sobre las posibilidades culturales de la masa amorfa, del pueblo nivelado²⁴⁰. De cualquier

modo, sigue en pie el dualismo social, y no como cree Faguett en un inmoderado afán de jugar con las palabras, que la clasificación dual de la sociedad es grosera, porque no hace falta ni aristocracia ni democracia. "La nación ideal —agrega— es aquella en que el pueblo es aristócrata y la aristocracia demófila"²⁴¹. Sucede que este autor no entiende el problema humano, ni ha querido comprenderlo en relación con el social. Desprecia terminologías como posibilidades humanas que siempre son realidades virtuales²⁴².

Además de esta actitud ante el Estado de tipo positivo, tenemos unida a ella la crítica del Estado que radica en la crítica a la sociedad y Estado contemporáneos.

Desde que el Estado pierde su carácter cultural, destinado a fortalecer una cultura superior —y como pretipo se debe recordar siempre a Atenas— el Estado carece de razón, y por consiguiente, merece todo su repudio. La Bestia Negra, como lo denomina, no es sino una expresión concretizada de la materialidad que socava el mundo del espíritu y la cultura, lo desplaza y por último lo aniquila. Por este motivo se le aparece la inconciliabilidad del Estado y la cultura en cuanto el primero sólo forma civilización que, si no es antagónica, al menos es reacia y contraria al ideal de cultura. Por eso el Estado moderno es un Estado utilitario para quien el ideal sumo está en obtener los medios necesarios para que vivan en su seno el máximo de personas con bienestar. Es decir, da la espalda a un ideal de efectiva humanidad, más noble, que sirva de base a la cultura para hacer carne suya la vida extensiva del democratismo, para quien lo excelso es el rebaño y la igualdad de los tipos humanos.

De así es que Nietzsche haya exclamado al final de este análisis: ¡Lo menos posible del Estado! Y nosotros debemos entender que se refería al Estado utilitario y democrático.

on' la gate selon qu'on s'éleve ou se gate soi-même", ob. cit., pág. 274.

²⁴¹ Emilio Faguett, ob. cit., pág. 247.

²⁴² F. Kurt Lange, ob. cit., pág. 99: "Una cultura superior puede formarse solamente donde existen dos castas distintas de la sociedad: la casta de los que trabajan y la de los ociosos, de los capacitados para el verdadero ocio, o dicho con una expresión más fuerte: la casta del trabajo forzado y la del trabajo libre".

²⁴⁰ Jaspers ha señalado también esta dependencia recíproca de ambas clases: "D'une part la masse est déterminée par l'essence des maîtres. Nietzsche observe dans son propre temps cette relation: "On ne plaint du manque de discipline de la masse. La masse est indisciplinée dans la mesure ou les gens cultivés font montre d'indiscipline. On prétend vivre comme on veut et on va devant elle comme conducteur. On l'élève ou

Curioso resulta que en los movimientos democráticos y revolucionarios nazca el deseo de liberarse de la intromisión religiosa, por estimar que existiendo ella no puede darse al hombre la libertad a que aspira, en circunstancias que han creado, por el contrario, un nuevo ídolo que echa por tierra todos sus ideales de liberación. Este, el "ídolo de los superfluos", como Nietzsche lo denomina, desplaza a la teología para colocarse en su lugar material y espiritualmente. Desde entonces la masa le debe fiel acatamiento. "Adivina él también a vosotros que habéis vencido al antiguo Dios! La lucha os ha cansado, y ahora aún vuestro cansancio sirve al nuevo ídolo"²⁴³.

3) *Nietzsche y el problema del nacionalismo.*

Si en un punto pudiera decirse que Nietzsche mantuvo una actitud firme y decidida es en este problema del nacionalismo, no obstante pequeñas vueltas, ante todo sentimentales, a la patria²⁴⁴. Bien se puede afirmar que pasó por períodos afectivos que hicieron que el Leal Suizo se reintegrara a la conciencia alemana, de la que fué casi siempre remiso y escéptico. Más aún, después de cada "entusiasmo" por los asuntos alemanes, volvía a su fortaleza de pensador con más odio a todo lo que fuese o tuviese carácter alemán.

La conciencia alemana, sin embargo, le hará marchar al frente de guerra contra los franceses a quienes, posteriormente y pasado este estado heroico e inherente a la juventud, admira hasta eternizarse en su existencia, cambiando el amor ciego por un Wagner por el amor sensato hacia un Bizet y un cielo azul del sur de Francia, encarnación de la cultura europea de ese entonces. La nación alemana, en cambio, era en aquella época estruendo belicista, y la cultura alemana estaba entregada a la deificación del Estado prusiano; el oficialismo la había vuelto inoble y pequeña; Nietzsche acremente la llamó filisteo de la cultura.

²⁴³ Federico Nietzsche. *Así habló Zaratustra*, ob. cit., pág. 50.

²⁴⁴ Federico Nietzsche. *Más allá del Bien y del Mal*, pág. 155.

"Nosotros, los europeos, también tenemos nuestras horas de patriotismo, de vuelta a los antiguos amores y a las antiguas angustias..."

Del estatismo que observó en su patria, vicio general en las demás naciones europeas, se fué alejando paulatinamente para pensar que ese múltiple fraccionamiento en naciones, pequeñas no respondía a ningún razonamiento político serio y que significaba un retroceso y una reacción al avance que los pueblos debían seguir a virtud de su voluntad de poderío. Hasta ahora, dijo, se ha creído que reinar es dividir la geografía en pequeñas expresiones políticas, en nacionalismos estrechos, en egóticos sentimientos patrióticos. Es menester, repitió después, que la Europa se unifique, que cese de jugar a rivalidades dinásticas o de otra índole, carentes de importancia, para que la obra europea cobre consciente expresión y vida propia, se eleve a la suprema fórmula encontrada en la unidad geográfica. Tal intento se insinuó en la obra napoleónica y su creador, el Corso, es el último grande hombre de exacerbado instinto de dominación que está dotado de una visión superior a la de los gobernantes de nuestro tiempo. Sin embargo, esta idea de unicidad es correlato de su concepción artística como de su voluntad de dominio.

En primer lugar, es correlato de su idea artística según la cual el supremo ideal reside en la unidad del elemento dionisiaco y del apolíneo; o sea, de la expresión local típica de una región con lo universal, intemporal y genérico.

En segundo término, es consecuencia de su teoría de la voluntad de dominio según la cual un cuerpo tiende a la apropiación de todos aquellos que son más débiles para aumentar su dominio o para transformarlos en tributarios. No olvidemos lo que la historia humana es, un intento de dinámicas esforzadas en atraerse las fuerzas ajenas o afines ensanchando su campo de acción, unificándose si son homogéneas, para proseguir después el intento tras nuevas apropiaciones y consiguientes asimilaciones.

Nietzsche observó que era necesario apartarse del nacionalismo que implica, en última instancia, limitada visión del campo histórico. Al respecto pensaba que cuando un pueblo avanza y crece, "y va rompiendo poco a poco las ligaduras que le daban configuración nacional; si este pueblo se detiene, si caduca, nuevas ligaduras enlazan su alma, la costra se hace de día en día más dura, hasta constituir en cierto modo una prisión cuyos

muros no hacen más que engrosar..." Por consiguiente, concluye, "que el que quiera bien a los alemanes deberá velar para supe- rar todo lo alemán. Por esto la "orientación" hacia "lo que no es alemán" fué siempre la marca de los hombres distinguidos de nues- tro pueblo"²⁴⁵.

Refiriéndose a las generaciones venideras, expresaba la esperanza de que sus "hombres más vastos y profundos" habrían de prepa- rar esta síntesis del porvenir. Y rependía al pasado al decir que ha sido propio de la senectud humana la vuelta a la pátria; cuan- do viejos los grandes hombres sólo se sín- tieron "patriotas"²⁴⁶.

La tendencia a la unidad geográfica se explicaría también por la "embriaguez" dionisíaca a que aspiran los pueblos en ciertos momentos históricos, y que les impele a la apropiación del espacio geográfico, por su afán de vaciar y decantar su contenido típi- co dionisíaco en la unidad apolínea. De pronto aflora en ellos una "fuerza viva que los impulsa y que es la voluntad de dominio estereotipada en el alma de los gobernantes y de la masa popular. De tiempo en tiempo, exclama Nietzsche, brotan fuentes inagota- bles en todo el espíritu nacional. "La hora vuelve siempre, la hora en que las masas "es- tán dispuestas" a sacrificar su vida, su for- tuna, su conciencia y su virtud, para crearse ese goce superior, para reinar como nación victoriosa y tiránicamente arbitraria sobre otras naciones (o, por lo menos, para figu- rarse que reinan). Entonces los sentimientos de prodigalidad, de sacrificio, de esperanza, de confianza, de audacia extraordinaria, de entusiasmo creciente, de tal modo que el soberano ambicioso, prudentemente previsor, puede aprovechar el primer pretexto para una guerra y sustituir a su injusticia la buena conciencia del pueblo. Los grandes con- quistadores han tenido siempre el lenguaje patético de la virtud"²⁴⁷.

Acusó Nietzsche a Alemania de destruir la maravillosa idea que "implicaba para Europa la existencia de Napoleón. Ellos, agregaba, han destruido la posibilidad de la cultura al empecinarse en su nacionalismo. De ahí es que sea tarea enorme la de "ligar de nuevo a los pueblos". Sin embargo, ob-

servó que existía latente una definida ten- dencia a la unificación y que una serie de acontecimientos y de aspectos indicaba la proximidad del fenómeno. Decía, por eso, que el fraccionamiento europeo tendría una existencia efímera, pues la vida de las pe- queñas naciones se iría haciendo insostenible, en especial desde un punto de vista econó- mico, debido fundamentalmente a la "gran presión comercial y financiera que aspira a un comercio y tráfico universal (el dinero mismo obliga ya a una Europa a reunir a todos sus pueblos bajo un nuevo poder).

Por este motivo nos enfrentamos al pro- blema no sólo de la unidad, sino quizás del dominio mundial, puesto que toda unidad política se consigue siempre por la conquista violenta y el apoderamiento. A este respecto, y enjuiciando el papel de las grandes nacio- nes, profetizaba la importancia que les cabría en este papel unificador.

De Inglaterra expresaba que nadie podía pensar que siguiera desempeñando durante cincuenta años más su papel rector en el continente. Esta profecía se ha cumplido con un matemtismo extraordinario que nadie puede desmentir.

Nietzsche justipreció además el movimien- to democrático en este aspecto al pensar que, precisamente, preparaba hombres supra- nacionales, libres de la limitación nacional. Si es cierto que este proceso podía ser retar- dado por grandes movimientos de reacción nacionalistas, como vimos aflorar en nuestra hora histórica, por su misma potencialidad aquél cobrará vigor inusitado, aumentará en "vehemencia e intensidad". Además, "estas mismas condiciones nuevas que terminarían en un tipo medio de nivelación y envileci- miento del hombre —de la bestia de rebaño hombre, hábil, laboriosa, útil y utilizable de múltiples maneras— esas condiciones son el el mayor grado aptas para producir seres de excepción de la calidad más peligrosa y más atrayente"²⁴⁸.

²⁴⁵ Federico Nietzsche. *El viajero y su sombra*, pág. 292.

"El resultado práctico de esta democratización que va siempre en aumento será, en primer lugar, la creación de una unión de todos los pueblos europeos en que cada país delimitado según sus oportunidades geográficas, ocupará la situación de un cantón y poseerá sus derechos particulares; se tendrán muy poco en cuenta, entonces, los re- cuerdos históricos de los pueblos, tales como has- ta hoy han existido, porque el sentido de piedad

²⁴⁵ Federico Nietzsche. *Humano, demasiado hu- mano*, pág. 139, t. II.

²⁴⁶ Federico Nietzsche. *Ecce Homo*, pág. 317.

²⁴⁷ Federico Nietzsche. *Aurora*, pág. 164.

La tendencia a lo supranacional ha hecho que el mundo se encuentre ante dos potencias opuestas bien definidas. Por una parte el nacionalismo, que no se resigna a perder la buena conciencia popular y a aceptar las bondades de una unidad más amplia, y por otra el universalismo geográfico-político. Puesto que Nietzsche escribió sus profecías antes del nacimiento del presente siglo, ellas son, desde todo punto de vista, sorprendentes.

Analizado el panorama político europeo y del mundo en general, fraccionado en múltiples unidades, sólo podía producirse la unidad, sólo podía colocar el lazo que amarrase "los cien cogotes", una influencia extraña a cada una de esas naciones. Un sistema, una ideología y una fe religiosa nuevas hacían falta para unir a Europa, para liberarla de la mediocridad del nacionalismo, y éstas sólo podrían imponerse mediante la capa trágica del miedo y del peligro a lo externo. Este podía provocar un Estado que, a su vez, no estuviese poseído por el miedo; un Estado que siente temor es incapaz de inspirar a los demás el terror de una fuerza incontenible. Y de todas las naciones europeas, Inglaterra, Alemania y Francia eran incapaces de inspirarlo. Carecen del sentido superior que brindan los ideales éticos-religiosos. Inglaterra, y en esto asertó plenamente, ha decaído de su plano primario de importancia política; ninguna fe le asistió, y al igual que los Estados burgueses o capitalistas, cuyo prototipo es Estados Unidos, es sólo una nación mercantil. Y no hay nada más contrario a un movimiento de envergadura histórica que la economicidad pura de los actos. Por este motivo en ellos no existe aquel espíritu que puede unificar y aspirar al dominio y primacía cultural. Son del tipo de naciones que reinan pero no gobiernan, y que su propia civilización aborta todas las grandes tentativas. No pueden aspirar a ningún arrebató popular, son incapaces de compararse con la mística que puso al frente de sus ejércitos

que acompaña a estos recuerdos será poco a poco desarraigado de sus más profundas raíces, bajo el imperio del principio democrático ávido de innovaciones y de experiencias. Las rectificaciones de las fronteras que se harán necesarias en este caso, se harán de modo que satisfagan las necesidades del gran cantón y al mismo tiempo del conjunto de los países aliados, pero no según la memoria del pasado cualquiera, perdido en la noche de los tiempos".

y de sus muchedumbres civiles el nacionalismo alemán.

Respecto a Francia, Nietzsche ni siquiera la menciona. La latinidad es letra muerta. Y lo seguirá siendo mientras persista en ella ese desgano fisiológico que repercute intensamente en los países latinos. Latinidad es inercia; y hablar de ideal latino es lo mismo que desenterrar un cadáver pútrido para inyectarle vida, la vida que corre tan sólo por la palabra de los soñadores.

En cuanto a Alemania, ella ha sido incapaz, en cierto modo, de entender que su intento de jugar con el nacionalismo es tarea antigua ya derrotada en este siglo, cuando otra nación más dura, más hermética, más misteriosa, más plena de sí misma, destruye las posibilidades hegemónicas en el mundo que abrigara. Ya no se trata de rivalidad franco alemana o anglo-germana, sino que ella ha caído bajo el peso decidor de la contienda de los más fuertes -- decididos.

No se trata de saber si esta nueva potencia, Rusia, sea la poseedora de la verdad. Debe considerarse que la humanidad vive ante dos alternativas bastante claras que Rusia ha planteado. Por una parte, Estados Unidos, con la serie de países que le son tributarios, que juegan en su entorno, y que, políticamente, carecen de decisiones soberanas. Esta nación, de vigorosa potencialidad, contradice al marxismo al pensar que el capitalismo está en el umbral de su derrota. Pero rechazar esta pretensión no significa, tampoco, predecir la ruina de Rusia ni del socialismo. La tendencia socialista es expresión viva de las crueldades utilitarias del capitalismo, de su impersonalidad institucional congénita. Cuidémonos de decir, entonces, que la suerte del socialismo está echada desde el momento en que se produzca una conflagración, pues entiendo y lo repito, que las tendencias revolucionarias son expresiones anímicas largamente retenidas, resentimientos acumulados por décadas de generaciones. Rusia, entre todas las naciones europeas, ha sido el relámpago que electriza las conciencias del siglo XX por el revolucionarismo que encarna, dramático y admirable a la vez, y que ha levantado a los hombres, por su misma acción de miedo y de sospecha, del letargo capitalista. ¿Qué nación occidental puede mantenerse incólume después de la pasada guerra mundial, en una postura clásica liberal, sin falsear el espíritu del siglo

¿y sin desconocer la realidad imperante? ¿Qué nación, de todas, puede seguir teniendo paciencia y continuar su camino histórico de autoreducción? ¿Qué nación podía aspirar a la universalización de una doctrina en el mundo?

Las naciones occidentales y cristianas carecen de lo fundamental para esas grandes realizaciones. Nietzsche ha expresado que para que haya instituciones tiene que haber una especie de voluntad, de instinto, de imperativo antiliberal hasta la maldad, voluntad de tradición, de autoridad, de responsabilidad, más allá de las centurias, de solidaridad retrospectiva y prospectiva en el encadenamiento de las estirpes in finitum".

Pues bien, la única nación contemporánea que ha mantenido en el transcurso íntegro de su historia esta voluntad es Rusia, caracterizada por su persistencia en un camino puramente rectilíneo, sumido en la penumbra del subconsciente histórico, en la entraña viva del alma asiática. A no dudar que ese razonamiento hizo decir a Nietzsche que Rusia era "la única potencia que hoy tiene fuerza de duración, que puede esperar, que algo aún puede prometer; Rusia, el concepto opuesto al deplorable particularismo estatal y nerviosidad europeos, los que con la fundación del Reich alemán han entrado en un estado crítico..." (Es conveniente tomar en cuenta que estas palabras fueron dichas en 1888).

Pero Nietzsche fué aún más audaz con las aseveraciones relativas al papel que concernía a Rusia en el juego político de este siglo, y fuera de concebir una unidad germanorusa, llegó a decir que ella estaba destinada a la hegemonía y al dominio de toda Asia y Europa. "Dominará a Europa y Asia; tiene que ser colonizadora y ganar a China y la India".

Pensando en este porvenir y lleno de su fe helénica, que simboliza el entusiasmo por la cultura, recordaba con mística unción y profetizaba a la vez:

**"EUROPA SERA COMO LA GRECIA
BAJO EL DOMINIO DE ROMA...".**

Sexta Parte

LA CONCEPCION DEL DERECHO EN NIETZSCHE

1.—La crisis del Derecho. 2.—Nietzsche y el Derecho

1) La crisis del Derecho.

Nuestra época presagia, en todos los campos en que la acción del hombre interviene, grandes conflictos y, sin duda, cambios de importancia.

En el terreno político este conflicto se produce entre la concepción racional del hombre, creada a partir de la filosofía de la Ilustración, y la concepción voluntarista de nuestro siglo que repercute en la primera mitad del presente siglo.

En el terreno económico se enfrentan dos concepciones antagónicas que se enciman sobre cualquier predicamento político, pretendiendo secundarizarlo. Se habla de una lucha entre un homo económico liberal y un homo económico socialista.

En el terreno social se reacciona violentamente contra la concepción que parte y deambula siempre en torno al individuo como ser de razón, y se acepta en cambio al pueblo, en su expresión amplia como en su acepción de clase, de raza o de nación.

En el aspecto espiritual se ataca también la concepción idealista sentada por la filosofía que llamo tradicional, y se empieza, con mayor o menor crudeza, a romper todo lazo que nos una a la trascendencia. Es decir, se oponen al trascendentalismo religioso un humanismo ateo²⁴⁹, pretendiéndose, de este modo, obtener la realización completa del ideal libertario.

Todas estas etapas de reacción corresponden a un mismo estado espiritual, como es el de reformar o transformar en sus raíces la sociedad actual. Vale decir que ellas constituyen, en sus diversos planos, la repulsa del régimen liberal o democrático.

Este ataque se observa con mayor claridad en la crítica, que se traduce en su negación, del Derecho.

La crisis que afronta el sistema democrático liberal, en buenas cuentas, es crisis de

²⁴⁹ Henri de Lubac. *Le drame de l'humanisme athée*. Esta obra analiza el pensamiento religioso de Feuerbach y Nietzsche; de Kierkegaard; de Comte; de Dostoievski.

su concepción jurídica y, por consiguiente, de su concepción total del hombre.

La democracia moderna capacita al individuo para dominar el porvenir, se hace creador; nunca como en ella inventa más, ni jamás antes posee mayor amplitud intelectual; la ciencia jamás es más poderosa haciéndose impersonal e internacional. Pero, entretanto, ¿qué sucedió con tales invenciones? Que en vez de transportar a la humanidad del terreno de la necesidad al de la libertad, como soñara el racionalismo del siglo XVIII, la condujeron al de la sujeción y de la oscuridad, haciendo posible en el porvenir, merced a tales adelantos y avances técnicos, un hombre analfabeto. De ahí que se haya intentado hacer una distinción entre la civilización y la cultura para decir que ésta —expresión individual y para individuos— pertenece casi siempre al régimen estratificado, con una férrea disciplina interna.

Como ya dejé establecido al estudiar su esencia, la democracia se caracteriza por inventar la igualdad de los individuos; principio que tiene que fundamentarse, forzosamente, en la existencia de normas jurídicas que la establezcan y la garanticen. Este sentimiento, por otra parte, nació como reacción a la observación cotidiana de la lucha cruel por la existencia, donde el odio y el combate tienen lugar preferente. Ellos determinaron a los filósofos racionalistas a pensar en esta cruel realidad de la lucha entre la especie humana con el medio, por una parte, y entre los propios seres humanos por la otra, destinada a la conservación del más fuerte. Según la expresión de Spinoza, "es derecho natural de los peces nadar, y de los peces más grandes, devorar a los más pequeños". Tal pensamiento hará decir también a Hobbes que el hombre es el lobo del hombre, expresión que correrá inalterada hasta nuestros días en que, primeramente Nietzsche y después su discípulo Spengler, hablarán del hombre definiéndolo como "animal de rapiña".

Esta característica del ser hombre permanece, con diferencias de matices, en la totalidad del pensamiento filosófico occidental y aun precristiano.

Pero el racionalismo creyó que el hombre y la humanidad se alejaban de los estadios inferiores del salvajismo y la barbarie, en los que se apropia de la pertenencia ajena me-

dante la "rapiña" y la violencia. Es la época de la conquista sin derecho, del poder sin ley, de la posesión sin justo título, fuera de la consagración material del poder. Imaginó, a la vez, que se alejaba de esa etapa históricamente infantil para acercarse, mediante la razón, a aquella donde la Ley Natural, a virtud de un contrato voluntario, estableciese el recto y justo orden social garante de la paz y fraternidad humanas. De ahí que, como conclusión, esta ideología racionalista trascendiera a la realidad social mediante esa eclosión de desesperanza y bajeza humanas que se llamó Revolución Francesa. En ella coinciden una serie de influencias de tipo intelectual, pero, especialmente, se pretende copiar, aunque en mala forma, la idea política del ginebrino Rousseau.

Para Rousseau es necesario volver a la pureza primitiva del hombre, a aquella pureza que el hombre poseía antes de caer bajo la influencia de la cultura artificiosa y la desigualdad humana que han provocado, como era lógico, la maldad entre los hombres. Y la forma de realizar esta vuelta a la naturaleza era mediante un nuevo orden social. "Las pasiones y egoísmos nacidos al calor de dicha sociedad innatural quedan obviadas por la hipótesis del contrato social, en donde el individuo como tal se desvincula voluntariamente de las formas de relación interindividuales para someterse, por consentimiento libre, a la obediencia a las leyes determinadas por una voluntad general. Dichas leyes, que coinciden además con la forma natural de la existencia humana, no representan ya la coacción impuesta por las pasiones y el egoísmo, sino la forma de la igualdad expresada simultáneamente en la ley común y en el sentimiento. Este contrato no es, por consiguiente, el producto de una reflexión intelectual que incita a la constitución de la sociedad para evitar la destrucción del individuo; es la manifestación de la soberanía de la voluntad general en un Estado democrático puro coincidente con los derechos naturales de cada persona, cuya renuncia a la libertad no es más que la renuncia a la libertad de obrar con el egoísmo propio del Estado de falsa civilización"²⁵⁰.

Estas ideas de Rousseau influyen en los autores de la Declaración de los Derechos

²⁵⁰ J. Ferrater Mora. *Diccionario de Filosofía*. Vid. Rousseau, pág. 606.

del Hombre y del Ciudadano, en cuanto significa esta el reconocimiento formal de la igualdad, libertad y fraternidad. Digo reconocimiento formal, porque la historia de los años siguientes demostró que el racionalismo revolucionario desconocía la naturaleza intima del hombre, y por consiguiente, que dichas premisas eran falsas. Digo también reconocimiento formal, porque la Declaración no implica realización de sus postulados. De manera que la democracia pura de Rousseau no se realizaría en el régimen liberal-burgués triunfante en la Revolución.

Frente a estas observaciones contrapuestas a la realidad social, nos encontramos ante dos verdades diversas. Por una parte la ley —el derecho— y por la otra la realidad de las condiciones sociales que han creado una regulación propia, de facto, de las relaciones individuales y que, desconociendo lo estatuido formalmente en el derecho actual y aceptado por la clase dominante, rige en la práctica. De esta manera, la forma jurídica que reconoce la igualdad y la libertad individual topa y se destruye por la "ley" real que nace de la dominación de una clase social, quien impone su criterio al interpretar la ley vigente; es decir, se engendra dentro de la sociedad la dictadura legal de una clase.

Considerando, además, que el régimen del derecho exige como requisito igualdad de partes, la democracia liberal, estrictamente considerada, no es un régimen de derecho, sino de sumisión. Ello porque, como dice Bodenheimer, el régimen de derecho en su forma pura "favorece el establecimiento de una igualdad de condición", cosa que no cumple el sistema liberal, quien establece una igualdad de oportunidad desvirtuada por el principio de selección natural inherente a toda especie viva.

Es decir, que el actual régimen jurídico de las naciones democráticas medias implica un trato jurídico de sujeción, no de igualdad; y por el mismo hecho, es un tratamiento de excepción. Dicha sujeción obedece a la concentración de poder en una clase determinada, la burguesía, que cautela los intereses sociales manteniendo el control de todas las formas representativas de la nación. Así la soberanía nacional, que habrá de estar representada en el cuerpo legislativo, producirá una legislación de clase y, por lo tanto, de sumisión, disconforme con un criterio puro de lo que es en sí el Derecho. Es por este

motivo que, dentro del mismo régimen liberal, fatalmente debieron producirse luchas de diversos intereses, por esta misma relación de poder que estableciera el sistema burgués. Estas conclusiones habría de utilizarlas el marxismo, confundiendo el Derecho como entidad propia con el Derecho de clase, la ordenación positiva dada en un tiempo dado.

El fracaso de la democracia consiste, por este motivo, en querer armonizar la naturaleza irracional del hombre, el espíritu de rapiña que lo impele y domina, según Nietzsche, con una ordenación "racional" en que éste juegue libremente, inhibiendo y permitiendo, de acuerdo con los demás miembros de la sociedad, sus instintos y apetitos. Pero esto significaba, como decía hace unos instantes desconocer al hombre; éste quiebra su inercia y busca la conquista de lo no-conocido, de lo inmoral, o no-ético.

La crisis de la democracia, observa Ayala, significa un período histórico en que chocan los principios eternos del poder, desnudo de justificaciones morales, con el derecho.

Esta lucha se traduce en el terreno político en una contradicción entre autoridad y libertad, y en el terreno jurídico en una negación del derecho o en su racionalización. Ruiz Funés expresa que esta pugna es "indicio cierto de una crisis del Estado, es decir, es un fenómeno de desintegración del poder. Más que crisis de las instituciones políticas, es crisis en el entendimiento de la libertad individual.

Hay en nuestro tiempo muchas muestras inequívocas de la preeminencia del poder sobre la concepción pura del derecho.

Esta lucha de poderes ha precipitado al mundo actual a la quiebra de su sistema políticos. No me refiero al socialismo, que es prolongación del pensamiento democrático, sino a aquellas otras fuerzas que coexisten con él pero que sólo en este siglo, y después de numerosas tentativas, afloraron en el pensamiento político contemporáneo. Importan todas ellas una vuelta hacia el mito, un olvido consciente del racionalismo. Por lo mismo, suponen una negación del derecho y la consagración de las prácticas del poder.

"Vivimos en una época —dice Bodenheimer— en la que los valores fundamentales de la cultura están siendo desafiados y atacados". Pero este ataque a la cultura no emana de esos movimientos, sino que ellos

son un intento de evasión del mundo maquinista e industrial; así llegan al mito, a la leyenda, al heroísmo, al elogio ilimitado del poder, como tentativa última de salir del materialismo moderno. Sin embargo, cualquiera que sea la verdad sobre este punto, tienen el mérito de haber traído luz a un problema tan grave como este referente a la relación entre el derecho y el poder.

Sabemos que la sociedad es un cuerpo inestable, lleno de conflictos sociales agudizados de día en día, y que en ella se observan dos clases de fenómenos: los que afectan a la vida vegetativa, animal, del hombre, llamándolos materiales, y los que dicen relación con el comportamiento humano con sus semejantes. Estos fenómenos espirituales procuran elevarlo de la animalidad —inherente a sí— para regularlo con una ley moral determinada. Todo lo que haga en este aspecto constituye para el hombre su eternidad, de ahí que se intente, por todos los medios posibles, conservar la forma social en que vive, defenderla contra sus propios esfuerzos destructivos y críticos que a menudo sobrevienen, en especial cuando el pensamiento humano se distancia del practicismo de los hechos vívidos.

Pues bien, una de las formas culturales que defiende esta continuidad espiritual, la tradición de lo que es íntimo en el hombre, es precisamente el derecho. Por eso, cuando se dice que las tendencias regresivas o revolucionarias atacan la actual estructura social, se supone que se piensa en el derecho vigente. Es decir que el derecho, para aquellas, es culpable de la vigencia de un régimen de oprobio.

En rasgos generales, el derecho supone la institución racional y lógica, destinada a ahogar los movimientos destructores que emergen de toda sociedad. O sea, el derecho es lo antitético a arbitrariedad, al error, a la violencia, e implica, a contrario sensu, la realización de un ajuste "ordenado y pacífico de las pretensiones razonables de individuo y grupos". Como observa Bodenheimer, "la institución del derecho encarna ciertos valores que en gran parte son coincidentes con los valores de la cultura humana como tal"²⁵¹.

Pero el Maestro Vierckant expresaba que "algo más que una transformación o cambio

en el orden del derecho es —a mi juicio— lo que tiene lugar en nuestro tiempo; es que ya ha pasado la edad del derecho, como pasó en un tiempo la edad de la costumbre primitiva; es que el orden jurídico en general, como sistema de regulación de la conducta humana, está ya superado y la conciencia social en el presente busca su luz y su norma por otros caminos, que son los del derecho"²⁵².

¿Es justa y actual esta consideración? Aceptarla, ¿es negar la posibilidad futura del sistema democrático? Este es, en todo caso, un aspecto dudoso. Lo que sí puede aseverarse es que se enfrenta a regímenes de poder, o a regímenes de derecho en que, fundamentalmente, éste es impuesto por una voluntad omnimoda.

El problema debe ser planteado en otro terreno, en el de la legitimidad del derecho. Nuestra época, más que ninguna, esclarea este problema al plantear la posibilidad de una sociedad sin derecho.

Incuestionablemente debemos, antes que nada, preguntarnos si el derecho es necesario para una determinada clase de sociedad y superficial en otras.

Para considerar este tema es necesario tener un concepto claro de lo que es el derecho. Decíamos que supone un esfuerzo destinado a solucionar los conflictos sociales, y como dice Bodenheimer, que sean a la vez "razonables". Todas las definiciones del derecho parten de su supuesto común, y que es la coexistencia social. Stamler dice que tal existencia social es una cooperación posible sólo cuando "un querer ordenador vincula los contenidos volitivos particulares como medios recíprocos"²⁵³.

Heimsoeth ha dicho, por su parte, que es imposible concebir una sociedad que desconozca el derecho, cualquiera que sea su naturaleza. Y Kelsen ha expresado que una comunidad sólo puede perdurar si cada individuo respeta ciertos intereses —la vida, la salud, la libertad y la propiedad— de los demás, es decir, si cada uno se abstiene de intervenir por la fuerza dentro de la esfera

²⁵² F. Rivera y Pastor. *La actitud íntima del hombre actual frente al Derecho*. (Bases dialécticas de una nueva jurisprudencia). R. de Occidente, págs. 192 y 193.

²⁵³ R. Stamler. *Doctrinas modernas sobre el Derecho y el Estado*, pág. 156.

²⁵¹ E. Bodenheimer, ob. cit., pág. 13.

de intereses"²⁵⁴. Esto, agrega, se consigue mediante la técnica social que se llama derecho. En otra parte, dice también, el objeto mismo de esta técnica, al pensar que el derecho es "en esencia, un orden para promover la paz"²⁵⁵.

Esta misma idea la encontramos en las definiciones que del derecho da el bolchevismo, al concebirlo como una "organización de las relaciones sociales..."

Kant da una idea bastante clara sobre el entendimiento del derecho. Decía que era "el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de un individuo puede coexistir con el arbitrio de otro; bajo una ley general de libertad"²⁵⁶.

De todas estas definiciones se desprende que el derecho es una normación destinada a obtener la armonía entre los componentes de una sociedad; a solucionar mediante métodos pacíficos problemas que escapan de las soluciones o posibilidades individuales. De ahí que el derecho deba ser considerado como categoría superior del conocimiento jurídico. Como dice Juan José Bremer²⁵⁷, debe concebirse como categoría del querer, como modo especial de ordenación de las aspiraciones en relación de medio a fin. El fin será en todo instante la realización de la justicia que pasa a ser la primera categoría del ordenamiento jurídico.

Se ha dicho que es justo todo aquello que se comporta según las normas jurídicas vigentes. Pero de esta manera de entender el orden jurídico hay una equivocación, ya que si fuese de este modo, se antepondría el derecho antes que la justicia haciéndose de aquél un fin de ésta, criterio imposible de aceptar, por cuanto el derecho es el medio por el cual se realiza la justicia. El concepto de justicia ordena y conforma el criterio jurídico del momento. De ahí que para comprender el espíritu y antecedentes en que se basó el legislador para dictar la correspondiente norma, debe buscarse primero el espíritu de lo jurídico. Es imposible olvidar que el derecho es un criterio ordenador de relaciones individuales que importan poder y que las ordena con el concepto preciso de una determinada noción de justicia.

²⁵⁴ H. Kelsen. *Derecho y Paz en las relaciones internacionales*, pág. 34.

²⁵⁵ Mariano Ruiz Funés, ob. cit., pág. 23.

²⁵⁶ E. Bodenheimer, ob. cit., pág. 152.

²⁵⁷ R. Stamler, ob. cit., pág. 39. Prólogo de J. Bremer.

Al darse una definición del derecho, se establecen sus fundamentos. Si se dice, por ejemplo, que es el medio para garantizar la paz, se recurre a él para establecer la inestabilidad inherente al espíritu humano; y que, por consiguiente, lo normal es el conflicto y la guerra, y más aún, que el mismo derecho es algo excepcional.

De este modo, derecho y justicia se presentan como bases transitorias que es menester conseguir y realizar, puesto que no existen como tales en la naturaleza del hombre. Esto significa que en el estado de naturaleza, de salvajismo, de barbarie, las nociones jurídicas de derecho y justicia no valen en la integralidad de hoy, y si valen es porque tienen otro enfoque, que el de la sociedad civilizada; en ellos impera la única ley que se concibe sin ayuda de la razón: la ley física. Allá no existe justicia ni injusticia; acto justo ni acto injusto, lícito o ilícito, porque no ha habido, aprioréticamente, una valoración definida. Bastará que el padre o el victimario u ofendido o la tribu sancionen un acto cometido por el enemigo con otro acto idéntico en su naturaleza —especialmente una afrenta pública— para que empiece a orillarse el problema de la legitimidad de ciertos actos. Desde que cierta acción u omisión es expuesta ante la opinión tribal, se forma una noción embrionaria, un preconcepto de lo que es tabú. Por eso resulta hasta casi pueril afirmar con Ortega y Gasset, que lo que para nosotros constituye un principio puro de derecho ha sido, inicialmente, un uso mágico o una decantación legendaria, o el apetito particular de un grupo o una conveniencia puramente material²⁵⁸.

Pero no cabe duda que lo que Ortega y Gasset manifiesta es cierto en lo que se refiere al origen del derecho, tanto primitivo como actual. Todo derecho es el resultado de un confronte de actos individuales con las sonveniencias sociales o de grupo. El tiempo, la generación y la voluntad de dominio se encargarán de manifestar que esos actos atentan a la vida tribal o son insípidos a sus reacciones. Y tal manera de apreciar los actos determinará la licitud o ilegitimidad jurídicas. Hay otros que pueden nacer a la vida como hechos suprajurídicos y termi-

²⁵⁸ J. Ortega y Gasset. *El problema de nuestro tiempo*, pág. 55.

nar conformándose en un criterio jurídico, como sucedió, por ejemplo, con la filosofía cristiana.

Del tabú primitivo —prohibición de hacer o de abstenerse de aquello que la tribu sanciona como costumbre o hábito— y la normación jurídica, se puede deducir un simil evidente. Y es que ambos suponen medidas preventivas para algo que se desea evitar o reprimir. Tanto en la tribu primitiva como en la sociedad moderna se sanciona al delincuente o infractor, que no sólo atenta contra la vida de otro, sino a quien impide el establecimiento permanente de la paz social. En la tribu, mediante la ley del ojo o del talión; pero siempre estamos en presencia de la facultad residente en el todo social para, mediante ciertas normas consuetudinarias o racionales, vigilar el movimiento de la paz. Es decir, antes que defender la víctima se pretende evitar la repetición de actos semejantes al mencionado. Si se tratara de satisfacción del daño causado a la víctima debería volver a la ley del talión, a una satisfacción individual, a un castigo infligido por la víctima o por su familia como se estilaba en las tribus bárbaras. Pero como hemos manifestado, antes que la paz individual, el derecho se interesa por la paz social. Y para ello cabe preguntarse, ¿a qué medio recurre?

Esta pregunta implica resolver otra cuestión: ¿Qué es el derecho? La sociedad recurre a la represión como una medida de contención de los diferentes apetitos individuales. Es por eso que para contestar esa pregunta es menester partir del aspecto negativo del derecho, de lo que no es. El derecho es opuesto a anarquía, ya que supone una autoridad que lo administre, ejecute y regule. Siendo contrario a aquella, es negación de arbitrariedad e improvisación.

Se ha dicho que es una forma racional de garantizar la paz de los miembros de la sociedad. Pero como la tendencia de los hombres es "volver" a un estado de arbitrio, el derecho tiene que hacer entrar en sus normas a aquellos que, voluntariamente, no aceptarían participar en ellas. Por esto, la ordenación jurídica supone y necesita de represión, de inhibición, de coacción, cualquiera que sea la índole del Estado o de la sociedad ²⁵⁹.

²⁵⁹ Nietzsche explica, en cierto modo, el origen del derecho como coacción ejercida sobre el grupo. Dice: "Los privilegios se remontan general-

Sin embargo, cuando se dice que el ordenamiento jurídico supone represión, ¿nos referimos a las normas jurídicas que son eminentemente punitivas y dejamos al margen, en cambio, a todas aquellas que no implican sanción de ninguna especie?

En esta materia hay dos opiniones opuestas. Una sostiene que el derecho genéricamente considerado, implica siempre una fuerza coactiva. Con esta opinión están tanto los que defienden al derecho como realidad cultural y todos los movimientos que lo combaten, es decir la orientación socialista, incluyendo al anarquismo.

Por la opinión contraria se estima que si bien el derecho, como regla general, es represión, no es menos cierto que ésta no constituye su elemento esencial. Así se dice que el derecho importa normatividad jurídica del principio de igualdad, con lo cual se pretende un tratamiento equiparado de las partes que intervienen en la relación jurídica. Bodenheimer cita el ejemplo de la relación jurídica producida entre el capitán de la nave inglesa y Robinson Crusoe, para llegar a la conclusión de que entre ellos lo que se produce es una relación de derecho, puesto que no existe imposición y falta la represión de una voluntad en la otra. Para este autor, entonces, el derecho es un trato igual de seres iguales.

Tal actitud, traducida en el reconocimiento de la igualdad como uno de los supuestos de lo jurídico, ha sido perfectamente entendida por Nietzsche al expresar: "La justicia tiene su origen entre poderes que son aproximadamente iguales (como comprendió Tucídides en el terrible diálogo entre los Atenienses y los enviados de Milos). Es decir, cuando no hay supremacía claramente reconocible y cuando un conflicto sería inútil y perjudicial a ambas partes, surge el

mente a un "uso", el uso a un "convenio" establecido momentáneamente. Algunas veces os sucede que estáis satisfechos de las consecuencias que resultan de un convenio establecido y que sois lo suficientemente perezosos para no renovar formalmente este convenio; continuáis viviendo como si hubiera sido renovado, y poco a poco, cuando el olvido ha echado su velo sobre su origen, creéis poseer un edificio sagrado e inquebrantable, sobre el cual cada generación continúa "forzosamente" construyendo. El uso entonces se ha convertido en "coacción", aun cuando haya desaparecido la utilidad que dió origen a la convención". *Humano, demasiado humano*, v. II, pág. 191.

pensamiento de llegar a un arreglo y compensar las pretensiones opuestas; el carácter de cambio es característica primaria de la justicia. Cada uno recibe lo que desea por suyo de allí en adelante y entrega a cambio lo que desea el otro. La justicia es, pues, una recompensa y cambio basado en la hipótesis de un grado de poder aproximadamente igual"²⁶⁰.

La opinión contraria estima, en cambio, que el derecho es coacción.

Kelsen nos dice que está constituido por dos elementos integrantes fundamentales: el acto ilícito y la coacción. Sobre el primero expresa que "desde el punto de vista de la teoría jurídica, un acto ilegal no es una violación o negación del derecho, sino una condición especificada por el derecho mismo. Es la condición fundamental para la aplicación del derecho, para la ejecución de la sanción establecida por éste. Toda norma jurídica se establece precisamente en vista de la contingencia de que se cometa un acto ilegal. Cierta conducta es ilegal en sentido jurídico, no tan sólo si trae aparejada sanción. Así pues, tan sólo en el caso de que se halle vinculada determinada sanción a una cierta conducta, puede ser llamada ésta "ilegal", "contraria a derecho" o "antijurídica" en sentido jurídico. Tan sólo en este caso cobran tales expresiones una significación jurídica. Acto ilegal y sanción son conceptos correlativos"²⁶¹.

Por su parte, Heller²⁶² cree que el "derecho es la forma de manifestación necesaria, tanto desde el punto de vista moral, espiritual como técnico, de todo poder permanente". Así mismo lo sostiene el marxismo, según la citada definición que di anteriormente.

En cierta forma coincide Nietzsche con este punto de vista cuando considera que el derecho, "en razón a que reposa sobre tratados entre iguales, persiste, en tanto que el poder de los obligados es constante; la razón ha creado el derecho para dar fin a las hostilidades y a las inútiles disipaciones entre fuerzas iguales. Pero esta razón de conveniencia cesa definitivamente tan pronto como una de las partes es sensiblemente más débil que la otra: entonces la sumisión re-

emplaza al derecho que cesa de existir, pero el resultado es el mismo que se había alcanzado hasta entonces por el derecho. Y en adelante, la razón del más fuerte es la que aconseja dirigir la fuerza del sometido y no derrocharla inútilmente"²⁶³.

Oswaldo Spengler procurará actualizar esta posición del derecho del más fuerte, al definir todo derecho como producto del poder, "derecho que el más débil ha de seguir, y este derecho pensado como permanente entre tribus es la paz. Semejante paz existe también dentro de la tribu como objeto de mantener sus fuerzas disponibles para empresas al exterior: el Estado es el orden interior de un pueblo para los fines exteriores"²⁶⁴.

Igual conclusión puede desprenderse de la teoría nietzscheana de la Voluntad de Dominio. Además, éste expresa textualmente que el derecho es condición excepcional en la vida de la sociedad, por cuanto las reglas jurídicas son restricciones parciales de la voluntad de vivir propiamente dicha, que lucha por el poder..."²⁶⁵.

Pero, ¿es elemento esencial del derecho la coacción de un poder?

Al plantearnos esta cuestión tenemos que volver al problema que soslayamos al iniciar estas consideraciones, cuando decía que la época nuestra se caracterizaba, en el terreno jurídico, por la tendencia a la negación del derecho como expresión normativa indispensable de toda sociedad. Recordemos la expresión de Vierckant en el sentido de que nuestro siglo simboliza la crisis del derecho. Esta expresión, sin embargo, debe ser entendida en cuanto expresa la simple crisis de un derecho histórico, de un derecho limitado por el tiempo —el democrático— con su concepción del Estado de derecho.

Contra esta concepción se alza precisamente el socialismo. Y el marxismo ha demostrado que el derecho liberal caracterizado como irradiación de la razón humana, no vive de ella. Esto equivale a decir que el régimen de derecho burgués, antes que ser un régimen jurídico, es un sistema represivo de una clase; o, en concepto de Nietzsche, dista mucho de ser derecho, ya que implica una relación de sumisión, no de igualdad.

²⁶⁰ Federico Nietzsche. *Humano, demasiado humano*, t. I, págs. 91 y 92.

²⁶¹ Hans Kelsen, ob. cit., pág. 46.

²⁶² H. Keller, ob. cit., pág. 216.

²⁶³ Federico Nietzsche. *El viajero y su sombra*, pág. 30.

²⁶⁴ O. Spengler. *El hombre y la técnica*, pág. 57.

²⁶⁵ E. Bodenheimer, ob. cit., pág. 31.

Por este motivo es que entiendo que la crítica marxista al "derecho" liberal-burgués no importa, en este sentido, un ataque frontal del derecho concebido como ordenamiento social. Parto, para hacer esta afirmación, del concepto nietzscheano que estima que tanto el derecho como la justicia suponen igualdad de las partes, de tal manera que cuando esta equivalencia es reemplazada por el antagonismo de clases, y más que nada, por la hegemonía de una de ellas, lo que existe es una relación de dependencia o sumisión que descarta la posibilidad del derecho.

Por este motivo me inclino a pensar que la tendencia marxista no postula a la destrucción del derecho en sí mismo considerado, sino porque supone la dictadura de clase. Este aserto aparece corroborado por la explicación marxista de la dictadura del proletariado. Sostiene, en efecto, que en el régimen transitorio que ella significa, será menester recurrir a los medios represivos de que se vale la clase esclavista, pero esta vez para dominarla. El marxismo también asevera que este tránsito será necesario, no obstante significar represión, para llegar a la instauración de la sociedad marxista en que el derecho igualitario impere²⁶⁶.

En mi concepto, el verdadero ataque y la crisis del derecho emanan de la propia insociabilidad del hombre a que se refiere Kant y que reaparece con frecuencia en la historia; insociabilidad que los autores denominan anarquismo, entendiéndolo por tal un movimiento apolítico, disgregante de nexos sociales y que aspira a reemplazarlos por efectos simples de individuo a individuo.

Pero también, y en mayor grado de importancia, este ataque dimana de aquellas tendencias que además de ser repuntes hostiles de la democracia, transforman la idea del derecho igualitario en un derecho del más fuerte.

Sin embargo, y en este punto tropezamos

²⁶⁶ Mariano Ruiz Funés, ob. cit., pág. 222.

"De las prácticas bolcheviques ha surgido una nueva especie de interpretación: la interpretación teleológica o de fin, que tiende a unificar el pensamiento del juez con la voluntad del legislador, tal y como era esta voluntad, no al conformarse la ley, sino en el momento de su aplicación. Este pensamiento del juez se identifica con la voluntad del legislador, en cualquier momento de la vida de la ley, mediante la conciencia jurídica socialista".

con la posible relación entre derecho y fuerza, debemos preguntarnos cuál fué la posición que tuvo Nietzsche en esta materia.

2) Nietzsche y el Derecho.

Quando nos enfrentamos con Nietzsche en la perspectiva jurídica, es necesario puntualizar previamente que no se ha definido en ningún estudio específico, sino que a lo largo de toda su obra. Las bases teóricas que han de servir para el desarrollo de su pensamiento en este punto son: 1.—evolucionismo institucional; 2.—individualismo jerárquico y orgánico; 3.—aristocratismo; 4.—alogismo social; 5.—voluntarismo; 6.—solidaridad social.

Nietzsche reconoce, ante todo, que la preocupación fundamental del hombre ha sido la justicia, esto es, aquel intento humano de producir una equivalencia entre formas de existencia semejantes o parecidas. Justicia vendría a ser un acto de acercamiento de lo dado naturalmente en planos diversos. La característica esencial de la justicia es su origen cambiario. "Se da a cada uno lo que quiere para que lo haga suyo, y en cambio, se recibe lo que se desea adquirir". "Por lo tanto la justicia es una compensación y un trueque en la hipótesis de un poder casi igual: por esto, la venganza entra ordinariamente en el reino de la justicia, pues es un cambio"²⁶⁷.

Pero, si se busca mediante la justicia un cambio, una retribución, ésta ha de ser, en todo caso, un reconocimiento de lo dado en la naturaleza, porque si bien es cierto que los seres humanos tienden a la apropiación de lo que exterioriza o denota extrañeza, la justicia llena la función primordial de reestablecer el equilibrio. Este equilibrio que ella reviste consiste en dar a cada uno lo que a éste corresponde por virtud de su naturaleza misma; esto es, por un principio de jerarquía y escalonamiento humanos.

Desde este punto de vista es injusto (inmoral) todo aquello que pretende desconocer o despreciar las leyes naturales que aprisionan al hombre, separándolo y distinguiéndolo de los demás. Es injusto (inmoral), por ejemplo, toda consideración inspirada en la compasión a los mismos, que conduce a es-

²⁶⁷ Federico Nietzsche. *Humano, demasiado humano*, pág. 92, vol. 1.

timar a todos, bien o mal dotados, como productos homogéneos de una naturaleza igual. Es injusto, además de ser inmoral, traducir este pensamiento noético al terreno de la ciencia social y predicar que los seres humanos son estrictamente iguales. Es injusto, además, quien traduce dicha supuesta igualdad al plano de lo jurídico y consagra en la ley positiva lo que la realidad niega en la ley natural.

Considerada así la justicia en el régimen democrático, en concepto de Nietzsche se ha desoído una división fundamental de la sociedad y una esencia inexcusable de la justicia. La sociedad es eminentemente dual —amos y esclavos— intelecto y masa, aristocracia y plebe²⁶⁸, y al olvidar este aspecto, se ha borrado consiguientemente la consideración platónica de la justicia, que es también la de Nietzsche, que la justicia es la igualdad geométrica.

Nietzsche dice al respecto, que es inmoral estructurar un régimen jurídico sobre la base de la igualdad absoluta o formal, estableciendo como lema de la justicia este: "Justicia para los iguales", y estableciendo previamente que los hombres son desiguales en cualidades y méritos, de tal manera que entre ellos es perfectamente posible observar una gradación humana.

Hay, en mi opinión, una cierta afinidad entre esta idea y la concepción política que, mucho tiempo después, asumirá el ideólogo nacionalsocialista C. Schmitt, al dividir éste, políticamente a los hombres en amigos y enemigos.

Esta idea del mundo dividido en dos, que

²⁶⁸ A. Pfänder. *Nietzsche*, pág. 477.

Para caracterizar el pensamiento de Nietzsche frente al ideal del superhombre, Pfänder dice: "No todos los hombres se proponen, de hecho, el ideal del superhombre, como supremo fin de su querer. A juicio de Nietzsche solamente ciertos hombres pueden y deben proponerse este ideal. Su ideal sólo pretende validez para aquellos que Nietzsche llama "almas señoriales". Estos son los fuertes, los que afirman incondicionalmente la voluntad de poderío, los que pueden gobernarse, regirse, dominarse a sí mismos; los que no son esclavos de su inercia y apasionamiento, ni de las opiniones dominantes, ni de las valoraciones vigentes, ni de las dificultades y peligros exteriores; en fin, los que disparan en línea recta, sin ródos, a su fin. Estas almas señoriales no son equivalentes entre sí; sin que, a su vez, formen una jerarquía ordenada según su aptitud, es decir, según la severidad y dureza, disciplina, distinción, y veneración hacia lo grande que hay en ellos".

se distancian por sus diferentes valoraciones, fué soslayada primero en Zaratustra, pero más bien desde un punto de vista ético; más tarde se encuentra dispersa como tramando todo su pensamiento, en especial en sus especulaciones sociales, apareciendo con nitidez en *La Voluntad de Dominio* y en sus consideraciones sobre el Bien y el Mal.

En este último libro deja claramente establecida su concepción:

"Toda nueva elevación del tipo "hombre" fué hasta el día de hoy obra de una sociedad aristocrática, y así será siempre: será siempre debida a una sociedad que tenga fe en la necesidad de una larga escala jerárquica y de una profunda diferencia del valor del hombre al hombre, y que para llegar a su fin necesite de la esclavitud bajo una u otra forma. Sin el "pathos" de la distancia que nace de la encarnada diferencia de clases, y del constante ejercicio de mandar y del tener a los demás oprimidos y lejanos, no sería posible el otro misterioso "pathos", el deseo de ampliar las distancias dentro del alma misma, el desarrollo de estados anímicos, cada vez más elevados, más varios y lejanos, más amplios, en dirección a alturas ignoradas; en una palabra: la elevación del tipo hombre, el incesante triunfo del hombre sobre sí mismo"²⁶⁹.

La clasificación de Schmitt en amigos y enemigos significa un principio político, que en buenas cuentas, se inspira en la terminología de Nietzsche, quien prefiere hablar de bien y de mal, de vida ascendente y descendente. Y poseerá la idea exacta de justicia, conforme a esta idea, quien dé un paso adelante en la formación cultural humana, quien supere los grados anteriores y presentes de la civilización y quien fortalezca esta división dual de aristocracia y democracia, o mejor, de aristocracia y plebe²⁷⁰. A este ideal supremo de justicia deben dedicar sus esfuerzos los soñadores o futuros "cazados"

²⁶⁹ *Más allá del Bien y del Mal*, pág. 177.

²⁷⁰ Nietzsche caracteriza el ideal aristocrático en sus diversos escritos. Cito aquí algunos: "La casta aristocrática fué siempre en sus comienzos la raza bárbara, y su preponderancia debe buscarse; no en la fuerza física, sino en la fuerza del ánimo: eran hombres más completos (bestias más completas). *Más allá del Bien y del Mal*, pág. 178.

"El aristócrata tiene lejos de sí a los seres en que se manifiestan los estados opuestos del alma; los desprecia", ob. cit., pág. 180.

res de serpientes", las venideras "almas señoriales".

Esta concepción dualista de la sociedad, de jerarquización de los tipos humanos, de aristocracia social, la complementa Nietzsche con el concepto del derecho. Si la justicia consiste en una igualdad geométrica, y siendo ella la categoría superior del querer jurídico, lógicamente el derecho, o sea el medio de realización de la justicia, debe sujetarse a igual principio. De ahí que para Nietzsche sea el derecho también una categoría que se fundamenta en la igualdad. Pero, como ya dijimos, la igualdad que se presenta entre los hombres es relativa, es una igualdad de condición. Es decir, Nietzsche concibe que puedan estar regidos por normas de derechos, por principios de igualdad, aquellos que son iguales y entre quienes existe un "equilibrio de fuerzas y de medidas". Vale decir, que el derecho y su consiguiente aplicación están supeditados a una estimación potencialista de los individuos: son iguales aquellos que tienen "fuerzas" o "quantum" equivalentes, y entre quienes toda lucha sería estéril.

Por eso Nietzsche piensa que debe confesarse que, desde un punto de vista biológico, las condiciones del derecho tienen que ser "sólo condiciones excepcionales, ya que son restricciones de la voluntad de vivir propiamente dicha, que lucha por el poder; tienen que estar subordinadas al fin general de la voluntad de vivir, como un medio particular, a saber, como medio de crear mayores unidades de poder. Un orden jurídico concebido como soberano y universal, no como arma para la lucha, sino como un arma contra toda lucha en general, sería algo parecido al método comunista de Dühring de considerar toda voluntad como igual a toda otra voluntad; sería un principio hostil contrario a la vida, destructor y disolvente del hombre, un atentado contra el futuro de la humanidad, un síntoma de cansancio, un campo oculto hacia la nada"²⁷¹.

De este pasaje dedúcese claramente una de las relaciones existentes entre derecho y poder. Mientras el poder representa el elemento disgregador, disolvente, que revuelve las bases de toda sociedad constituida, conformando así su dinámica, el derecho es el elemento que sedimenta y pule aquellas ba-

ses creadoras del hombre; mantiene a los individuos ligados; morigeradora su instinto de lucha y de cambio; o, como dice Nietzsche, es el elemento cambiario que evita los choques recíprocos entre iguales. No debe considerarse, en modo alguno, la existencia de un abismo entre el poder y el derecho. Más aún, puede establecerse que el poder es siempre requisito de todo derecho establecido. El poder ha impuesto, por la fuerza y no por la persuasión, ciertas costumbres y prácticas que, con el decurso del tiempo, se han convertido en normas sociales generalmente aceptadas²⁷².

Esto ha llevado a decir a Kelsen que "el derecho es una organización de la fuerza"²⁷³.

Por su parte, Luis Cumplovitz pretende partir de una idea muy semejante a la que tiene Nietzsche, cuando piensa que el derecho es la ordenación de la desigualdad. "La observación enseña que es naturalmente necesario organizar la dominación de una minoría poderosa sobre una masa menos fuerte, que, por lo mismo, está condenada a la obediencia"²⁷⁴.

Peró mientras el Derecho por ser un elemento conservador impide el cambio, continuo y el progreso permanente en el seno de la sociedad, el poder, es decir, la tensión dinámica existente entre cada individuo, permite la elevación del "tipo" hombre, y por consiguiente, posibilita la creación de una sociedad progresiva. Esta rigidez propia del derecho, ha tratado de ser obviada en nuestro siglo mediante la técnica jurisprudencial del derecho ruso, en que el juez interpreta la ley conforme al momento en que la aplica, y no según el espíritu propio en que fué dictada. Cabría preguntarse, sin embargo, si este es un medio lícito, o ante todo un reconocimiento de la dureza e impermeabilidad de toda legislación escriturada. Por eso es que Bodenheimer ha dicho que "la capacidad de un sistema jurídico establecido para defenderse contra los asaltos de sus enemigos depende del grado en que logre mitigar o combatir la tendencia a la rigidez y estancamiento que es inherente a la naturaleza misma del Derecho"²⁷⁵.

Esta misma rigidez del derecho es la que

²⁷² Federico Nietzsche. *Humano, demasiado humano*, pág. 207, vol. II.

²⁷³ Hans Kelsen, ob. cit., pág. 33.

²⁷⁴ Rudolf Stamler, ob. cit., pág. 146.

²⁷⁵ E. Bodenheimer, ob. cit., pág. 32.

²⁷¹ E. Bodenheimer, ob. cit., pág. 31.

permite el estallido violento de la insociabilidad humana; la acumulación de poderes por parte de los individuos en exceso, determina la crisis del régimen jurídico y su destrucción. Sin embargo, pretender encontrar un sistema jurídico y político en que las cantidades de poder estén contrapesadas racionalmente es hasta cierto punto ilusorio ya que es imposible prever las causas de la corrupción social, tanto como lo es intentar detener la muerte del organismo humano. Puestos enfrente dos poderes, por muy aproximados o iguales que sean, intentarán a la larga la conquista y apropiación de las esferas de acción contrarias y, desde ese instante, estará dada la posibilidad del término del equilibrio; en suma, el sistema jurídico imperante.

Stamler ha criticado a los que sostienen el derecho del más fuerte, diciendo que no advierten que el más fuerte no es el que tiene fuerza física, sino fuerza social. "Pero el poder social no indica otra cosa que un modo especial de la regulación vinculatoria. Dicho poder es una consecuencia de esta última, bajo circunstancias condicionadas, y por lo mismo, no puede ser un criterio incondicionado"²⁷⁶.

A pesar de todo, es imposible desconocer la importancia que le cabe al poder exteriorizado en la voluntad de Dominio en los complejos sociales. El poder es una de las fuerzas causativas más importantes de toda vida individual o colectiva. Y si se quisiera, fácilmente podría transformarse todas las explicaciones históricas entretendidas hasta el presente en explicaciones últimas en que, forzosamente, tendría que aceptarse como elemento último generador de la historia al sentimiento de poder.

Y menos que nunca puede desconocerse hoy esta importancia, por cuanto en nuestro tiempo se ha producido la crisis del derecho por esta acumulación irracional y desorbitada del poder, creando las condiciones en que el derecho debe desaparecer para dar paso a nuevas modalidades de vida y a nuevos conceptos de relación entre los hombres.

Sin embargo, Nietzsche, soñando en nuevos maestros, en grandes individualidades aristocráticas que la crisis del mundo contemporáneo bien puede engendrar, expresa-

ba que no debía hacerse caso de aquellos que se lamentan por la pérdida de las costumbres locales (trajes, usos, fueros, dialectos, formas políticas, etc.) "Sólo a ese precio nos podemos elevar a lo supranatural, a los fines generales de la humanidad, al saber fundamento, a la comprensión y al goce del pasado, de lo no vernáculo; en suma, sólo así se deja de ser bárbaro"²⁷⁷.

En resumen, fiel a la concepción aristocrática de la vida noble y pura, Nietzsche concibe dos estatutos de relación entre los hombres. Para una sociedad solidaria, unida por comunes ideales, asigna la obligación del mando a la clase aristocrática que valora y determina los valores vitales. En sus mutuas relaciones rige el derecho, o sea, aquella normación jurídica establecida para los iguales. Pero, estando condicionada la vida a la cantidad de poder poseída por los individuos, esta relación de derecho se transforma en una relación de sumisión, de imposición, cuando se refiere al tratamiento de dos elementos desiguales. Es decir, entre poderes iguales, el derecho; entre elementos desiguales, la sumisión. Tal es la norma suprema que dicta la Justicia.

BIBLIOGRAFÍA

- ASTRADA, CARLOS.—*Nietzsche, profeta de una edad trágica*. Buenos Aires. Editorial La Universidad. 1946. 120 x 90. 172 págs.
- AYALA, FRANCISCO.—*El problema del liberalismo*. México. Fondo de Cultura Económica. 1941. 150 x 100. 107 págs.
- BEARD, CHARLES.—*Fundamentos económicos de la Política*. México. Fondo de Cultura Económica. Traducción española de Makedonio Garza. 1947. 150 x 90. 138 págs.
- BERDIAEFF, NICOLÁS.—*El cristianismo y la lucha de clases*. Traducción de María de Córdova. Buenos Aires. Espasa Calpe Argentina, Colección Astral. 1947. 150 x 80. 152 págs.
- Cristianismo y Comunismo*. Traducción de María de Córdova. Buenos Aires. Espasa Calpe Argentina, Colección Austral. 1947. 150 x 80.
- BODENHEIMER, EDGARD.—*Teoría del Derecho*. Traducción española de Vicente He-

²⁷⁶ Rudolf Stamler, ob. cit., pág. 146.

²⁷⁷ Federico Nietzsche. *Humano, demasiado humano*, pág. 347, vol. I.

- rrero. México. Fondo de Cultura Económica. 1946. 160 x 100. 340 págs.
- BRANDÉS, JORGE.—*Nietzsche (Un estudio sobre el radicalismo aristocrático)*. Traducción de José Liebermann. Buenos Aires. Editorial Tor. 110 x 70. 174 págs.
- BRINTON, CRANE.—*Nietzsche*. Traducción de Luis Echávarri. Editorial Losada. 1947. 160 x 100. 263 págs.
- BUBER, MARTÍN.—*¿Qué es el hombre?* Traducción de la edición alemana por Eugenio Imaz. México. Breviario del Fondo de Cultura Económica. 1949. 140 x 80. 161 págs.
- BURCKHARDT, JACOBO.—*Reflexiones de la Historia Universal*. México. Fondo de Cultura Económica. 1946. 170 x 120.
- CASSIRER ERNESTO.—*El mito del Estado*. México. Fondo de Cultura Económica. 1946. 160 x 120.
- CHESTOV, LEÓN.—*Filosofía de la Tragedia (Dostoevski y Nietzsche)*. Traducción de D. J. Vogelmann. Buenos Aires. Emecé Editores. 1949. 120 x 80. 267 págs.
- COLE, G. D. H.—*¿En qué consiste el socialismo?* Tres ensayos de verdadero interés. Editorial Nascimento. Santiago de Chile. Año VI, N° 71, febrero de 1937. págs. 9 a 13.
- COHEN, ROBERT.—*Atenas, una democracia (desde su nacimiento hasta su muerte)*. Santiago de Chile, Editorial Letras. Traducción de Andrés Novoa. 1949.
- D'O BUTLER, ROHAN.—*Raíces ideológicas del Nacionalsocialismo*. Versión española de Rodolfo Senke. México. Fondo de Cultura Económica. 1946. 150 x 90.
- ENGELS, FEDERICO.—*Del socialismo utópico al socialismo científico*. Ediciones de lenguas extranjeras. Moscú. 1946. 150 x 90.
- Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Moscú. Ediciones en lenguas extranjeras. 1946. 150 x 90.
- FAGUETT, EMILIO.—*Leyendo a Nietzsche*. Traducción de Luis de Terán. Madrid. Editorial la España Moderna. 160 x 90. 254 págs.
- GIRONELLA, JUAN R.—*Filosofía y Vida*. Barcelona. Editorial Barna. 130 x 80. 201 págs.
- GLOTZ, GUSTAVO.—*La Ciudad griega*. Traducción de Vicente Clavel. Editorial Cervantes. Colección de la Evolución de la Humanidad. Madrid.
- HALEVY, DANIEL.—*La vida de Federico Nietzsche*. Traducción de Ricardo Baeza y Jorge Zalamea. Buenos Aires. Emecé Editores. 1943. 120 x 70. 445 págs.
- HEGEL, GUILLERMO.—*Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Traducción de José Gaos. Editorial Revista de Occidente. Madrid. 1946. 170 x 110. 390 págs. I tomo.
- HEIMSOETH, HEINZ.—*Política y moral en la filosofía de la Historia de Hegel*. Madrid. Revista de Occidente. Tomo XLVI. 1934. págs. 121 y siguientes.
- HELLER, HERMAN.—*Teoría del Estado*. México. Fondo de Cultura Económica.
- JASPERS, KARL.—*Nietzsche et le Christianisme*. Traduit de l'Allemand par Jeanne Hersch. Paris. Editions de Minuit. 1949. 120 x 70. 119 págs.
- Nietzsche, introduction a sa philosophie*. —Traduit de l'Allemand, lettre-préface de Jean Wahl. Paris. Librairie Gallimard. 170 x 100. 474 págs.
- KELSEN, HANS.—*Esencia y valor de la democracia*. Traducción de la 2ª edición alemana por Rafael Luengo Tapia y Luis Legaz Lacambra. Barcelona. Editorial Labor. 1934. 150 x 100. 159 págs.
- KRANENBURG, R.—*Teoría Política*. Traducción de Juan Bazant. México. Fondo de Cultura Económica. 1941. 130 x 80.
- LANGE, CURT F.—*Nietzsche ante la guerra, el Estado y la raza*. Santiago de Chile. Editorial Ercilla. 1939. 140 x 90. 203 págs.
- LASKI, HAROLD.—*Comunismo*. Traducción de la 3ª edición inglesa por Manuel Sánchez. Barcelona. Colección Labor. 130 x 90.
- LASSERRE, PIERRE.—*La morale de Nietzsche*. Nouvelle édition augmentée d'une préface (págs. 1 a 37). Paris, Calmann Levy, éditeurs. 120 x 70. 153 págs.
- LACÓMBE, ROGER.—*La crise de la démocratie*. Paris. Presses Universitaires de France. 1948. 120 x 80. 155 págs.
- LEFEVRE, HENRI.—*Nietzsche*. México. Fondo de Cultura Económica. 1948.
- LENIN, V.—*El Estado y la revolución*. Moscú. Ediciones en lenguas extranjeras. 1946. 150 x 90. 142 págs.
- LINSAY, A. D.—*El Estado democrático moderno*. Traducción de Vicente Herrero. México. Fondo de Cultura Económica. 1945. 150 x 90. 409 págs.
- LONSBACH, RICHARD.—*Nietzsche y los juicios*. — Traducción del alemán por Máxi-

- mo José Kahn. Ediciones Imán. 1944. 130 x 90. 101 págs.
- LUBAC, HENRI DE.—*Le drame de l'humanisme athée*. 3.^e édition revue et corrigée. París. Editions Spes. 1945. 150 x 90.
- MANN, HEINRICH.—*Nietzsche*. Traducción del alemán por Vicente Mendevil. Buenos Aires. Editorial Losada. Colección Pensamiento Vivo. 1947. 130 x 80.
- MARITAIN, JACQUES.—*Humanismo Integral*. Santiago de Chile. Editorial Ercilla. 120 x 90.
- Cristianismo y democracia*. Buenos Aires. Biblioteca Nueva. 1944. 140 x 90.
- Principios de una política humanista*. Traducción de María de las Nieves Echeverría. Buenos Aires. Editorial Excelsa. Colección Esquié. N^o 27. 130 x 90.
- MARTÍNEZ, E. EZEQUIEL.—*Nietzsche*. Buenos Aires. Emecé Editores. Cuadernos de grandes ensayistas. 1947.
- MASSOUL, HENRI.—*La lección de Mussolini*. Traducción de Rafael H. Elizalde. Biblioteca Ercilla. Santiago. 1936. 160 x 100.
- MARX, CARLOS.—*Miseria de la filosofía*. Santiago de Chile. Editorial Cultura. 150 x 100. 135 págs.
- Filosofía de la Revolución* (En Marx y Engels: *Dialéctica de la Naturaleza*. Ediciones Pavlov. México. 170 x 100. pág. 197 a 256.
- La ideología alemana*. (En Marx y Engels: *Dialéctica de la Naturaleza*. México. Ediciones Pavlov. 170 x 100. págs. 177 a 197).
- MOLINA, ENRIQUE.—*Nietzsche, dionisiaco y asceta*. Santiago. Editorial Nascimento. 1944.
- NIETZSCHE, FEDERICO.—*Obras Completas*. Traducción de Eduardo Ovejero y Mayry. Buenos Aires. M. Aguilar, Editor. 160 x 100.
- Obras Completas*. Traducción del alemán por Pablo Simón. Buenos Aires. Editorial Poseidón. 1947. 140 x 80.
- PFÄNDER A.—*Nietzsche*. (En *Los Grandes Pensadores (Edad Moderna y Contemporánea)*). Buenos Aires. Espasa Calpe Argentina. 1940. págs. 479 a 522. 140 x 90.
- PLATÓN.—*La República*. Estampas socráticas, traducción y nota preliminar de Juan B. Bergua. Librería Bergua. 1936. (Dos tomos). 120 x 80. En total 721 págs.
- PLEJANOV, JOSÉ.—*Materialismo histórico*. Moscú. Ediciones en lenguas extranjeras. 1946. 150 x 90.
- El papel del individuo en la historia*. Moscú. Ediciones en lenguas extranjeras. 1946. 150 x 90.
- ROBERTS, STEPHEN.—*Hitler, el constructor de la Nueva Alemania*. Traducción de S. Montenegro. Santiago de Chile. Ediciones Chas. 1939.
- ROSENTHAL, M.—*El método dialéctico marxista*. Traducción directa del ruso por M. B. Dalmacio. Montevideo. Ediciones Pueblos Unidos. 1946.
- SCHELER, MAX.—*El resentimiento en la moral*. Traducción del alemán por José Gaos. Buenos Aires. Espasa Calpe Argentina. 1944.
- El puesto del hombre en el Cosmos*. Buenos Aires. Editorial Losada. 140 x 90. 138 págs.
- El saber y la Cultura*.—Espasa Calpe Argentina. Colección Austral. 150 x 80.
- SCHMITT, CARL.—*El proceso de neutralización de la Cultura*. En Revista de Occidente, tomo XXVIII, 1930, págs. 221 y siguientes.
- SIMMEL, JORGE.—*Schopenhauer y Nietzsche*. Versión castellana de Francisco Ayala. Buenos Aires. Editorial Schapire. 1944. 155 x 100. 274 págs.
- SPENGLER, O.—*El hombre y la técnica*. Santiago de Chile. Ediciones Nueva Epoca. 1932. 131 x 100.
- STAMLER, RUDOLF.—*Doctrinas modernas sobre el Derecho y el Estado*. Estudio preliminar y traducción de Juan José Bremer. México. Compañía General Editorial. 1941.
- STERN, ADOLFO.—*¿Es Nietzsche el Rousseau del Nacionalsocialismo?* En: Cuadernos Americanos, publicación bimestral, N^o 3. V y VI (1944). México, págs. 116 y siguientes.
- STURZO, LUIGI.—*Democracia Cristiana*. En: Política y Espíritu; año III, N^o 32. Santiago de Chile. Mayo de 1949.
- THIBON, GUSTAVE.—*Nietzsche o el declinar del espíritu*. Versión castellana de Leandro de Sesma. Ediciones Desclée, de Brouwer. 1951. 160 x 90. 203 págs.
- ZWEIG, STEFAN.—(En: *La lucha contra el demonio*. Santiago. Ediciones Ercilla. 1932. 161 págs.