

LA DIALECTICA DEL AMO Y EL ESCLAVO EN NIETZSCHE.

Joan B. Llinares (Universitat de València).

Para la revista LAPSUS.

1.- La filosofía occidental ha dedicado esfuerzos, desde sus inicios, a pensar en torno a la esclavitud. La sociedad griega en la que se desarrolló ese peculiar tipo de discurso que trató de desmarcarse del mito y de brindar razones argumentadas a las posiciones que defendía era, ciertamente, una sociedad en la que los esclavos ocupaban un lugar destacado en el todo social, en cualquiera de las ciudades-estados de la época. Como es bien sabido, tal modelo ha sido denominado, incluso, como 'el modo de producción esclavista', por muy "democrática" que fuese la constitución de una *polis* como la Atenas del gran Pericles. Sospechamos que, a pesar de tal predominio estructural de la masa de esclavos en esa determinada formación socioeconómica, estamos habituados a considerar su histórica existencia casi como un fenómeno natural y, en consecuencia, tendemos a prescindir de las prácticas de poder y de los modos de saber que generaron dicha situación tensa y violenta. Por ello creemos que no es muy conocida la polémica que enfrentó, por ejemplo, lo pensado por algunos sofistas con lo que contra ellos escribió el filósofo Aristóteles sobre ese problema. Esta parcela de la historia de la filosofía suele permanecer en la penumbra y conviene recordar, aunque sea muy brevemente, las tesis opuestas que la configuraron. De un sofista llamado Alcídama se ha conservado esta significativa sentencia: "Dios ha dejado libres a todos los hombres, la naturaleza no hizo ningún esclavo". Antífonte de Atenas también se opuso a la opinión dominante, como demuestra este fragmento, por desgracia incompleto: "A los hijos de buenos padres los respetamos y veneramos, pero a los que no son de buena casa ni los respetamos ni veneramos. En esto nos comportamos mutuamente como bárbaros, puesto que por naturaleza todos, bárbaros y griegos, somos hechos por naturaleza iguales en todo. Basta observar las necesidades naturales de todos los hombres. Todas ellas pueden procurárselas todos, y en todo esto no se distingue nadie de nosotros, ni que sea bárbaro ni griego. Pues todos respiramos el mismo aire por la boca y por la nariz; comemos con las manos...". Esta línea argumentativa tendrá pleno desarrollo con los estoicos, que también defendieron que no hay hombres esclavos por naturaleza. (Cf. *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Traducción, introducción y notas de Antoni Piqué. Bruguera, Barcelona, 1985, págs. 223-224 y notas 58 y 59). En el bando contrario, esto es, a favor de la esclavitud, y no sólo de la *esclavitud por ley* - por ejemplo, por haber sido hecho prisionero por los vencedores en una guerra declarada con justicia, o por ser hijo de esclavo o de esclava, o por sufrir la reducción a tal estado, carente de libertades civiles, como consecuencia de una sentencia judicial por haber cometido determinados crímenes, etc. - sino a favor de la *esclavitud por naturaleza* se manifestó, razonando detalladamente su posición, Aristóteles, sobre todo en el libro primero de la *Política*: "Todos aquellos que difieren de los demás tanto como el cuerpo del alma o el animal del hombre (y tienen esta disposición todos aquellos cuyo rendimiento es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que pueden aportar) son esclavos por naturaleza, y para ellos es mejor estar sometidos

a esa clase de imperio". (ARISTOTELES, *Política*, 1254 b. Edición bilingüe y traducción de Julián Marias y María Araujo. Madrid, Instituto de Estudios políticos, 1970, 2a. edic. pág. 8). El debate en torno a las dos opciones presentadas, un debate teórico de graves repercusiones prácticas, atraviesa la historia de Occidente, con algunos momentos de apasionada y creativa argumentación, como sucedió, de forma paradigmática, en el siglo XVI, al plantearse la cuestión de la *naturaleza de los indios de América* y, por lo tanto, la licitud o ilegitimidad de las guerras de los hispanos contra aquellas poblaciones de aborígenes, a menudo considerados "como animales que hablan", esto es, como los genuinos esclavos por naturaleza de quienes ya había hablado Aristóteles. (En torno a esta decisiva polémica antropológica remitimos al lector a la sección tercera del primer volumen de nuestros *Materiales para la historia de la Antropología*, Nau Llibres, Valencia, 1993, 3a. Edic.). El siglo XIX recogió toda esta larga tradición, entre otras cosas porque entonces se polemizó también a favor o en contra de la abolición de la esclavitud. El debate conllevó hasta guerras civiles que todos recordamos, así como ideologías de colonización supuestamente liberadora que afectaron especialmente al África subsahariana, el continente con mayor número de víctimas de esta terrible práctica desde la época antigua. No hay que olvidar en ningún momento que la discusión tiene evidentes motivaciones internas, pues las propias naciones occidentales también son - para decirlo con una bella y expresiva fórmula germánica - 'naciones divididas'. En ese contexto hay que situar las teorías de los filósofos, empezando por la contenida en ese texto modélico, especie de referencia absoluta, en el que se ha convertido el capítulo cuarto - dedicado al estudio de 'la autoconciencia' - de esa excepcional creación intelectual, la fascinante y compleja *Fenomenología del espíritu* de Hegel. En dicho capítulo se halla la "versión canónica" de la célebre 'dialéctica del amo y el esclavo' que tantos comentarios ha merecido.

2.- La filosofía de Nietzsche se desarrolla también, como no podía dejar de suceder, y entre muchas otras líneas de fuerza, a través de una permanente reflexión en torno a la esclavitud, esto es, su obra filosófica abunda en materiales sobre la famosa dialéctica a la que acabamos de aludir. Por lo que suele ser habitual pensar de las supuestamente antagónicas y antipódicas relaciones entre el discípulo de Dioniso y el autor de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la peculiar versión de esa figura de la conciencia que aquel traza en sus escritos, incomparablemente más desconocida y secreta, puede deparar algunas reveladoras sorpresas. Si empezamos por lo más obvio y reconstruimos el contexto general de dicha versión, es preciso reconocer la reiterativa presencia del tema de la esclavitud a lo largo de todos los libros de Nietzsche, veta reflexiva que es bastante fácil de documentar y de recorrer arrancando ya de su *opera prima*, esto es, desde *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. La afirmación es válida no sólo en algunos casos esporádicos en los que se utiliza el adjetivo "esclavo" como recurso retórico para menospreciar o criticar algo, por ejemplo, cuando en ese libro, en el capítulo XX, se refiere negativamente al "periodista" como "**esclavo** de papel del día" (Cf. F. NIETSCHE. *El nacimiento de la tragedia*. Traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1973, pág. 162. Los subrayados en **negrita** son nuestros). Expresiones de ese tipo son, efectivamente, muy frecuentes en los escritos de Nietzsche, pero recogerlas

sería, para la comprensión de su filosofía, muy trivial, porque no dibujan ninguna problemática que profile con nitidez la cuestión de los esclavos en la sociedad, o la dialéctica del amo y el esclavo en la constitución de la autoconciencia, o en la estructura de la psique, o en la génesis de las valoraciones morales. Prescindiremos, pues, de estas adjetivaciones circunstanciales.

En la citada obra de juventud, publicada a comienzos de 1871, el tema de la esclavitud ocupa, como hemos dicho, un lugar de cierta relevancia. En sus páginas se reflexiona explícitamente sobre el estamento de esclavos existente en la sociedad occidental, y no sólo de forma incidental, aislada o casual. Detengámonos un poco para demostrarlo. En primer lugar, cuando en el capítulo XVIII Nietzsche expone sus críticas al hombre moderno y al mundo moderno, presos ambos en la red de la cultura socrática o alejandrina, nos hace esta sorprendente advertencia sociopolítica: "Nótese esto: **la cultura alejandrina necesita un estamento de esclavos para poder tener una existencia duradera**: pero, en su consideración optimista de la existencia, niega la necesidad de tal estamento, y por ello, cuando se ha gastado el efecto de sus bellas palabras seductoras y tranquilizadoras acerca de la "dignidad del ser humano" y de la "dignidad del trabajo", se encamina poco a poco hacia una aniquilación horripilante. **No hay nada más terrible que un estamento bárbaro de esclavos que haya aprendido a considerar su existencia como una injusticia y que se disponga a tomar venganza** no sólo para sí, sino para todas las generaciones. Frente a tales amenazadoras tempestades, quién se atreverá a apelar con ánimo seguro a nuestras pálidas y fatigadas religiones, las cuales han degenerado en sus fundamentos hasta convertirse en religiones doctas: de tal modo que el mito, presupuesto necesario de toda religión, está ya en todas partes tullido, y hasta en este campo ha conseguido imponerse aquel espíritu optimista del que acabamos de decir que es el germen de aniquilamiento de nuestra sociedad". (*Cf. op. cit.* pág. 147).

No se agotan aquí las referencias a la esclavitud en el libro de 1871, pues en él la dialéctica amo-esclavo también aparece en el estudio de determinados problemas de estética, por ejemplo, al subrayar la diferente importancia que tienen en la ópera de *stilo rappresentativo* las melodías y las palabras: según la exigencia de oyentes propiamente inmusicales "sólo se podía aguardar una restitución del arte musical si se descubría **un modo de cantar en el que la palabra del texto dominase sobre el contrapunto como el señor domina sobre el siervo**" (*Op. cit.* pág. 154). En ese estilo de la ópera moderna - leemos unas páginas después - "**la música es considerada como un siervo, la palabra del texto como un señor**" (*Op. cit.* pág.157). Como luego veremos, no es intrascendente que Nietzsche se sirva de la célebre dialéctica para exponer un aspecto de su *filosofía del lenguaje*.

Pero tampoco acaban en el ámbito de la estética y de la teoría del conocimiento las consideraciones sobre este tema, porque de hecho afectan a su innovación más crucial: Nietzsche no puede presentar ni siquiera uno de los mensajes nucleares de su primer libro y de su obra entera, a saber, su reivindicación del símbolo griego del dios *Dioniso*, sin abordar la cuestión de la esclavitud. En la descripción que en el capítulo primero - un capítulo verdaderamente fundamental, el capítulo en el que, por así decirlo, se establecen las "reglas del juego" del libro entero- nos ofrece de lo que él entiende por lo *dionisíaco* - o incluso de lo que allí sugiere que sucedía en los

misterios eleusinos -, entre otras cosas importantes afirma lo siguiente: "**Ahora el esclavo es hombre libre, ahora quedan rotas todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la "moda insolente" han establecido entre los hombres. Ahora, en el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no sólo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él**, cual si el velo de Maya estuviese desgarrado y ahora sólo ondease de un lado para otro, en jirones, ante lo misterioso Uno primordial. **Cantando y bailando manifiéstase el ser humano como miembro de una comunidad superior**" (*Op. cit.* págs. 44-45). Tras la lectura de estos pasajes es imposible concluir que el tema de la esclavitud esté ausente, o que constituya un tema menor e insignificante en el primer libro de Nietzsche. Esta impresión se consolida si pasamos a considerar otras obras de su producción. Dada la fuerte evidencia de los textos y el mero propósito constatativo que ahora nos guía, nos limitaremos a presentar los ejes del problema en sus principales apariciones, sin ninguna pretensión de exhaustividad.

La sección novena de *Más allá del bien y del mal*, última sección del libro, titulada "¿Qué es aristocrático?", comienza con esta sentencia: "Toda elevación del tipo "hombre" ha sido hasta ahora obra de **una sociedad aristocrática** - y así lo seguirá siendo siempre: la cual **es una sociedad** que cree en una larga escala de jerarquía y de diferencia de valor entre un hombre y otro hombre y **que, en cierto sentido, necesita de la esclavitud**" (*Cf. op. cit.* Traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1975, 2a. edic., pág. 219). Toda esa larga sección contiene muchas páginas sobre el problema de la esclavitud y ya expone, en el apartado 260, el primer resultado maduro de esa línea de investigación iniciada en el texto antes citado sobre la sociedad moderna de *El nacimiento de la tragedia*, resultado que, como es bien sabido, se ampliará decisivamente en *La genealogía de la moral*, sobre todo en el tratado primero de ese libro. He aquí la confesión del proceso y la formulación de su tesis final: "En mi peregrinación a través de las numerosas morales, más delicadas y más groseras, que hasta ahora han dominado o continúan dominando en la tierra, he encontrado ciertos rasgos que se repiten juntos y que se coligan entre sí de modo regular: hasta que por fin se me han revelado dos tipos básicos, y se ha puesto de relieve una diferencia fundamental. **Hay una moral de señores y una moral de esclavos;** (...) Las diferenciaciones morales de los valores han surgido o bien entre una especie dominante, la cual adquirió consciencia, con un sentimiento de bienestar, de su diferencia frente a la especie dominada - o bien entre los dominados, los esclavos y los subordinados de todo grado" (*Op. cit.* págs. 222-223).

No podemos extendernos aquí en la presentación de esta tesis, ni siquiera detallando los diferentes usos lingüísticos que, según Nietzsche, caracterizan a ambos estamentos. Tan sólo queremos apuntar otra significativa variante de esa tesis principal, variante que también proseguirá sus desarrollos en las páginas de otras obras posteriores, especialmente en la ya citada *La genealogía de la moral* y en *El Anticristo*. En *Más allá del bien y del mal* aparece en la sección quinta, titulada "Para la historia natural de la moral", y adquiere su acuñación definitiva en el aforismo 195: "**Los judíos - un pueblo "nacido para la esclavitud", como dicen Tácito y todo el mundo antiguo**, "el pueblo elegido entre los pueblos", como dicen y creen ellos

mismos - **los judíos han llevado a efecto aquel prodigio de inversión de los valores** gracias al cual la vida en la tierra ha adquirido, para unos cuantos milenios, un nuevo y peligroso atractivo: - sus profetas han fundido, reduciéndolas a una sola, las palabras "rico", "ateo", "malvado", "violento", "sensual", y han transformado por vez primera la palabra "mundo" en una palabra infamante. En esa inversión de los valores (de la que forma parte el emplear la palabra "pobre" como sinónimo de "santo" y "amigo") reside **la importancia del pueblo judío: con el comienza la rebelión de los esclavos en la moral**" (Op. cit. pág. 125). Esperamos que estas rápidas pinceladas hayan servido para reconocer la legitimidad de nuestra afirmación sobre la insistente presencia del tema de la esclavitud, o, mejor dicho, de la contraposición entre el señorío y la esclavitud, en el filosofar de Nietzsche. Esta mirada panorámica, a pesar de su brevedad, permite que contextualicemos lo que expondremos a continuación, restándole desde el principio todo carácter de supuesta síntesis definitiva y condensatoria de lo que es la plural y prolongada reflexión que el filósofo alemán llevó a cabo sobre un tema tan insidioso e ineludible.

3.- La obra del autor del *Zarathustra* contiene unas páginas de especial importancia en las que se halla, quizá, una instructiva versión nietzscheana de la famosa figura del capítulo cuarto de la *Fenomenología* hegeliana. Conviene ser conscientes, pues, de que para nuestra interpretación seleccionamos *un único pasaje* de su voluminoso legado y *uno solo de los diversos aspectos* del tratamiento nietzscheano del problema de la esclavitud. Esa versión aparece en el párrafo tercero del apartado segundo del escrito póstumo del verano de 1873 titulado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

El título del opúsculo debe servirnos de advertencia sobre nuestras posibles expectativas: no encontraremos en él ninguna de las reflexiones sobre la moral de los señores y la moral de los esclavos que tanta incidencia tienen en las obras de los años ochenta. El angular, afortunadamente, está mucho más concentrado. De todos modos, y a pesar de las apariencias, proponemos una detallada lectura de esas pocas líneas, pues el contraste con Hegel y las peculiaridades más definitorias del planteamiento nietzscheano podrán ir adquiriendo forma y perfil ante nuestros ojos. *Convendría tener presente todo el opúsculo para saber el contexto determinado en el que se inserta el pasaje concreto que vamos a subrayar*. El lector que desee una reconstrucción de la singular filosofía del lenguaje elaborada por el joven Nietzsche en ese excepcional escrito póstumo cuenta actualmente con una buena exposición en castellano en el gran libro del profesor Enrique Lynch *Dioniso dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje*. (Barcelona, Destino, Ensayos nº 12, 1993). A él nos remitimos. Nuestro objetivo en este artículo quiere limitarse en exclusiva al problema que hemos planteado, a pesar de que hemos de dar prácticamente por supuesto el contenido del primer apartado del *Sobre verdad y mentira*. He aquí, pues, sin más preámbulos, el texto a analizar, aquel pasaje en el que se halla la peculiar reescritura nietzscheana de las relaciones entre el amo y el esclavo:

"(...)el hombre mismo tiene una invencible tendencia a dejarse engañar y está como mágicamente transformado por la felicidad cuando el rapsoda le narra cuentos épicos como si fuesen verdaderos o cuando en una representación teatral el actor

interpreta al rey más regimiento de lo que la realidad lo muestra. **El intelecto, ese maestro de la ficción, está libre y sin la carga de su ordinario servicio de esclavo tanto tiempo cuanto puede engañar sin *causar daño* y, entonces, celebra sus Saturnales; nunca es tan exhuberante, tan rico, tan orgulloso, tan ágil y tan temerario.** Con gozo creador arroja las metáforas sin orden ni concierto y cambia de sitio los mojones fronterizos de la abstracción de tal manera que, por ejemplo, designa a la corriente como el camino móvil que lleva al hombre allí donde éste habitualmente llega andando. **En esos momentos ha arrojado de sí el signo de la servidumbre: mientras que de ordinario se esforzaba con la melancólica ocupación de mostrarle el camino y las herramientas a un pobre individuo que suspira por la existencia y como un siervo se lanzaba a conseguir para su señor presa y botín; ahora se ha convertido en señor y le es lícito borrar de su semblante la expresión de indigencia.** También ahora, lo que haga, todo conllevará, en comparación con sus acciones más primitivas, la ficción, como éstas conllevaban la distorsión. Copia la vida del hombre, pero la toma por una cosa buena y parece darse por muy satisfecho con ella. **Aquel gigantesco entramado y andamiaje de los conceptos, aferrándose al cual el hombre indigente se salva de por vida, es, para el intelecto liberado, solamente un armazón y un juguete para sus más temerarias obras de arte:** y cuando lo destruye, lo arroja sin orden ni concierto, o con ironía lo vuelve a componer, uniendo lo más diverso y separando lo más afín, entonces revela que no necesita de aquellos auxilios de la indigencia y que ahora no se guía por conceptos sino por intuiciones. Ningún camino regular conduce de estas intuiciones al país de las abstracciones: para aquellas no está hecha la palabra, el hombre enmudece al verlas o habla solamente en metáforas prohibidas y en inauditas concatenaciones conceptuales con el fin de corresponder creativamente a la impresión de la poderosa intuición presente, al menos, destruyendo y burlándose de las antiguas barreras conceptuales" (Joan B. Llinares Chover (Ed.) *NIETZSCHE. Antología*. Traducciones de Joan B. Llinares y Germán Meléndez. Ed. Península, Barcelona, 1988, págs. 50-51).

4.- La dialéctica del amo y el esclavo de la filosofía hegeliano-marxiana, con su nuclear polarización en la lucha de las conciencias enfrentadas y en la labor de transformación de la naturaleza y la materia mediante el *trabajo*, se reproduce en el texto nietzscheano con suficiente fidelidad pero con una diferencia esencial: ahora aparece transpuesta al ámbito del *lenguaje* -los conceptos, las metáforas- y en el interior del territorio del *arte* -la narración épica, el teatro, los poemas-.

Nietzsche también capta con agudeza no sólo *la dualidad de figuras* que asume la propia conciencia escindida sino incluso su *carácter estructural*, por encima de cualquier intento de identificación y reducción temporal, socio-histórico-económica. Como bien se sabe, en el propio Hegel esta célebre dialéctica puede interpretarse legítimamente como un momento en el camino fenomenológico de *la* conciencia, camino que desde su primera figura -la conciencia sensible- ya está poblado por una pluralidad de sujetos que paulatinamente se convertirán en el "nosotros" del reino del Espíritu, sin necesidad, pues, de tener que entenderla como la dialéctica de *las* clases enfrentadas. Basta con que pensemos en el próximo paso de aquel camino -"la conciencia desgraciada"- para que se entienda lo que hemos querido decir. Lo mismo

sucede con Nietzsche: éste también arranca de una situación social cuando empieza a exponer su crítica genealógica del impulso hacia la verdad en los humanos -una "hobbesiana" guerra de todos contra todos-, pero en el texto transcrito puntualiza que es *el* hombre mismo quien puede actuar como amo y como esclavo, es *el* intelecto quien tiene abierta la posibilidad de ocupar cualquiera de los dos roles. Por otra parte, la amplitud terminológica con la que se define cada una de estas figuras -*Amo-Esclavo o Señor-Siervo*, sin precisiones ni exclusiones- subraya también que no es necesario preocuparse por situar históricamente el momento de vigencia de la dialéctica presentada -¿el antiguo mundo esclavista? ¿el feudalismo medieval? ¿el industrialismo burgués? ¿los duelos a esgrima de las ligas estudiantiles? ¿la sumisión de la mujer y la antítesis entre los sexos? ¿la guerra entre Occidente y Oriente? ¿el enfrentamiento colonial? ¿el problema racial? etc. etc. (de todas estas concreciones ha habido partidarios y hay bibliografía al respecto)- porque en ella aludimos a un momento estructural de la conciencia, a una especie de "universal antropológico" de posibilidades abiertas que se han de recubrir en cada momento en una de ambas opciones excluyentes.

Pero la versión nietzscheana del amo y el esclavo se vertebra sobre el *lenguaje*. Esta diferente modalización no significa que Nietzsche sea un "individualista" -o un "idealista"- que olvide la referencia a la vida en sociedad que tal dialéctica encierra. Por ejemplo, en el primer apartado ya ha escrito lo siguiente: "el mentiroso utiliza las designaciones válidas, las palabras, para hacer aparecer lo irreal como real; dice, por ejemplo, yo soy **rico**, cuando la designación correcta para su estado sería justamente **"pobre"**. Abusa de las convenciones consolidadas efectuando cambios arbitrarios o incluso inversiones de los nombres. Si hace esto de manera interesada y que además conlleve perjuicios, **la sociedad** no confiará más en él y, de ese modo, le excluirá de ella" (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, apartado primero, párrafo cuarto. Trad. cit. pág. 43). Esta repercusión social -que puede resultar trágica, porque la exclusión significa de hecho cárcel, destierro o ajusticiamiento- está asumida explícitamente en la presentación de la dialéctica que ahora comentamos, pues en ella se nos dice que, como esclavo, el hombre es un *pobre* individuo, pero como señor, jamás es tan *rico*. Por otra parte, el nuevo uso del lenguaje, aquel que supera la pobreza de la esclavitud, no implica la ruptura con la sociedad, esto es, no pretende causar daños y perjuicios a terceros -en tal caso, como ya sabemos, la sociedad desconfiaría y se desharía del "mentiroso"- sino que es como una gran fiesta, la celebración de sus *Saturnales*.

¿Qué eran exactamente esas fiestas a las que Nietzsche alude? Frazer nos lo explica: "Este festival famoso recaía en diciembre, el último mes del calendario romano y el pueblo suponía que su objeto era conmemorar el feliz reinado de Saturno, dios de la siembra y de la agricultura, que vivió en la tierra hace mucho tiempo como un rey de Italia, benéfico y justo, que atrajo a los toscos y diseminados montañeses a reunirse, enseñándoles a cultivar el suelo, dándoles leyes y reinando en paz. Su reinado fue la fabulosa Edad de Oro: la tierra producía abundantemente, ningún fragor de guerra o discordia perturbaba al mundo feliz; ningún maléfico afán de lucro emponzoñaba la sangre de los campesinos industriosos y contentos. La esclavitud y la propiedad privada eran desconocidas totalmente; todos los hombres tenían todas las

cosas en común. (...) Ningún rasgo del festival es más notable que la licencia concedida en esos días a los esclavos, y creemos que nada extrañó tanto a los antiguos mismos. La distinción entre las clases libres y las serviles estaba abolida temporalmente: el esclavo podía injuriar a su amo, emborracharse como sus superiores, sentarse a la mesa con ellos y ni una sola palabra de reproche podía dirigirse por una conducta que en cualquier otra época del año habría sido castigada con el apaleamiento, la prisión o la muerte. Y más aún: efectivamente los amos cambiaban su puesto con los esclavos y les servían en la mesa y mientras el siervo no hubiera terminado de comer y beber, no se limpiaba la mesa para poner la comida de su amo. A tan lejos llegaba esta inversión de rangos que cada familia con su servidumbre se convertía en esos días en una república burlesca en la que los altos puestos del Estado eran desempeñados por los esclavos, que daban sus órdenes y derribaban la ley como si verdaderamente estuvieran investidos de todas las dignidades del Consulado, del Pretorio y de la Magistratura.(...)La libertad permitida en esta festiva estación a los esclavos se suponía que era una imitación del estado social en tiempos de Saturno(...)".(SIR JAMES GEORGE FRAZER. *La rama dorada. Magia y religión*. Trad. E. y T. I. Campuzano. México, Fondo de Cultura Económica, 1979, sexta reimp., págs. 657-658). Esta explicación permite que se la correlacione con la presentación de las celebraciones dionisiacas que arriba citamos de *El nacimiento de la tragedia*, en donde está expresamente indicado el carácter comunitario que revisten. Ciertamente, en esa nueva hermandad, fruto de la transformación mágica, todos están llamados a participar y a transformarse en vivientes obras de arte, todos están invitados a dar el salto hacia el señorío y a reintegrarse en la naturaleza, imperecedera fuente de vida, reconciliados y transformados, como aparecían las bacantes en la obra de Eurípides o Jesús en la parte superior del gran cuadro de Rafael del Museo del Vaticano, por aludir a dos imágenes empleadas por el mismo Nietzsche en ese contexto en su libro.

En el texto de *Sobre verdad y mentira* el paso de la esclavitud a la liberación se realiza en el lenguaje y mediante el lenguaje. El proceso consiste, resumiendo los resultados de lo expuesto en la primera parte del opúsculo, en la superación de la usura de los conceptos -para hablar con Derrida (cf. JACQUES DERRIDA *Marges de la philosophie*. Paris, Minuit, 1972) - y de la rigidez de las abstracciones: el nuevo amo lanza las metáforas a voleo y altera el lugar fijo de residencia de los acotados conceptos abstractos, que antes estaban reificados e idolatrados, como las constelaciones en el zodíaco, el firmamento entero comprimido en doce únicas figuras de repetitiva escenificación. Dicha repristinación de todas las denominaciones cambia el valor de las cosas y, de ese modo, la vida de todos los días se transforma. El ser humano -el animal del lenguaje-, que ha reconquistado su primigenia libertad, está ahora henchido de gozo creador, la fantasía impulsiva que le constituye como ser natural no sufre ningún tipo de contención, no tropieza ya con diques que represen su ininterrumpido caudal, y por ello puede eliminar de su rostro los rasgos de la indignancia. Tal hombre pronuncia un sí afirmativo a la vida, se reconcilia con la existencia, acepta su condición humana -desnuda y sin garras, desprovista de instintos automáticos, pero dotada de la pulsión de la fantasía, engendradora de mitos y sueños y palabras y artes-. Este es el mensaje de rebelión e insubordinación permanentes que

Nietzsche proclama. En esa experiencia se saborea la dulzura del lenguaje como un regalo generoso: en las figuras del siervo y el señor convergen, pues, las dos líneas principales que estructuran desde sus inicios el texto de *Sobre verdad y mentira*, a saber, el camino de las cenizas y el de la miel (para más detalles en torno a esta "variación sobre un tema del Lévi-Strauss de las *Mitológicas*" cf. el originalísimo estudio de BERNARD PAUTRAT *Versions du Soleil -figures et système de Nietzsche*. Paris, Du Seuil, 1971): por una parte, la serie de advertencias sobre los peligros del lenguaje -cárcel, telaraña, necrópolis, pirámide, enloquecida torre de Babel, *columbarium* romano para guardar las cenizas de los difuntos, etc.- y, por la otra, la incontenible fuerza que transmite la metáfora de la miel -el agua corriente, el panal, la dulzura, el regalo permanente, la fiesta, la conjunción de flores y abejas, clima y geografía, en un producto maravilloso a ofrecer y compartir, cual genuino dialecto o lengua materna, que sólo está vivo si circula y se comunica-, respectivamente. No podemos detenernos aquí y ahora en el estudio de lo que nos dice en su teórica y en su poética la primera parte de este fascinante opúsculo nietzscheano, de tan trabajada escritura, ni siquiera en las consideraciones que contiene en torno al lenguaje, insinuadas mediante la reincipción personalísima de metáforas tradicionales (cf. por ejemplo, el libro de SARAH KOFMAN *Nietzsche et la métaphore*. Paris, Payot, 1972 y el excepcional artículo de PHILIPPE LACOUÉ-LABARTHE "*Le détour (Nietzsche et la rhétorique)*", en POETIQUE, nº 5 (1971) pp. 53-76). Esperemos que lo dicho baste para esbozar la correlación existente entre los dos polos de la famosa dialéctica y las consideraciones en torno a los riesgos nefastos y las increíbles posibilidades de esa realidad que nos constituye, el lenguaje

Si, de acuerdo con la exposición hegeliana de esta figura, quisiéramos acentuar el momento de las conciencias enfrentadas y la consiguiente *lucha a vida o muerte* que entonces entablan, el citado fragmento nietzscheano nos brindaría una nueva lectura, especialmente pertinente para quien tenga el propósito de relacionar dicho momento con *La genealogía de la moral* y con los fragmentos póstumos que durante decenios han sido denominados, impropriamente, con el título de *La voluntad de poder*, es decir, los fragmentos póstumos de los años ochenta, de 1885 a 1888 en especial. Desde esa perspectiva, el señor es quien se arriesga, jugándose la libertad y la vida -a merced, pues, de que se le condene a cárcel, torturas, exilio o pena capital- y se autodenomina *rico* -es decir, según una etimología del antiguo alemán, "*reich*", *poderoso*, imperante, fuerte o afirmador de la propia voluntad- prescindiendo de los daños y perjuicios que con ello pueda causar a los demás, a todos aquellos a quienes, por su *pobreza*, es decir, por su *debilidad* y su apego a la vida miserable y rutinaria y maquinal que llevan, temen entrar en duelo a muerte y se conforman con continuar el uso socialmente ratificado de los conceptos. En este caso, la fiesta de las Saturnales sería el momento de la incitación al señorío, una especie de representación o de ensayo que no entraña verdaderos peligros, pero en el que se llega a saborear la posibilidad del ejercicio de la propia fuerza, la alternativa -"utópico-anarquista" si se quiere, pues los textos contienen referencias bastante inequívocas- del evangelio de la armonía universal y la Edad de Oro, una invitación temporal y transitoria -como la participación en los misterios eleusinos- pero que, sin embargo, puede dejar huella imborrable y proseguir sus efectos a lo largo del año entero y de toda la vida. El verdadero señor se

acreditaría, no obstante, en el efectivo combate de insumisión que su revolucionaria y artística -con perdón por la tautología- creación de lenguaje demuestra y en el reconocimiento que sus nuevas denominaciones consiguen por parte de la masa de esclavos. El verdadero señor transforma los usos establecidos, lo cual significa que de alguna manera ha alterado también las formas de vida.

Atención especial merece la doble presencia de la *ficción* (*Verstellung*) en el texto. El intelecto aparece definido como "el maestro de la ficción". Por otra parte, se afirma que, cuando el esclavo se convierte en señor, lo que entonces hace conlleva la *ficción*, al igual que sus acciones anteriores conllevaban la *distorsión*. Ambos pasajes pueden interpretarse como testimonios firmes del "ficcionalismo" de la teoría del conocimiento de Nietzsche, como hizo Vaihinger. Leídos, sin embargo, en el contexto concreto en el que aparecen, es decir, enmarcados en el interior del discurso entero de *Sobre verdad y mentira*, insinúan una nueva dimensión en la dialéctica del amo y el esclavo: el creador de lenguaje, el señor que impone nombres a las cosas con riesgo vitalmente asumido, plena impunidad de hecho y eficacia social en la práctica resultante -esto es, en el sentido de que los esclavos reconocen sus nuevas denominaciones y las utilizan con fidelidad de vasallos-, ése es el genuino hombre, el nuevo Adán que, gracias a ese sistema de signos que inventa y altera a voluntad, consigue dominar la naturaleza y afirmar su vida. Sin las creaciones lingüísticas, ciertamente, no habría ni posteriores ciencias formales -como la lógica-, ni ciencias naturales -como la física-, ni tampoco ciencias humanas -como la filología y la historia y la pedagogía-. De esta manera la famosa dialéctica se ejerce también en otra lucha, *la lucha por la vida*. En el señor están sanas las pulsiones vitales que le hacen victorioso, es el animal inteligente que suple con creces sus carencias morfofisiológicas naturales -no tiene ni garras, ni corazas, ni zarpas, ni picos; no corre tanto como el gatopardo, ni resiste la sed como el camello, ni arrastra tanto peso como el caballo, ni su olfato y su oído se pueden comparar con los del perro- mediante la invención del lenguaje, un prodigio de significación universal. De ahí que esté contento y gozoso, alegre y afirmativo. *El esclavo*, por el contrario, -y aquí sí que hay una antítesis radical con la versión hegeliana de la famosa dialéctica- *depende del señor para seguir viviendo*, es un pobre indigente que no sigue los deseos de su voluntad sino que los reprime, los distorsiona para servirse de continuo de las designaciones creadas por otro, el señor, quien sí ficcionaliza, esto es, inventa un mundo simbólico nuevo, el mundo de los signos, gracias al cual subsiste con creces regalando sin descanso.

Es preciso reconocer, desde luego, que el trabajo material es el gran ausente en este importante fragmento de la producción nietzscheana. Para el gran escritor alemán la praxis propiamente humana es la creación lingüística y, en consecuencia, el trabajo efectivo de la transformación de la materia vendría tematizado, en todo caso, como uno de sus derivados, como la labor del esclavo que sigue apuntalando la gran torre de Babel de la heteronomía, la indigencia y el servilismo. Esta ausencia crucial altera el significado de la dialéctica con respecto a la versión de la *Fenomenología del espíritu*: Nietzsche no acaba reconociendo que "la verdad de la conciencia independiente es la conciencia servil", como decía y enseñaba Hegel, sino que defiende todo lo contrario: "hemos de ser señores, hay que liberar al intelecto", si se nos permite la paráfrasis. Por esta fundamental ausencia se explica asimismo que en la filosofía del discípulo del

dios Dioniso no haya un camino fenomenológico con un telos absoluto que lo marque desde el principio, sino la afirmación de un gay saber, la confesión de que, por el lenguaje -por los esquemas conceptuales, concretamente- todos estamos de hecho esclavizados y vivimos en un ámbito en el que ha sido posible "construir un orden piramidal por castas y grados, crear un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones", pero que, también por el lenguaje -por el impulso hacia la formación de metáforas, por la genuina palabra poética- todos podemos seguir la senda que nos permitirá liberarnos de la esclavitud: "entonces, como en los sueños, todo es posible y la naturaleza entera ronda al hombre como si ella solamente fuese la mascarada de los dioses que no se tomase sino a broma el engañar a los hombres en todas las figuras". El hombre también puede destruir las antiguas barreras conceptuales y burlarse de ellas.

El camino de esta liberación es imposible de formular dialécticamente, e incluso es imposible de enunciar por anticipado en sus sorprendentes creaciones, como tampoco podemos predecir un futuro poema que aún está por vivirse y decirse hecho lenguaje: cada uno de nosotros nos jugamos nuestro abandono de la "usura" -nuestro usurero e idolátrico uso esclavizado y esclavizador del lenguaje conceptual, como si éste fuese la fiel transcripción de la realidad, una realidad sustancial y esencialista, reiteradora de supuestos modelos y paradigmas fijos, matrices de toda verdad según la mayor o menor correspondencia que aquellos alcanzasen- y sólo es posible ese abandono recordando la genuina génesis del lenguaje, la eclosión en nosotros del impulso hacia la formación de metáforas, y reviviéndola sin cesar inventando y poetizando a pleno riesgo, o sea, asumiéndonos como "sujetos" artísticamente creadores, esto es, de aquella forma en la que, según Nietzsche, lo seguimos siendo -lo sigue siendo la naturaleza en nosotros- en el mito, en el arte y en los sueños. La historia de esta insumisión liberadora no se puede pronosticar porque, como ya hemos dicho, es imposible encerrarla en ningún movimiento dialéctico: esa historia intempestiva está abierta al azar imprevisible de la verdadera revolución estética. El pasado nos recuerda que, en efecto, ese salto es posible, como lo atestiguan las creaciones de algunos griegos, en especial los grandes creadores de la época trágica. En el lenguaje se fundamenta también, como estamos sugiriendo, la correspondiente filosofía de la historia que el joven Nietzsche meditó -léase, por ejemplo, la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*, la llamada *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* (Cf. NIETZSCHE. *Antología*. Ed. cit.). La parte final del pasaje que estamos comentando lo ratifica.

De modo bastante excepcional Nietzsche aporta algunas pinceladas sobre la conducta de quien ha superado la esclavitud y se ha convertido en señor, en un ser libre. Su comportamiento es como un juego lleno de inocencia, como las afirmaciones de un niño. En sus manos el lenguaje conceptual es un juguete, un rompecabezas múltiple, un escenario para improvisaciones arriesgadas, un estudio de artista atiborrado de objetos, idóneo, pues, para *collages* y *happenings*, una paleta llena de colores. Por momentos se tiene la impresión de que el lenguaje verbal, la palabra, va a ser definitivamente eliminado en este momento supremo -corresponder a la intuición del momento presente- pero, al final, se le otorga un explícito reconocimiento, aunque con una condición esencial: que pruebe su ser prístino, que salte por encima de la

división entre lo permitido y lo prohibido, que surja de una original creación, de la pulsión matriz de la fantasía y la imaginación, que no le tema, por lo tanto, a la destrucción y a la descomposición de lo ya trillado y que se lance a la risa, la burla y la ironía con respecto a lo que ya es pasado y sólo puede lastrar el porvenir. El lenguaje puede ser, en conclusión, una genuina obra de arte. La gran coherencia de Nietzsche radica, además, en que en su obra -en su escritura, concretamente- lo afirmado teóricamente está también realizado poéticamente, pues su creación idiomática sólo es parangonable en alemán, según importantes escritores y poetas de nuestro siglo -G. Benn, S. George, T. y H. Mann etc.- a la que hicieron Lutero y Goethe en sus días. Según esta versión de la célebre dialéctica y, concretamente, en lo que a la escritura se refiere hay que reconocer, pues, que nos está hablando alguien que abandonó la esclavitud y se liberó. El texto citado, en consecuencia, contiene en condensado esquema el relato de una experiencia, la narración de una larga lucha que ya podía verse en perspectiva y contar sus avatares.

Valencia, enero de 1994.
Joan B. Llinars (Universitat de València).