

## DISCORDANCIAS ENTRE NIETZSCHE Y WAGNER: EL DEBATE SOBRE LA ABOLICIÓN DE LA ESCLAVITUD

*Joan B. Llinares*

Universidad de Valencia

RESUMEN: Este artículo trata de profundizar en algunos desacuerdos existentes entre el modo de pensar de Wagner y la filosofía de Nietzsche. Utiliza principalmente una crítica del filósofo en *El caso Wagner* y críticamente compara una idea fundamental del Wagner revolucionario, su compromiso en favor de la emancipación de los esclavos, con las ideas de Nietzsche de la necesidad de la esclavitud en algunas clases de cultura superior, en toda sociedad aristocrática, y en todas las clases de excelencia humana.

*Palabras clave:* esclavitud – cultura – aristocracia

ABSTRACT: This paper analyses certain disagreements between Wagner's way of thinking and Nietzsche's philosophy. It focuses mainly on a criticism put forward by the philosopher in *The Case of Wagner* and critically compares a fundamental idea of the revolutionary Wagner —his commitment to the emancipation of slaves— with Nietzsche's ideas regarding the necessity of slavery in any kind of superior culture, in all aristocratic societies, and in all kinds of human excellence.

*Keywords:* slavery – culture – aristocracy

En mayo de 1994, en el número 2 de la nueva época de la revista del Grupo de Estudios Psiconalíticos de Valencia *Lapsus*, publicamos un artículo titulado «La dialéctica del amo y el esclavo en Nietzsche»<sup>1</sup>. El núcleo del texto lo constituía una lectura de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* en la que se comprobaba la presencia en ese escrito de dicha dialéctica de clara raigambre hegeliana, pero con la significativa torsión nietzscheana que la sitúa genealógicamente no en el ámbito del trabajo sino en el más originario del lenguaje, la miel más dulce de las abejas humanas, susceptible de trocarse en las tristes cenizas de los cementerios. Quisiéramos proseguir esa reflexión, insistiendo ahora en el grave problema antropológico de la esclavitud, no sólo por sus recurrentes mutaciones y sus dimensiones extralingüísticas, también porque permite una ceñida comparación entre las distintas maneras de pensar de Wagner y de Nietzsche en algo que radica más acá y más allá de sus diferencias en la forma de entender el lenguaje y la música. Como aquel texto ya queda lejano y es de difícil consulta, comenzaremos reiterando el planteamiento en el que se enmarcaba.

1. Pp. 11-20.

## 1. INTRODUCCIÓN

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 tipo de discurso que presenta razones que fundamentan aquello que se defiende era, ciertamente, una estructura en la que los esclavos ocupaban un espacio notable en el todo social, y en muchas de las sociedades que los helenos llamaban bárbaras la situación era bastante similar. Como es bien sabido, tal modelo ha sido denominado como «el modo de producción esclavista», por muy «democrática» que fuese la constitución de una *polis* como la de Atenas. A pesar del peso estructural de la masa de esclavos en esa formación socioeconómica de la Antigüedad, 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. Quizá por ello es poco conocida la polémica que enfrentó a algunos sofistas con Aristóteles en sus respectivas tesis sobre ese problema. Recordémoslas con brevedad. De Alcídamente se ha conservado esta contundente 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 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, compartida por otros sofistas, tendrá desarrollo en los estoicos, que también defendieron que no hay hombres esclavos por naturaleza<sup>2</sup>. 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, por nacer hijo de esclava o de esclavo, por sufrir la reducción a tal estado, carente de libertades civiles, como consecuencia de una sentencia judicial por haber cometido determinados delitos y crímenes, etc.—, sino a favor de la *esclavitud por naturaleza* se manifestó, razonando su posición, Aristóteles, sobre todo en el libro I de su *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»<sup>3</sup>.

El debate en torno a estas dos posiciones contrapuestas, una controversia teórica 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*

2. Cf. *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, trad., introd. y notas de A. Piqué, Barcelona: Bruyguera, 1985, pp. 223-224, notas 58 y 59.

3. Aristóteles, *Política*, 1254 b, ed. de J. Marías y M. Araujo, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, <sup>2</sup>1970, p. 8.

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 Aristóteles<sup>4</sup>. El siglo XIX recogió esta larga tradición de disputas, entre otras cosas porque entonces se polemizó también vivamente a favor y 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. No hay que olvidar que la discusión tiene evidentes motivaciones internas, pues las propias naciones occidentales también son —para decirlo con una expresiva fórmula germánica— «naciones divididas». En ese contexto se han de situar las teorías de los filósofos, empezando por la contenida en ese texto de referencia en el que se ha convertido el capítulo IV —dedicado al estudio de la autoconciencia— de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, que tantos comentarios ha merecido.

En el apartado 4 de *El caso Wagner*, «Carta de Turín, mayo de 1888», que es el cuerpo central del opúsculo que intentó dinamitar la creciente influencia póstuma del compositor, Nietzsche cuenta la historia de *El anillo*, entendida como la historia de una redención en la que, a sus ojos, el propio Wagner es redimido. Reproduzcamos un fragmento de sus aceradas y mordaces críticas:

Durante media vida Wagner ha creído en la *revolución* como sólo algún que otro francés ha creído en ella. Buscó sus huellas en la escritura rúnica del mito, creyó haber encontrado en *Sigfried* al típico revolucionario. — «De dónde procede toda la desgracia del mundo?», se preguntó Wagner. De «antiguos contratos»: así respondió, como todos los ideólogos de la revolución. Dicho con toda claridad: procede de costumbres, leyes, morales, instituciones, de todo aquello en que se basa el mundo antiguo, la vieja sociedad. «¿Cómo conseguimos que desaparezca del mundo la desgracia? ¿Cómo se elimina la vieja sociedad?» Sólo de una manera, que se declare la guerra a los «contratos» (a la tradición, a la moral)<sup>5</sup>.

Una de tales instituciones viejas y alienantes es el matrimonio y la familia, y el revolucionario la combate en varios frentes con la «sana sensualidad», el amor libre, el adulterio, el incesto y, en especial, con la *emancipación de la mujer*<sup>6</sup>. Otra es la de la esclavitud, y la guerra que se lanza contra ella es la que llevará a su abolición, a la *emancipación de los esclavos*. He aquí, pues, en el punto de mira claramente identificado, el tema del debate que deseamos comentar.

En efecto, en lo que sigue queremos reconstruir una parte de las ideas del

4. En torno a esta aleccionadora polémica antropológica remitimos al lector a la sección tercera del primer volumen de nuestros *Materiales para la historia de la Antropología*, Valencia: Nau Llibres, 1993, así como a nuestro artículo «Aristóteles y los indios de América», en A. Álvarez y R. Martínez (eds.), *En torno a Aristóteles*, Santiago de Compostela: Servicio de publicaciones de la Universidad, 1998, pp. 457-484.

5. F. Nietzsche, *Escritos sobre Wagner*, ed. de J. B. Llinares, Biblioteca Nueva: Madrid, 2003, pp. 198-199.

6. Sobre esta «idea moderna» cf., por ejemplo, MBM, «Nuestras virtudes», § 239, ed. rev. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1997, pp. 199-202, en especial, p. 200. En torno a la sensualidad y el magisterio de Feuerbach en la vida de Wagner cf. el aforismo 3 del «Tratado tercero» de *La genealogía de la moral*.

Wagner «revolucionario» en torno a esta diferencia antropológica, típica de la sociedad antigua, pero que tiene sus perversas reapariciones en la Modernidad, así como alguna de las tesis contrarias de Nietzsche al respecto, pues la *esclavitud* también constituye, como trataremos de mostrar, uno de los factores del desencuentro que se produjo entre ambos amigos, un componente de su opuesta visión de la realidad y de la historia, que se manifiesta con perfil propio en esta precisa cuestión.

## 2. EL WAGNER REVOLUCIONARIO Y EL PROBLEMA DE LA ESCLAVITUD

En 1849, en el encendido lenguaje del panfleto *Die Revolution*, Wagner hace que ésta proclame el siguiente mensaje: «Yo quiero destruir el existente orden de las cosas que divide a la única humanidad en pueblos enemigos, en poderosos y débiles, derechohabientes e ilegales, ricos y pobres, y a todos hace *infelices*. Yo quiero destruir el orden de las cosas que convierte a millones en esclavos de unos pocos, y a esos pocos los hace esclavos de su propio poder y de su propia riqueza»<sup>7</sup>.

Podría decirse que esta versión de la esclavitud es meramente retórica, metafórica, moralizante, como una repetición de los sermones que claman contra la falta de autodominio, la desmesura del vicio, el imperio del mal, en una palabra, contra el poder de este demonio secular que todo lo invade, el dinero, sin referencias concretas a aquella vieja institución que discrimina drásticamente entre los seres humanos y que aquí deseábamos analizar. Este uso retórico y panfletario es un problema añadido que no dejará de afectar a muchos de los textos que citaremos, pero, por suerte, tiene excepciones que lo puntualizan y restringen.

En *El arte y la revolución*, ensayo posterior redactado también durante ese mismo año, Wagner se separa de los artistas que, entre lamentos, atribuyen a la revolución de aquellos tiempos, que él mismo vivió y sufrió en Dresde, la causa de todas sus desgracias, aunque no duda en correlacionar la suerte del artista con el destino de artesanos y obreros, obligados a vender el fruto de sus trabajos para conseguir el necesario sustento. Para no caer en confusiones al abordar las responsabilidades de la revolución hay que preguntar de nuevo por la significación esencial del arte, entendiéndolo ante todo como un producto social en el seno de determinada configuración estatal<sup>8</sup>. Se nota en estas páginas la reflexión de un miembro de la denominada izquierda hegeliana, de un emotivo lector de Hegel y Feuerbach que desea ganar claridad (*Aufklärung*) sobre una cuestión que le afecta directamente en cuanto artista y ciudadano, en cuanto creador consecuente que ha de subsistir en el exilio por haberse mostrado atento al saludo de la revolución<sup>9</sup>. Para ello ha de distanciarse de las circunstancias del presente y

7. R. Wagner, *Die Revolution*, en *Dichtungen und Schriften. Jubiläumsausgabe in zehn Bänden*, ed. de D. Borchmeyer, Frankfurt a. M.: Insel, vol. 5: *Frühe Prosa und Revolutionstraktate*, 1983, p. 240.

8. R. Wagner, *Die Kunst und die Revolution*, en *Dichtungen und Schriften*, cit., p. 274: «es handelt sich natürlich nur darum, die Bedeutung der Kunst als Ergebnis des staatlichen Lebens zu ergründen, die Kunst als soziales Produkt zu erkennen».

9. Para más detalles remitimos al lector a nuestra «Introducción» a R. Wagner, *La obra de arte del futuro*, Valencia: Publicaciones de la Universitat de València, 2000, pp. 9-26, así como al «Postscriptum» de F. López, *ibid.*, pp. 175-193.

analizar bajo una perspectiva socio-político-estética los principales momentos de la historia del arte europeo. Ese camino obliga a profundizar, ante todo, en la conexión del arte actual con el *arte de los griegos*. Este recurso metodológico, histórico y comparativo e incluso etnológico, que también será decisivo en Nietzsche, le sirvió siempre a Wagner de orientación y guía en muchos de sus escritos, casi dos décadas antes de conocer en Leipzig, en noviembre de 1868, a aquel joven filólogo apasionado por la música que pronto se convertiría en amigo personal<sup>10</sup>.

Resumamos las tesis del compositor, que hubieron de conmover y provocar en lo más íntimo al futuro catedrático de Basilea: el espíritu griego se dio a conocer en el Estado y en el arte. Su mejor expresión fue Apolo, el dios principal de las tribus helénicas, el símbolo más apropiado de ese pueblo. En el *drama* griego se hicieron realidad las gestas de los dioses y de los humanos, sus sufrimientos y alegrías, que en Apolo se habían revelado en forma de ritmo y armonía de movimientos. Todo lo que tenía vida en dioses y humanos encontró en el drama su más plena y acabada expresión, el ojo y el oído, así como el espíritu y el corazón, lo captaban y percibían de manera viva y real. Un día dedicado a las tragedias era una fiesta consagrada a la divinidad, el dios se expresaba y se tornaba perceptible, el poeta era su sumo sacerdote, que dirigía los coros de los danzantes, entonaba los cantos corales y anunciaba las sentencias de la sabiduría divina. Así eran el arte y el pueblo griegos en su verdad y belleza supremas<sup>11</sup>.

Ese pueblo tan individualista y tan activo llenaba hasta con treinta mil espectadores el anfiteatro para ver las tragedias. El griego, celoso de su independencia personal, enemigo de cualquier forma de tiranía, reacio a las influencias tanto del extranjero como de la propia tradición, partidario de vivir, actuar y pensar con absoluta libertad, enmudecía sin embargo ante la llamada del coro y obedecía sus dictados. «Pues en la tragedia el griego se reencontraba a sí mismo, encontraba la parte más noble de su ser, y la hallaba en efecto formando unidad con la parte más noble del ser entero de toda la nación»<sup>12</sup>. La fragancia de esa flor extraordinaria todavía nos hechiza, aunque muy pronto se marchitó.

La decadencia de la tragedia coincide exactamente con la disolución del Estado ateniense. Así como el espíritu comunitario se disgregó en mil direcciones egoístas, así también la gran obra de arte integral de la tragedia [*das grosse Gesamtkunstwerk der Tragödie*] se disolvió en los componentes artísticos individuales que la constituían: sobre las ruinas de la tragedia lloraba con risa loca el comediógrafo Aristófanes, y todo impulso artístico acabó finalmente ante la seria reflexión de la filosofía, que meditaba sobre las causas de la caducidad de la belleza y de la fuerza de los humanos<sup>13</sup>.

Por consiguiente, a la filosofía y no al arte pertenecen los dos milenios que han transcurrido desde el ocaso de la tragedia griega hasta nuestros días. La

10. Véase nuestro artículo «La tragedia griega en los ensayos y las obras autobiográficas de Wagner», en F. de Martino y C. Morenilla (eds.), *El perfil de les ombres*, Bari: Levante, 2002, pp. 263-308.

11. Cf. R. Wagner, *Die Kunst und die Revolution*, cit., pp. 275-276.

12. Cf. *ibid.*, p. 277.

13. *Ibid.*, pp. 277-278.

razón principal de tal ausencia del arte es la falta de libertad, condición absolutamente necesaria del surgimiento de todo verdadero arte —«die wahre Kunst ist höchste Freiheit, und nur die höchste Freiheit kann sie aus sich kundgeben»—, que no podía fraguar en un contexto social marcado por la esclavitud de todos, como ya sucedió bajo los emperadores romanos, reducido a los sangrientos espectáculos de los gladiadores en los anfiteatros, ni tampoco en el cristianismo posterior, antinatural y antiartístico, expresión de dicha esclavitud universal<sup>14</sup>.

Ciertamente, cuando Wagner pasa revista al arte de la Modernidad insiste en el mercantilismo industrial y en el egoísmo predominante en la sociedad de su tiempo, en el imperio del dinero, para demostrar la ineludible necesidad de revolucionar el contexto social, el único terreno en el que puede nacer la obra de arte que de nuevo merezca parangonarse con la tragedia ática. Las múltiples comparaciones que entonces efectúa sirven para comprobar que el compositor consideraba la tragedia como la cima del espíritu griego y como la obra de arte suprema del espíritu humano, como el máximo modelo a seguir en las tristes oscilaciones del presente, cuya barbarie resalta por contraste al confrontarlo con la plenitud alcanzada en la antigua Atenas<sup>15</sup>.

A pesar de merecer grandes alabanzas, no todo era de impecable perfección en la Antigüedad, ni su arte, por tanto, nos condiciona a una mera repetición: Wagner considera que el griego no conocía el trabajo manual<sup>16</sup>, ni la preocupación de atender las necesidades indispensable de la vida privada, pues su espíritu vivía en lo público, en la comunidad del pueblo, toda su preocupación estaba dirigida al ámbito de lo general y nacional —*die Öffentlichkeit*— y, para satisfacer tal dimensión, actuaba como patriota, como hombre de Estado, como artista (*Künstler*), pero no como artesano ni como obrero manual (*Handwerker*). El cuidado del ámbito privado y doméstico —*die Häuslichkeit*— estaba en manos de dos colectivos que, no obstante, quedaban excluidos de la participación en la esfera político-ciudadana, a saber, las mujeres, por un lado, y los esclavos, por el otro<sup>17</sup>. Ahora bien, este rasgo de la Grecia antigua, la necesidad y la exclusión de los esclavos, atraviesa el destino del mundo —«dieser Sklave ist nun die verhängnisvolle Angel alles Weltgeschickes geworden»—, ya que en la actualidad todos somos esclavos y permanecemos al margen del gobierno de nuestras vidas: es un absurdo pretender que en tales condiciones florezcan artistas de calidad y produzcan un arte cimero (*Kunst*), cuando sólo hay de hecho pura artesanía industrial que se vende al mejor postor, cuando sólo tenemos en nuestra socie-

14. Cf. *ibid.*, p. 279. El texto original es muy expresivo: «Diese Gladiatoren und Tierkämpfer waren nun die Söhne aller europäischen Nationen, und die Könige, Edlen und Unedlen dieser Nationen waren alle gleich Sklaven des römischen Imperators, der ihnen somit ganz praktisch bewies, dass alle Menschen gleich wären, wie wiederum diesem Imperator selbst von seinen gehorsamen Prätorianern sehr oft deutlich und handgreiflich gezeigt wurde, dass auch er nichts weiter als ein Sklave sei. / Dieses gegenseitig und allseitig sich so klar und unleugbar bezeugende Sklaventum verlangte, wie alles Allgemeine in der Welt, nach einem sich bezeichnenden Ausdrücke. [...] *das Christentum*».

15. Cf. *ibid.*, pp. 280-290.

16. «Das eigentliche Handwerk kannte der Grieche gar nicht» (*ibid.*, p. 292).

17. «Die einfach edle Kleidung war der Gegenstand künstlerischer Sorgfalt meistens der Frauen, [...] Das grösste der häuslichen Hantierung wies er aber von sich ab — dem Sklaven zu» (*ibid.*, p. 293). En este uso la esclavitud no es un término retórico ni metafórico, sino socio-histórico, que es el que más nos interesa aquí analizar.

dad mera manufactura artística (*künstlerisches Handwerk*)<sup>18</sup>. Por el contrario, la belleza y la fuerza, caracteres fundamentales de la vida pública griega, sólo pueden tener perdurabilidad si son el patrimonio de todos los humanos, esto es, si también implican a los bárbaros y a los esclavos (y a las mujeres, debería añadir Wagner, en coherencia con su análisis de los colectivos que habían estado excluidos de la vida pública antigua)<sup>19</sup>. Ese reto nos afecta de pleno, ya que ahora todos nos hemos convertido en esclavos del dinero y del afán de lucro.

Reproduzcamos este paso de la argumentación wagneriana con mayor detalle:

El esclavo, mediante su mera existencia en cuanto esclavo, mediante esa existencia considerada como necesaria, ha puesto de manifiesto la nulidad y superficialidad de toda la belleza y la fuerza de la excepcional humanidad griega, y ha demostrado para todos los tiempos *que la belleza y la fuerza como rasgos esenciales de la vida pública sólo pueden tener duración afortunada si son propiedad de todos los seres humanos*<sup>20</sup>.

Por desgracia, eso ha quedado reducido hasta ahora a tal demostración, pues la milenaria revolución de la humanidad sólo se ha acreditado prácticamente en el espíritu de la reacción, convirtiendo en esclavos a los hombres libres, con lo cual el esclavo no se ha liberado, sino que, a la inversa, es el libre el que se ha hecho esclavo. Para el griego sólo contaba como libre el ser humano bello y fuerte, esto es, él mismo; todo lo que quedaba más allá de lo helénico y del culto a Apolo era para él *bárbaro* y, si lo ponía a su servicio, entonces era su esclavo. De hecho, ese bárbaro y esclavo no era griego, pero era un *ser humano*, y su barbarie y su esclavitud no eran su naturaleza (*Natur*), sino su destino (*Schicksal*), el pecado de la historia en su naturaleza (*die Sünde der Geschichte an seiner Natur*), como hoy día es el pecado de la sociedad y de la civilización el que ha convertido en miserables e inválidos a los pueblos más sanos y de clima más saludable. Ese pecado de la historia también tuvo pronto que afectar al griego libre, pues donde no había en las naciones conciencia de *amor absoluto a los seres humanos*, bastó con que el bárbaro sometiera al griego para que junto a la libertad desaparecieran también la fuerza y la belleza. Así sucedió en el Imperio romano, ya que desde el momento en que *todos* los seres humanos no pueden ser *por igual libres y felices*, todos los humanos han de ser *por igual esclavos y miserables*.

Por tanto, nosotros somos hasta el día de hoy esclavos, con el único consuelo de saber que todos lo somos: somos esclavos a los que los cristianos enseñaron a soportar con paciencia las miserias terrenales para ganar un más allá mejor; esclavos a quienes actualmente los banqueros y los propietarios de las fábricas enseñan a buscar el objetivo de la existencia en el trabajo manual y en el sustento cotidiano. De tal esclavitud se sentía liberado el emperador Constantino, a

18. Cf. *ibid.*, p. 291.

19. Nietzsche será consciente de la esclavitud de ese colectivo: «Justo cuando tenía que tratar con personas sufrientes de los estamentos inferiores, con esclavos del trabajo o con prisioneros (o con mujeres: las cuales son, en efecto, en la mayoría de los casos, ambas cosas a la vez, esclavos del trabajo y prisioneros), el sacerdote ascético...» (GM, «Tratado tercero», § 18, ed. rev. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1997, p. 173).

20. GM 293.



quien servían sus crédulos súbditos, como hoy día se siente libre de la esclavitud pública únicamente aquel que tiene dinero, pues puede dedicar su vida a algo más que a trabajar para ganársela. No hay que extrañarse, en consecuencia, de que actualmente también el arte busque enriquecerse, porque nuestra libertad, y nuestro dios —nuestro ídolo—, es el dinero, y nuestra religión —nuestro fetichismo—, ganar dinero<sup>21</sup>.

El arte en la vida pública moderna no existe, tan sólo aparece en la conciencia individual, no en la inconsciencia pública. En los griegos, por el contrario, el arte existía en la conciencia pública. De ahí que en la época de su florecimiento el arte griego fuese *conservador*, pues se hallaba en armonía con la opinión pública, de la que era su adecuada expresión. Entre nosotros, sin embargo, el arte auténtico es *revolucionario*, porque sólo existe en contraposición con lo que tiene vigencia común y general.

En los griegos la consumada y perfecta obra de arte del drama era el compendio de todo lo griego susceptible de representación; el drama era la nación misma en íntima conexión con su historia, la cual se encontraba cara a cara consigo misma gracias a la realización de esa obra de arte; en ella se comprendía a sí misma y en el transcurso de unas pocas horas se asumía a sí misma, como autoconsumiéndose en el más propio y noble de los placeres<sup>22</sup>.

Toda parcelación de este goce, toda desmembración de las fuerzas reunidas, toda dispersión de los elementos en múltiples y variadas direcciones no podía sino dañar a esa única y extraordinaria obra de arte —y a ese unitario Estado, su verdadero productor—, y por ello el arte, al igual que los hombres más nobles del Estado griego, fueron conservadores.

Con la posterior caída de la tragedia el arte fue dejando de ser cada vez más la expresión de la conciencia pública: el drama se descompuso en sus partes integrantes: la retórica, la escultura, la pintura, la música, etc., abandonaron el corro en el que se habían movido en unidad, para emprender cada una de ellas su propio camino y para desarrollarse con independencia, aunque de manera egoísta y solitaria<sup>23</sup>.

Por ello, en la época del renacimiento de las artes las encontramos ya evolucionadas, pero aisladas y sin unidad. La gran obra de arte griega integral (*das grosse griechische Gesamtkunstwerk*) no podía reaparecer de súbito en su plenitud ante nuestro espíritu. El auténtico arte verdadero aún no ha renacido, «pues la perfecta obra de arte, la gran expresión unificada de una vida pública libre y bella, el *drama*, la *tragedia*» —por grandes que sean los trágicos que aquí y allá han poetizado en la Modernidad— todavía no ha vuelto a nacer, justamente porque no ha de renacer, sino que la tragedia ha de ser engendrada de nuevo.

21. Cf. GM 294-295. Los subrayados son del texto original, que hemos intentado traducir casi con toda literalidad. Obsérvese que Wagner usa el concepto de esclavitud tanto para definir una situación socio-político-económica de las épocas antigua y moderna (el esclavo griego y el obrero industrial) como para referirse a todo ciudadano como súbdito del emperador y a todo ser humano como ser miserable necesitado de redención.

22. GM 295.

23. GM 296.



Ahora bien, tan sólo la gran *revolución de la humanidad*, cuyo comienzo des- hizo a la tragedia griega, podrá conseguirnos esa obra de arte del futuro, que abarcará el espíritu de toda la humanidad libre por encima de las barreras de las diferentes nacionalidades. Y esa tarea es algo más —y es algo completamente diferente— que la mera reproducción del helenismo. Por eso no queremos volver a ser griegos, pues aquello que éstos no supieron, y por ello fracasaron, *nosotros* ahora ya lo sabemos: hemos de crear un arte revolucionario, ese arte ha de surgir a partir de la *revolución*<sup>24</sup>.

La utopía que Wagner sueña conlleva la sustitución del trabajo alienante por las labores de esos esclavos modernos y artificiales, las máquinas, pero puestas al servicio de la vida libre, bella y fuerte, esto es, artística, de los humanos<sup>25</sup>. Así volveremos a conquistar el elemento vital de los griegos en una medida muy superior: lo que para ellos fue el resultado de un desarrollo natural (*Erfolg natürlicher Entwicklung*), para nosotros será la consecuencia de una lucha histórica (*Ergebnis geschichtlichen Ringens*); lo que allí fue un regalo semi-inconsciente, permanecerá entre nosotros como un saber obtenido mediante combates involu- dables<sup>26</sup>. Las artes, nuevamente desarrolladas, se unirán entonces en el drama, y otra vez las tragedias serán las fiestas de la humanidad, su desalienada expresión religiosa. De ahí que el texto acabe con estas palabras:

De este modo, por lo tanto, *Jesús nos habría enseñado que todos los humanos so- mos iguales y hermanos*; pero *Apolo* le habría impreso a esta grandiosa asociación fraternal el sello de la fuerza y de la belleza, él habría guiado a los humanos desde la duda en su propio valor hasta la conciencia de su supremo poder divino. Edifi- quemos, pues, el altar del futuro, tanto en la vida como en el arte vivo, en honor de los dos maestros más sublimes de la humanidad: — *¡Jesús, que sufrió por todos los humanos, y Apolo, que los elevó a su alegre dignidad!*<sup>27</sup>.

A partir de este esquema de inspiración hegeliano-feuerbachiana profundi- zará Wagner sus consideraciones en torno a los trágicos griegos y meditará en sucesivos ensayos, como *La obra de arte del futuro* y *Ópera y drama*, las lecciones a extraer para la construcción de sus creaciones poético-musicales de madurez. No es difícil imaginar que el visitante de la «bienaventurada isla» de Tribschen leyera esos ensayos y asistiera a las representaciones de tales dramas musicales con singular interés y con hondo desacuerdo en muchos puntos.

### 3. NIETZSCHE Y LA ESCLAVITUD

En la obra del filósofo hay una reflexión ininterrumpida en torno a la esclavitud, pero de signo bien distinto del que predomina en el texto wagneriano de 1849.

24. Cf. GM 296-297.

25. «Hat die brüderliche Menschheit ein für allemal diese Sorge von sich abgeworfen, und sie —wie der Grieche dem Sklaven— der Maschine zugewiesen, diesem künstlichen Sklaven des freien, schöpferischen Menschen, dem er bis jetzt diente wie der Fettschanbeter dem von seinen eigenen Händen verfertigten Götzen, so wird all sein befreiter Tätigkeitstrieb sich nur noch als künstlerischer Trieb kundgeben» (GM 301).

26. Cf. GM 301.

27. GM 309.

*El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo* bastaría para demostrarlo, y no sólo por los usos metafóricos del adjetivo «esclavo» que contiene, esto es, por ese consabido recurso retórico que sirve para menospreciar a quien carece de libertad y de autocontrol, como cuando en el capítulo 20 encontramos una negativa referencia al «periodista» como «esclavo de papel del día»<sup>28</sup>, o en el capítulo 19 se critica la ópera de *stilo rappresentativo* porque intentaba «un modo de cantar en el que la palabra del texto dominase sobre el contrapunto como el señor domina sobre el siervo»<sup>29</sup>. En esta obra de juventud, publicada a comienzos de 1871, el tema de la esclavitud en sentido propio y no figurado merece un comentario fuerte. En el capítulo 18 Nietzsche expone sus críticas al mundo moderno, y en ese contexto hace esta seria 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 hombre» 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<sup>30</sup>.

No sólo se expresa aquí el enemigo de Rousseau, atento a la sabiduría de Sileno, uno de los fundamentos de su pesimismo, también lo hace el estudioso de los poemas de Homero y de Teognis de Megara, el pensador que deplora que ya no se crea en el mito de los metales y en la diferente composición de las almas, ni en religiones como la hindú, en la que está legitimado el sistema de castas. El «estamento bárbaro de esclavos» no es otro sino el formado por esos esclavos modernos que son los obreros. Nietzsche matizará en ocasiones qué es lo que hay que entender tanto por «esclavo» como por «obrero», su uso es bastante más extenso y crítico que el habitual, pero no cambiará este diagnóstico de juventud, que reitera en su obra de madurez, tanto pública como póstuma:

*La cuestión obrera.* — La estupidez, en el fondo la degeneración de los instintos, que es hoy la causa de *todas* las estupideces, consiste en que haya una cuestión obrera. Sobre ciertas cosas *no se pregunta*: primer imperativo del instinto. — Yo no alcanzo a ver qué es lo que quiere hacerse con el obrero europeo después de haber hecho de él una cuestión. [...] ¿Pero qué es lo que se *quiere*? Si se quiere una finalidad, hay que querer también los medios: si se quiere esclavos, se es un necio si se los educa para señores<sup>31</sup>.

28. Cf. NT, trad., introd. y notas de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1973, p. 162.

29. NT 154.

30. Cf. NT 147.

31. CI, «Incursiones de un intempestivo», § 40, ed. rev. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alian-

En una versión previa de este aforismo del *Crepúsculo de los ídolos* la tesis era, si cabe, todavía más inequívoca: «si se quiere esclavos, — ¡y de ellos se tiene necesidad! — no se los ha de educar para señores». Los esclavos, así pues, son, para Nietzsche, necesarios, son imprescindibles, no pueden ni deben desaparecer.

En el escrito póstumo de 1872 *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, el tercero de tales prólogos, titulado «El Estado griego», que también cabe considerar como un capítulo eliminado del texto final de *El nacimiento de la tragedia*, amplía esa advertencia con idéntico vocabulario y la argumenta con nuevas consideraciones, directamente opuestas a lo expuesto por Wagner en 1849. Veámoslo con cierto pormenor:

Nosotros, los modernos, aventajamos a los griegos en dos conceptos, dados a modo de consuelo a un mundo que se conduce enteramente como un mundo de esclavos mientras que rehúye con angustia la palabra «esclavo»: hablamos de la «dignidad del hombre» y de la «dignidad del trabajo»<sup>32</sup>.

Para Nietzsche, el trabajo no tiene dignidad alguna, en especial si sólo sirve para una vida indigna y sin valor, mera pulsión de existir que los humanos compartimos con las plantas y con el resto de organismos vivos. Los griegos se expresaron al respecto con franqueza, entre ellos el trabajo era una ignominia<sup>33</sup>. Pero en la época moderna el esclavo es quien determina las ideas generales y necesita de tales engaños y alucinaciones conceptuales para poder vivir.

Fantasmas tales como la dignidad del hombre o la dignidad del trabajo son los mezquinos engendros de una condición de esclavo que se esconde de sí misma. ¡Ay del tiempo en el que el esclavo ha menester de conceptos tales, incitado a reflexionar sobre sí y a sobrepujarse a sí mismo! ¡Ay de los seductores que han arruinado la inocencia del esclavo por el fruto del árbol de la ciencia! Ahora tiene él que sostenerse día tras día con esas ostensibles patrañas, como la pretendida «igualdad de derechos», o los llamados «derechos del hombre», del hombre como tal, o también la dignidad del trabajo; embustes manifiestos para cualquier mirada sagaz<sup>34</sup>.

Como explica el joven catedrático de Basilea, los griegos tenían el trabajo y la esclavitud por una ignominia y una necesidad ante las que sentían vergüenza, lo mismo que ante el acto de la procreación de los hijos, realidades en las que se manifiesta el impudor, la ferocidad y el espanto de la naturaleza. Pero ese fon-

za, 1997, pp. 124-125. Esta misma idea, expresada quizá con mayor claridad, se encuentra en el fragmento póstumo 11[60] de noviembre de 1887-marzo de 1888, en F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. IV (1885-1889), trad., introd. y notas de J. L. Vermal y J. B. Llinares, Madrid: Tecnos, 2006, p. 383, cuyo final citamos a continuación. Recomendamos la lectura del texto completo del aforismo.

32. F. Nietzsche, *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*, trad. de A. del Río Herrmann, Madrid: Arena, 1999, p. 27.

33. Resulta interesante comparar este escrito póstumo con el contenido de las lecciones que a partir de 1872 impartió en Basilea Jacob Burckhardt sobre esta misma cuestión. Cf. su *Historia de la cultura griega I*, trad. de E. Imaz, Barcelona: RBA, 2005, pp. 178-194, apartado dedicado a la esclavitud, en el que se aborda también la consideración griega del trabajo, cf., en especial, p. 179.

34. F. Nietzsche, *Cinco prólogos...*, cit., p. 29.

do atroz, entendido como una determinación biológica y metafísica invariable, tiene un objetivo:

Para que exista un terreno vasto, hondo y fecundo que haga posible el desarrollo del arte, la inmensa mayoría tiene que estar sometida al servicio de una minoría y, *más allá* de la medida de sus necesidades individuales, esclavizada a la penuria del vivir. / En consecuencia, tenemos que disponernos a asentar como una verdad de cruel catadura el hecho de que *a la esencia de una cultura pertenece la esclavitud*<sup>35</sup>.

Soñar con la emancipación de los esclavos o con la abolición de la esclavitud es, pues, colaborar en la destrucción de la cultura. Por el contrario, la miseria de quienes llevan una vida penosa todavía ha de aumentar, añade Nietzsche, de ahí el rencor que alimentan contra las artes y contra la Antigüedad clásica comunistas, socialistas y liberales. Pero los poderes inexorables de la cultura no admiten ni la compasión, ni las ansias de igualdad y de justicia, el implacable imperio del devenir implica nacimientos y muertes sin cesar, la crueldad forma parte de la naturaleza del poder. Por lo demás, la esclavitud no les pareció escandalosa a los griegos, ni a los primitivos cristianos, ni a los germanos, ni mucho menos la condenaron, aunque los modernos contemplemos conmovidos la servidumbre medieval en su trato con los señores, a pesar de sus gotas de derecho y de moral<sup>36</sup>. Hay que eliminar toda mojigatería, porque alumbrar eximios creadores de cultura es un proceso doloroso, como también lo fue el surgimiento del Estado.

¿Cómo nació el esclavo, el topo ciego de la cultura? Los griegos nos lo han revelado en su instinto en materia de *ius gentium*, un derecho que, también en la más madura plenitud de su moralidad y de su humanidad, no cesaba de proclamar por bronceada boca palabras como éstas: «Al vencedor pertenece el vencido, con mujer e hijos, vida y bienes. La violencia da el primer derecho, y no hay derecho que en su fundamento no sea arrogación, usurpación y acto de violencia»<sup>37</sup>.

El joven Nietzsche que defiende esta expeditiva filosofía del derecho<sup>38</sup> no

35. *Ibid.*, p. 31. Transcribimos la palabra «cultura» sin la mayúscula con la que aparece en la citada traducción.

36. Bien explícito es al respecto el fragmento póstumo de otoño de 1872 8[115] que acaba con esta constatación: «Das Christenthum hat gegen die Sklaverei keine andere Abneigung als gegen Ehe und Staat. Etwas ganz Verschiedenes ist Emancipation» (KSA VII 267; F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. I [1869-1874], trad., introd. y notas de L. E. de Santiago Guervós, Madrid: Tecnos, 2007, p. 227).

37. KSA VII 34.

38. He aquí otra consideración al respecto: «*Del derecho del más débil*. — Cuando alguien, por ejemplo una ciudad asediada, se somete bajo condiciones a alguien más poderoso, la alternativa es la de que uno puede destruirse, incendiar la ciudad y causarle por tanto una gran mengua al poderoso. Surge aquí por tanto una *equiparación* sobre cuyos cimientos pueden establecerse derechos. Al enemigo la conservación le resulta ventajosa. En tal medida hay también derechos entre esclavos y amos, es decir, exactamente en la medida en que la posesión del esclavo le es útil e importante al amo. Originariamente el *derecho es proporcional al grado* en que uno le *parece* al otro valioso, esencial, imprescindible, invencible, etc. En este sentido, el más débil tiene también derechos, pero menores. De ahí el famoso *unusquisque tantum juris habet quantum potentia valet* [el derecho de cada cual es proporcional al poder que tiene] (o más exactamente: *quantum potentia valere creditur* [al poder que se cree tener])» (HH I, § 93, ed. de A. Brotons y M. Barrios, Madrid: Akal, 1996, p. 86). La

teme arremeter contra las ideas modernas más extendidas, contra «las doctrinas de la Ilustración y la Revolución francesas»<sup>39</sup>, contra «el uso del ideario de la Revolución» y el optimismo liberal<sup>40</sup>, pues según su fría mirada de aristocrático radicalismo «la guerra es para el Estado una necesidad igual que el esclavo para la sociedad»<sup>41</sup>. El Estado, la guerra y la esclavitud están, por tanto, íntimamente relacionados, como se demuestra al contemplar la *imagen primordial del Estado*: el efecto más universal de la tendencia de la guerra es «una inmediata separación y división de la masa caótica en castas militares, sobre las que se levanta de modo piramidal, asentado en un amplísimo estrato ínfimo de esclavos, el edificio de la ‘sociedad guerrera’»<sup>42</sup>. Así lo vio ya Platón en la *República*, y así lo ratifica el orden de castas del código de Manú, como indicará el filósofo décadas después, defendiendo idénticas ideas y prosiguiendo un mismo combate en defensa de lo que llamará la «gran política»<sup>43</sup>.

En efecto, en sus obras posteriores Nietzsche mantiene este planteamiento básico que acabamos de ver bien explícito en sus tesis fundamentales referidas a la esclavitud. Podríamos añadir que la única dignidad que le reconoce al ser humano es servir de medio e instrumento del genio —sea éste un genio político, artístico o filosófico—, ponerse a disposición de tal héroe de la cultura, como arcilla en manos de un escultor, o bien sacrificarse para que éste pueda surgir algún día. Si resaltamos esos juicios antihumanitarios sobre lo que era el fondo ideológico del Wagner «revolucionario» de 1849, se percibirá enseguida que ese prólogo inédito sobre «El Estado griego», preparado como regalo para Cosima en las Navidades de 1872, seguramente pretendía dejar las cosas muy claras con el magmático maestro, o en todo caso con las optimistas ideas de aquella época preschopenhaueriana del maestro, acentuando la diferente perspectiva entre ambos y tratando de ganarle para lo que el joven profesor de filología interpretaba como la genuina visión griega de la realidad, la cosmovisión trágica de la sabiduría dionisiaca. De hecho, como vamos a comprobar, esa posición radical y antimoderna está sostenida con autonomía en otros textos de la obra del filósofo, en coherencia con sus críticas a Rousseau y a los valores cristianos<sup>44</sup>.

sentencia latina es de Spinoza, *Tractatus Politicus* II, 8, y aparece citada por Schopenhauer en *Parerga y Paralipomena*.

39. HH I 39.

40. HH I 40.

41. HH I 41.

42. *Ibid.* El fragmento 11[118] de la primavera-otoño de 1881 insiste en la misma tesis: «Es bildet sich ein Sklavenstand — sehen wir zu, dass auch ein Adel sich bildet» (KSA IX 483).

43. Cf. HH I 43-44 y AC § 57, ed. rev. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1997, pp. 108-112. Un fragmento póstumo de primavera-otoño de 1881, el 11[221], ya lo defiende y lo recomienda: «Die Sklaverei ist allgemein sichtbar, obwohl sie sich dies nicht eingesteht; — wir müssen danach streben, überall zu sein, alle Verhältnisse derselben zu kennen, alle ihre Meinungen am besten zu vertreten, so allein können wir sie beherrschen und benutzen. Unser Wesen muss verborgen bleiben: gleich dem der Jesuiten, welche eine Diktatur in der allgemeinen Anarchie ausübten, aber sich als Werkzeug und Funktion einführten. Welches ist unsere Funktion, unser Mantel der Sklaverei? Lehrerthum? — Die Sklaverei soll nicht vertilgt werden, sie ist nothwendig. Wir wollen nur zusehen, dass immer wieder solche entstehen, für welche gearbeitet wird, damit diese ungeheure Masse von politisch-commerciellen Kräften nicht umsonst sich verbraucht. Selbst schon, dass es Zuschauer und Nicht-mehr-Mitspieler giebt!» (KSA IX 527).

44. Así dice el fragmento póstumo 25[178] de la primavera de 1884: «[...] *Fortsetzung des Christenthums durch die französische Revolution*. Der Verführer ist Rousseau: er entfesselt das

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<sup>45</sup>.

De la inveterada diferencia entre los estamentos, de la mirada de la clase dominante sobre súbditos e instrumentos, de su permanente ejercitación en mantener a los otros subyugados y distanciados, surge el *pathos de la distancia* y otro *pathos* misterioso, la elevación del tipo «hombre», la continua «auto-superación del hombre». Si, con la dura verdad que ello requiere, se cuenta la historia de la génesis de una sociedad aristocrática, es decir, el comienzo de toda cultura superior, asistiremos a la toma de poder de una casta de bárbaros, «bestias más enteras», sobre razas más débiles, civilizadas y pacíficas, gestación que ya aparecía dibujada en sus trazos principales en «El Estado griego». Para Nietzsche la existencia de la esclavitud no es, en modo alguno, «un contraargumento», ni una deficiencia a subsanar, sino que es, «más bien, una condición de toda cultura superior, de toda elevación de la cultura»<sup>46</sup>. La esclavitud es condición necesaria del fortalecimiento y de la elevación del tipo «hombre»<sup>47</sup>.

En el aforismo siguiente, el 258, se encuentra una nueva precisión, formulada como norma general, pero que aparece referida a una situación de la época moderna, a saber, la disolución de la aristocracia francesa al comienzo de la Revolución. Dice así:

Lo esencial en una aristocracia buena y sana es [...] que no se sienta a sí misma como función (ya de la realeza, ya de la comunidad), sino como *sentido* y como suprema justificación de éstas, — que acepte, por lo tanto, con buena conciencia el sacrificio de un sinnúmero de hombres, los cuales, *por causa de ella*, tienen que ser rebajados y disminuidos hasta convertirse en hombres incompletos, en esclavos, en instrumentos<sup>48</sup>.

El tipo del «aristócrata» de esta sección recoge, pues, lo que en el escrito de juventud se atribuía al «genio», el único humano evolucionado que, en esta filosofía trágica, merece los esfuerzos que hay que hacer para adquirir una verdadera formación y crear una cultura, como también indican expresamente las conferencias *Sobre el futuro de nuestras instituciones de formación* y la tercera *Consideración intempestiva*, titulada *Schopenhauer como educador*.

Weib wieder, das von da an immer interessanter — leidend dargestellt wird. Dann die Sklaven und M<istre>ss Stowe. Dann die Armen und die Arbeiter. Dann die Lasterhaften und Kranken — alles das wird in den Vordergrund gestellt [...]» (KSA XI 61).

45. MBM § 257, ed. rev. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1997, pp. 232-233.

46. MBM, «Sección séptima. Nuestras virtudes», § 239, p. 201.

47. «[...] nos alegramos con todos los que, como nosotros, aman el peligro, la guerra, la aventura, los que no se dejan comprometer, capturar, reconciliar, castrar; nosotros mismos nos incluimos entre los conquistadores, reflexionamos acerca de la necesidad de nuevos órdenes, también acerca de una nueva esclavitud — pues siempre que se robustece el tipo 'hombre' se necesita también una nueva forma de esclavitud — ¿no es cierto?» (*La ciencia jovial*, § 377, ed. de G. Cano, Madrid: Biblioteca Nueva, 2001 [= GC], p. 395).

48. MBM 234.

El aforismo 260 de *Más allá del bien y del mal* expone el resultado de las investigaciones suscitadas por el texto antes citado de *El nacimiento de la tragedia* sobre la incoherencia de la sociedad moderna a la hora de tratar a sus «esclavos», resultado que, como es sabido, se ampliará decisivamente en *La genealogía de la moral*, sobre todo en el «Tratado primero» de este libro. Ese desarrollo ulterior está en germen, perfectamente dibujado, en este aforismo. He aquí la confesión del proceso seguido y la formulación de la tesis final a la que se ha llegado:

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 van asociados con regularidad: 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<sup>49</sup>.

Más aún, ya en la sección quinta del mismo *Más allá del bien y del mal*, titulada «Para la historia natural de la moral», se encuentra otra tesis relevante, que recibe su acuñación técnica 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 él comienza la *rebelión de los esclavos en la moral*<sup>50</sup>.

Como es patente, la cuestión de la esclavitud se desliza con rapidez de la realidad socio-histórico-económica y política, en la que aparece en sentido *propio*, al terreno de lo espiritual y lo moral, esto es, al uso *metafórico* del término, como ya hacía Platón en sus análisis del valor, del tipo del hombre tiránico y de la justicia, o como hará la teología de la salvación de san Pablo en sus cartas a Corintios, Gálatas y Romanos<sup>51</sup>. Esta derivación es extraordinariamente significativa y ayuda a perfilar aspectos de la concepción nietzscheana de la Antigüedad

49. MBM 236. Esta tesis general ya se puede ver en gestación en el fragmento póstumo 4[111] del verano de 1880: «Entweder man *gehört* als Sklave und Schwacher, oder man *befiehlt* mit letzterem der Ausweg aller stolzen Naturen, welche jede Pflicht sich auslegen als Gesetz, das sie *sich und den Anderen auferlegen*: ob es gleich von aussen her ihnen auferlegt wird. Dies ist die grosse Vornehmthuerei in der Moralität — 'ich soll, was ich will' ist die Formel» (KSA IX 128).

50. MBM, «Para la historia natural de la moral», § 195, p. 136. Sobre la «rebelión de los esclavos en la moral» deben verse los aforismos 7 ss. del «Tratado primero» de *La genealogía de la moral*.

51. Cf. O. Patterson, *La libertad: la libertad en la construcción de la cultura occidental*, trad. de O. L. Molina, Santiago de Chile: Andrés Bello, 1993, pp. 247-257 y 430-465, respectivamente (ed. orig. New York: Basic Books, 1991).



greco-romana en sus diferencias con el cristianismo y con la Modernidad<sup>52</sup>, pero aquí deseamos mantenernos en la medida de lo posible en el primer campo, que abarca el fenómeno propiamente dicho de la esclavitud en la sociedad antigua y también contempla los diferentes tipos de servidumbre que documenta la historia, los cuales, en el presente —o, si se prefiere, en la Europa «civilizada» del XIX—, se reproducen en la figura tipológica y en la clase o estamento de los obreros industriales. En el caso de Nietzsche, éste combate muchas ideas modernas de tono progresista y humanitarista, como la obsesión por el trabajo y la prisa (no perder el tiempo, que es oro, esto es, que es dinero, moneda sonante), el utilitarismo, el antiesclavismo y el pacifismo, y lo hace desde la plataforma que le ofrece el mundo antiguo y su contrapuesto esquema de valores. Sirva de botón de muestra de este procedimiento crítico el aforismo 329 de *La ciencia jovial*, titulado «Ocio y holgazanería», que concluye con estas palabras:

En otros tiempos sucedía precisamente lo contrario: el trabajo tenía sobre sí la mala conciencia. Un hombre de buen linaje *ocultaba* su trabajo cuando la necesidad le obligaba a trabajar. El esclavo trabajaba bajo la presión del sentimiento de hacer algo despreciable — el «hacer» mismo era algo despreciable. «La nobleza y el honor se encuentran únicamente en el *otium* y en el *bellum*»: ¡así sonaba la voz del prejuicio antiguo!<sup>53</sup>.

La verdadera nobleza es, para Nietzsche, la acorde con esa voz antigua, ya que está fundada en hechos bélicos originarios y en el reiterado ejercicio del

52. Citaremos un par de ejemplos al respecto: «*¡Esclavo e idealista!* — El hombre de Epicteto no sería ciertamente del gusto de los que hoy en día aspiran al ideal. La constante tensión de su ser, la mirada infatigable hacia el interior; lo que esa mirada tiene de firme, de prudente, de reservada, incluso cuando se dirige al mundo exterior, por no hablar de los silencios y de su parquedad de palabra, todos ellos signos del valor más riguroso... [...] ¡Hay en ese ideal mucho de la humanidad antigua! Pero su rasgo más hermoso es que le falta totalmente el temor de Dios, que cree seriamente en la razón, que no exhorta a la penitencia. Epicteto era un esclavo: su hombre ideal no es de clase social alguna, y aunque se da en todas las posiciones sociales, donde hay que buscarlo es en las capas bajas y profundas — como el hombre silencioso, autosuficiente en medio de la servidumbre general, que está continuamente defendiéndose contra el exterior y vive permanentemente en un estado de suprema valentía. Se distingue especialmente del *cristiano* en que éste vive con la esperanza de inefables felicidades, recibe presentes, espera y acepta lo mejor de la gracia y del amor divino, mientras que Epicteto carece de esperanza y no deja que le obsequien con lo mejor — pues ya lo posee, lo tiene valerosamente cogido con sus propias manos y lo defendería contra el mundo entero que quisiera quitárselo. El cristianismo estaba hecho para otra clase de esclavos antiguos: para los débiles de voluntad y mente, es decir, para la gran masa de esclavos» (A § 546, ed. de G. Cano, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, pp. 286-287). «*Esclavos y obreros.* — Que concedemos más valor a la satisfacción de la vanidad que a cualquier otro bienestar (seguridad, alojamiento, placeres de toda índole) lo muestra en un grado ridículo que cada cual (prescindiendo de razones políticas) desea la abolición de la esclavitud y abomina con horror de que haya personas reducidas a esta situación; mientras que todos reconocerán que los esclavos viven en todos los respectos más seguros y felices que el obrero moderno, que el trabajo de esclavo es muy poco trabajo en comparación con el del 'obrero'. Se protesta en nombre de la 'dignidad humana'; pero expresado más sencillamente, es esa dichosa vanidad la que siente como la suerte más dura no estar en pie de igualdad, ser públicamente estimado inferior. El cínico piensa de otra manera a este respecto, porque desprecia el honor: y por eso fue Diógenes durante un tiempo esclavo y preceptor privado» (HH I § 457, p. 222).

53. GC § 329, pp. 310-311. Sobre la diferencia entre la aristocracia y el ocio, por una parte, y la esclavitud y el cansancio, por otra, véase el fragmento póstumo 11[219] de primavera-otoño de 1881 en KSA IX 483.

mando, como sucedía en la Grecia arcaica y trágica. Ante esos legendarios aristócratas los magnates de la industria de nuestros días carecen de calidad y demerecen de la nueva y necesaria esclavitud de la sociedad moderna:

*Sobre la falta de estilos distinguidos.* — Los soldados y los líderes siempre tienen entre sí una relación muy superior a la que tienen entre sí trabajadores y empresarios. Hasta ahora, por lo menos, aún se mantiene toda cultura fundada militarmente por encima de toda la llamada cultura industrial: esta última, en su forma actual, es, en términos generales, la forma más vulgar de existencia habida hasta el momento. Aquí trabaja simplemente la ley de la necesidad: uno quiere vivir y tiene que venderse, pero se desprecia al que se aprovecha de este estado de necesidad y *compra* para sí al trabajador. Es raro que el sometimiento a personas poderosas, que infunden temor, terribles, es decir, entre tiranos y líderes de guerra, no se sienta, en gran medida, de un modo tan desagradable como este sometimiento a personas desconocidas y poco interesantes, como lo son todos los grandes de la industria: en términos generales, el trabajador sólo ve en el empresario a un ser perruno, astuto, explotador, que especula con el estado de necesidad del hombre, cuyo nombre, fisonomía, costumbres y reputación le son completamente indiferentes. Los fabricantes y grandes empresarios del comercio probablemente han carecido hasta ahora de todos estos estilos y signos de la *raza superior*, que sólo convierte en interesantes a las *personas*; si tuvieran en la mirada y en el gesto la distinción de la nobleza de nacimiento, tal vez no existiría ningún socialismo de las masas. Porque éstas en el fondo están dispuestas a cualquier tipo de *esclavitud*, siempre y cuando el que sea superior a ellas esté continuamente legitimado como superior, como *nacido* para mandar — ¡a través de un estilo distinguido! El hombre más común siente que la distinción no es algo que se pueda improvisar y se pueda honrar como fruto de mucho tiempo — pero la ausencia de estilo distinguido y la notoria vulgaridad del fabricante con sus gordas manos rojas, le llevan a pensar que sólo han sido la casualidad y la suerte las que han elevado aquí a éste por encima del otro: de ahí que éste se diga a sí mismo ¡tanto mejor! ¡Probemos *nosotros* también por una vez esta casualidad y esta suerte! ¡Lancemos por una vez los dados! — y así comienza el socialismo<sup>54</sup>.

Las referencias a la aristocracia del ocio y la guerra y a la correspondiente esclavitud de la Antigüedad griega no impiden que Nietzsche vea con insobornable nitidez los rasgos terribles de la vida del obrero europeo de su tiempo. Su mirada no se hace ilusiones sobre la introducción de las máquinas en el proceso de producción y de administración del todo social<sup>55</sup>. Pero sus consejos son inequívocos, trasladar a las colonias el excedente demográfico del viejo mundo y, si acaso es necesario suplirlo, importar obreros de China, como así sucedió de hecho en obras colosales necesitadas del durísimo trabajo de grandes masas procedentes de Asia, como la construcción del canal de Suez, de la red básica de ferrocarriles o del canal de Panamá...

*La clase imposible.* — ¡Pobre, alegre e independiente! — esto es posible al mismo

54. GC § 40, pp. 132-133.

55. «Hasta qué punto humilla la máquina. — La máquina es impersonal, le sustrae a la pieza de trabajo su orgullo, [...] un pedazo de humanidad. [...] hoy en día no parecemos vivir más que en medio de una esclavitud anónima e impersonal. No debe comprarse demasiado cara la facilitación del trabajo» (HH II, «El caminante y su sombra», § 288, pp. 206-207).

tiempo —; ipobre, alegre y esclavo! — también esto es posible —, yo no sabría decirles nada mejor a los obreros de la esclavitud de las fábricas, suponiendo que no sientan como una *vergüenza* lo que les sucede: ser utilizados como el tornillo de una máquina y, simultáneamente, como recurso provisional del arte inventivo humano. ¡Qué horror creer que con un salario más elevado desaparecería *lo esencial* de su miseria, de su servidumbre impersonal! ¡Que nadie se deje convencer con el argumento de que, aumentando esa impersonalidad, por medio del engranaje de la máquina de una nueva sociedad, podría convertirse en virtud la vergüenza de la esclavitud! ¡Tener un precio por el que se deja de ser persona para convertirse en tornillo! ¿Sois vosotros los cómplices de la actual locura de las naciones que pretenden producir mucho y enriquecerse lo más posible? Vuestra tarea sería presentarles una contrapartida. ¡Qué gran suma de valor se desperdicia para lograr ese fin tan superficial! Pero ¿dónde está vuestro valor interior si no sabéis lo que es respirar con libertad, si apenas tenéis la fuerza suficiente? ¿Si con frecuencia estáis cansados de vosotros mismos, como de una bebida que ha perdido la fragancia? [...] ¿Si no tenéis ya fe en la filosofía, que se viste con harapos, ni en la libertad de espíritu de quien no necesita nada? [...] Cada cual debería pensar para sí: «¡Mejor emigrar y pretender ser señor de comarcas nuevas y salvajes, pero, sobre todo, señor de sí mismo; cambiar de residencia hasta que ningún signo de esclavitud me señale, [...] ibasta ya de este indecoroso servilismo [...]!». Los obreros europeos [...] deberían conducir una nueva era en la que el enjambre abra filas de la colmena europea [...] y protestar contra la máquina, el capital y contra esa alternativa que les amenaza, consistente en tener que ser esclavos del Estado o esclavos de un partido revolucionario. ¡Ojalá Europa se alivie de la cuarta parte de sus habitantes! [...] en las empresas coloniales [...]. ¡Ojalá algún día falten «fuerzas productivas»! [...] Tal vez entonces traigamos *chinos*: éstos traerían ese modo de vivir y de pensar que conviene a las hormigas laboriosas. [...]»<sup>56</sup>.

En resumen: nada más lejos de la trágica filosofía de Nietzsche que la idea revolucionaria, compartida apasionadamente por Wagner en determinado momento de su vida, de la lucha a favor de la emancipación de los esclavos. Ni en su juventud —una carta del otoño de 1867 al amigo Paul Deussen ya dice: «si un esclavo en la prisión sueña con que es libre y se libra de sus cadenas, ¿quién será tan malvado de despertarlo para decirle que es solamente un sueño? ¿Quién lo hará? Solamente un esbirro, ni tu ni yo tendremos ganas de jugar ese papel»<sup>57</sup>—, ni en sus últimos días de lucidez —como demuestran las bromas sobre el continente *negro* que él busca en los alrededores de la Alemania del Norte para liberar a «los esclavos»<sup>58</sup>—, dejó de pensar que la esclavitud era un hecho, y un hecho necesario, aunque se revistiese con diferentes ropajes<sup>59</sup>.

56. A § 206, pp. 188-189. Sobre la cuestión obrera, las críticas al socialismo y la posible introducción en Europa de masas trabajadoras de pueblos africanos y asiáticos es recomendable leer el fragmento póstumo 25[1] de otoño de 1877, en KSA VIII 481-482.

57. F. Nietzsche, *Correspondencia I*: junio 1850 – abril 1869, ed. de L. E. de Santiago Guervós, Madrid: Trotta, 2005, p. 465.

58. NW, «De qué contexto forma parte Wagner», en *Escritos sobre Wagner*, p. 261 y EH, «El caso Wagner», § 3, ed. rev. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1998, p. 132.

59. Cf. el fragmento póstumo 25[225] de la primavera de 1884: «Die Erd-Regierung ist ein nahes Problem. Die radikale Frage ist: muss es Sklaverei geben? Oder vielmehr: es ist gar keine Frage, sondern die Thatsache: und nur der verfluchte englisch-europäische Cant macht — — / In Wahrheit giebt es immer Sklaverei — ob ihr es wollt oder nicht! Z. B. der preussische Beamte. Der Gelehrte. Der Mönch» (KSA XI 72-73).

A pesar de la contundencia de muchos de los textos que hemos presentado sobre este —para Nietzsche— pseudoproblema, quisiéramos acabar dejando abierta la cuestión de la «esclavitud» en su filosofía, ya que no debe simplificarse lo que es más complejo y problemático de lo que aquí, al subrayar un único contraste y una sola disonancia con respecto a las ideas de determinada época de Wagner, hemos podido quizá dejar a entender. Volvamos por un momento a *El nacimiento de la tragedia* y leamos lo que allí se nos dice que sucede cuando impera la magia de lo dionisiaco:

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<sup>60</sup>.

Y veamos también lo que acontece, según el texto de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, cuando el lenguaje está en manos de un genuino ser humano, esto es, de un poeta:

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 exuberante, 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 indignancia. También ahora, haga lo que haga, todo conllevará, en comparación con sus acciones anteriores, la ficción, como éstas conllevaban la crispación. Copia la vida del ser humano, 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<sup>61</sup>.

Nada se habría entendido de la obra de Nietzsche si no se la interpretara como una poderosa invitación a la liberación, a la superación de la servidumbre, a convertirnos en vivas obras de arte. Por tanto, se impone que coordinemos lo que acabamos de indicar con lo que hemos mostrado en este artículo: he aquí la cuestión abierta con la que en esta ocasión deseábamos acabar.

60. NT 44-45.

61. F. Nietzsche, *Antología*, ed. de J. B. Llinares y G. Meléndez, Barcelona: Península, 2003, pp. 80-81.