

LA CRÍTICA DE NIETZSCHE A LA DEMOCRACIA EN *HUMANO, DEMASIADO HUMANO*

Diego Felipe Paredes
Universidad Autónoma de Colombia
Universidad del Rosario
dfparedesg@gmail.com

ABSTRACT

Esta ponencia pretende examinar la crítica que Nietzsche hace a la democracia bajo la perspectiva de la “filosofía histórica” que se desarrolla en *Humano, demasiado humano*. Como es sabido, dicha obra inaugura una etapa incisivamente crítica en el pensamiento de Nietzsche que, a través de la postulación de un sentido histórico capaz de advertir el carácter devenido de todo lo que es, pone en duda la creencia en nociones últimas y definitivas. Esta crítica, conocida como la crítica a la metafísica, no sólo tiene repercusiones sobre la moral, el arte y la religión, sino también sobre la política.

Es un lugar común en los comentarios de los intérpretes de la filosofía política de Nietzsche explorar las posiciones políticas del autor sin tener en cuenta la conexión de estas doctrinas con su obra filosófica. En esta ponencia intentaremos hacer lo contrario, tratando de establecer una estrecha relación entre la crítica nietzscheana a la democracia y la concepción filosófica que Nietzsche desarrolla en lo que se conoce como el periodo medio de su obra publicada. Siendo así, en la presente ponencia se intentará mostrar que, para Nietzsche, la democracia comparte las pretensiones fundacionales, sólidas y permanentes, de la metafísica. Además, se sostendrá que la democracia, al antojarse como una *aeterna veritas*, se asume como un sistema de gobierno ingénito que, consecuentemente, carece de cualquier sentido histórico.

Palabras clave: Nietzsche, filosofía histórica, metafísica, democracia.

La sugestiva interpretación de Nietzsche sobre el devenir de la civilización occidental debe ser fundamentalmente comprendida a la luz de la crítica que el filósofo alemán hace de la metafísica. En efecto, ya sea que se acoja la lectura de Heidegger según la cual la filosofía nietzscheana es la consumación de la metafísica o se acepten las interpretaciones “francesas” que consideran el pensamiento de Nietzsche como una superación de ésta¹, lo cierto es que en ambos casos la crítica a las nociones últimas –sobre las cuales se busca fundamentar un sistema teórico del mundo y el ser– se asume como el

¹ Para la interpretación heideggeriana de Nietzsche, ver: Heidegger: 2000. En el artículo “Nietzsche 1994”, originalmente titulado “Nietzsche entre estética y política”, Gianni Vattimo ofrece una visión general de la interpretación “francesa” de la filosofía de Nietzsche. Ver: Vattimo: 2002.

eje central alrededor del cual gira la filosofía nietzscheana. Dicha crítica de la metafísica, que está estrechamente relacionada con las posiciones de Nietzsche frente a la moral, la religión y el arte, adquiere una formulación clara a partir de lo que tradicionalmente se ha llamado la “obra intermedia” de este autor. En efecto, en el periodo comprendido entre la publicación de *Humano, demasiado humano* y *La ciencia jovial*², la crítica de la metafísica va adquiriendo nuevas determinaciones en la medida en que Nietzsche avanza desde una inicial crítica cultural hacia el desarrollo de las grandes tesis ontológicas de su pensamiento³.

Humano, demasiado humano, la obra que pone en evidencia la ruptura de Nietzsche con Wagner y Schopenhauer, inaugura una etapa incisivamente crítica, particularmente escéptica, que desconfía de la moral, del arte y de la religión en tanto ilusiones que suponen orígenes milagrosos. La fuerte influencia de los moralistas franceses y el creciente interés por las ciencias naturales, le permiten a Nietzsche enfrentarse a la cultura de su tiempo con las armas del “desenmascaramiento”⁴. Pero, este intento de desenmascarar las ilusiones tradicionales no debe ser entendido como la pretensión de descubrir la verdadera realidad de las cosas, sino, antes bien, como la puesta en marcha de un sentido histórico capaz de cuestionar toda creencia en nociones últimas. Como se verá en detalle más adelante, desde los primeros aforismos de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche sugiere la necesidad de

² La llamada “obra intermedia” de Nietzsche es elaborada durante los años 1876 y 1882. El primer volumen de *Humano, demasiado humano* es preparado por Nietzsche durante el invierno de 1876-1877 y posteriormente publicado en 1878. Este volumen es seguido por dos escritos, “Opiniones y sentencias varias” y “El viajero y su sombra”, que conforman *Humano, demasiado humano II*. Hacia 1881 Nietzsche publica *Aurora* y un año después aparece *La ciencia jovial*. Sin embargo, es interesante anotar que Nietzsche agrega nuevos prólogos a estas obras en el año de 1886 y que, en 1887, adiciona el V capítulo de *La ciencia jovial*.

³ Como es sabido, el tema de la cultura atraviesa de un extremo a otro la obra nietzscheana. En términos generales, en sus diversos escritos Nietzsche se concentra en determinar las condiciones para el florecimiento de una cultura superior y, para esto, emprende una crítica de la cultura de su época. De ahí que su primera obra de juventud, *El nacimiento de la tragedia*, pueda ser interpretada como un intento por renovar –a partir de recursos artístico-metafísicos y como antídoto a la decadencia cultural de su tiempo– la cultura trágica antigua en la Alemania del siglo XIX. Pero, aunque esta inicial crítica cultural tiene fundamentos metafísicos que se apoyan en la concepción de totalidad de Schopenhauer, ya en ella se encuentra una concepción trágica de la realidad que a través del dinámico contrajuego entre los instintos apolíneo y dionisiaco se distancia, hasta cierto punto, de la metafísica tradicional. Ahora bien, en su obra intermedia, Nietzsche continúa su crítica cultural, pero esta vez abandona la idea de un renacimiento de la cultura trágica de la antigüedad. Como se verá más adelante, esta nueva crítica de la cultura se relaciona estrechamente, a partir de *Humano, demasiado humano*, con la crítica que Nietzsche hace de la metafísica y esta última crítica irá ganando nuevas determinaciones en aquellas obras del periodo medio que, en cierto sentido, preludian las tardías tesis ontológicas de la Voluntad de poder y el Eterno retorno de lo mismo.

⁴ Esta expresión fue originalmente acuñada por Eugen Fink, pero ha sido ampliamente desarrollada por Vattimo. Cfr. Vattimo: 2003.

un “filosofar histórico” que, reconociendo el carácter devenido de todo lo que es, ponga en duda cualquier verdad absoluta.

Ahora bien, el proyecto de Nietzsche de fluidificar la aparente solidez y permanencia de las creencias metafísicas, no sólo tiene un efecto sobre la moral, la religión y el arte, sino que también incide en el campo de la política. Tal incidencia puede ser advertida, particularmente, en las consideraciones nietzscheanas sobre la democracia que, a la altura de *Humano, demasiado humano*, apenas se encuentran en ciernes. Como se intentará mostrar posteriormente, para Nietzsche, la democracia comparte las pretensiones de solidez y eternidad de la metafísica. Ella busca erigirse como un punto de vista totalizante, que carece de cualquier sentido histórico. De ahí que el tipo de filosofar que Nietzsche propone a partir de *Humano, demasiado humano* se contraponga a la democracia y a su singular posición frente al devenir. Precisamente, en esta ponencia se buscará poner en evidencia cómo el desarrollo del filosofar histórico, pilar de la inicial crítica de la metafísica, le permite a Nietzsche poner en cuestión la aspiración fundamental de la democracia a la estabilidad y a la permanencia.

1. La crítica nietzscheana de la metafísica y el surgimiento de la filosofía histórica

Desde Parménides, la tradición filosófica occidental se ha encargado de ofrecer diversas acepciones del término “metafísica”. En efecto, esta noción ha sido utilizada tanto para designar la doctrina de los “dos mundos” desarrollada por Platón como para nombrar la indagación aristotélica de las primeras causas y principios de todo lo que es, o también, entre otros posibles sentidos, para referirse a lo que Kant consideró como la búsqueda de lo incondicionado. Nietzsche, por su parte, ciertamente tiene en cuenta los anteriores sentidos de la palabra metafísica, pero en el primer aforismo de *Humano, demasiado humano* privilegia inicialmente uno de ellos: la metafísica se refiere principalmente a la oposición de contrarios. De esta forma se remonta a la conocida distinción de Parménides entre el ser y no ser y a los dualismos –sensible/inteligible, apariencia/esencia, pluralidad/unidad, entre otros– que harán carrera en la tradición filosófica a partir de Platón. Metafísica es, entonces, toda concepción del mundo que divida a éste en dos realidades tajantemente

distintas y opuestas entre sí; aquello que posteriormente el filósofo alemán llamará “la creencia en la antítesis de los valores” (MBM, §2, pág. 23).

Frente a esta visión dualista del mundo, Nietzsche propone, usando la terminología de las ciencias naturales, una “química de los conceptos y sentimientos”. Esta “química” busca responder a una pregunta antigua, seguramente presocrática, que reza: “¿Cómo puede algo nacer de su contrario?”. La respuesta de la metafísica es doble. Por un lado, sostiene que la oposición es insalvable y que no hay forma de que, por ejemplo, la verdad surja del error o de que el altruismo nazca del egoísmo. Los contrarios se contraponen y, por tanto, es imposible que un orden encuentre su génesis en el otro. Pero, por otro lado, Nietzsche además señala que para la metafísica “las cosas valoradas como superiores [*die höher gewerteten Dinge*]” tienen un origen milagroso (*Wunder-Ursprung*) en la “cosa en sí” (HdHI, §1, pág. 43). Sobre esto último volveremos más adelante, pero por ahora detengámonos en la respuesta que Nietzsche pretende dar a la pregunta acerca de la génesis de los contrarios. Desde la perspectiva de la filosofía histórica, creer en la contraposición total de los elementos es un error de la razón [*ein Irrthum der Vernunft*]. Para Nietzsche, en estricto sentido, no hay contrarios, sino justamente sublimaciones. El sentido literal del término sublimación, esto es, el proceso químico mediante el cual un elemento pasa del estado sólido al gaseoso, le sirve al filósofo alemán para diluir las rígidas barreras entre los opuestos. Así, con la “química” Nietzsche se propone mostrar que, en el fondo, los contrarios no están separados por una distancia abismal y que, dado que se copertenece, pueden derivarse los unos de los otros.

Sin embargo, ¿cuál es, para Nietzsche, la importancia de difuminar los límites entre los contrarios? Para responder a esta pregunta es necesario tener presente, en primer lugar, el interés que tiene la metafísica de conservar una distancia infranqueable entre los opuestos. Dado que, para la metafísica, una cosa no puede nacer de su contrario, las “cosas valoradas como superiores”, que mencionábamos más arriba, tienen que tener su fundamento en lo incausado, en lo eterno, y “¡no son derivables de este mundo pasajero, seductor, engañador, mezquino, de esta confusión de delirio y deseo!” (MBM, §2, pág. 23). Así, lo que se vislumbra es que, a través de la sublimación, Nietzsche no sólo quiere combatir los diversos dualismos metafísicos, sino además la creencia de que las cosas más valiosas son eternas e incondicionadas y no puedan tener su génesis en cuestiones “humanas, demasiado

humanas”. De ahí que se mencione que a la humanidad, completamente abrumada por la metafísica, “le guste desentenderse de las cuestiones sobre origen y comienzos (*Herkunft und Anfänge*)” (HdHI, §1, pág. 44). La metafísica no atiende a cuestiones de origen porque cree en verdades ingénitas, se fundamenta en comienzos milagrosos. Dicha conclusión provisional se comprende más claramente al considerar lo que Nietzsche llama “el defecto hereditario de los filósofos”:

Todos los filósofos tienen el defecto común [*den gemeinsamen Fehler an sich*] de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo llegan a la meta. Involuntariamente <<el hombre>> se les antoja como una *aeterna veritas*, como algo invariable en medio de toda la vorágine, como una medida cierta de las cosas. Pero todo lo que el filósofo dice sobre el hombre no es en el fondo más que un testimonio sobre el hombre de un espacio temporal *muy limitado*. El defecto hereditario de todos los filósofos [*der Erbfehler aller Philosophen*]⁵ es la falta de sentido histórico; no pocos toman incluso la configuración más reciente del hombre, tal como ha surgido bajo la impronta de determinadas religiones, aun de determinados acontecimientos políticos, como la forma fija de la que debe partirse (HdHI, §2, pág. 44).

Lo que inmediatamente sobresale en este aforismo es la intención de Nietzsche de trazar una separación entre él y todos los filósofos anteriores. Todos ellos han tenido un defecto común que consiste en partir del ser humano como si éste fuera una verdad eterna. De manera más precisa, los filósofos han heredado el defecto de carecer de un sentido histórico⁶. Pero esta sugestiva afirmación resulta, en principio, desconcertante si se pone de manifiesto que, ya antes de Nietzsche, Hegel había considerado la realidad como el progresivo desarrollo del espíritu universal, que adquiere claridad sobre sus propias determinaciones a través de su concreción en formas históricas específicas. Es justamente Hegel quien logra espiritualizar el devenir⁷ y, de esta manera, manifestar que “las cuestiones objetivas de la filosofía sólo pueden tratarse de manera histórica” (Löwith: 1998

⁵ Modifico aquí la traducción de Alfredo Brotons Muñoz, quien a través de la frase “el pecado original de todos los filósofos”, le da a esta expresión un matiz religioso que no está presente en el alemán.

⁶ Posteriormente, en *La genealogía de la moral*, Nietzsche reforzará esta afirmación: “Como es ya viejo uso de filósofos, todos ellos piensan de una manera *esencialmente* a-histórica; de esto no cabe ninguna duda” (GM, §2, pág. 37).

⁷ Incluso Nietzsche tiene en cuenta este aporte hegeliano cuando menciona, en *La ciencia jovial*, que fue justamente Hegel quien introdujo en la ciencia el concepto de “desarrollo” [*Entwicklung*] y valoró positivamente el devenir. Cfr. CJ, §357, págs. 223-226.

pág. 232). Siendo así, ¿por qué afirma Nietzsche que inclusive Hegel carece de un sentido histórico?

La respuesta a la anterior pregunta parece encontrarse en las diversas concepciones del devenir que se encuentran en los escritos de estos dos filósofos alemanes. Dado que para Hegel la historia sucede racionalmente, ella se concibe principalmente desde el sujeto del devenir, es decir, desde la racionalidad universal o espíritu que va adquiriendo paulatinamente un saber de sí mismo. De ahí que el desarrollo de la historia se encuentre subordinado al despliegue teleológico del espíritu hacia la consumación plena de su propio saber. Pero, además, este despliegue es dialéctico y, en este sentido, el devenir histórico responde a una lógica inherente que explica el paso de una configuración histórica a otra. En efecto, en la *Fenomenología del espíritu*, Hegel sostiene que la sucesión de las formas de la conciencia que tienen condicionamientos históricos obedece a un movimiento negativo en el cual la conciencia, a través de su experiencia, sufre el derrumbamiento de su inicial verdad declarada y necesariamente se ve obligada a elaborar una nueva visión de mundo⁸. Así, todo lo anterior pone en evidencia que la concepción hegeliana del devenir se encuentra supeditada a un movimiento teleológico de la historia y a una concatenación necesaria de las diversas etapas del mismo.

Ahora bien, cuando Nietzsche se refiere al sentido histórico, claramente está descartando toda aproximación teleológica al devenir: “toda la teleología está construida sobre el hecho de que se habla del hombre de los últimos cuatro milenios como de un hombre *eterno* al que todas las cosas del mundo están naturalmente orientadas desde un principio” (HdHI, §2, pág. 44). Prefigurar un camino único al despliegue de la historia, donde cada etapa se encuentra atada a un desarrollo dialéctico es, en últimas, querer eternizar el devenir e incurrir en una nueva forma de metafísica⁹. Es por esto que cuando Nietzsche presenta su filosofía histórica no busca racionalizar el devenir, sino abordarlo desde sí mismo, considerarlo en su propia dimensión. El devenir como devenir, aquel que

⁸ Me refiero a la estructura de la experiencia que Hegel expone en la “Introducción” de la *Fenomenología*. Ver sobre todo Hegel: 1997, págs. 58-60, §§14 y 15. “Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia”. Dada la arquitectónica de la *Fenomenología*, es necesario recordar que es propiamente en las figuras del “Espíritu” donde se tematiza la historia, ya que en ellas las formas de la conciencia se sitúan en etapas históricas concretas del devenir occidental.

⁹ Precisamente por esta razón Nietzsche acusa a Hegel de querer persuadir a los alemanes de la “divinidad de la existencia” con la ayuda del sentido histórico. *Cfr.* CJ, §357, pág. 224.

no está sujeto a fines ni a una lógica determinada, es el que comienza a desmontar toda creencia en formas fijas e inmutables. De este modo, lo que Nietzsche persigue con el sentido histórico es combatir el dogma filosófico que parte del ser humano actual como si éste fuese invariable, como si fuese una esencia eterna, un dato atemporal.

Una vez el filosofar histórico revela que no hay “datos eternos” ni “verdades absolutas” (Cfr. HdHI, §2, pág. 44), se pone en cuestión la pretensión metafísica de alcanzar “lo incondicionado”, esto es, aquello que se concibe como incausado y, por lo tanto, se postula como causa última de todas las cosas. Nietzsche critica esta pretensión metafísica fijándose particularmente en la cosa en sí kantiana, interpretada en clave ontológica, es decir, considerándola como una realidad suprasensible que trasciende lo espacio-temporal. Para Nietzsche, la cosa en sí es usualmente comprendida como “la razón suficiente del mundo del fenómeno” (HdHI, §16, pág. 51)¹⁰. Aquí se entrevé claramente una de las formas del clásico dualismo metafísico que separa al mundo verdadero del sensible y que establece al primero como fundamento del segundo. Ahora bien, la cosa en sí sólo tiene sentido, para Nietzsche, cuando los filósofos toman la vida y experiencia humanas como si éstas conformaran un cuadro invariable del cual pudiera inferirse una esencia fundacional. En este caso el mundo de las apariencias sería producto de un principio último y trascendente. Contra esta concepción Nietzsche alza una vez más las banderas de la filosofía histórica al señalar que no es posible considerar el mundo de la vida y de la experiencia como un cuadro estático, ya que éste ha “*devenido paulatinamente*” e, incluso, “*está completamente en el devenir*” (*Ibid.*). Si el mundo no es un cuadro invariable, ya no hay razón para buscar a su autor en un reino trascendente. De nuevo la afirmación del devenir termina

¹⁰ Como es sabido, la discusión sobre el concepto kantiano de la cosa en sí ha ocasionado diversos desacuerdos interpretativos en lo que se refiere a su significado y a su relación con los fenómenos. En primer lugar, la cosa en sí es lo incondicionado, no sólo porque es causa incausada, sino además porque no se encuentra sometida a mediaciones empíricas, esto es, a condicionamientos espacio-temporales, deseos e intereses. En segundo lugar, la cosa en sí puede ser abordada, por una parte, desde un aspecto ontológico, pero, por otra parte, desde un aspecto epistemológico. En el primer caso, la cosa en sí tiene una realidad independiente, una existencia por fuera de lo espacio-temporal. En el segundo caso, la cosa en sí no es una realidad independiente sino un recurso epistemológico para señalar los límites del conocimiento humano. Finalmente, existe la problemática relación entre la cosa en sí y el fenómeno. Para algunos intérpretes la relación es meramente semántica, ya que al nombrar un fenómeno se presupone que éste es la aparición de algo que es distinto a sí mismo. Para otros intérpretes la cosa en sí es causa de lo fenoménico. Según el aforismo de *Humano, demasiado humano* que estamos considerando, Nietzsche parece interpretar la cosa en sí en un sentido ontológico y causal. (Para las discusiones sobre la cosa en sí en Kant ver Allison: 2004)

desenmascarando la necesidad de un dualismo metafísico y de la consecuente postulación de “lo incondicionado”.

Sin embargo, en este último aforismo que hemos venido considerando, se avanza más allá de la crítica a la creencia metafísica en la cosa en sí. Ahora el filosofar histórico adquiere una función específica que Nietzsche denomina “historia de la génesis del pensamiento”. Esta historia remite a cuestiones de origen y comienzos y, por ende, permite reconstruir el devenir de lo que la tradición filosófica ha llamado el “mundo de la representación”. Esta reconstrucción –que, como veremos más adelante, prefigura lo que posteriormente en su obra Nietzsche llamará genealogía– gradualmente devela la génesis histórica de los fenómenos y los despoja de las explicaciones metafísicas. Por ende, con ella no se busca ni se alcanza un origen ideal, un fundamento último, sino que precisamente se desenmascara toda concepción que intente erigirse como absoluta o universal. Lo interesante es que el desarrollo de este desenmascaramiento simultáneamente pone de presente aquello que compone el “mundo de la representación”. Por eso afirma Nietzsche que el resultado de la historia de la génesis del pensamiento puede resumirse con la siguiente frase:

Lo que ahora llamamos el mundo es el resultado de una multitud de errores y fantasías [*einer Menge von Irrthuemern und Phantasien*] que fueron paulatinamente naciendo en la evolución global de los seres orgánicos, congrescieron [*in einander verwachsen sind*] y ahora heredamos nosotros como tesoro acumulado de todo el pasado; como tesoro, pues en él estriba el *valor* de nuestra humanidad (*Ibid.*).

El filosofar histórico, al preguntar por el origen, no se topa ahora con la cosa en sí, sino con una cantidad de errores y fantasías. Estos errores son las valoraciones que el intelecto humano introduce en la realidad; los colores, que nosotros los coloristas, hemos dado al mundo (*Cfr.* HdHI, §16, pág. 51). Ahora bien, el error parece tener para Nietzsche dos acepciones distintas. Por un lado, él es aquel defectuoso razonamiento que tiende a buscar fundamentos atemporales de las cosas, postulando una “verdadera realidad” como causa suficiente del “mundo aparente”. Este es el error que descubre el filosofar histórico y al cual nos hemos referido hasta el momento. Pero, por otro lado, el error es el “valor de nuestra humanidad”, esto es, la riqueza de valoraciones que constituyen nuestro acervo

histórico, cultural, espiritual. Para Nietzsche, este tipo de error ha hecho al hombre “profundo, delicado e inventivo” y al mundo “rico en significado, profundo, prodigioso, preñado de dicha y desdicha” (HdHI, §29, pág. 60). El error, considerado bajo esta significación, es necesario porque le da valor a la vida y nos permite desenvolvernos en el mundo. Aquí Nietzsche reconoce claramente la importancia de estas valoraciones y muestra que el papel de la filosofía histórica es limitado, ya que aunque ella nos permite tomar al error como error, no nos permite despojarnos de él. Como se mencionaba un poco más arriba, estos errores, que representan nuestro tesoro, tienen un desarrollo histórico: han surgido poco a poco en la evolución de los seres, incorporándose en nuestra historia, entrelazándose entre sí y condicionando nuestra presente existencia. De ahí que, en esta acepción del error, la filosofía histórica sólo pueda realizar una génesis del pensamiento con el objetivo de develar el devenir histórico de los errores y de permitirnos tomar conciencia de ese devenir. Ella no puede liberarnos del error, ya que le es imposible quebrantar todo el pasado de nuestras valoraciones, pero, además, tampoco desea hacerlo, dado que estos errores tienen una función básica en nuestras vidas.

Este reconocimiento de la función del error en la existencia revela que, a la altura de *Humano, demasiado humano*, la crítica nietzscheana de la metafísica no consiste en un rechazo y abandono de esta última. La posición de Nietzsche, en los aforismos que hemos venido examinando, pone de presente que la metafísica no es simplemente superada, en el sentido de ser dejada atrás. Lo que más bien hace el filosofar histórico es poner a la metafísica en su justo lugar, evidenciar sus determinaciones y condicionamientos históricos y permitirle al ser humano tomar conciencia del error. De ahí que Nietzsche no busque aquí refutar la metafísica –incluso él reconoce que “es verdad que podría haber un mundo metafísico” y que “su posibilidad absoluta difícilmente puede combatirse” (HdHI, §9, pág. 46) –, sino volver sobre ella para mostrar su procedencia, su cruce de valoraciones, la configuración de errores que se ha asentado con el paso del tiempo.

Para ejemplificar la puesta en marcha del filosofar histórico y su desenmascaramiento de la metafísica, basta con hacer un breve recorrido por la génesis de aquellos errores que constituyen el tesoro básico de nuestra especie. Así, la ley de la “sustancia”, usualmente tomada como originaria [*ursprünglich*], también ha devenido y es explicada porque “del periodo de los organismos ha heredado el hombre la creencia en que hay *cosas iguales*”

(HdHI, §18, pág. 53). En efecto, al principio de su evolución, estos organismos creen que el mundo se les presenta como uno e inmóvil y dejan de ver lo cambiante de las cosas. Precisamente de este error, pero ahora sólo en el campo de lo humano, surge la creencia en unidades y esto da lugar al “número” (Cfr. HdHI, §19, pág. 54). Asimismo, como le recoge Nietzsche en otros aforismos, de la creencia inicial en cosas iguales, necesaria para la supervivencia de los seres orgánicos, nace también la lógica y, de manera similar, la matemática (Cfr. HdHI, §11, pág. 48, CJ, §111, pág. 109). Este mismo método, que pregunta por la procedencia de nuestros errores, es utilizado por Nietzsche para reconstruir el devenir de la ciencia¹¹, la moral¹², la religión¹³ y la conciencia¹⁴, entre otras muchas y necesarias ilusiones. De esta forma, la historia de la génesis del pensamiento muestra cómo nuestras diversas valoraciones han devenido y las afirma como errores necesarios para nuestra orientación en el mundo.

A través de las consideraciones anteriores hemos querido insistir en que la crítica nietzscheana de la metafísica, tal como se presenta al comienzo de *Humano, demasiado humano*, es mucho más compleja que el simple rechazo de las cosas valoradas como superiores y la afirmación del mundo de la representación. Nietzsche no quiere simplemente abandonar la metafísica, sino hacer uso del filosofar histórico para iniciar un desmontaje de la creencia en nociones últimas e incondicionadas regresando sobre la propia génesis de estos conceptos. Lo interesante es que en este mismo movimiento, que vuelve sobre los orígenes, Nietzsche reconoce la importancia que estos conceptos metafísicos tienen para la vida y el justo lugar que han tenido en el pasado.

Pero, ¿acaso este impulso de la filosofía histórica de desenmascarar todos los condicionamientos metafísicos no trae como consecuencia una pérdida de sentido, un advenimiento del nihilismo? Nietzsche alude a este problema preguntando: “¿no se convierte nuestra filosofía en tragedia? ¿No se torna la verdad en la peor enemiga de la vida?” (HdHI, §34, pág. 62). Paradójicamente, la filosofía histórica contiene en sí misma el germen de la falta de sentido que puede ser perjudicial a la vida. De ahí que Nietzsche tenga que cuestionarse ahora si es posible permanecer conscientemente en la no-verdad

¹¹ Cfr. CJ, §113, pág. 110.

¹² Cfr. HdHI, §99, págs. 89-90.

¹³ Cfr. HdHI, §111, págs. 100-102.

¹⁴ Cfr. CJ, §354, págs. 217-219.

[*Unwarheit*]¹⁵. Efectivamente, una vez se pone en duda la noción metafísica de verdad –que depende de la postulación de una realidad eterna y permanente que subyace a la realidad sensible y cambiante–, la cultura se sume en una situación de inseguridad y perplejidad ya que ha tomado conciencia de que no hay tal cosa como referentes estables y duraderos sobre los cuales pueda edificarse. El desenmascaramiento de las nociones últimas, tales como los valores morales o las normas religiosas, se convierte en un reto para la cultura, debido a que ésta debe ahora desplegarse sabiendo que todos los puntos fijos metafísicos tienen un carácter ilusorio. Ahora bien, en *Humano, demasiado humano*, Nietzsche no busca salir de esta encrucijada recurriendo al renacimiento de la cultura trágica tal como lo había sugerido en su juventud¹⁶, sino que ahora su respuesta acude a la filosofía histórica para plantear que una cultura puede permanecer en la no-verdad en la medida en que asume que todas nuestras ‘verdades’ son puntos de referencia siempre provisionales y contingentes: “el distintivo de una cultura superior es la estimación de las pequeñas verdades inaparentes” (HdHI, §3, pág. 44). Así, Nietzsche sostiene en este periodo de su obra que un estadio en el camino hacia una cultura superior es aquel donde se es consciente del carácter histórico de toda ‘verdad’. De ahí que el grado de superioridad de una cultura dependa de su capacidad de poner en duda el dogmatismo metafísico de las nociones últimas y advertir la cualidad temporal y finita de toda valoración. Por eso el ser humano que camina hacia esta nueva cultura tiene que poseer lo que Nietzsche llama un “buen temperamento”, esto es, un comportamiento personal tranquilo y neutral que, una vez desenmascare las ilusiones metafísicas, sea capaz de “*planear* sobre hombres, costumbres, leyes y las estimaciones tradicionales de las cosas” (HdHI, §34, pág. 63)¹⁷. El problema de una cultura superior depende directamente de esta actitud individual que en vez de desesperar ante los hallazgos de la filosofía histórica, los afirma y vive conscientemente en ellos. El ser humano que adopta este nuevo temperamento no deja atrás los errores, sino

¹⁵ “Una pregunta parece venirnos a los labios y sin embargo no querer ser formulada: ¿*puede* uno permanecer conscientemente en la no-verdad?, o, si es que *no hay otro remedio*, ¿no es entonces preferible la muerte? Pues ya no hay un deber; la moral, en tanto que era deber, está efectivamente, por nuestro modo de consideración, tan destruida como la religión. El conocimiento no puede dejar subsistir como motivos más que el placer y el displacer, el provecho y el perjuicio; pero, ¿cómo se las compondrán estos motivos con el sentido de la verdad?” (HdHI, §34, págs. 62-63).

¹⁶ Ver nota 3.

¹⁷ Las cursivas son mías.

que los considera como parte de su propia historia. Él se desembaraza del énfasis y disfruta de la pluralidad de errores sin reproches ni elogios (*Cfr. Ibid*).

Como se ha intentado mostrar hasta el momento, en estos primeros aforismos de *Humano, demasiado humano* se vislumbra que la crítica nietzscheana de la metafísica se basa en las preguntas por la procedencia y el origen de todas las nociones y por el singular descubrimiento del carácter devenido y deviniente de todo lo que es. Es justamente en este contexto que surge la crítica nietzscheana de la democracia y, como veremos a continuación, ella está claramente enmarcada dentro de lo que caracteriza a la filosofía de Nietzsche en esta etapa intermedia de su pensamiento.

2. La democracia y su falta de sentido histórico

En la mayoría de ocasiones en las que aborda el tema de la democracia, Nietzsche hace referencia a la democracia liberal de su tiempo que, a partir del siglo XVIII, buscó entrelazar la soberanía popular con los derechos fundamentales e inviolables del individuo. Ahora bien, resulta necesario recordar que democracia y liberalismo no son términos originalmente interdependientes y que su nexo moderno no es nada evidente¹⁸. En términos muy esquemáticos la democracia puede ser definida como una forma de gobierno, que surge en la antigüedad, en la cual el poder es detentado por el pueblo, y no por una sola persona o por un grupo reducido de personas. El liberalismo, por su parte, no es una forma antigua de gobierno, sino una concepción moderna del Estado que defiende los derechos fundamentales del individuo y, por tanto, limita los poderes y funciones del aparato estatal. Dado esta diferencia de principios, la democracia no es necesariamente liberal ni el liberalismo es forzosamente democrático, incluso la democracia antigua es incompatible con el liberalismo moderno, ya que la primera no conoció la doctrina de los derechos fundamentales y el segundo mostraba en sus inicios una fuerte desconfianza hacia los gobiernos populares. No obstante, en la época de Nietzsche, democracia y liberalismo empiezan a encontrar un vínculo de mutua dependencia. Por un lado, la soberanía popular, bastión de la democracia, se convierte en la fórmula más apropiada para que los ciudadanos se defiendan del abuso de poder del Estado. Por otro lado, los derechos fundamentales

¹⁸ Para la relación entre la democracia moderna y el liberalismo sigo a Bobbio: 1993.

como la libertad de opinión, de prensa, de reunión –elementos esenciales del Estado liberal– se tornan cada vez más necesarios para el buen funcionamiento de la democracia, ya que devienen los supuestos imprescindibles para un correcto ejercicio del poder político a través del voto. Es precisamente por esta razón, que en sus ataques a la democracia, Nietzsche toma como objeto de sus críticas los componentes modernos de la democracia liberal tales como los partidos políticos, la opinión pública, la libertad de prensa, la igualdad, el sufragio universal y los derechos fundamentales, entre otros.

Pero, aunque las críticas de Nietzsche a la democracia puedan inscribirse dentro del contexto político de la naciente democracia liberal, lo cierto es que para el filósofo alemán la democracia no es sólo una forma de gobierno. Siguiendo la sugerencia de Alexander Nehamas según la cual la modernidad no es para Nietzsche un fenómeno unitario¹⁹, es posible sostener que la democracia tampoco lo es, ya que está atravesada por una multiplicidad de sentidos. Aunque el aspecto político de la democracia es fundamental en los escritos de Nietzsche, el término “democracia” no hace referencia únicamente a este aspecto. Con este término no se designa una sola cosa; no se nombra un único sistema omniabarcante. Por eso, como se intentará mostrar a lo largo del presente escrito, para Nietzsche la democracia puede ser abordada desde diversas perspectivas.

La anterior tesis puede ser anticipada enunciando, además del aspecto político, otros usos que Nietzsche le da al término “democracia”. Así, tanto en sus obras y prólogos del periodo tardío como en algunos fragmentos no publicados, la democracia es caracterizada por Nietzsche como una “época” [*ein Zeitalter*]²⁰. La democracia nombra, entonces, cierto periodo histórico, es la expresión que Nietzsche utiliza para calificar determinada forma de espíritu, de pensamiento, de movimiento²¹ que se ubica en un momento específico de la historia occidental. El término democracia es en la mayoría de los casos un adjetivo, de ahí

¹⁹ En su artículo “Nietzsche, modernity, aestheticism”, Nehamas sostiene que Nietzsche es un “pensador posmoderno *avant la lettre* en el sentido de que ha abandonado el deseo de completa liberación e innovación que presupone la existencia de un sistema único (*single*) y omniabarcante (*all-encompassing*) en el cual se está ubicado y del que, por ende, se puede salir. Desde mi punto de vista, Nietzsche advierte que la ‘Modernidad’ no designa una única cosa, así como advierte que lo mismo se cumple para muchos, si no todos, de nuestros términos más generales” (la traducción es mía). Nehamas: 1996, págs. 223-251.

²⁰ Cfr. KGW VII-2, 26(89), pág. 171; KGW VII-2, 26 (342), pág. 238; KGW VII-2, 26 (364), pág. 244; KGW VII-3, 34 (14), pág. 146; KGW VII-3, 34 (92), pág. 170; KGW VII-3, 34 (98), pág. 173; KGW VII-3, 36 (45), pág. 293; KGW VII-3, 38 (5), pág. 326; KGW VIII-1, 5 (10), pág. 191; KGW VIII-2, 9 (170), pág. 99; KGW VIII-3, 14 (97), pág. 65.

²¹ Cfr. KGW VII-3, 34 (65), pág. 159; KGW VII-3, 34 (108), pág. 176; VII-3, 34 (47), pág. 255.

que se hable del “aire democrático”, de la “esencia democrática” o del “mundo democrático”²². Ahora bien, la democracia –junto con la “libertad”, “la igualdad de derechos”, “la humanidad”, “la compasión”, “el pueblo”, “la raza”, “la nación”, “el *milieu*” – hace parte, según Nietzsche, de las “ideas modernas”²³.

Pero, teniendo en cuenta el diverso campo semántico de la democracia no hay que dejar a un lado su aspecto cultural. Nietzsche menciona que “el movimiento *democrático* constituye la herencia del movimiento cristiano” (MBM, §202, pág. 145). El cristianismo, y posteriormente la democracia, hacen al ser humano “demasiado igual, demasiado pequeño, demasiado redondo, demasiado sociable, demasiado aburrido” (KGW V-1, 3 (98), pág. 403). Cristianismo y democracia han sido los potenciadores de aquel carácter gregario, uniforme y débil que Nietzsche denomina en varios de sus aforismos “la arena de la humanidad”²⁴. A partir de *La ciencia jovial*, dicha cultura de la medianía, de la nivelación y de la uniformidad es abordada bajo el nombre del “animal de rebaño”, expresión que se torna fundamental para caracterizar al tipo de ser humano que surge en el cristianismo y que se instala como pilar del movimiento democrático.

Ahora bien, estos diferentes aspectos de la democracia, que aquí han sido tan sólo esquemáticamente enunciados, no se encuentran tajantemente separados unos de otros. De hecho, los límites entre estos aspectos a veces se desdibujan y los diversos sentidos de la democracia frecuentemente se entrecruzan. Pero, además, las distintas acepciones de la democracia están conectadas con aspectos ontológicos de la filosofía de Nietzsche. Por ejemplo, como se intentará mostrar en lo que resta de este capítulo, existe un estrecho nexo entre la crítica de Nietzsche a la metafísica y la crítica que este filósofo hace de la democracia.

Como se mencionó anteriormente, en su aspecto político, la democracia es para Nietzsche una nueva forma de gobierno. Este novedoso concepto de gobierno, que según Nietzsche todavía tiene que hacer historia, se contrapone a la forma constitucional que establece un compromiso entre una esfera superior, representada por el gobierno, y una esfera inferior, ocupada por el pueblo (*Cfr.* HdHI, §450, pág. 219). Para Nietzsche, lo propio de la democracia es la eliminación de la distinción entre la esfera superior e inferior

²² *Cfr.* KGW VII-2, 25 (34), pág. 45; KGW VII-3, 34 (67), pág. 160; KGW VII-3, 34 (112), pág. 177.

²³ *Cfr.* KGW VIII-3, 16 (82), pág. 310.

²⁴ Ver, por ejemplo, A, §§ 174, 429, pág. 167 y pág. 247.

de la forma constitucional. Ya no hay un arriba y un abajo, dado que el gobierno no es más que “el instrumento de la voluntad popular”; el gobierno es “exclusivamente una función del único soberano, el pueblo” (HdHI, §472, págs. 226-227). La democracia, como resultado del poder del pueblo, marca una ruptura con la manera como se legitimaba tradicionalmente la autoridad política. Por eso, cuando Nietzsche afirma que “la democracia es el cristianismo hecho natural” (WP §215, pág. 126), claramente apunta hacia la función del movimiento democrático en el proceso moderno de secularización del Estado.

Para Nietzsche, tradicionalmente el poder sólo llega a ser legítimo a través de una base religiosa que preserve la paz civil interior y el desarrollo de la cultura aplacando los ánimos de los individuos en tiempos de crisis políticas o económicas. De este modo, la religión debe ser conservada para que se garantice una actitud tranquila y confiada de la multitud. La educación religiosa de las almas es funcional al poder del Estado, ya que es un instrumento útil para mantener el control del pueblo. Por eso Nietzsche concluye que “el poder tutelar absoluto y la solícita conservación de la religión” van necesariamente juntos (HdHI, §472, págs. 226-227). Sin embargo, con el advenimiento de la nueva forma de gobierno, esto es, de la democracia, el pueblo acepta una pluralidad de religiones y, por ende, la religión ya no puede ser usada para fines estatales. Ahora la religión se convierte en un asunto privado, en una cuestión que sólo incumbe a la conciencia y a las costumbres del individuo. Y dado que, como se mencionó anteriormente, el interés del gobierno y de la religión van de la mano, el Estado ahora experimenta la ruina de sus cimientos. Por eso la democracia es un paso hacia delante en el camino de desmistificación de la política y el descubrimiento de su supuesto origen divino. Es precisamente esta tendencia inherente a la soberanía del pueblo de deslegitimar el carácter religioso de la política, lo que conduce a Nietzsche a declarar que “la democracia moderna es la forma histórica de la *decadencia del Estado* [*Verfall des Staates*]” (HdHI, §472, pág. 228). El Estado ya no infunde respeto, ha perdido su legitimidad. Además, cuando se deroga el concepto de Estado, la democracia trae como consecuencia la abolición de la oposición entre lo privado y lo público. Para Nietzsche esto quiere decir que los asuntos del Estado pasan a manos privadas, son los empresarios privados los que se encargan de la cosa pública. Es por esta razón que la

democracia es la emancipación de la persona privada (*Privatperson*)²⁵. No obstante, como sugerentemente lo aclara Nietzsche, tal emancipación no debe ser confundida con la del individuo (*Individuum*).

Ahora bien, este derrumbamiento del Estado no está, para Nietzsche, cargado fundamentalmente de aspectos negativos, sino que antes bien puede llegar a generar una nueva etapa en el desarrollo de la cultura. Nietzsche sugiere que lentamente, y sin precipitaciones, podrá surgir otra forma de gobierno que sea más acorde a las necesidades del ser humano. El filósofo alemán enfatiza en que en el transcurso de la historia de la humanidad otros poderes organizadores se han extinguido y han dado paso a otros nuevos. Así como en algún momento el poder hegemónico de la familia perdió su fortaleza, el Estado también puede debilitarse para dar paso a una forma diferente de gobierno. En este sentido, el movimiento democrático, al igual que el resto de errores necesarios para la vida, tiene un valor positivo para el pensamiento político nietzscheano. Esto ciertamente puede llevar a conclusiones apresuradas que ven en el Nietzsche intermedio un defensor acérrimo de la democracia²⁶. No obstante, es necesario insistir en que si bien la democracia puede tener cierta funcionalidad histórica provechosa, esto no significa que escape al lente crítico de Nietzsche. Para ampliar este último tema, detengámonos brevemente en el movimiento cultural que se encuentra a la base de la democracia moderna: la Ilustración.

Al igual que en el caso del movimiento democrático, Nietzsche destaca en la Ilustración su intención de superar los conceptos religiosos y los temores supersticiosos. De nuevo se logra un grado mayor de cultura en la medida en que se pone en marcha la secularización de la misma. Sin embargo, en su consideración de la Ilustración, Nietzsche agrega un elemento adicional que denomina “movimiento regresivo” [*rückläufige Bewegung*]:

Pero *entonces* es necesario un *movimiento regresivo*: en tales representaciones debe comprender la justificación histórica y también la psicológica, debe reconocer cómo el mayor alcance de la humanidad procede de ahí y cómo sin

²⁵ Esta consideración de la democracia como la emancipación de la persona privada se asemeja a lo dicho por Marx en “La cuestión judía” sobre la emancipación política y el individuo burgués. La emancipación política es la emancipación del Estado democrático de la religión, es decir, la relegación de esta última a la esfera privada. En este tipo de emancipación, que surge con la democracia, el individuo se reduce a miembro de la sociedad burguesa, a “individuo egoísta independiente”. Ver Marx: 1983.

²⁶ *Cfr.* Ansell-Pearson menciona que, en su periodo medio, Nietzsche le impone una “tarea liberal e ilustrada” a la humanidad moderna. Ansell-Pearson: 1994:, págs. 83-91.

tal movimiento regresivo nos privaríamos de los mejores frutos de la humanidad hasta la fecha (HdHI, §20, pág. 55).

A través de este movimiento regresivo, la Ilustración debe volver hacia atrás e iluminar sus propios condicionamientos. Así, con la llamada al regreso, Nietzsche enfrenta a aquella ideología ilustrada del progreso que concibe su avance como una ruptura con todo lo anterior. Nietzsche critica, entonces, la existencia de una Ilustración incompleta que si bien es capaz de liberarse de las supersticiones y evidenciar la metafísica como un error, no se ilustra sobre su propio devenir. En palabras de Nietzsche:

Los más ilustrados [*die Aufgeklärtesten*] no llegan más que a liberarse de la metafísica y a mirarla por encima del hombro con superioridad, cuando también aquí, como en el hipódromo, es preciso virar al final de la recta (*Ibid*).

Según lo anterior, la superación de la metafísica que persigue la Ilustración no debe ser entendida en su aspecto negativo de abandono de la ilusión, sino como un retorno que permita integrarla al proceso. En el fondo, volviendo a la terminología de nuestro acápite anterior, Nietzsche está reclamando el sentido histórico de la propia Ilustración. Con esto no se pretende regresar a una situación pre-ilustrada ni se busca un comienzo mítico, sino que se insta a realizar un viraje que indague por procedencias y cambios, para finalmente consumir el proyecto ilustrado en toda su dimensión. Esta interpretación de la Ilustración puede ser también ejemplificada a través de la oposición que Nietzsche realiza entre Rousseau y Voltaire. Mientras que el primero cree poder romper con todos los órdenes anteriores y de manera optimista e inmediata llevar a cabo cambios bruscos, el segundo goza de una naturaleza mesurada que depura y reconstruye, es decir, que se ilustra sobre lo ya hecho (*Cfr.* HdHI, §463, pág. 224).

Esta crítica nietzscheana de la Ilustración nos permite tender un puente con lo que anteriormente presentamos como la crítica de la metafísica. La imposibilidad de la metafísica de ocuparse de las cuestiones de origen y de aceptar el carácter devenido de todo lo ente, ponía de presente una falta de sentido histórico que se manifestaba en su búsqueda de lo incondicionado. Ahora bien, lo que inicialmente manifiesta la Ilustración es su ubicación en las antípodas de todo filosofar histórico y consecuentemente su ignorancia de la manera como ha llegado a ser lo que es. Algo similar sucede, según Nietzsche, con la

democracia. En *La genealogía de la moral* el filósofo alemán pone de manifiesto “el influjo obstaculizador que el prejuicio democrático ejerce dentro del mundo moderno con respecto a todas las cuestiones referentes a la procedencia [*Herkunft*]” (GM, I, §4, pág. 40). Este prejuicio –que por lo demás Nietzsche sólo menciona de pasada en su texto– nos remite inmediatamente al primer aforismo de *Humano, demasiado humano*, donde se resalta que a la humanidad le gusta desentenderse de cuestiones de origen y comienzos y que, por tanto, es prácticamente necesario estar deshumanizado para interesarse por tales cuestiones. Este diagnóstico nietzscheano, inicialmente aplicado a la metafísica, resulta ahora propicio para resaltar el impulso democrático que desconoce los condicionamientos históricos y obstaculiza el flujo constante de lo ente en la medida en que se erige como un dato eterno cuyo origen no debe ser examinado. Esto se observa más claramente en uno de los únicos aforismos que Nietzsche dedica a la democracia en *Humano, demasiado humano* y que, a continuación, citaremos en varios fragmentos:

La época de las construcciones ciclópeas. La democratización de Europa es imparable: quien se le opone emplea sin embargo para ello precisamente los medios que sólo el pensamiento democrático ha puesto al alcance de todos, y hace estos medios más manejables y eficaces; y los por principio opuestos a la democracia (me refiero a los revolucionarios) no parecen existir más que para, por el temor que infunden, empujar a los distintos partidos cada vez más velozmente por la vía democrática (HdHII, CS, §275, pág. 200).

El título del aforismo es bastante dicente, ya que metafóricamente compara la democracia con aquellos enormes bloques pulidos que eran verdaderas murallas defensivas en la antigüedad. La democracia parece presentarse como un punto de vista totalizante que busca absorber toda diferencia dentro de sí. Es por esta razón que incluso sus opositores ejercen su antagonismo por vías democráticas. La democracia se universaliza al punto de suprimir toda alternativa: no hay nada fuera de ella, ya que ella se solidifica como el único sentido posible de la realidad política. Esta estabilidad y permanencia, manifiestas en la democracia, hacen de ella una forma de gobierno uniforme [*ein förmig*], monótona y aburrida [*öde*]. Nietzsche insiste en estos últimos rasgos porque considera que la democracia es como un dique o una muralla que separa a la modernidad política de toda época precedente. Esta forma de gobierno, que tiene como supuesto la soberanía del pueblo, es un remedio seguro contra el pasado; ella se muestra como la superación de todo

lo anterior a sí misma. Es por esto que Nietzsche la considera como una medida profiláctica:

Parece que la democratización de Europa es un eslabón en la cadena de esas tremendas *medidas profilácticas* [*prophylaktischen Massregeln*] que son el pensamiento de la nueva época y que nos separan de la Edad Media. ¡Sólo ahora es la época de las construcciones ciclópeas! ¡Seguridad última de los cimientos para que todo futuro pueda construir sobre ellos sin peligro! (*Ibid.*)

El movimiento democrático es, entonces, una medida preventiva, un cimiento seguro y estable que brinda protección. Pero, específicamente, ¿de qué nos protege la democracia? En otro aforismo Nietzsche ofrece una pista al respecto y llama a esta forma de gobierno una “cuarentena secular”. A su modo de ver, “las instituciones democráticas son establecimientos de cuarentena contra la antigua peste de los apetitos tiránicos: en cuantos tales muy aburridas y muy útiles” (HdHII, §289, pág. 207). El uso del término cuarentena es muy significativo puesto que remite a un aislamiento necesario con fines de protección. Pero, asimismo, en la cita se evidencia una vez más que Nietzsche considera que la democracia es en todo caso un remedio útil, aunque aburrido. La democracia no tiene un sentido unívoco, ella es simultáneamente una cura y una enfermedad o, en otras palabras, un “mal necesario”. Sin embargo, esta cura puede ser peor que la misma enfermedad ya que, aunque la democracia ejerza una función de prevención, la cuarentena puede llegar a actuar en total detrimento de los seres humanos modernos.

Ahora bien, ¿no es la consideración de la democracia como una medida profiláctica un intento por trazar una demarcación radical entre ella y toda otra forma de gobierno pasada o futura? En otras palabras, ¿no hay en esta pretensión profiláctica cierto impulso eternizante? ¿Acaso lo que busca la democracia no es precisamente protegernos del cambio, del devenir? La época de las construcciones ciclópeas parece ser la época del establecimiento de una perspectiva invariable. Sólo en este sentido se comprende que posteriormente, en *La genealogía de la moral*, Nietzsche mencione que la democracia obstaculiza la búsqueda de la procedencia. La democracia no cuestiona su génesis, justamente porque se cree ingénita, porque se concibe como un cimiento último. Siendo así, la democracia comparte con la metafísica la falta de todo sentido histórico y se contrapone a aquella filosofía nietzscheana que busca hacer explícitos los condicionamientos

temporales de todas las cosas. La democracia tiene también ese defecto común de todos los filósofos anteriores a Nietzsche: su forma de gobierno se le antoja como una *aeterna veritas*.

Posteriormente, en su obra tardía, Nietzsche insistirá en la función empequeñecedora de la democracia y llamará a esta última una forma de decadencia de la organización política (Cfr., MBM §203, pág. 146). La crítica de la democracia será, entonces, mucho más demoledora, ya que la democracia se evidenciará como una barrera para el desarrollo de la actividad interpretativa de la vida. Por el momento, lo indagado en *Humano, demasiado humano* nos revela que, en esta obra, la democracia no es todavía una forma de decadencia, ya que su clasificación como error necesario descubre su función en el desarrollo de la cultura. Lo interesante es que ya en esta instancia Nietzsche empieza a sospechar de los peligros de considerar la democracia como un remedio. En la misma medida en que sus aspiraciones a la estabilidad y permanencia brindan seguridad frente a otras formas de gobierno político, ellas generan también el peligro que significa pretender solidificarse como un sistema único y eterno. Si la democracia, al igual que la metafísica, carece de sentido histórico, su desconocimiento del devenir le impedirá examinar sus propios condicionamientos y, de este modo, le será vetada toda variabilidad, toda posibilidad de cambio.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Nietzsche

A: *Aurora*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2000.

CJ: *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Ávila, 1985.

CI: *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

FP: *Fragmentos Póstumos*. Bogotá: Norma, 1992.

FPP: *Fragmentos póstumos sobre política*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

GM: *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

HdH I: *Humano, demasiado humano. Tomo I*. Madrid: Ediciones Akal, 2001.

HdH II: *Humano, demasiado humano. Tomo II*. Madrid: Ediciones Akal, 2001.

KGW: *Kritische Gesamtausgabe Werke*. Berlin: Walter de Gruyter, 1967.

MBM: *Más allá del Bien y del Mal*, Madrid: Alianza Editorial, 2000.

WP: *The Will to Power*. New York: Vintage Books, 1968.

Otros autores:

Allison, H. *El idealismo trascendental de Kant una interpretación y defensa*. Madrid: Anthropos, 2004.

Ansell-Pearson, K. *An Introduction to Nietzsche as a Political Thinker. The perfect nihilist*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Bobbio, N. *Liberalismo y democracia*. Bogotá: FCE, 1993.

Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, 1997.

Heidegger, M. *Nietzsche*. Barcelona: Ediciones Destino, 2000.

Löwith, K. *El hombre en el centro de la historia balance filosófico del siglo XX*. Madrid: Herder, 1998.

Marx, K. *Marx y el derecho. Escritos de juventud*. Bogotá: Argumentos, 4/5, 1983.

Nehamas, Alexander. *Nietzsche. La vida como literatura*. México D.F.: FCE, 2002.

Ottmann, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1987.

Vattimo, G. *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Barcelona: Paidós, 2002.

Vattimo, G. *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona: Ediciones Península, 2003.