



¿Nietzsche vs. Rousseau?

Continuidades y discontinuidades en clave jus-filosófica

¿Nietzsche vs. Rousseau?

Continuities and discontinuities in a jus-philosophical key

Nietzsche vs. Rousseau?

Continuidades e discontinuidades em chave jus-filosófica

Diego González Camejo

Universidad de la República - Asistente (gr. 2 UR) en Filosofía y Teoría del Derecho

Universidad de Buenos Aires - maestrando en Filosofía del Derecho.

Identificador ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3261-8222>.

E-mail: diegonzalezcamejo@gmail.com

Resumen

A partir del análisis que Gilles Deleuze realiza de la filosofía de la voluntad en los sistemas filosóficos que preceden a Nietzsche (Kant, Schopenhauer y Hegel), en términos de filosofía del conformismo, se practica una exploración de ese paradigma para denunciar algunas de las aporías aún vigentes en el pensamiento jurídico. Nietzsche constata a través de la historia el firme triunfo de las fuerzas reactivas, de la moral del rebaño, de los esclavos, nuestro foco estará puesto en *La genealogía de la moral*. Como ejercicio de estudio de la filosofía de la voluntad se propone una comparación del pensamiento de Friedrich Nietzsche con la filosofía de Jean-Jacques Rousseau, en esta oportunidad nos circunscribimos al *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. En ambos filósofos se aprecia la relevancia de las categorías subjetividad, contrato, libertad, así como las estructuras de represión en Rousseau e interiorización/inversión en Nietzsche, las que operan en términos similares. La tesis principal que se defiende parte de la constatación de un corrimiento de la filosofía de la voluntad de Rousseau respecto del conformismo denunciado por Deleuze. En efecto, Rousseau establece que lo que está detrás de la legitimidad de un aparato de poder (Estado/revolución) es la fuerza, a la que también entendemos como violencia y poder. Esa afirmación de la fuerza sin ataduras subjetivas es un adelantamiento del desarrollo de la voluntad de poder, una de las innovaciones más relevantes de la filosofía de Nietzsche. *Palabras clave:* Nietzsche; Rousseau; vida; libertad; voluntad; conformismo.

Abstract

Based on Gilles Deleuze's analysis of the philosophy of the will in the philosophical systems that precede Nietzsche (Kant, Schopenhauer and Hegel), in terms of the philosophy of conformism, an exploration of this paradigm is practiced to denounce some of the aporias still valid in legal thought. Nietzsche confirms through history the firm triumph of the reactive forces, of the morality of the herd, of the slaves, our focus will be on *The genealogy of morality*. As an exercise to study the philosophy of the will, a comparison of the thought of Friedrich Nietzsche with the philosophy of Jean-Jacques Rousseau is proposed, this time we limit ourselves to the *Discourse on the origin and foundations of inequality among men*. In both philosophers, the relevance of the categories subjectivity, contract, freedom is appreciated, as well as the structures of repression in Rousseau and internalization/investment in Nietzsche, which operate in similar terms. The main thesis that is defended starts from the verification of a shift in Rousseau's philosophy of will with respect to the conformism denounced by Deleuze. In effect, Rousseau establishes that what is behind the legitimacy of a power apparatus (State/revolution) is force, which we also understand as violence and power. This affirmation of force without subjective ties is an advance in the development of the will to power, one of the most relevant innovations in Nietzsche's philosophy.

Keywords: Nietzsche; Rousseau; life; Liberty; Will; conformism.

Resumo

A partir da análise que Gilles Deleuze realiza da filosofia da vontade nos sistemas filosóficos anteriores a Nietzsche (Kant, Schopenhauer e Hegel), em termos da filosofia do conformismo, é realizada uma exploração desse paradigma para denunciar alguns dos as aporias ainda válidas no pensamento jurídico. Nietzsche confirma ao longo da história o triunfo firme das forças reativas, da moralidade do rebanho, dos escravos, nosso foco estará na Genealogia da Moral. Como exercício de estudo da filosofia da vontade, propõe-se uma comparação do pensamento de Friedrich Nietzsche com a filosofia de Jean-Jacques Rousseau; nesta ocasião limitamo-nos ao Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Em ambos os filósofos podemos perceber a relevância das categorias subjetividade, contrato, liberdade, bem como das estruturas de repressão em Rousseau e de internalização/investimento em Nietzsche, que operam em termos semelhantes. A principal tese defendida baseia-se na confirmação de uma mudança na filosofia da vontade de Rousseau no que diz respeito ao conformismo denunciado por Deleuze. Com efeito, Rousseau estabelece que o que está por trás da legitimidade de um aparelho de poder (Estado/revolução) é a força, que também

entendemos como violência e poder. Esta afirmação da força sem vínculos subjetivos é um avanço no desenvolvimento da vontade de poder, uma das inovações mais relevantes da filosofia de Nietzsche.

Palavras-chave: Nietzsche; Rousseau; vida; liberdade; força de vontade; conformismo.

«*considerans teipsum, ne et tu tenteris*»

Gal. 6: 1

Al menos desde el debate entre Hart y Dworkin, quienes profesan la filosofía del derecho se han dedicado a profundizar con renovados bríos en las relaciones entre el derecho y la moral¹.

Se trata de una reflexión ubicada en un específico nivel teórico, por cuanto no necesariamente ingresa a explorar los contenidos de los objetos que analiza (el derecho y la moral como sistemas normativos) sino que hace foco en las relaciones formales entre ambos campos normativos².

No obstante, es posible identificar destacados esfuerzos desde la teoría de la argumentación (Habermas y Alexy), desde el positivismo (Raz) y desde el llamado paradigma neoconstitucional en determinar los contenidos que razonablemente deberían verse reflejados en el derecho, ya se lo considere una práctica argumentativa, un sistema normativo o se adopte la perspectiva del derecho como integridad³ (Dworkin), incluso en clave neoconstitucional.

¹ Andrés Rosler efectúa un claro diagnóstico del panorama actual de la teoría del derecho: «Podríamos decir, entonces, que existen dos grandes modelos de filosofía del derecho. El primero, de origen medieval, supone la existencia de suficientes valores y principios compartidos como para que la noción de derecho gire alrededor de la justicia y de la búsqueda de una respuesta o decisión correcta. De ahí el papel preponderante que tienen en esta concepción el razonamiento judicial y el razonamiento moral. El segundo modelo, de origen moderno, parte de la asunción contraria, esto es, del desacuerdo, de la insuficiencia de los valores y principios compartidos, y es por eso que el derecho pretende tener autoridad para resolver el conflicto, de tal forma que la decisión jurídica ha de ser tomada como la respuesta correcta. Otra vez, la pregunta por el *qué* o el contenido de la decisión queda supeditada a la pregunta por la fuente de la decisión, es decir, por *quién* es el que toma la decisión» (2019, p. 184).

² Ya en la filosofía de la modernidad es posible rastrear esta tendencia a dejar entre paréntesis campos de reflexión que exigirían una exploración crítica. Así, Deleuze señala: «Rousseau reprochaba a Hobbes el haber hecho del hombre en estado natural un retrato que supusiese la sociedad. Con intención muy diversa, en Nietzsche se halla un reproche análogo: toda la concepción de la voluntad de poder, desde Hobbes hasta Hegel, presupone la existencia de valores establecidos que las voluntades intentan únicamente hacerse atribuir. Esto es lo que parece sintomático en esta filosofía de la voluntad: el conformismo, el desconocimiento absoluto de la voluntad de poder como *creación* de nuevos valores» (2019, p. 119).

³ Desde su postura crítica de la tesis de la separación conceptual y anti-positivista, Dworkin ha señalado: «Debemos, en consecuencia, esforzarnos al máximo, dentro de las limitaciones de la interpretación, para

Es posible diagnosticar que el canon neoconstitucional no realiza una crítica de los valores que definen a los estados constitucionalizados. Existe una asunción del diseño institucional y de la moral positiva que se refleja en los textos constitucionales, la tendencia es una justificación del *statu-quo* y un reclamo por desarrollo del esquema defendido. Asimismo, la propia moral positiva, conforme a la descripción neconstitucionalista, es reinterpretada en función de los valores que se pretenden promover por los teóricos de dicha escuela o movimiento. Podemos decir con Comanducci que, tal como Bobbio analiza el positivismo y plantea la existencia de una tesis teórica que identifica al derecho con el producto de los Estados nacionales, así como una tesis ética que justifica la obediencia en el mero carácter positivo de las normas jurídicas, en el campo del neconstitucionalismo también registramos este reconocimiento del derecho con el producto de los Estados constitucionales de la segunda postguerra, una teoría de la obediencia ligada a un paradigma de derechos humanos y una confianza ciega en la determinación judicial (en el sentido de construcción) del ser/deber ser del derecho (2009, pp. 75-97).

A partir del denominado renacimiento de la razón práctica, operado desde la segunda mitad del siglo XX, la filosofía del derecho ha realizado esfuerzos para comprender y construir el horizonte moral que está implicado en el derecho, desde la aceptación de la tesis de la separación conceptual entre derecho y moral o no. En este marco, ante la relevancia de la reflexión moral en el pensamiento jurídico, entendemos pertinente la presentación de la filosofía de Nietzsche como el gran crítico de la moral positiva de Occidente, en especial la que nos legó la modernidad.

El filósofo alemán reclama:

Hay que recorrer de nuevo, con preguntas totalmente nuevas y por así decirlo, con nuevos ojos, las tierras inmensas, lejanas y recónditas de la moral, de la moral que ha existido realmente, de la moral realmente vivida (2017, p. 61).

El imperativo de la crítica de los valores está directamente vinculado con lo que Deleuze considera como una de las innovaciones conceptuales más profundas que efectúa Nietzsche. Se trata de la noción de voluntad de poder contra la noción de representación y la atadura que ésta impone al poder a través de su interpretación/valoración desde la mirada de los esclavos:

Lo que se nos presenta como el poder. Lo que se nos presenta como el señor, es la idea que de éste se hace el esclavo, es la idea que se hace el esclavo de sí mismo cuando se imagina en el lugar del señor, es el esclavo tal cual, cuando efectivamente triunfa [...] La manía de representar, de ser representado, de hacerse representar;

hacer de la ley fundamental de nuestro país lo que nuestro sentido de la justicia aprobaría, no porque debamos a veces comprometer el derecho con la moral, sino porque eso es exactamente lo que el derecho mismo, entendido como es debido, requiere» (2014, p. 503).

de tener representantes y representados: ésta es la manía común a todos los esclavos, la única relación que conciben entre ellos, la relación que se imponen, su triunfo. La noción de representación envenena la filosofía; es el producto directo del esclavo y de la relación de los esclavos, constituye la peor interpretación del poder, la más mediocre y la más baja (2019, p. 117-118).

Si el poder es concebido como la atribución de los valores vigentes, de los ya representados a lo largo de la historia, entonces la noción de representación ha desplegado sus efectos como el veneno de la filosofía que Nietzsche identifica. Una filosofía del conformismo se caracteriza por buscar esos valores ya representados y atribuirlos a las voluntades (amo, esclavo, sacerdote, trabajador, capitalista, etc.). Nietzsche plantea una ruptura con la representación y apuesta a una concepción de la voluntad de poder como un *querer* construir nuevos valores y superar el cansancio de la atribución del *statu-quo*; sobre este punto nos interesa ensayar una comparación con el pensamiento de Rousseau. Sin pretensiones monográficas, a partir de este diagnóstico que tiene como punto de partida el análisis de Deleuze, queremos explorar el conformismo en la filosofía de la voluntad que precede a Nietzsche y, en el mayor de los casos, proponer alguna aporía. Para limitar nuestro análisis, el objeto principal de nuestra reflexión será el pensamiento del filósofo alemán desde la lectura que propone Deleuze, al que haremos una breve introducción. Como ejercicio de estudio de la filosofía de la voluntad hemos propuesto una comparación con la filosofía de Rousseau⁴, en esta oportunidad nos circunscribimos al *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Al respecto, como pretendemos justificar, en el *Discurso...* se presenta una perspectiva que representa un quiebre o una discontinuidad respecto del conformismo filosófico que asumía los valores característicos del pensamiento político-jurídico de la modernidad y que no mantenía un posicionamiento crítico. Esa fisura en el discurso teórico es un punto que será captado por la filosofía de Nietzsche, su sistematización se presenta en la *Genealogía de la Moral*.

El peligro de todos los peligros

La propuesta filosófica de Nietzsche puede ser entendida, en su globalidad, como un intento por determinar lo justo. Al respecto, Deleuze señala:

«¿Tiene algún sentido la existencia?», es, según Nietzsche, el más elevado interrogante de la filosofía, el más empírico y a la vez el más «experimental», porque plantea simultáneamente el problema de la interpretación y de la valoración. Si la entendemos bien, significa: ¿Qué es la justicia?, y Nietzsche puede decir, sin exageración, que toda su obra consiste en un esfuerzo por entenderla bien (2019, p. 31).

⁴ Para una aproximación desde la filosofía del derecho, véanse Ciuro Caldani (2008) y Fassò (1996).

Este programa es desarrollado sistemáticamente en la *Genealogía de la moral* y tiene como sus antecedentes los libros de aforismos *Aurora* y de *Humano, demasiado humano*. Nietzsche se propone una crítica de los valores. Asume que las filosofías precedentes, especialmente las de Kant y Schopenhauer, no lograron dar en el centro de los problemas filosóficos de la modernidad sino que supusieron acercamientos que dejaron sin trabajar los presupuestos de la moral occidental, el corazón mismo de lo bueno y de lo malo; estas filosofías se caracterizan por el conformismo, según Deleuze⁵.

En el prólogo a la GM señala:

[...] necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en cuestión el valor de esos valores; y para eso hace falta un conocimiento de las condiciones y circunstancias en que han surgido, se han desarrollado y han ido desplazándose (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara; pero también la moral como causa, como remedio, como estimulante, como estorbo, como veneno), un conocimiento que hasta ahora nunca existió, que ni siquiera se ha deseado [...] ¿Y si lo contrario fuese la verdad? ¿Y si en lo “bueno” hubiese también un síntoma de retroceso, e igualmente un peligro, una tentación, un veneno, un *narcoticum* mediante el cual el presente viviese a costa del futuro [...] la moral tendría la culpa de que nunca se alcanzase un poder y un esplendor supremos, posibles en sí mismos, de la especie humana. De modo que precisamente la moral sería el peligro de todos los peligros... (2017, pp. 60-61)⁶.

La lúcida denuncia que efectúa Nietzsche es un llamado a la crítica y a la reflexión racional sobre los contenidos de la moral y el rol que estamos dispuestos a asignarle en el razonamiento jurídico. La moral es aquí un peligro, el síntoma de la enfermedad de la cultura, un signo de retroceso⁷. El método genealógico se dirige a lograr esa crítica desde la perspectiva del progreso de la vida, de las fuerzas activas sobre las reactivas, de los dominantes sobre los dominados en el marco de la constatación nihilista (y trágica) del devenir (Deleuze: 2019, pp. 53-58). El sistema filosófico de Nietzsche se articula a partir de los siguientes conceptos: «El resentimiento, la mala conciencia, el ideal ascético, el nihilismo» que para Deleuze son «la piedra clave de todo nietzscheano» (2019, p. 58).

⁵ Véase nota 2.

⁶ El eco Nietzscheano puede rastrearse en la siguiente apreciación que Guillermo Moro efectúa en el trabajo introductorio a *Izquierda y derecho* de Duncan Kennedy: «En suma: la crítica de la decisión judicial (así como la crítica de los derechos y del razonamiento jurídico) es importante para el proyecto político de izquierda porque el discurso jurídico representa en las sociedades modernas uno de los vehículos privilegiados de la noción de que hay una razón determinante de las cosas, de que hay “un sentido”, de que hay una manera neutral y objetiva de resolver las contradicciones humanas» (Kennedy: 2010, p. 25).

⁷ Entendemos en el mismo sentido la siguiente reflexión de Rousseau: «Yo pregunto si se ha oído decir alguna vez que a un salvaje en libertad se le haya pasado siquiera por las mientes quejarse de la vida y darse la muerte. Júzguese, pues, con menos orgullo de qué lado está la verdadera miseria. Nada en cambio hubiera sido tan miserable como el hombre salvaje ofuscado por filosofías, atormentado por pasiones y razonando sobre un estado distinto del suyo» (2011, p. 160)

La física de Nietzsche, que reconoce como antecedente la filosofía de Heráclito -siendo el filósofo alemán el que mejor la ha continuado según Deleuze-, se articula a partir del principio de la voluntad de poder que se manifiesta en fuerzas que constituyen el devenir: fuerzas activas y fuerzas reactivas. Nietzsche contra una teoría azarosa, absurda y mecánica del carácter de todo acontecer histórico, plantea «la teoría de una *voluntad de poder* que se desarrolla en todo acontecimiento» (2017, p. 119). «La fuerza es quien puede, la voluntad de poder es quien quiere» (Deleuze: 2019, p. 75). «Lo que quiere una voluntad es afirmar su diferencia. En su relación esencial con la otra, una voluntad hace de su diferencia un objeto de afirmación» (2019, p. 18).

Nietzsche constata a través de la historia el firme triunfo de las fuerzas reactivas, de la moral del rebaño, de los esclavos. El predominio de las fuerzas reactivas opera de la siguiente forma:

...las fuerzas reactivas, aunque se unan, no componen una fuerza mayor que sería activa. Proceden de un modo completamente distinto: descomponen; *separan la fuerza activa de lo que ésta puede*; sustraen de la fuerza activa una parte o casi todo su poder; y por ello no se convierten en activas, sino al contrario, hacen que la fuerza activa se les una, la convierten en reactiva en un sentido nuevo (Deleuze: 2019, pp. 83-84)⁸.

La moral del rebaño, la moral de los esclavos es un síntoma de la voluntad de la nada, del nihilismo que opera la inversión de las fuerzas activas, las fuerzas guiadas por la voluntad de poder arraigadas en el dominio de la vida que devienen fuerzas reactivas al invertir la nada contra la vida. Para Deleuze el análisis de Nietzsche desemboca en una desoladora conclusión:

Cuando la fuerza reactiva separa a la fuerza activa de lo que ésta puede, ésta se convierte a su vez en reactiva. *Las fuerzas activas devienen reactivas*. [...] no conocemos otro devenir que el devenir-reactivo. No comprobamos solamente la existencia de fuerza reactivas, comprobamos su triunfo por doquier (2019, pp. 93-94).

Deleuze concluye que el fundamento de la humanidad en el hombre está directamente vinculado al devenir-reactivo y a sus manifestaciones: el resentimiento, la mala conciencia y el nihilismo.

⁸ Rousseau realiza una descripción que puede leerse en términos de relación entre fuerzas reactivas y fuerzas activas: «De la extrema desigualdad de las condiciones y de las fortunas, de la diversidad de las pasiones, de las ciencias frívolas saldrían infinidad de prejuicios, igualmente contrarios a la razón, a la felicidad y a la virtud. Veríase fomentar por los jefes todo cuanto puede debilitar, desuniéndolos, a los hombres asociados; todo cuanto puede dar a la sociedad un aire de concordia aparente y sembrar en su seno un germen de división real; todo cuanto puede inspirar a los diferentes órdenes un recelo y un odio mutuos mediante la oposición de sus derechos y de sus intereses, y fortalecer por estos medios el poder que a todos los contiene» (2011, p. 197).

Uno de los conceptos que reflejan esta dinámica es el de *jerarquía*, por el que se «designa el triunfo de las fuerzas reactivas, el contagio de las fuerzas reactivas y la organización compleja que viene detrás» (Deleuze: 2019, p. 89).

La jerarquía, para Deleuze, es el reino de la ley y de la virtud; «la moral y la religión aún son teoría de la jerarquía», a las que podemos incorporar el derecho⁹.

Hacemos de la Iglesia, de la moral, y del Estado los señores o detentores de toda jerarquía. Nosotros, que somos esencialmente reactivos, que tomamos los triunfos de la reacción por una metamorfosis de la acción, y los esclavos por nuevos señores - nosotros, que no reconocemos la jerarquía más que al revés, tenemos la jerarquía que merecemos (Deleuze: 2019, p. 89).

El triunfo de las fuerzas reactivas puede entenderse desde una perspectiva crítica a través del concepto de ideología (y a la construcción gramsciana de la hegemonía). No obstante, y sin ahondar en aspectos que exceden los límites de este trabajo, conviene referir la siguiente afirmación de Duncan Kennedy:

Tal vez yo estaba sosteniendo que el discurso jurídico era una mistificación deliberada, que enmascaraba una agenda ideológica capitalista con una terminología neutral para engañar a las masas sobre lo que realmente estaba sucediendo (2010, p. 37).

El derecho, al igual que la moral, es el discurso del rebaño, las narraciones de los resentidos que construyen «una mistificación deliberada» o un conjunto de ficciones - para seguir el planteo de Nietzsche en la GM- y así logran desarticular, descomponer, desintegrar las fuerzas activas a través de la voluntad de la nada que niega la vida¹⁰.

La potencia del lenguaje y el infierno

Luego de proponernos la crítica de todos los valores en el Prólogo a la GM, Nietzsche realiza un análisis genealógico del origen de la oposición bueno-malo. Un aspecto que nos resulta especialmente relevante es la perspectiva filológica que toma como punto de partida, la que el propio Deleuze destaca:

La filología activa de Nietzsche tiene tan sólo un principio: una palabra únicamente quiere decir algo en la medida en que quien la dice *quiere* algo al decirla. Y una regla tan sólo: tratar la palabra como una actividad real, situarse en el punto de vista del que habla (2019, p. 109).

⁹ Al respecto puede verse Duncan Kennedy (2009; 2010).

¹⁰ «Ahora ningún consuelo produce ya efecto, el anhelo va más allá de un mundo después de la muerte, incluso más allá de los dioses, la existencia es negada junto con su resplandeciente reverberación en los dioses o en un más allá inmortal. Teniendo consciencia de la verdad que ha contemplado, el ser humano ve ahora en todas partes solamente lo horroroso o absurdo del ser, ahora comprende lo simbólico en el destino de Ofelia, ahora reconoce la sabiduría de Sileno, dios del bosque: siente náuseas» (GT 7).

Esta constatación de una voluntad de poder en los actos de habla retoma la perspectiva genealógica del discurso y es parte de la demostración que realizará Nietzsche en la GM, conforme lo resalta Deleuze (2019, pp. 109 y s.). Esta demostración se refiere al triunfo de las fuerzas reactivas en la apropiación de lo bueno y en aplicación del predicado de lo malo/malvado para calificar las fuerzas activas de los señores, de los fuertes.

La lucidez de la observación de Nietzsche merece la cita textual:

«Como he dicho, el *pathos* de la distinción y la distancia, el sentimiento general y fundamental, duradero y preponderante, de una especie superior y dominante en relación con una especie inferior, con “lo de abajo”: *éste* es el origen de la oposición de “bueno” y “malo”. (El derecho de los señores a dar nombres llega tan lejos que podríamos permitirnos concebir el origen mismo del lenguaje como una manifestación del poder de los señores: dicen “esto es tal o cual”, marcan cualquier cosa o acontecimiento con el sello de un vocablo y así en cierto modo toman posesión de ellos)» (2017, pp. 67-68).

La voluntad de poder actuada en el lenguaje deja de manifiesto una distancia¹¹, una diferenciación constitutiva que implica la superación de la dialéctica por la filosofía nietzscheana, aspecto sobre el que Deleuze se detiene especialmente (2019, p. 18).

El poder del acto de decir, de nombrar, tiene, entre otros antecedentes, el libro del Génesis y la figura mítica de las sirenas, rescatadas por Kafka en su magistral narración *El silencio de las sirenas*: «El canto de las sirenas lo penetraba todo» (2015, p. 298).

Asimismo, con un eco nietzscheano, Roland Barthes ha referido:

...enseñar, hablar simplemente, fuera de toda sanción institucional, no es una actividad que se encuentre por derecho pura de todo poder: el poder (la *libido dominandi*) está allí, agazapado en todo discurso que se sostenga así fuere a partir de un lugar fuera del poder (...) llamo discurso de poder a todo discurso que engendra la falta, y por ende la culpabilidad del que lo recibe (2015: pp. 92-94).

El derecho y la moral son, en esta perspectiva, discursos que condensan la falta y la culpabilidad a partir del triunfo de las fuerzas reactivas solidificadas en la ley y en el marco institucional del Estado, la Iglesia, la cárcel¹².

¹¹ La voluntad de la nada en el ideal ascético también opera mediante la puesta en evidencia de distancias: «El ideal ascético [...] no se somete a ningún poder; antes bien, cree en sus privilegios frente a cualquier poder en la *distancia* incondicionada de su *rango* respecto a cualquier poder; cree que en el mundo no hay poder si antes no ha recibido de él un sentido, un derecho a la existencia, un valor como instrumento para su obra, como vía y medio hacia su objetivo, hacia el único objetivo...» (GM III, 23).

¹² La dinámica de poder que propone la metafísica de Nietzsche, analizada al detalle por Deleuze en la obra cuyo análisis seguimos (2019), puede ser pensada a partir de olas o tendencias de apropiación y reapropiación de la fuerza activa por parte de las fuerzas reactivas, cuyo triunfo es inherente a lo humano. Esa reapropiación genera una imagen de la historia a partir de continuidades y discontinuidades, conceptos a los que Foucault se dedicará especialmente. En el ámbito de la teoría del derecho es posible pensar a partir de esta lógica de tensiones entre fuerzas y, sus consecuencias plasmadas en el lenguaje y el discurso, lo que

Además de la perspectiva filológica, el lenguaje como constructor de realidad es parte del conjunto de herramientas que configuran la mala conciencia a través de símbolos y metáforas, de ficciones que Nietzsche denuncia. Una de esas ficciones es la idea de un *más allá* donde las “faltas morales” del *más acá* son castigadas.

Así, será objeto de la crítica nietzscheana la teoría dualista que reconoce en Platón y con continuidad en el cristianismo:

El odio al «mundo», la maldición de los afectos, el miedo a la belleza y a la sensualidad, un *más allá* inventado para calumniar mejor el *más acá*¹³, en el fondo un deseo ardiente de adentrarse en la nada, en el final, en el descanso, hasta llegar al «sábado de los sábados» -todo esto, así como la voluntad incondicional del cristianismo de admitir *sólo* valores morales, me pareció siempre la forma más peligrosa y siniestra de todas las formas posibles de una «voluntad de ocaso», me pareció, cuando menos, un signo de muy grave enfermedad, de muy profundos cansancio, desaliento, agotamiento, empobrecimiento de la vida (2018a, p. 35).

Una de las ficciones más potentes que rastreamos en Platón¹⁴ y que desarrolló ampliamente el cristianismo es la idea del infierno. Cicerón lo utilizó como un argumento en la última de las Catilinarias:

Carlos Cárcova ha denominado la *función paradójica* del derecho: «la ley no opera solo como barrera de exclusión; también inscribe y consagra en su texto, reales derechos, compromisos materiales impuestos por los grupos dominados a los dominantes. Esto es lo que hemos llamado *función paradójica del derecho* que, a un tiempo, reproduce las condiciones de existencia de un sistema social y coadyuva a su transformación progresiva» (2019, p. 175). La función paradójica mencionada por Cárcova puede ser reinterpretada en términos de resultados de la tensión entre fuerzas activas y reactivas, donde lo que antes era un derecho de los señores, de los fuertes, luego y como resultado de la inversión nihilista operada por la moral de los resentidos, se transforma en un derecho de los débiles al ocupar el lugar de legisladores. Conviene tener presente que las fuerzas reactivas operan por descomposición de los elementos activos, por desintegración y siempre lo que se separa es algo que estaba unido, por lo que los fragmentos nuevos pasan a resignificarse, ahora en cuanto que reactivos. Es posible también pensar desde esta lógica toda la discusión que se verifica en la Revista *Discusiones* n. 4/2004, especialmente el análisis de Fernando Atria sobre el lenguaje de los derechos. Nos parece del caso resaltar que las apropiaciones lingüísticas señaladas por Nietzsche tienen el germen de su funcionalidad en la construcción de distancias y brechas, de espacios de inclusión/exclusión, más que el peso específico de las referencias ontológicas. Hay un efecto de estructura que se presenta como especialmente potente, desde ahí puede pensarse incluso la cárcel ya no como el lugar de vigilancia, disciplinamiento y asignación de tareas sino como la construcción de un espacio simbólico mucho más cercano al *ghetto* que a la fábrica. Finalmente, parece forzoso concluir que visualizar el fenómeno jurídico con la mirada nietzscheana nos evita caer en el hegelianismo de Marx y en la perspectiva de una superación del derecho como consecuencia de una sociedad sin clases, así como la concepción superestructural del fenómeno jurídico. Si el devenir-reactivo es lo específicamente humano, no se avizora un futuro sin apropiaciones y reapropiaciones de lo “bueno” y lo “malo” desde el fenómeno de la autoridad (para referir solamente a la forma más canónica de conceptualizar el derecho).

¹³ Véanse M 33 y M 72.

¹⁴ Existe autorizada literatura que reconoce en Platón una de las fuentes del infierno (véanse Apología 40d-41c y Gorgias 523d-525d).

Itaque, ut aliqua in vita formido improbis esset proposita, apud inferos eius modi quaedam illi antiqui supplicia impies constitua esse voluerunt, quod videlicet intellegebant, his remotis, non esse mortem ipsam pertimescendam (1975, p. 164).

La deconstrucción de las metáforas y ficciones presentes en el lenguaje es una de las herramientas metodológicas de la crítica nietzscheana.

¿Nietzsche vs. Rousseau?

La filosofía moral de Nietzsche opera una innovación respecto de la filosofía de la Ilustración, el propio filósofo la describe; ésta reside en su punto de vista crítico de los valores morales, la pregunta por su valor, la introducción del método genealógico y la consideración del filósofo como constructor de valores, como legislador.

Luego de constatar que «Los dos valores *opuestos* “bueno y malo”, “bueno y malvado” han librado sobre la tierra una lucha terrible que ha durado milenios» (2017, p. 91); Nietzsche concibe a la tarea del filósofo en la determinación de la jerarquía de los valores (2017, p. 95). Deleuze organiza la comparación con la filosofía precedente a partir de Kant, por su postura acrítica respecto de los contenidos de la moral cristiana, y de Hegel, por su dialéctica (2019). En algunos pasajes, el filósofo francés pone en relación a Nietzsche con Rousseau pero, en su ensayo, la tematización beneficia a los filósofos alemanes.

Ante la relevancia jurídico-política del pensamiento de Rousseau, nos proponemos argumentar a favor de la cercanía teórica de ambas propuestas a partir de algunos pasajes del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (2011)¹⁵.

- El contrato social

En la Genealogía de la Moral el contrato social es analizado críticamente¹⁶, al igual que la aplicación del concepto de contrato para la explicación del castigo, especialmente en

¹⁵ Si bien no nos dedicaremos al problema de la verdad en la filosofía de Nietzsche, quizás de los pasajes de la obra del filósofo que más se pueden asimilar al pensamiento de Rousseau, al menos en el nivel de los recursos retóricos y metáforas utilizadas, proviene de un ensayo de la juventud: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Allí, Nietzsche inicia el ensayo de esta forma: «En algún rincón alejado del universo centelleante, perdido entre incontables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Este fue el minuto más soberbio y falaz de la historia universal» (2018b, p. 29). Apréciase la semejanza argumental del inicio, también, de la segunda parte del *Discurso*...: «El primero a quien, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir: “Esto es mío”, y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, cuántas miserias y horrores habría ahorrado al género humano el que, arrancando las estacas o cegando el foso, hubiera gritado a sus semejantes: “¡Guardaos de escuchar a ese impostor; estás perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie!”» (2011, p. 171).

¹⁶ «Quien puede mandar, quien por naturaleza es “señor”, quien se muestra violento en sus obras y sus gestos... ¡qué va a hacer con un contrato!» (GM II, 17).

el Tratado Segundo. No obstante, podemos registrar puntos de contacto si leemos a ambos filósofos a partir de un leve cambio de coordenadas, más que cercanía de cada concepto hay proximidad en la estructura de razonamiento, hay líneas de fuga que podemos rastrear en ambos filósofos.

En Rousseau la sociedad es germen de depravación moral respecto de la vida solitaria del buen salvaje, mientras que en Nietzsche no existe un momento pre-social. No obstante, en ambos filósofos hay dos estados o fuerzas que se oponen (aunque no en términos dialécticos): estado de naturaleza vs. estado social¹⁷; fuerzas activas vs. fuerzas reactivas¹⁸. En ambos casos, el resultado supone una pérdida de valor, una caída, ya sea de la felicidad (libertad) del buen salvaje o del poder y esplendor supremos que es posible alcanzar sin la moral del resentimiento; esta fuerza reactiva opera a través de la mala conciencia, la *interiorización* del hombre.

La crítica de Nietzsche, por momentos, se aproxima a las grandes tesis de Rousseau y las metáforas utilizadas reafirman esa lectura: «con ayuda de la moralidad de la costumbre y de la camisa de fuerza de la sociedad, el hombre fue *convertido* realmente en calculable» (2017, p. 99).

- La subjetividad y la libertad

Una de las denuncias más encendidas de Nietzsche en la GM es la definición nihilista de la subjetividad. El resentimiento de los débiles se construye a partir de la ficción de la libertad del sujeto: «así consiguen el derecho a *imputar* al ave rapaz el que sea ave rapaz» (2017, p. 86).

El lenguaje de “los señores” es captado por los débiles y la categoría de sujeto, como el individuo que actúa y puede elegir, es protagonista de la reinversión nihilista de la fuerza activa en reactiva. El lugar en el que los fuertes encontraban su afirmación, su lugar como

¹⁷ «El caballo, el gato, el toro, hasta el propio asno tienen, en su mayor parte, una talla más alta, y todos ellos una constitución más robusta, más vigor, bravura y fortaleza en los bosque que en nuestras casa; al domesticarse pierden la mitad de esas ventajas, y se diría que todas nuestras solicitudes de tratarlos y alimentarlos bien no sirven más que para bastardearlos. Igual ocurre con el hombre: Al hacerse sociable y esclavo, se vuelve débil, temeroso, rastrero, y su manera de vivir blanda y afeminada acaba de enervar a la vez su valor y su fuerza» (Rousseau: 2011, p. 148). Recuérdese la comparación con el ave rapaz que plantea Nietzsche y, salvando las distancias, la cercanía en las ideas de ambos filósofos (asimismo véase M 26).

¹⁸ En el análisis nietzscheano del castigo se evidencia el punto de comparación: «...lo que puede lograrse mediante el castigo, ya se aplique a los hombres o a los animales, es aumentar el miedo, aguzar la astucia, dominar los deseos, el castigo *domestica* al hombre pero no le hace “mejor”; con todo derecho podría afirmarse incluso lo contrario» (GM II, 15); y, más adelante: «[los castigos] lograron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre y nómada invirtiesen su dirección, se dirigiesen *contra el hombre mismo*. La hostilidad, la crueldad, el placer de perseguir, de asaltar, de cambiar, de destruir..., todo ello volviéndose contra los portadores de tales instintos: *éste* es el origen de la “mala conciencia”» (GM II, 16). Podemos entender a partir de esta cita de Nietzsche a la siguiente afirmación del *Discurso...*: «comprendo que no son los esclavos los llamados a razonar sobre la libertad» (2011, p. 188).

actores, el señorío de la libertad es reinterpretada desde la culpabilidad por la moral del rebaño.

La creencia en el “sujeto” indiferente y capaz de elegir libremente es *necesaria* para este tipo de hombres por un instinto de autoconservación, de autoafirmación, con el que suele justificarse cualquier mentira. El sujeto (o, para hablar de forma más popular, el *alma*) ha sido hasta ahora el mejor dogma de fe que ha habido en el mundo, quizás porque hizo posible para la inmensa mayoría de los mortales, a los débiles y los oprimidos de todo tipo, ese autoengaño sublime que consiste en interpretar la debilidad misma como libertad, como un mérito su ser de tal o cual forma (2017, p. 87).

El sujeto/alma es el dispositivo que justifica la existencia metafísica de la libertad y pone al bien/mal como una elección que es responsabilidad de quien actúa, de lo que está detrás. Detrás hay un sujeto que actúa. Por ejemplo, todo el derecho penal está estructurado bajo la ficción de que detrás hay un sujeto que actúa y que elige el mal (el delito, lo ilícito), pudiendo elegir el bien¹⁹ (la conducta permitida).

El sujeto, el que está detrás, puede elegir el bien en lugar del mal. Esta es la ficción que denuncia Nietzsche, la construcción de la libertad como forma de interpretación de la debilidad. El fuerte puede elegir el bien en lugar del mal, puede elegir ser débil, como aplicación de la mala conciencia y la adscripción de culpabilidad ante la construcción nihilista de la legitimidad del triunfo de las fuerzas reactivas y que puede elegir la derrota, el “bien”.

Exigir a la fuerza que *no* se manifieste como fuerza, que *no* sea un querer sojuzgar, un querer derribar, un querer dominar, una sed de enemigos y resistencias y triunfos, es exactamente igual de absurdo que exigir a la debilidad que se manifieste como fuerza. Un *quantum* de fuerza es un *quantum* equivalente de impulso, de voluntad, de eficacia; más aún: no es otra cosa que precisamente este impulsar, este querer, este actuar mismo, y sólo puede parecer de otro modo por la seducción del lenguaje (y de los errores fundamentales de la razón, petrificados en él), que comprende y malinterpreta todo actuar como condicionado por algo que actúa, por un “sujeto” (2017, pp. 86-87).

¹⁹ En el relato *Sobre la cuestión de las leyes*, Kafka lo resume con su habitual maestría: «Esto sólo puede expresarse con una suerte de contradicción: un partido que rechazase tanto la creencia en las leyes como la aristocracia tendría de inmediato el pueblo detrás, pero un partido semejante no puede surgir, ya que nadie osa rechazar a la aristocracia. Sobre este filo de navaja vivimos. Un escritor lo ha resumido así: La única ley indubitable y visible que se nos ha otorgado es la aristocracia, y ¿acaso deberíamos matarnos entre nosotros por esa única ley?» (2015, p. 311). En lugar de “aristocracia”, reinterpretemoslo desde el inevitable triunfo de las fuerzas reactivas, la conclusión aterradora mencionada por Deleuze, y podremos captar el efecto-Nietzsche, su peculiar lectura de la historia.

En contraposición, en Rousseau la libertad es entendida como uno de los méritos del humano frente al animal y está directamente vinculada con la ley natural, cuya valoración es positiva, se trata de uno de los axiomas teóricos del pensamiento del filósofo ilustrado. No obstante, es posible entender la libertad de Rousseau en términos de vida, desde las coordenadas nietzscheanas, y la aparente contradicción se disuelve. De todas formas, no es posible salvar la distancia entre un filósofo que propone la existencia de una ley natural y otro que organiza la física y la metafísica a partir de la voluntad de poder. El siguiente pasaje de Rousseau lo entendemos como una demostración de la distancia infranqueable entre sus pensamientos, al menos en este punto:

[...] en las operaciones del animal lo hace todo la naturaleza por sí sola, mientras que el hombre contribuye a las suyas en calidad de agente libre. Uno escoge o rechaza por instinto, y el otro, merced a un acto de libre albedrío; lo que hace que el animal no pueda apartarse de la norma que tiene prescrita, ni aun cuando le fuere ventajoso hacerlo, y que el hombre se aparte a menudo de ella en perjuicio suyo [...] no es tanto el entendimiento lo que distingue específicamente al hombre entre los animales como su condición de agente libre. La naturaleza da una orden a cualquier animal, y éste obedece. El hombre experimenta la misma impresión, pero se reconoce libre de acceder o de resistir y es, sobre todo en la conciencia de esa libertad donde se manifiesta la espiritualidad del alma (2011, pp. 149-150).

Este apartarse de la norma que refiere Rousseau, que justifica a través de la libertad, podemos leerlo en términos de inversión de la voluntad de poder contra la vida como consecuencia de la moral de los resentidos, del nihilismo y del ideal ascético. La libertad es la gran ficción con la que Nietzsche interpreta ese movimiento contra la vida y a favor de la nada. De todas formas, con fundamento en los demás pasajes que hemos citado, consideramos que no es posible asignar el mismo significado al sustantivo “libertad” en ambos filósofos. Cuando Rousseau refiere a la libertad se acerca al concepto de vida en Nietzsche. Por su parte, cuando Nietzsche habla de libertad se aproxima al egoísmo rousseauiano (a todo lo que niega la piedad natural), a la fuerza de los débiles:

El orgulloso saber del privilegio extraordinario de la *responsabilidad*, la conciencia de esta libertad infrecuente, de este poder sobre sí mismo y sobre el destino, ha calado en él hasta lo más profundo y se ha convertido en instinto, en el instinto dominante...: ¿cómo llamará a este instinto dominante, suponiendo que necesite una palabra para él? No hay duda: este hombre soberano lo llama su *conciencia moral*... (2017, p. 100).

El libre albedrío, la responsabilidad, esa *libertad infrecuente* es una ficción organizada por la voluntad de la nada y se diferencia claramente de la felicidad del buen salvaje, que cumple con la ley natural y que no sufre coerciones externas. Asimismo, ya esté sometido a la voluntad de la nada o en el camino hacia el superhombre, el ser humano no transita por estadios de debilitamiento de sus facultades. En Nietzsche no existe la tensión entre

civilización y barbarie como se verifica en Rousseau, la distancia, la cuerda o puente que es el hombre tiene directa relación con la liberación de cargas, con el pasaje del camello al niño y no con la adquisición de facultades psicológicas, por ejemplo. Apréciase este contraste en el siguiente pasaje del *Discurso*...:

De suerte que podría decirse que los salvajes no son malos precisamente porque no saben lo que es ser buenos, ya que no es ni el desarrollo de la inteligencia ni el freno de la ley, sino el sosiego de las pasiones y la ignorancia del vicio lo que les impide hacer el mal (2011, p. 162).

Ese *velo de ignorancia* no está presente en Nietzsche, especialmente porque la ley, así como las categorías morales (bien/mal) son ficciones de la voluntad de la nada en su campaña contra la vida. No hay una instancia objetiva que opere ese ocultamiento sino una voluntad de la nada que está subjetivamente dirigida, que es ideológica.

No obstante, la distancia de ideas no es tan pronunciada cuando vemos la siguiente afirmación en el *Discurso*...:

Preciso es reconocer, **en principio**²⁰, que cuanto más violentas son las pasiones más necesarias son las leyes para contenerlas; pero aparte de que los desórdenes y los crímenes que aquéllas causan diariamente entre nosotros muestran bien a las claras la insuficiencia de las leyes a este respecto, bueno sería también examinar si tales desórdenes no nacen con las leyes mismas; porque en ese caso, aun cuando fueran capaces de reprimirlos, lo menos que debería exigírseles es que pusieran fin a un mal que sin ellas no existiría en modo alguno (2011: p. 165-166).

En Rousseau la ley opera por represión²¹, mientras que en Nietzsche la ley (la moral, las costumbres) operan por inversión de los valores, *interiorización* del hombre, y por descomposición de las fuerzas activas (que devienen reactivas). Podemos pensar que la innovación que supone la filosofía de Nietzsche es un quiebre con la hipótesis represiva en teoría política y jurídica, corolario de su punto de vista crítico y de su método genealógico. No se trata de la ley como represión de fuerzas instintivas que forman la *naturaleza humana*, sino de la inversión contra el hombre de los valores de la vida como resultado del triunfo de las fuerzas reactivas. No hay represión sino inversión, la misión de la filosofía es operar una transmutación.

La sospecha de Rousseau respecto de la ley, como elemento aportado por la sociedad, es lo que aproxima su propuesta a la crítica de los valores de Nietzsche y, entendemos, es el momento en el que la filosofía del francés muestra su vocación hacia la sospecha. No parecería nada arriesgado reconocer en Rousseau rasgos de los maestros de la sospecha,

²⁰ El destacado es nuestro.

²¹ Obsérvese la metáfora del *freno de la ley* como instancia represiva, paralizante, que detiene una fuerza que requiere coerción externa: «que era preciso que los castigos se hiciesen más severos a medidas que las ocasiones de ofender se hacían más frecuentes, y que el terror de las venganzas era el llamado a suplir al freno de la ley» (2011, p. 177).

tal como se han sido indicados por Foucault en Marx, Freud y Nietzsche. Sin embargo, cabría preguntarse, con seriedad, si acaso alguna filosofía está exenta de sembrar sospechas. Es posible que desde el origen del pensamiento filosófico y hasta el presente se reviva, en algo así como un eterno retorno, ese asombrarse ante el mundo que Aristóteles describe en uno de los pasajes más célebres de la *Metafísica* (982b); y que también podemos pensarlo en la continuidad de la pregunta crítica.

- *Nihilismo y desigualdad*

El proceso de inversión de las fuerzas activas contra la vida, pilar de la filosofía de Nietzsche, es comparable en términos lógicos con el origen de la desigualdad según Rousseau²². El filósofo francés explica:

Todos corrieron hacia sus prisiones creyendo asegurar su libertad [...] Tal fue, o debió ser, el origen de la sociedad y de las leyes, que pusieron nuevas trabas al débil y dieron nuevas fuerzas al rico (XVIII), destruyeron para siempre la libertad natural, establecieron definitivamente la ley de la propiedad y la desigualdad, hicieron un derecho irrevocable de una hábil usurpación, y en provecho de unos cuantos ambiciosos sometieron a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria (2011, p. 184).

En ASZ (*Del nuevo ídolo*) la crítica de Nietzsche se dirige, en términos similares, contra el Estado:

¿Estado? ¿Qué es eso? ¡Bien! Abridme ahora los oídos, pues voy a deciros mi palabra sobre la muerte de los pueblos. Estado se llama al más frío de los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza de su boca: «Yo, el Estado, soy el pueblo». ¡Es mentira! Creadores fueron quienes crearon los pueblos y suspendieron encima de ellos una fe y un amor: así sirvieron a la vida. Aniquiladores son quienes ponen trampas para muchos y las llaman Estado: éstos suspenden encima de ellos una espada y cien concupiscencias (2021, p. 101).

No obstante, concebir la existencia de pueblos sin Estado y no centrar en la sociabilidad el germen de la corrupción como lo hace Rousseau, se aprecia en Nietzsche la configuración de instituciones que condensan las fuerzas reactivas, la moral del rebaño: el Estado, la Iglesia, el derecho.

Es llamativa la cercanía entre la propuesta de Nietzsche y el siguiente pasaje del *Discurso...*:

Desprovisto de razones válidas para justificarse y de fuerzas suficientes para defenderse; apto para aplastar fácilmente a un particular, pero aplastado a su vez

²² Una de las preguntas que funciona como disparadora del *Discurso...* es, anacronismo mediante, profundamente nietzscheana: «por qué concatenación de prodigios pudo el fuerte decidirse a servir al débil» (2011, p. 140).

por hordas de bandidos, solo contra todo, y sin poder a causa de las envidias mutuas unirse con sus iguales contra unos enemigos unidos por la esperanza común del pillaje, el rico, apremiado por la necesidad, concibió finalmente el proyecto más meditado que jamás haya cabido en mente humana: El de emplear en su favor las fuerzas mismas de los que le atacaban, trocar en defensores a sus adversarios, inspirarles otras máximas y darles otras instituciones que le fuesen tan favorables como el derecho natural le era contrario (2011, 183).

El mismo proceso de inversión de los valores, no con el rico como protagonista sino con los esclavos, los débiles, es el que describe Nietzsche. Hay una continuidad en la estructura de pensamiento de ambos pensadores aunque a partir de un sistema de coordenadas diverso (rico/débil-esclavo; derecho natural-ley civil/moral del fuerte-moral del rebaño; apolíneo/dionisiaco). Esa inversión de las fuerzas reactivas en contra de las fuerzas activas se expresa en el nivel lingüístico:

- [...] «La debilidad debe transformarse en *mérito* por medio de mentiras, de eso no hay duda, todo es como usted decía.» -¡Siga! -«Y la impotencia que no se resarce debe convertirse en “bondad”; la bajeza temerosa, en “humildad”; la sumisión ante aquellos a quienes odia, en “obediencia” (en concreto, hacia Uno de quien dicen que ordena esa sumisión, le llaman Dios). Lo inofensivo del débil, la cobardía misma que posee a manos llenas, su quedarse-en-la-puerta, su inevitable deber-esperar, adquiere aquí el buen nombre de “paciencia”, se lo llama incluso *la* virtud; el no-poder-vengarse se llama no-querer-vengarse, tal vez incluso perdón (“porque ellos no saben lo que hacen; sólo nosotros sabemos lo que ellos hacen!”). También hablan de “amar al enemigo”... y al hacerlo sudan.» (GM I, 14)²³.

Mientras en Rousseau los valores perdidos están directamente vinculados a la libertad y la felicidad del buen salvaje, en Nietzsche tenemos a la afirmación de la vida contra su negación nihilista, el resentimiento y la mala conciencia como síntomas de la voluntad de la nada.

- Poder/violencia

Otro punto de contacto entre ambos filósofos tiene que ver con el rol de la violencia (la fuerza o el poder) en la construcción de la legitimidad de las instituciones jurídicas.

²³ El juego lingüístico de afirmación y de construcción de una distancia con el enemigo está ejemplificado a través del siguiente pasaje de la Segunda Catilinaria: «Ex hac enim parte pudor pugnat, illinc petulantia; hinc pudicitia, illinc stuprum; hinc fides, illinc fraudatio; hinc pietas, illinc scelus; hinc constantia, illinc furor; hinc honestas, illinc turpitude; hinc continentia, illinc libido; hinc denique aequitas, temperantia, fortitudo, prudentia, virtutes omnes certant cum iniquitate, luxuria, ignavia, temeritate, cum vitis omnibus; postremo copia cum egestate, bona ratio cum perdita, mens sana cum amentia, bona denique spes cum omnium rerum desperatione confligit. In eius modi certamine ac proelio nonne, si hominum studia deficient, di ipsi immortales cogant ab his praeclarissimis virtutibus tot et tanta vitia superari?» (Cic.: 1975, p. 92). La apelación final a la voluntad divina remite al dualismo que Nietzsche denuncia.

Para Nietzsche:

En todas partes donde se ejerce la justicia, donde se preserva la justicia, vemos a un poder más fuerte buscar medios para poner fin a la absurda furia del resentimiento de los débiles que se subordinan a él (ya sean grupos, ya individuos) (2017, p. 116). Este poder más fuerte se impone en un determinado momento, a través de la ley y de un diseño institucional particulares, la dinámica que describe, el devenir profundo opera de la siguiente forma:

el “desarrollo” de una cosa, de una costumbre, de un órgano, es cualquier cosa excepto su *progressus* hacia un fin, y menos aún un *progressus* lógico y breve, logrado con el mínimo gasto de fuerza y con costes mínimos; al contrario, es la sucesión de procesos de sojuzgamiento que tienen lugar en la cosa, más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, además de las resistencias que cada vez se aplican contra ellos, los intentos de transformación con vistas a la defensa y la reacción, y también los resultados de reacciones contrarias que han tenido éxito. La forma es fluida, pero el “sentido” lo es aún más (Nietzsche: 2017, p. 218 y sig.)

Este “desarrollo” del poder²⁴ jurídico ha sido caracterizado por Walter Benjamin a través de dos movimientos: «Toda violencia es, como medio, poder que funda o conserva el derecho» (2021a, p. 100).

Esta constatación estaba presente en Rousseau y, como es notorio, se trata de una de las reflexiones que hacen posible el pensamiento teórico jurídico contemporáneo (piénsese solamente en la *Grundnorm* de Kelsen):

Llegamos aquí al último límite de la desigualdad y al punto extremo que cierra el círculo y toca el punto de donde hemos partido. Aquí todos los individuos vuelven a ser iguales puesto que no son nada, y como los súbditos no tienen otra ley que la voluntad del amo, ni el amo otra norma que sus pasiones, las nociones del bien y los principios de la justicia desvanécese de nuevo. Todo retorna en este punto a la sola ley del más fuerte y, por consiguiente, a un nuevo estado de naturaleza que difiere de aquel por el que comenzamos en que uno era el estado natural en su pureza, mientras que este último es el fruto de un exceso de corrupción [...] El motín que acaba por estrangular o destronar a un sultán es un acto tan jurídico como aquellos en virtud de los cuales disponía él la víspera de las vidas y los bienes de sus súbditos. Sólo la fuerza le sostenía; la fuerza sólo le derroca [...] nadie puede quejarse de la injusticia de otro (2011, p. 198).

²⁴ Sobre el significado del sustantivo alemán *Gewalt* y su capacidad referencial a “violencia” y “poder”, véase el trabajo introductorio de Eduardo Maura Zurita a la edición de Editorial Biblioteca Nueva del clásico ensayo de Walter Benjamin (2021a, p. 20)

Si nadie puede quejarse de la injusticia es porque no existe un sentido unívoco de la justicia, por lo que el reconocimiento de la imposibilidad de la captación de una objetividad de lo justo por fuera del poder es lo que habilita, ahora con la mirada nietzscheana, la configuración del sujeto filósofo como legislador, como crítico y constructor del sistema de valores.

Esta vocación filosófica y la crítica de todos los valores es adelantada por Rousseau al final del *Discurso*, entendemos que su diagnóstico y el proyecto filosófico que revela son condiciones de posibilidad del pensamiento de Nietzsche²⁵. Si bien, como se aprecia en la cita que transcribimos al pie, Rousseau se asombra de un corrimiento, fundado en la necesidad de reconocimiento, en la constatación de una indiferencia del hombre social frente al bien y al mal, justamente esa actitud permite la pregunta sobre lo que está detrás de esa moral aceptada; si la causa de esa indiferencia está por fuera de los contenidos de lo aceptado o si, precisamente, ese corrimiento es un síntoma de la decadencia, de una bajeza, de un cansancio²⁶.

Ese nivel cero del poder, su conceptualización principalmente estructural («Sólo la fuerza le sostenía; la fuerza sólo le derroca»), tiene tal cercanía con el concepto de la voluntad de poder nietzscheano que nos habilita a considerar que aquí Rousseau se separa de la filosofía de la voluntad caracterizada por el conformismo²⁷ y sienta las bases de una nueva comprensión de las nociones de poder y de representación²⁸. La justificación de la

²⁵ «Mas para comprender el fin de tantos desvelos, sería preciso que las palabras *poder* y *reputación* tuviesen algún sentido en su entendimiento, que supiera que hay una clase de hombres que estiman en algo las miradas del resto del universo, que son felices y están contentos de sí mismos por el testimonio ajeno más que por el propio. Tal es, en efecto, la verdadera causa de todas estas diferencias: El salvaje vive en sí mismo; el hombre sociable, siempre fuera de sí, no sabe vivir más que en la opinión de los demás, y sólo del juicio ajeno, por así decirlo, extrae el sentimiento de su propia existencia. Se sale de mi tema el demostrar cómo, de una disposición semejante, nace tanta indiferencia respecto al bien y el mal, pese a los espléndidos discursos sobre moral al uso; cómo, al reducirse todo a las apariencias, todo se vuelve artificioso y simulado: Honor, amistad, virtud, y muchas veces hasta los vicios mismos, de los que se descubre por último el secreto de vanagloriarse; cómo, en suma, inquiriendo siempre de los demás lo que somos y no atreviéndonos nunca a interrogarnos al respecto nosotros mismos, en medio de tanta filosofía, humanidad, cortesía y máximas sublimes, no tenemos más que una fachada engañosa y frívola, honor sin virtud, razón sin sabiduría y placer sin felicidad» (Rousseau: 2011, p. 199).

²⁶ Ese vocación humana por el reconocimiento y su derivación en cansancio es analizada por Byung-Chul Han en uno de sus más conocidos ensayos: «El cansancio devuelve el asombro al mundo [...] El cansancio profundo afloja la atadura de la identidad. Las cosas brillan, relucen y vibran en sus cantos. Se vuelven más imprecisas, más permeables y acaso pierden algo de determinación. Esta especial indiferencia les concede un *aura de cordialidad*» (2022, pp. 69-70). El filósofo coreano vincula el análisis de la subjetividad con el análisis evolutivo del hombre que propone Nietzsche en ASZ: «[...] el hombre soberano, cuya venida había vaticinado Nietzsche, se ha convertido en una realidad masiva. Por consiguiente, el depresivo es aquel que se siente extenuado a causa de su propia soberanía, es decir, aquel a quien ya no le quedan fuerzas para ser dueño de sí mismo. Está cansado de la exigencia de iniciativa» (2022, p. 89).

²⁷ Véase la nota 2.

²⁸ No obstante, cabe precisar que Rousseau no propone la crítica y la construcción de nuevos valores tal como lo hará el filósofo alemán.

ley, del aparato de legitimidad de la autoridad, en la fuerza, en el poder, con independencia de los contenidos o de los valores allí representados puede considerarse uno de los mojones en la historia jurídica del pensamiento occidental.

- *El progreso*

Para Rousseau, una de las ventajas que reporta el estado social frente al estado de naturaleza es el progreso. Se puede observar que el signo de ese progreso no siempre es positivo o, en definitiva, no lo es. No obstante, el filósofo utiliza el concepto como término de comparación entre ambos estados, veamos algunos pasajes:

hasta que, con la balanza en la mano, hayamos averiguado si hay más virtudes que vicios entre los hombres civilizados, o si sus virtudes son más provechosas que funestos sus vicios, o si el progreso de sus conocimientos es compensación suficiente de los males que mutuamente se infieren (2011, p. 161).

Más adelante, también utiliza el concepto de progreso en términos comparativos entre ambos estados:

El arte perecía con el inventor; no había educación ni progreso, las generaciones se multiplicaban inútilmente, y como cada una partía siempre del mismo punto, los siglos transcurrían sin salir de la tosquedad de las primeras edades, la especie era ya vieja y el hombre seguía siendo eternamente niño²⁹ (2011, p. 168).

Hubo que hacer muchos progresos, adquirir bastante industria y conocimientos, transmitirlos y aumentarlos generación tras generación, antes de alcanzar ese último término del estado de naturaleza (2011, p. 171)³⁰.

En Rousseau, como dijimos, el progreso funciona estructuralmente y puede representar signos de afirmación y también de negación. Es posible rastrear en la apariencia de progreso los signos de la baja:

El ejemplo de los salvajes [...] parece confirmar que el género humano estaba hecho para permanecer siempre en él, que tal estado es la verdadera juventud del mundo, y que todos los progresos ulteriores han sido en apariencia otros tantos pasos hacia la perfección del individuo, y en realidad hacia la decrepitud de la especie (2011, p. 177).

Estos progresos derivaron en el surgimiento de la propiedad como germen de la desigualdad, la destrucción de la piedad natural y la inversión de los valores de la ley natural, las tablillas del buen salvaje. La civilización es la barbarie.

Rousseau, en términos que podemos considerar dialécticos (anacrónicamente hegelianos), describe el progreso de la desigualdad a partir de las siguientes etapas:

²⁹ Repárese en que para Nietzsche el niño es un estadio al que aspirar, representa la creación sin cargas, sin la moral de los resentidos.

³⁰ Véase también en el *Discurso...* pp. 172, 174.

instauración de la ley y del derecho de propiedad, instauración de la magistratura, transformación del poder legítimo en arbitrario; etapas que dan lugar a pares de opuestos: rico/pobre; poderoso/débil; amo/esclavo.

La idea de progreso aparece en la propia conclusión del *Discurso*...

De lo expuesto se sigue que la desigualdad, casi nula en el estado de naturaleza, saca su fuerza y su incremento del desarrollo de nuestras facultades y de los progresos del espíritu humano y, finalmente, se estabiliza y legaliza con la institución de la propiedad y de las leyes (2011, p. 200).

Esta ambigüedad o ambivalencia del progreso puede llevarnos a interpretarlo en términos de devenir y ahí el acercamiento con Nietzsche es evidente, especialmente a partir de la lectura de Deleuze. No obstante, a diferencia de Rousseau cuya concepción del progreso-devenir se presenta sin la sofisticación que veremos en el filósofo alemán, Nietzsche se encarga de distinguir el devenir de las fuerzas respecto del progreso/*progressus* y su reflexión tiene carácter histórico. Con esto queremos decir que hay una tesis sobre la historia en la conceptualización nietzscheana.

Esta perspectiva supone la negación de una teleología en la historia, del desarrollo de un espíritu. No hay progreso sino devenir de fuerzas activas y reactivas, no hay un sentido, el devenir se predica del proceso y también del sentido de las cosas que están afectadas por el devenir, es lo que Deleuze entiende como la continuación de la filosofía de Heráclito por Nietzsche.

En esta misma línea de lectura, aparecen la muerte y la atrofia como signos de progreso, Nietzsche continúa con la metáfora biológica, de la salud y de la enfermedad:

en una palabra, la muerte, forman parte de las condiciones del *progressus* real: el cual aparece siempre en la forma de una voluntad y una vía hacia un *poder mayor* y siempre se abre paso a costa de numerosos poderes menores. La grandeza de un “progreso” se *mide* incluso por todo aquello que debió sacrificarse a él; la humanidad como masa, sacrificada al florecimiento de una especie de hombre singular y más fuerte: eso *sería* un progreso (2017, p. 219).

El progreso es posible pero como afirmación del poder y del esplendor supremos, está representado por un hombre superior al que conviene hacer ofrendas. Parece inevitable el contraste con las tesis sobre la historia de Walter Benjamin y su referencia al sacrificio:

Hay un cuadro de Klee que se titula *Ángel Novus* [...] Este debe ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Allí donde *nosotros* vemos un encadenamiento de hechos, él ve una única catástrofe que acumula incesantemente una ruina tras otra, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer tanta destrucción. Pero, desde el Paraíso, sopla una tempestad que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Esta tempestad lo empuja hacia el futuro, al que él

da la espalda, mientras que los montones de ruinas van creciendo ante él hasta llegar al cielo. Esta tempestad es lo que nosotros llamamos «progreso» (2021b, p. 312).

Conclusiones

Nuestro punto de partida ha sido la conceptualización que Deleuze propone para las filosofías de la voluntad que preceden a Nietzsche (de Hobbes a Hegel): el conformismo. La construcción de una distancia entre voluntad de poder y representación, así como el foco en la representación y la atribución de los contenidos representados a una voluntad a la que no se le asignan fuerzas creativas, tiene un efecto de oscurecimiento o desconocimiento de su potencia en cuanto *querer*.

En este panorama, la filosofía de Nietzsche es innovadora con la presentación de la voluntad de poder en su rol activo y, desde allí, cobran significación la crítica de los valores morales y la caracterización del filósofo como legislador.

En Nietzsche, la voluntad de poder opera mediante afirmación de la diferencia. El filósofo alemán constata en la historia el franco triunfo de las fuerzas reactivas, sus mecanismos operativos son el nihilismo, el resentimiento, la mala conciencia y el ideal ascético. El triunfo de las fuerzas reactivas da cuenta de un devenir: el devenir-reactivo.

Una de las consecuencias de ese devenir-reactivo es la construcción de una jerarquía desde el discurso y la actividad de los débiles que representan su visión de los fuertes; uno de los medios de representación es el derecho, al igual que la moral. Una genealogía de la moral, del derecho, de los discursos de representación de la voluntad de la nada son necesarias como instancias que eviten que *el presente viva a costa del futuro*.

Desde la mirada de Deleuze, la metodología de Nietzsche es una filología activa que toma como objeto la genealogía de lo bueno y de lo malo. Entre otras cosas, reconoce la ficcionalización de la realidad al servicio de las fuerzas reactivas y su solidificación en instituciones (derecho, moral, Estado, Iglesia, cárcel, etc.)³¹. El filósofo-legislador de los campos normativos que regulan/disciplinan la sociedad es uno de los saltos de

³¹ En el análisis genealógico del derecho cabe tener presente esta brillante observación de Nietzsche: «Pero la “finalidad del derecho” es lo último que debe aplicarse a la historia del surgimiento del derecho: antes bien, para toda suerte de historia no hay ningún otro principio más importante que aquel que se ha obtenido con mucho esfuerzo, pero que realmente *debería haberse obtenido*: que la causa del surgimiento de una cosa y su utilidad última, su aplicación real y su integración en un sistema de fines, difieren *toto coelo*; que un poder superior interpreta una y otra vez desde nuevos puntos de vista algo existente, algo que se ha realizado de algún modo, se lo apropia de nuevo, lo reconfigura y reorienta hacia nuevos fines; que todo acontecer en el mundo orgánico es un *sojuzgar*, un *dominar*, y que todo *sojuzgar* y *dominar* son a su vez un reinterpretar, un recomponer, que oscurecen necesariamente o eliminan por completo el “sentido” y la “finalidad” anteriores» (2017, p. 118).

Nietzsche frente a la Ilustración y a la filosofía de la voluntad caracterizada por el conformismo.

No obstante, esa discontinuidad que representa Nietzsche ya antes puede ser advertida, por lo menos, en la propuesta filosófica de Jean-Jacques Rousseau, en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Las filosofías de ambos pueden entenderse a partir de pares binarios analíticos (no dialécticos) que pretenden comprender y desclasificar los elementos contingentes e ideológicos en las construcciones morales y jurídicas de la modernidad. Es posible pensar sus filosofías como estructuralmente próximas a partir de un leve cambio de coordenadas y de la resemantización interpretativa de los sintagmas que utilizan (por ejemplo: libertad/vida, represión/inversión, instintos/fuerzas activas o voluntad de vida). En ambos filósofos se aprecia la relevancia de las categorías subjetividad, contrato, libertad, así como las estructuras de represión en Rousseau e interiorización/inversión en Nietzsche, las que operan en términos similares.

Finalmente, nos permitimos afirmar la constatación de un corrimiento de la filosofía de la voluntad de Rousseau respecto del conformismo denunciado por Deleuze. En efecto, Rousseau establece que lo que está detrás de la legitimidad de un aparato de poder (Estado/revolución) es la fuerza, a la que también entendemos como violencia y poder. Esa afirmación de la fuerza sin ataduras subjetivas es un adelantamiento del desarrollo de la voluntad de poder, la gran innovación de la filosofía de Nietzsche.

Desde esta hipótesis analítica es posible pensar si los problemas de la *Grundnorm* kelseniana, por ejemplo, no tendrán directa relación con haberse manejado bajo un supuesto voluntarista atado a la representación. En este sentido, preguntarnos si haber atribuido la fuerza y el poder a la voluntad de un sujeto que actúa en la historia jurídica pueda ser uno de los grandes lastres de la filosofía del derecho, en parte consecuencia de no haberse tomado en serio la áspera y lúcida crítica de Nietzsche.

Bibliografía

ARISTÓTELES. ([60 a. C.] 2014). *Metafísica*. Traducción de María Luisa Alía Alberca. Madrid. Alianza.

BARTHES, R. (2015). *El placer del texto y lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del Collège de France*. Traducción de Nicolás Rosa y Oscar Terán. Buenos Aires. Siglo Veintiuno Editores.

BENJAMIN, W.:

- _____ (2021a). *Crítica de la violencia*. Traducción de Héctor A. Murena. Madrid. Editorial Biblioteca Nueva.
- _____ (2021b). *Iluminaciones*. Traducción de Jesús Aguirre y Roberto Blatt. Madrid. Taurus.
- CÁRCOVA, C. M. (2019). *La opacidad del derecho*. CABA. Astrea.
- CICERÓN, M. T. ([63 a. C.] 1975). *Catilinarias*. Traducción de Francisco Campos Rodríguez. Madrid. Gredos.
- CIURO CALDANI, M. A. (2008). *Metodología jurídica y lecciones de historia de la filosofía del derecho*. Rosario. Zeus.
- COMANDUCCI, P. (2009). “Formas de (Neo)constitucionalismo: un análisis metateórico” en: CARBONELL, M. (Ed.). *Neoconstitucionalismo(s)*. Madrid. Trotta.
- DELEUZE, G. (2019). *Nietzsche y la filosofía*. Traducción de Carmen Artal. Madrid. Anagrama.
- DWORKIN, R. (2014). *Justicia para erizos*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires. Fondo de cultura económica.
- FASSÒ, G. (1996). *Historia de la filosofía del derecho. Tomo 3: Siglos XIX y XX*. Traducción de José F. Lorca Navarrete. Madrid. Ediciones Pirámide.
- HAN, B-C. (2022). *La sociedad del cansancio*. Traducción de Arantzazu Saratzaga Arregi y Alberto Ciria. Barcelona. Herder.
- KAFKA, F. (2015). *Cuentos completos (textos originales)*. Traducción de José Rafael Hernández Arias. Madrid. Valdemar.
- KENNEDY, D.:
- _____ (2009) “La educación legal como preparación para la jerarquía”. Traducido por María Luisa Piqué y Christian Courtis. En: COURTIS, C. (Comp.). *Desde otra mirada. Textos de teoría crítica del derecho*. Buenos Aires. Eudeba.
- _____ (2010). *Izquierda y derecho*. Traducción de Guillermo Moro. Buenos Aires. Siglo Veintiuno Editores.
- NIETZSCHE, F.:
- _____ (2017). *La genealogía de la moral*. Traducción de José Luis López y López de Lizaga. Madrid. Tecnos.
- _____ (2018a). *El nacimiento de la tragedia*. Traducción de Joan B. Llinares. Madrid. Tecnos.
- _____ (2018b). *Contra la verdad. Ensayos tempranos*. Traducción de Matías I. Pizzi. Buenos Aires. Rara avis casa editorial.
- _____ (2021). *Así habló Zaratustra*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid. Alianza.
- _____ (2022). *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Traducción de Germán Cano. Madrid. Biblioteca nueva.
- PLATÓN. (2011). *Diálogos I*. Traducción de Julio Calonge Ruiz. Madrid. Gredos.

ROSLER, A. (2019). *La ley es la ley. Autoridad e interpretación en la filosofía del derecho*. Buenos Aires. Katz.

ROUSSEAU, J. J. ([1755] 2011). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Traducción de Salustiano Masó. Madrid. Gredos.