

## Sentido y defensa del derecho y la justicia en Nietzsche

Diego Sánchez Meca<sup>1</sup>

Recibido: 05/09/2022 / Aceptado: 06/12/2022

**Resumen.** Este artículo se propone analizar los planteamientos de Nietzsche sobre la función cultural de la justicia y del derecho en el desarrollo de la civilización occidental, vinculados en su obra al análisis genealógico de la moral. Se explican la centralidad de la obediencia a la ley en el paso de los seres humanos de su estado natural a su condición de seres de cultura y la función de esa imposición de la ley en la posibilidad de la vida en sociedad; y se exponen las razones de la defensa nietzscheana de la justicia y el derecho como fuerzas socialmente configuradoras y estructurantes. Se analizan seguidamente las razones de su rechazo a las propuestas anarquistas y antisemitas que sitúan el origen de la justicia en la venganza y el resentimiento, y se expone la relación interna entre derecho y voluntad de poder. Se concluye, por último, con la crítica de Nietzsche a la concepción y práctica del derecho en su concepción moderna.

**Palabras clave:** justicia; derecho; ley; Nietzsche; genealogía; civilización

### [en] Sense and defense of law and justice in Nietzsche

**Abstract.** This article aims to analyze Nietzsche's approaches to the cultural role of justice and law in the development of Western civilization, linked in his work to the genealogical analysis of morality. The centrality of obedience to the law in the passage of human beings from their natural state to their condition as beings of culture is explained; also the function of that imposition of the law in the possibility of life in society, and the reasons for Nietzsche's defense of justice and law as socially shaping and structuring forces. The reasons for his rejection of the anarchist and anti-semitic proposals that place the origin of justice in revenge and resentment are then analyzed, and the internal relationship between law and the will to power is exposed. It concludes, finally, with Nietzsche's criticism of the conception and practice of law in the modern conception of it.

**Keywords:** justice; right; law; Nietzsche; genealogy; civilization

**Sumario:** 1. El proceso de culturización: crueldad y ley. 2. Sociedad acreedora e individuo deudor. 3. Justicia no es venganza ni resentimiento. 4. Derecho y voluntad de poder. 5. Crítica a la concepción de la justicia en el derecho moderno. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Sánchez Meca, D. (2023): Sentido y defensa del derecho y la justicia en Nietzsche, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 40(2), 345-354.

### 1. El proceso de culturización: crueldad y ley

La importante reflexión que Nietzsche lleva a cabo sobre la función cultural de la justicia y del derecho en el desarrollo de la civilización occidental se encuentra vinculada en su obra con el análisis genealógico de la moral que, como es sabido, remite, desde el principio, a una situación originaria ancestral: la del angustioso entrenamiento en la obediencia imperativa y coactiva a las costumbres idéntica, en su etapa inicial de la civilización, a la de la imposición de la ley, según se expone de forma minuciosa y detallada en la *Segunda disertación* de *La genealogía de la moral*.

El acceso a una cultura propiamente humana sólo se produce a partir de una ruptura con la animalidad. En ninguna cultura hay simple continuidad entre vida animal y ser humano como ser de cultura, sino

que lo que hay entre ambas cosas es una ruptura, un desgarramiento traumático y doloroso. Puesto que el acceso a la cultura consistirá básicamente en reconfigurar en los individuos el dinamismo de sus impulsos vitales puramente animales para hacer de ellos seres culturizados, será la acción de la cultura la que, apoyándose en la fuerza de la vida, deberá ir creando las nuevas condiciones de existencia de un mundo humano con el que los individuos tratarán de superar y sobreponerse al caos generado en ellos por la ruptura con el orden de su previa animalidad. De esto se deduce que, en esta nueva situación de seres de cultura, el concepto y la práctica de la justicia tienen un sentido que no se reduce ni al de la mera obligación de obedecer pasivamente la ley, ni a la expectativa activa de alcanzar la emancipación del individuo por mediación de la ley como se espera ya en el derecho moderno.

<sup>1</sup> Universidad Nacional de Educación a Distancia  
E-mail: [dsanchez@fsof.uned.es](mailto:dsanchez@fsof.uned.es)  
ORCID: 0000-0001-6531-7365

Lo que tiene lugar, en cambio, en los orígenes es un dar forma al caos por mediación de la ley y la obediencia a la ley, que es lo que produce una diferenciación real de la pura vitalidad instintual e inconsciente respecto de lo puramente animal. Esta ley no puede olvidar, ciertamente, las condiciones fundamentales y originarias de toda vida. Pero su misión es la de “dominar el caos que uno es; obligar al caos propio a que se convierta en forma; a que la necesidad se convierta en forma: que se convierta en algo lógico, simple, inequívoco, en matemáticas; que se convierta en ley”<sup>2</sup>. Es este dar forma al caos mediante la ley lo que confiere al derecho y a la justicia, según Nietzsche, su sentido fundamental. O sea, lejos de desconocer las exigencias vitales, la misión de la ley será darles forma y ordenarlas, lo que no excluye ni la dureza ni incluso la crueldad, pues se trata de dar forma a una materia bruta semianimal al igual que el escultor ha de hacer con la piedra, la madera o el bronce.

Otro aspecto novedoso de la reflexión de Nietzsche es su insistencia en el hecho de que este acceso a la condición de ser humano como ser de cultura mediante la obediencia a la ley pasa por la obligación de la promesa, clave de bóveda, según Nietzsche, de toda relación humana y corazón de todo sistema jurídico. El corolario de este principio es la consecuencia de que no hay aprendizaje de la promesa (hacer y cumplir pactos) sin el ejercicio de la fuerza y de la crueldad sobre los individuos. Porque el animal es completamente ajeno a cualquier obediencia a ninguna ley. Los motivos permanentes de su comportamiento son sus pulsiones, sus necesidades y sus instintos. De modo que, para convertirse en humano, debe ser adiestrado, obligado y moldeado (“domesticado”) coactivamente por la sociedad. Pues bien, el eje central de esa coacción no es otro que el de la obligación que debe vincular a un deudor con un acreedor: “¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? ¿Cómo inculcar algo en ese entender que es del instante, en parte obtuso, en parte veleidoso, en esa desmemoria hecha cuerpo, de tal manera que se mantenga presente?... Como se podrá imaginar, este problema, más que antiguo, no se ha resuelto precisamente con respuestas o recursos delicados; tal vez, incluso, no haya en toda la prehistoria de la humanidad nada más terrible y perturbador que su *mnemotécnica*... Cuando el hombre tuvo necesidad de hacerse una memoria, jamás lo logró sin sangre, martirios y sacrificios...; la dureza de las leyes penales, en particular, da una buena medida de cuánto esfuerzo le costó lograr la victoria sobre la

desmemoria y mantener presentes, en esos esclavos de los afectos y los deseos del instante, unos cuantos requisitos elementales de la convivencia social.”<sup>3</sup>

La idea de deber supone, en definitiva, sentirse obligado por una promesa, preocupado por una ley que ha de aceptarse y cuyo respeto y cumplimiento implica una sujeción y disciplina que incluye coacción y sufrimiento hacia uno mismo y hacia las pulsiones que se resisten a obedecer. Toda sociedad humana -dice Nietzsche- comienza con la tiranía de una violencia dominadora, no con un contrato social. El contrato social vendrá mucho después, cuando los individuos, ya culturizados, se coaliguen entre sí para protegerse de la violencia natural o social. Pero en el paso de la animalidad a la condición de ser cultural, el animal humano vive continuamente como un “ser de sufrimiento”, porque no puede actuar y comportarse como le dictan sus impulsos y tendencias naturales (tal como hace el animal), sino que ha de reprimirlos y suplantarlos para guiar su comportamiento obedeciendo leyes y principios externos, procedentes de la sociedad, y que tienen como fin y como sentido el bien común.

Por ello, el proceso de convertirse en un ser de cultura “normalizado” está siempre sembrado, en todo ser humano, de sufrimientos continuos: insatisfacción, mala conciencia, culpabilidad, ascetismo, renuncia a uno mismo, perturbación, ansiedad, etc. Por ello, en este contexto, la justicia puede aparecer a los individuos como un mecanismo de venganza, una voluntad de hacer sufrir con su plétora de torturas. El acceso a la humanidad y a la condición de ser de cultura pasa así, en todo ser humano primitivo (y posteriormente, en cierta medida también, en todo niño en las sociedades no primitivas), por la tortura de tener que obedecer siempre a una ley cruel, inflexible, amenazadora, que contradice y perturba los dispositivos pulsionales para reconfigurarlos siempre de una forma inacabada e imperfecta, en función de una voluntad social exterior contra la que el individuo no puede nada, pero a la que ha de someterse<sup>4</sup>.

Nietzsche da muchas versiones de esta ley fundadora cuya imposición es la condición del paso del animal humano a su humanidad nunca completada. En *Aurora*, esa ley tiene la forma de la “moralidad de las costumbres”: “En las sociedades ancestrales la moralidad no es otra cosa (esto es, no es nada más) que obediencia de las costumbres, sean éstas cuales fueren; y las costumbres son la manera tradicional de valorar y de actuar... ¿Qué es la tradición? Es una autoridad superior a la cual se obedece, no porque nos

<sup>2</sup> Las obras y fragmentos póstumos de Nietzsche se citan según la edición de las *Obras completas* (con las siglas OC, seguidas del número del volumen) y *Fragmentos póstumos* (con las siglas FP seguidas del número del volumen) de este autor dirigida por D. Sánchez Meca y publicadas en 8 volúmenes en la Editorial Tecnos, Madrid, 2007-2016. Aquí FP IV, 14 [61]. De entre la bibliografía secundaria que de un modo específico recoge las principales investigaciones en las que se refleja la discusión sobre el estado de esta cuestión, me he concentrado en los siguientes estudios: Goodrich, P.-Valverde, M. (eds.), *Nietzsche and legal Theory*, New York, Routledge, 2005; Gschwend, L., *Nietzsche und die Kriminalwissenschaften*, Zürich, Schulthess, 1999; Janaway, C.-Robertson, S. (eds.), *Nietzsche, Naturalism and Normativity*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2012; Sedgwick, P.R., *Nietzsche's Justice*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2013; Seelmann, K., *Nietzsche und das Recht*, Stuttgart, Franz Steiner, 2001; Stegmaier, W., *Nietzsches Genealogie der Moral*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 199

<sup>3</sup> *La genealogía de la moral* (en adelante GM) II, 3.

<sup>4</sup> Cfr. Valverde, M., “Pain, Memory, and the Creation of the Liberal Legal Subject”, en Goodrich, P.-Valverde, M. (eds.), ed.cit., pp. 71ss

ordene algo de provecho, sino porque ordena... En un principio todo entraba en el ámbito de la moral, la educación y el cuidado de la salud, el matrimonio, la medicina, la labranza, la guerra, el hablar y el callar, las relaciones entre unos y otros y con los dioses: la moral exigía que se observasen sus preceptos sin pensar en uno mismo en cuanto individuo... Y a los inmorales se les excluía de la comunidad”.<sup>5</sup>

No vale aquí el argumento de que esta tiranía de la ley o las costumbres sólo era propia de las sociedades primitivas o no desarrolladas, y que en una sociedad moderna, emancipada de esa obediencia tiránica, ya no sucede esto. Este paso en el ser humano de lo natural-animal a lo cultural-humano tiene lugar en todas las épocas de la historia y en todas las sociedades como una condición permanente y nunca sustituible. El sufrimiento con el que toda civilización graba a sangre y fuego en los individuos humanos la obediencia a la ley cortocircuita, según Nietzsche, de tal modo las tendencias resistentes que todo ser humano queda perturbado y encerrado en una estructura rígida de obligaciones morales y legales autoritariamente impuestas. La razón de ello es que la ley debe, ante todo y sobre todo, hacer capaz al animal humano de hacer promesas, de cumplirlas y de comprometerse con lo prometido.

## 2. Sociedad acreedora e individuo deudor

Contra quienes acusan a Nietzsche de individualista al estilo de Stirner, debe recordarse que, en el contexto de lo que venimos exponiendo, él parte del principio de que el animal a socializar se encuentra, respecto a la sociedad que lo acoge, en una relación de deudor-acreedor. Esta relación representa la clave de la configuración más básica del ser humano como ser cultural: “La comunidad tiene con sus miembros la relación fundamental del acreedor con el deudor. Uno vive en una comunidad, disfruta de las ventajas de vivir en una comunidad (¡y qué ventajas!, a veces hoy en día las infravaloramos), vive protegido, cuidado, en paz y en confianza, sin preocuparse por ciertos daños y hostilidades de ingenuidad o candidez a que está expuesto el hombre de fuera, el proscrito”.<sup>6</sup>

Se trata de una relación entre partes desiguales, en la que una parte exige sin aceptar condición alguna de la otra parte. Ésta, el individuo, ha de obedecer, sin embargo, a lo impuesto incondicionalmente. Lo que se le exige no es otra cosa que cumplir con “lo debido” para con el acreedor que es la sociedad. El proceso civilizatorio o de humanización tiene, pues, en su núcleo más profundo la inculcación de esta obediencia

a la ley en el pago de una deuda (lo debido) en un ser todavía animal cuyo comportamiento espontáneo está librado a la instantaneidad de pulsiones que no tienen permanencia ni dirección determinada alguna. ¿Cómo se consigue esa obediencia? Pues haciendo sentir al animal, física y psicológicamente, el rigor inexorable de la ley y su fuerza superior e indiscutible<sup>7</sup>. Este sufrimiento continuo es, sin embargo, el que construye lo humano de los seres humanos como seres de cultura, capaces así de vivir en sociedad al imponerles esa obediencia a la ley un dominio de sí mismos que les permite controlar el flujo de sus estados psicológicos que antes eran incapaces de tener.

La ley, por tanto, humaniza, aunque lo haga de esta forma autoritaria e implacable que hace de los seres humanos “seres de sufrimiento”. Pues la obediencia a la ley es lo que hace posible al individuo entrar en la dimensión de lo estable y duradero, sin la cual no hay relaciones sociales aseguradas ni memoria de lo prometido ni voluntad de cumplir con lo prometido. De modo que también esta obediencia a la ley es lo que permite al ser humano ser libre. El precio por la libertad es este sufrimiento pagado de la crueldad soportada pero formadora de una voluntad capaz de prometer. Así que la crueldad, y por tanto la injusticia de esta violencia así inflingida a los individuos, es el fundamento de sus más elevadas virtudes: La fidelidad a los compromisos, el sentido del deber y de la responsabilidad, el juicio moral que distingue el bien del mal, la libertad que todo esto supone, el acceso a la razón, etc.: “El más mínimo paso dado en el terreno del pensamiento libre, de la vida configurada personalmente es algo que siempre se ha logrado en lucha con el tormento espiritual y corporal. Y no sólo los pasos hacia delante, ¡no!, el simple andar, el movimiento, el cambio han exigido innumerables mártires a lo largo de milenios en que se han buscado sendas y puesto fundamentos... Por nada se ha pagado un precio mayor que por ese poco de razón humana y de sentimiento de libertad que ahora constituyen nuestro orgullo”.<sup>8</sup>

El imperio implacable de la ley hace, en suma, al animal humano capaz de convertirse en un ser civilizado, o lo que es lo mismo, capaz de prometer, de anticipar el porvenir y de interiorizar la ley (que sustituye así, como guía de su comportamiento, a las pulsiones instintuales animales). Sin esta imposición e interiorización de la ley el animal humano permanecería en la incoherencia de sus impulsos y sería impotente para alcanzar el dominio de sí<sup>9</sup>. La conclusión de todo ello es que, en último término, nuestra justicia ha nacido del castigo cruel e implacable del acreedor (la sociedad) al deudor (el individuo)<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> *Aurora* (en adelante A), 9

<sup>6</sup> GM II, 9

<sup>7</sup> Cfr. Sedgwick, P.R., *Nietzsche's Justice*, o.c., pp. 103-144

<sup>8</sup> A, 18

<sup>9</sup> Cfr. Schacht, R., “Nietzsche's Naturalism and Normativity” en Janaway, C.-Robertson, S. (eds.), o.c., pp. 253 ss

<sup>10</sup> Para la proyección de este sentimiento de deuda en la religión y, en concreto, en el concepto cristiano de pecado original y en el significado de la redención por Cristo, cfr. GM II, 19, 20 y 21

Por lo cual, desde esta óptica, el delincuente “es, ante todo, un «infractor» (*Brechen*), alguien que ha roto ante la comunidad el contrato y la palabra relativos a todos los bienes y comodidades de la vida en común en los que hasta ahora había participado. El infractor es un deudor que no solo no devuelve las ventajas y los anticipos que se le dieron, sino que incluso atenta contra el acreedor: por eso, a partir de ahora, no solo pierde, como es lógico, todos aquellos bienes y ventajas, sino que se le recuerda la importancia que dichos bienes poseen. La furia del acreedor perjudicado, de la comunidad, le devuelven a una situación de clandestino, de fuera de la ley, de la que hasta ahora estaba resguardado: lo arroja fuera de sí, y ahora puede permitirse descargar sobre él toda clase de hostilidad. En esta fase de las costumbres, el «castigo» es simplemente un reflejo de lo que normalmente se hace con el enemigo odiado, desarmado y sometido, que ha perdido no solo todo derecho y protección, sino también toda *gracia*”<sup>11</sup>. El castigo está, por todo este razonamiento, en el principio de la relación de justicia.

### 3. Justicia no es venganza ni resentimiento

Como se ha podido ver, Nietzsche defiende, sin reservas, la justicia y el derecho en la medida en que son fuerzas configuradoras y estructurantes de una sociedad, creadoras de las relaciones internas que la constituyen y la hacen prosperar. Se desmarca, por tanto, obviamente de las propuestas anarquistas y antisemitas de su tiempo, que situaban el origen de la justicia en el resentimiento, y que identificaban sistema judicial con venganza de la sociedad, a la manera, por ejemplo, en que lo hacía Dühring<sup>12</sup>. Esto, dice Nietzsche, es falsear el problema psicologizándolo y reduciéndolo al absurdo de meros ajustes de cuentas entre individuos.

La posición nietzscheana tampoco se identifica con la de Calicles y otros sofistas, para quienes la justicia es expresión del resentimiento bajo la forma de una invención sutil de los débiles para dominar a los fuertes. Al contrario, Nietzsche insiste en la objetividad de una relación social en la que el poder de los fuertes, o de la sociedad como poder, debe ejercerse para liberar al ser humano de su impotencia y elevarlo a la responsabilidad de sus promesas. Si la justicia fuera una astucia de los débiles fruto de su resentimiento, sería preciso asimilarla a la venganza, un sentimiento moral negativo, y condenar su ejercicio al mero hacer permanecer la dominación de los débiles sobre los fuertes: “¿En qué ámbito ha tenido

hasta ahora lugar todo el tratamiento del derecho, es más, la propia necesidad de que haya derecho? ¿Acaso en el del hombre reactivo? Para nada: antes bien, en el de los activos, fuertes, espontáneos, agresivos. Considerado históricamente, el derecho representa precisamente la lucha contra los sentimientos reactivos, la guerra contra ellos por parte de los poderes activos y agresivos, que emplean en parte sus fuerzas en poner freno y medida al desbordamiento del pathos reactivo, forzándolo a un acuerdo. Allí donde se ha ejercido la justicia, donde se ha mantenido la justicia vemos cómo un poder más fuerte busca medios para poner fin, entre gentes más débiles (sean grupos, sean individuos), situadas por debajo de él, al insensato furor del resentimiento, en parte quitándoles el objeto del resentimiento de sus manos vengativas, en parte poniendo en el lugar de la venganza la lucha contra los enemigos de la paz y del orden, en parte inventando, proponiendo y en ocasiones imponiendo arreglos, en parte elevando a norma determinadas equivalencias de daños, a las cuales queda remitido desde entonces, y para siempre, el resentimiento.... Lo que la potestad suprema hace e impone contra la prepotencia de los sentimientos de hostilidad y de rencor -lo hace siempre, tan pronto como posee fuerza bastante para ello- es que se instaure la ley, la declaración imperativa acerca de lo que a sus ojos ha de considerarse permitido y justo o prohibido e injusto: al tratar, tras la instauración de la ley, todos los abusos y actos arbitrarios de los individuos o de grupos enteros como vulneración de la ley, como sublevación contra la propia potestad suprema, desvía el sentir de los súbditos del daño inmediato producido por medio de tal vulneración, logrando así a la larga lo contrario de lo que pretende toda venganza, que solo ve y solo hace valer el punto de vista del damnificado... En consonancia, solo a partir de la instauración de la ley hay «justicia» e «injusticia»”<sup>13</sup>.

Que la justicia no es ni venganza ni resentimiento lo muestra, además, suficientemente bien la evolución de la justicia tras su fase primitiva. Como se deduce de lo ya expuesto antes, en las comunidades más antiguas de la prehistoria y de la historia europea, la práctica de la justicia no aparece bajo la forma de una aplicación de leyes o de normas previamente codificadas que fijan los delitos y las penas, sino que estos códigos jurídicos aparecen sólo en épocas ya más tardías. En las comunidades primitivas, la justicia aparece, sustancialmente, en el marco de las relaciones interhumanas de intercambio, de comercio y de compra-venta, que implican obligaciones y contratos. De modo que el delito, o sea, el incumplimiento de lo pactado y prometido entre las partes, es

<sup>11</sup> GM II, 9

<sup>12</sup> Nietzsche critica e ironiza con la definición de Dühring según la cual “la justicia es la organización pública de la venganza”. Dühring, E., *Cursus der Philosophie*, Leipzig, Koschny, 1875, p. 221, 226 y 228. La burla la hace recogiendo la ironía de Engels en su *Anti-Dühring*, cuando se refiere a la “molécula social de Dühring”, un conjunto de formas elementales esquemáticas que brotan de manera mecánica de la realidad, y de cuya multiplicación deberá resultar la sociedad en su totalidad. Cfr. Engels, F., *Anti-Dühring*, en Marx, K.-Engels, F., *Gesamtausgabe*, I, vol. 27, Berlin, Dietz, 1988, pp. 212 y 297. Para la discusión detallada por parte de Nietzsche de la vinculación entre justicia y resentimiento cfr. GM II, 4 y FP III, 7 [70] y 16 [29]

<sup>13</sup> GM II, 11



considerado como una deuda que debe ser, de algún modo, satisfecha. En los idiomas alemán e inglés, la palabra *Schuld* significa, a la vez, deuda y culpa. Es la idea primitiva de que quien comete un delito (el incumplimiento de un contrato, que es lo mismo que un robo o un asesinato) contrae una deuda con la víctima, con su familia y con toda la sociedad. Una deuda que tiene que pagar. Y para eso está el castigo, que puede ser una multa, o sea, una compensación en dinero para los casos de robo, etc., un castigo corporal, para los casos de agresión, etc., o incluso ser muerto él mismo ajusticiado si el delito era de sangre y las costumbres de la comunidad establecen la aplicación del “ojo por ojo”.

Los códigos de leyes escritas aparecen cuando poco a poco se va generalizando la idea de esta necesidad de compensación por los delitos cometidos, de modo que todos los miembros de la comunidad ya saben disuasoriamente que, por sus posibles transgresiones y crímenes, tendrán que pagar un precio. Y esto, convertido en práctica firme, contribuye a la estabilidad de la comunidad, que encuentra así en la aplicación de la justicia un mecanismo de autorregulación importante. Entonces es cuando aparecen los códigos más o menos elementales de los delitos y las penas. Porque se presiente que el daño cometido a cada individuo en particular puede ser considerado como inferido también a la comunidad en su conjunto, por el efecto de conflicto más generalizado y de desestabilización del conjunto que puede implicar por el desatarse de los deseos de venganza. O sea, la comunidad evalúa los riesgos que implica para ella misma un conflicto particular entre individuos que no se amortigua y que deriva en un enfrentamiento directo entre ellos con las consiguientes represalias posteriores, venganzas, etc. Esto representa una prolongación indefinida del conflicto y una multiplicación de los daños que debilitan a la comunidad, y que amenazan, incluso, en casos extremos, con disolverla en la anarquía (entendida como destrucción del vínculo organizador de la sociedad).

Se puede ver, a partir de estos datos histórico-etnográficos, cómo la justicia nace de un instinto de conservación de gran sentido común e inteligencia práctica. Y que los códigos jurídicos primitivos no son más que instrumentos de autorregulación útiles, y no receptáculos de ideales sagrados ni de principios metafísicos. A este instinto de conservación de la comunidad, que promulga un código de delitos y penas, le conviene que la aplicación del código legal vaya ganando en objetividad, en imparcialidad y en equidad, poniendo por escrito las leyes. ¿Por qué? Pues para amortiguar en lo posible la violencia

de los impulsos de cólera y los deseos de venganza de los individuos perjudicados, es decir, su resentimiento. La aparición del derecho penal escrito y su evolución cumple la función de despersonalizar la falta y, correlativamente, objetivizar el acto. De modo que la ley no castiga ya a las personas, sino sólo a las malas acciones. Esto implica proteger a las personas contra linchamientos espontáneos y venganzas tomadas por los perjudicados directamente contra los culpables<sup>14</sup>. Por otro lado, al estar fijada por escrito la correspondencia entre delito y pena o compensación, y al saberse con seguridad que la justicia siempre se aplica sin excepción, también se atempera la virulencia de las reacciones pasionales, pues ellas mismas se convertirían en delito susceptible de ser castigado.

En suma, con los códigos de leyes escritas, la comunidad dispone de un instrumento importante de regulación y equilibrio con el que combatir las arbitrariedades y los excesos de los individuos. Prueba de esto es el hecho de que, a medida que las comunidades van aumentando su seguridad y su poder por su mejor organización y funcionamiento de la justicia, el tipo de castigos va suavizándose y hasta pueden desaparecer en condiciones excepcionales. El sentimiento de su seguridad es tal que no siente ya los daños susceptibles de serle infligidos como un verdadero peligro. Y es cuando aparecen las medidas de gracia y clemencia, los indultos, como autosupresión de la justicia bajo ciertas condiciones: “Al fortalecerse su poder, la comunidad deja de dar tanta importancia a las transgresiones del individuo, puesto que ya no puede considerarlas tan peligrosas y destructivas como antes para la persistencia de la totalidad: el malhechor ya no es «proscrito» y excluido, ya no puede descargarse sobre él la furia general como antes sin freno alguno, sino que a partir de ahora al malhechor se le defiende y resguarda con cuidado de dicha furia, en particular de la de los damnificados directos... Cuando el poder y la conciencia propia de una comunidad crecen, siempre se suaviza también el derecho penal... No sería impensable una sociedad cuya conciencia de poder fuese tal que le permitiese darse el lujo más noble que para ella existe, dejar sin castigo a quienes la han dañado... La justicia, que empezó diciendo: «Todo puede pagarse, todo debe pagarse», acaba haciendo la vista gorda y dejando que se escapen los insolventes; acaba, como todo en este mundo, superándose a sí misma (*sich selbst aufheben*). Esta superación de la justicia por sí misma ya sabemos con qué bello nombre se la llama: *gracia*”<sup>15</sup>. Más poder no equivale, por tanto, a más crueldad ni a mayor exigencia de subordinación, sino todo lo contrario<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> “Tratando los actos arbitrarios de los individuos o grupos como actos que violan la ley, o sea, como una rebelión contra el poder supremo, hace girar el sentimiento de estos sujetos del daño inmediato provocado y consigue, a la larga, lo inverso de lo que quiere toda venganza, la cual no hace valer más que el punto de vista de la víctima del daño. A partir de este momento, el ojo, incluso el ojo de la víctima del daño, se ejerce en estimar el daño de manera cada vez más impersonal”. GM II, 11

<sup>15</sup> GM II, 10

<sup>16</sup> Esta es una confirmación de cómo, para Nietzsche, se comporta la voluntad de poder. El realmente poderoso y fuerte no siente la necesidad de sentir y hacer sentir su poder sobre otro, sino que disfruta de su poder en él mismo. Sólo el débil, que tiene escaso poder, necesita probarse a sí mismo ese poco poder que tiene para disfrutar ejerciéndolo.

Para Nietzsche, la ley, por tanto, la justicia y el derecho suponen la objetividad de una relación social en la que el poder de los fuertes, o de la sociedad misma como poder, se ejerce con la formación de complejos de poder más amplios, abriendo posibilidades nuevas de alianzas y suma de fuerzas y, sobre todo, neutralizando los peligros de la desintegración y la anarquía. Por tanto, el gesto fundador de la justicia es la instauración de la ley y del derecho como instrumentos de autorregulación de las fuerzas en una sociedad sana y fuerte. La justicia no es originariamente obediencia y sumisión a las leyes, sino que aparece, por el contrario, como la condición y la práctica anterior a la instauración de la ley escrita<sup>17</sup>.

Por eso es fácil ver la distancia que hay entre Nietzsche y el sofista Calicles. Para Nietzsche, la ley no tiene por qué ser siempre una astucia de los débiles para defenderse del poder de los fuertes, ni una astucia de los fuertes para defenderse del poder de los débiles, sino que también puede ser una necesidad de todos para impedir la desestabilización de la seguridad del conjunto por la falta de autocontrol de los impulsos de apropiación, de violencia, de venganza o de resentimiento.

#### 4. Derecho y voluntad de poder

Hasta aquí los datos de la historia natural de la justicia. Veamos ahora el análisis genealógico que hace Nietzsche de la lógica pulsional que le subyace en la forma en que se entendía y practicaba la justicia en el mundo antiguo. Si el primer momento del método genealógico es determinar -recurriendo a la investigación etnográfica, antropológica, histórica y psicológica- los orígenes de nuestros valores, ideas, creencias, normas, etc. -o sea, bajo qué condiciones se formaron y cómo han sido incorporadas por los individuos que están constituidos por ellas como sus condiciones de existencia (es el momento interpretativo o hermenéutico del método)-, en un segundo momento, sin embargo, el que Nietzsche llama el momento valorativo o axiológico, se trata de juzgar el valor de esas formas de la cultura preguntándonos por su conformidad o no con las exigencias de la vida; o sea, si esas normas, valores, creencias, etc. potencian nuestra vida, la elevan, la fortalecen, o bien la debilitan, la contradicen y la hacen decaer.

Como puede colegirse de esta descripción del método, lo que Nietzsche persigue con su aplicación es descubrir las fuentes pulsionales -el elemento dionisíaco, podríamos decir- de las que brotan las interpretaciones y las valoraciones principalmente en el ámbito de la moral, pero también en el de la política, el arte, la religión o la ciencia y, por supuesto, en el del derecho y la justicia; o sea, identificar las fuerzas y actitudes vitales que han dado nacimiento a cada una de estas formas de la cultura como condiciones

de existencia para un determinado tipo de individuos o grupos de individuos. Mirar lo que hay detrás, o debajo, de los principios, creencias, normas o valoraciones; explorar en el inconsciente colectivo los orígenes de una costumbre, de una ley o de un comportamiento. Porque una de las tesis básicas de Nietzsche, antes de que lo fuera de Freud, es la de que todo fenómeno consciente enmascara un dispositivo pulsional infraconsciente. De lo que trata el análisis genealógico es de ofrecer una interpretación sobre lo que se oculta bajo esa máscara. Y ello, porque obteniendo esa información, puede ser posible trabajar con un nuevo concepto no dogmático de filosofía como tarea interpretativa -y no ya como búsqueda metafísica de la causa o del fundamento-, que es la pretensión última de todo el pensamiento nietzscheano.

Basta fijarse un poco para darse cuenta de que, debajo de toda la historia natural de la justicia, lo que funciona es la lógica misma del dinamismo vital. Eso es lo que se pone de manifiesto, sobre todo, cuando la justicia se tiene que enfrentar a un conflicto entre poderes semejantes y susceptibles de inflingirse daños mutuamente. En esa tensión hay una evaluación recíproca de las respectivas fuerzas y posiciones de poder, en la que se anticipan las consecuencias de un eventual enfrentamiento directo, lo cual, sin embargo, es impensable e imposible cuando los dos poderes en pugna son muy desiguales. Nietzsche pone el ejemplo de lo que sucedió entre los atenienses y los melios en el relato que hace Tucídides, en su *Historia de la guerra del Peloponeso*, cuando cuenta el diálogo que tuvo lugar entre los atenienses y los melios tras diez años de guerra. Los atenienses evaluaron correctamente su superioridad sobre los melios, pero éstos evaluaron equivocadamente la correlación de fuerzas. Los melios querían acabar la guerra y quedarse como neutrales en el conflicto, mientras que los atenienses querían o continuar la guerra o que se rindieran los melios y pagasen un alto tributo. Los melios se negaron y entonces los atenienses les atacaron, les vencieron, arrasaron su ciudad, mataron a todos los hombres en edad de empuñar las armas y redujeron a la esclavitud a las mujeres y a los niños.

Es importante reparar, para lo que nos interesa, que, en ese diálogo entre los melios y los atenienses, los atenienses basaban su argumentación, según narra Tucídides, en la distinción entre las *dikaia* (las cosas justas) y las *dunata* (las cosas posibles o susceptibles de suceder): “Vosotros habéis aprendido -dicen los atenienses-, igual que lo sabemos nosotros, que en las cuestiones humanas las “razones de derecho” (*dikaia*) intervienen cuando se parte de una igualdad de fuerzas, mientras que, en caso contrario, los más fuertes determinan “lo que es posible que suceda” (*dunata*) y los débiles lo aceptan... Estamos convencidos de que vosotros, como cualquier otro pueblo, haríais lo mismo de encontraros en la misma situación de

<sup>17</sup> Cfr. Sedgwick, P.R., *Nietzsche's Justice*, o.c., pp 77ss

poder que nosotros.”<sup>18</sup> Las *dikaia*, las cosas justas, son las que tiene que regular las situaciones entre poderes iguales o parecidos. Pero cuando los poderes son muy desiguales, entonces las cosas justas ya no sirven de nada, porque lo que es susceptible de suceder es lo que regula ya sobradamente la situación, y lo inteligente entonces es ser pragmático y atenerse a ello. Así se lo decían claramente los atenienses a los melios: “Vosotros que sois débiles y os jugáis vuestro destino a una sola carta, no queráis pasar por esta experiencia; no queráis asemejaros al gran número de aquellos que, teniendo todavía la posibilidad de salvarse dentro de los límites de su naturaleza humana cuando, en una situación crítica, les abandonan las esperanzas claras, buscan apoyo en ilusiones oscuras, tales como la adivinación, los oráculos y todas aquellas prácticas que, junto con las esperanzas, acrean la desgracia”<sup>19</sup>. Según Tucídides, los atenienses tenían una clara justificación para su agresión: los atenienses, es decir, los fuertes, se vieron en la necesidad de llevar a cabo una acción tan injusta porque «temían» que sus súbditos perdiesen el respeto a su energía y capacidad de decisión si llegaban a permitir que un débil no les obedeciera. En cambio, los melios, razonaban de modo equivocado cuando les respondían: “En lo tocante a la fortuna, confiamos en que no seremos peor tratados por la divinidad, pues somos hombres piadosos que nos enfrentamos a un enemigo injusto”<sup>20</sup>

La justicia se limita, por tanto, de manera práctica y realista, a la búsqueda del equilibrio entre poderes más o menos iguales<sup>21</sup>. Sólo alcanza a eso y no cae en la tentación de autocomprenderse como ningún tipo de ideal metafísico. Como venimos diciendo, la justicia no es más que una estrategia inteligente de regulación y armonización para preservar al conjunto de la comunidad de las eventuales descargas brutales y directas de la violencia incontrolada de los individuos: “Tucídides ha dicho lo que debe por fuerza suceder tan pronto como la *pólis* deja de existir: despedazamiento mutuo y desencadenamiento de todas las pasiones. Aquí se manifiesta la naturaleza humana en estado puro, mientras que la *pólis* la mantiene a raya, pues domina el derecho, no la venganza, todos quedan protegidos de la injusticia de los otros, y la rivalidad no posee un carácter nocivo”<sup>22</sup>.

La justicia, pues, como inteligencia práctica, autocontrol y dominio que implica también la conciencia de sus límites, es así la manifestación de un alto

grado sublimado, espiritualizado y racionalizado de la voluntad de poder sana y activa. Lo cual tiene una consecuencia importante. Tanto en los individuos como en las sociedades, la autosuperación –en la que consiste la voluntad de poder– no tiene por qué implicar un aumento correlativo del riesgo de que los individuos descarguen su violencia brutalmente e impongan la opresión. Debajo de toda la historia natural de la justicia lo que funciona es la lógica misma del dinamismo vital: la comunidad pone en funcionamiento la justicia como un instrumento valioso para preservar su supervivencia frente a las arbitrariedades de los individuos y fortalecerse, con lo que la justicia no es más que una técnica sublimada del impulso mismo de autosuperación. No descende la justicia del cielo metafísico sobre las situaciones de conflicto como neutralidad desinteresada, ideal sublime de la igualdad de derechos o moralidad absoluta y universal. No es más que una estrategia inteligente de regulación y armonización para preservar al conjunto de la comunidad de las eventuales descargas brutales y directas de la violencia incontrolada de los individuos

Por tanto, en concreto, y a propósito de la justicia y el derecho, hay que aplicar lo que Nietzsche plantea a propósito de la moral en el *Prólogo de La genealogía de la moral*: “¿En qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malo? ¿Y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiesta la plenitud, la fuerza, la voluntad de vida, su valor, su confianza, su futuro?”<sup>23</sup> Algunos malos lectores de Nietzsche han afirmado que, a partir de su comprensión de la vida como voluntad de poder -y, por tanto, como lucha entre seres desiguales que buscan su conservación y la intensificación de su sentimiento de poder-, su concepción de la justicia sigue la de Calicles<sup>24</sup>. Esto significa que consideran que, para Nietzsche, hay que admitir como naturales la explotación, la injusticia, la violencia y los sistemas sociales basados en la opresión y la desigualdad. Pero ¿defiende Nietzsche, en realidad, estas ideas? ¿Sigue la línea del naturalismo de los antiguos sofistas?: “Para mí –decía Calicles– es evidente que la justicia consiste en que el que es mejor tenga más que el menos bueno, y el más fuerte más que el débil. Es lo que la naturaleza nos enseña...

<sup>18</sup> Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libro V, trad. cast. J.J. Torres Esbarranch, Gredos, Madrid, 1992, pp. 143 y 149

<sup>19</sup> Tucídides, o. c., p. 148

<sup>20</sup> Tucídides, o. c., p. 148

<sup>21</sup> “En esta primera fase, justicia es la buena voluntad –entre gentes que tienen más o menos el mismo poder- para llegar a un acuerdo, para mediante algún arreglo (*Ausgleich*), volver a «entenderse». Y, con respecto a los que tienen menos poder, para obligarlos, a esos que están por debajo de uno, a aceptar un arreglo”. GM II, 8

<sup>22</sup> FP II, 1, 12 [21]

<sup>23</sup> GM Prólogo, 3

<sup>24</sup> Esta mala interpretación fue difundida, sobre todo, por el libro de Menzel, A., *Kalicles. Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Starkeren*, Franz Deuticke, Wien und Leipzig, 1922. (Traducción española de Mario de la Cueva, *Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México, 1964). Para una refutación reciente de los argumentos de Menzel, cfr. Pajón Leyra, I., “Calicles y Nietzsche: dos formas contrapuestas de entender el derecho del más fuerte”, en *Nexo. Revista de Filosofía* 2 (2004), pp. 167-176

Si el más fuerte domina al menos fuerte, eso es un signo de justicia”.<sup>25</sup> En mi opinión, de ningún modo Nietzsche suscribiría esto que dice Calicles. Que la vida sea lucha de fuerzas desiguales en busca de autosuperación no significa que el ser humano pueda abandonarse a la violencia y a los abusos de todo tipo. Esto es totalmente lo contrario a la hipótesis de la voluntad de poder como voluntad de autosuperación tal como Nietzsche la piensa y la tematiza. Porque es justamente esta voluntad y las condiciones de su ejercicio las que proporcionan los argumentos oportunos para justificar la necesidad de la justicia como equilibrio, no como exceso o violencia, tanto en las relaciones de los individuos entre sí como en las relaciones entre los pueblos y entre las naciones.

La autorregulación que impone la ley a los conflictos de los individuos sigue la pauta de la sublimación. Pues es la imposición de una moderación llevada a cabo mediante el desplazamiento de la reacción brutal, inmediata e irreflexiva de la venganza ante el daño recibido, y su reemplazamiento por actitudes sustitutorias inteligentes y racionales. Sólo esta moderación favorece el crecimiento y elevación de la vida. Por eso Nietzsche reconoce los límites de la justicia –como condición del mantenimiento de su carácter puramente práctico, autorregulador y no metafísico– en el hecho de que la justicia antigua y sus códigos correspondientes tan sólo funcionasen y se aplicasen cuando el conflicto oponía y enfrentaba a adversarios que tenían un poder semejante o próximo, y sobre los que la comunidad podía ejercer su autoridad como fuerza superior: “El derecho surge sólo donde hay contratos; pero para que haya contratos tiene que existir un cierto equilibrio de poder. Si falta este equilibrio, si chocan dos cantidades de poder demasiado diferentes, la más fuerte se extiende hacia la más débil para continuar debilitándola hasta que finalmente se produce el sometimiento, la adaptación, la integración, la asimilación: con el final, pues, de que los dos se han convertido en uno. Para que dos sigan siendo dos es necesario, como decíamos, un equilibrio: y por ello todo derecho remite a un pesar previo. Por eso, no se puede aprobar –pues induce a error– que se represente a la justicia con una balanza en la mano: el símbolo correcto sería colocar a la justicia sobre una balanza de manera tal que mantuviera en equilibrio los dos platillos. Pero se representa equivocadamente a la justicia: y también se ponen palabras equivocadas en su boca. La justicia no dice: “a cada uno lo suyo”, sino siempre sólo “como tú me trates, así yo te trataré”. Que dos poderes pongan en sus relaciones recíprocas un freno a la voluntad de poder sin miramientos y no sólo se acepten mutuamente como iguales, sino que se quieran iguales, ese es el comienzo de toda “buena voluntad” sobre la tierra. Efectivamente, un contrato no sólo contiene una mera afirmación respecto de un quantum existente de

poder, sino también, al mismo tiempo, la voluntad de afirmar esa cantidad como algo duradero en ambas partes y, por lo tanto, hasta un cierto grado, incluso de conservarla: allí se encierra, como decíamos, el germen de toda “buena voluntad”.<sup>26</sup>

## 5. Crítica a la concepción de la justicia en el derecho moderno

De lo que hemos visto, se desprende que la justicia constituye, entendida y practicada del modo como la hemos expuesto, una técnica de desplazamientos de poder para conservar durante un cierto tiempo una situación de equilibrio. Está, por ello, limitada siempre por las condiciones del equilibrio del poder. Por eso se puede decir que la justicia humana, tal como Nietzsche la entiende, no es más que un caso particular de la justicia que rige la vida misma. Pues existe una justicia interpulsional, un mecanismo de autorregulación en la economía de la vida que busca el acuerdo compensatorio en las relaciones de fuerza entre los distintos impulsos dentro de un organismo, de modo que cada uno puede obtener satisfacción parcialmente sin anular a los otros. O sea, la justicia interpulsional, la autorregulación, hace que los distintos impulsos se limiten mutuamente y se coordinen para contribuir juntos a la elevación e intensificación del grado de poder del conjunto del organismo.

En este caso, esta justicia es el término medio entre la tiranía y la anarquía, o sea, entre el dominio exclusivo de un impulso y la disolución completa del sistema pulsional. La fuerza verdadera es justamente eso, el término medio entre la tiranía y la anarquía: “La lucha entre los tejidos debe llevar al equilibrio entre las partes o el todo se pierde. Los tejidos que están demasiado llenos de vida, incluso cuando son útiles, conducen al todo a su pérdida. Los tumores, por ejemplo, son tejidos tales, dotados de una fuerza vital anormal: se despliegan a expensas del aporte nutritivo y del espacio de los otros, y destruyen el conjunto. Basta que un tejido se *debilita* anormalmente para que otro pueda adquirir la preponderancia. Una falta de equilibrio entre los tejidos conduce rápidamente a la muerte de los individuos y a la eliminación de los mismos y de su desfavorable cualidad procedente del ámbito de los seres vivos: sólo quedan meramente los estados de equilibrio: así, se cultivaría una unidad armoniosa del organismo entero mediante la auto-eliminación de lo que se desvía. La lucha entre los tejidos se vuelve principio regulador: principio de autoformación funcional de las relaciones de magnitud más apropiadas”.<sup>27</sup>

De la confrontación entre Estados o entre individuos a la rivalidad interpulsional dentro de un individuo sólo cambia la escala de poder considerada. Pero la lógica es la misma: “Sentir dos o más fuerzas

<sup>25</sup> Platón, *Gorgias*, 483 c-d

<sup>26</sup> FP IV, 5 [83]

<sup>27</sup> FP III, 7 [190]



en lucha, y no desear que ninguna de ellas se rinda, pero tampoco que la lucha prosiga. Verse así compelido a establecer un acuerdo, en que se reconozcan derechos a cada una de las fuerzas respecto de las demás: y también un placer por ser justo, fundado en la costumbre de respetar dichos derechos”.<sup>28</sup> Esta es la comprensión nietzscheana de la justicia, a partir de la cual se entiende su crítica a la concepción de la justicia en el derecho moderno. Para las modernas concepciones de la justicia, ésta equivale a igualdad. No dar a cada uno lo que se merece según su diferencia de los demás, que es lo que sería la justicia, sino todos iguales, derechos iguales para todos al margen de toda diferencia de valor, de esfuerzo, de mérito, etc. El problema es, según Nietzsche, que cuando este igualitarismo resulta abusivo la sociedad degenera volviéndose incapaz de aceptar la diversidad y la jerarquía. La justicia igualitarista moderna estaría, en suma, de modo más o menos explícito, al servicio del rechazo de las verdaderas diferencias entre lo alto y lo bajo, lo sano y lo enfermo, lo valioso y lo que no vale nada cuyo cultivo, promoción y respeto son esenciales para el crecimiento, autofortalecimiento y elevación de la vida.

Puesto que las diferencias son constitutivas de la realidad humana, la justicia igualitarista moderna no puede impedir hundirse en un proceso de violencia sin límites. Se convierte en una justicia destructiva en cuanto que se centra en una forma de castigo con el que trata menos de reparar los daños y restablecer el equilibrio y se concentra, sobre todo, en intentar que el criminal se arrepienta, se enmiende y se reinserte. O sea, con la pena o el castigo se trata sólo de hacerle sufrir para crearle remordimientos de conciencia y propósito de la enmienda. No que pague por lo que ha hecho, sino ayudarlo a volver al ideal de la igualdad. Esta es la perniciosa dependencia de la moderna idea de justicia de su trasfondo metafísico y cristiano, en el sentido evangélico de la parábola del hijo pródigo: todos somos iguales como hijos de Dios, unidos por el vínculo del amor y la caridad.

El estudio de la justicia y del derecho no representa, en la obra de Nietzsche, una temática de primer orden. Pero sí es primordial, para él, el interés por la comprensión de la cultura, de sus inicios y de su evolución, así como del carácter y sentido de sus distintos ámbitos o formas: religión, moral, arte, política, derecho, etc. Pues le preocupan los fenómenos de decadencia que cree percibir en las sociedades de su tiempo, y de los que responsabiliza principalmente a la moral, a cómo ha evolucionado desde la aparición del cristianismo, y cómo ha condicionado una determinada práctica del derecho y la justicia. Por ello, Nietzsche se siente obligado a cuestionar y deconstruir el concepto de justicia como valor en sí o como esencia metafísica. El origen y la naturaleza de la

justicia no se encuentran, para él -como creo que ha quedado ya suficientemente argumentado- en el nivel metafísico de un trasfondo verdadero, como estableció Platón, sino que es preciso buscarlo mediante una investigación histórica y etnográfica. Platón pensaba que la justicia humana debería ser la reproducción de la legalidad que rige en el mundo inteligible. Después de él, e inspirándose en su planteamiento, el cristianismo identificó la justicia con la sabiduría divina, que habría establecido desde la creación lo que es justo y lo que es injusto. Leibniz, por ejemplo, definió la justicia como “la bondad conforme a la sabiduría (divina)”: “La justicia, considerada con mucha generalidad, no es más que la bondad conforme a la sabiduría, por lo que es preciso que haya también una justicia soberana en Dios. La razón, que ha hecho que las cosas existan por Él, ha hecho incluso que dependan de Él cuando existen y operan; y las cosas reciben continuamente de Él aquello que poseen de perfección. Mientras que lo que les queda de imperfección proviene de la limitación esencial y original de la criatura”<sup>29</sup>.

En la sociedad moderna, ya más secularizada, esa idea de justicia como sabiduría divina quedó sustituida por el ideal abstracto de la igualdad de todos o igualdad de derechos para todos. Pero esta igualdad sigue funcionando como un ideal metafísico, porque en la práctica es inalcanzable plenamente. De modo que, para esta justicia igualitarista, la función y el sentido del castigo no es el de restablecer una situación de equilibrio, sino el de despertar en el transgresor de la ley un sentimiento de culpa y de arrepentimiento. En último término, mediante el castigo, lo que se pretende es la remoralización del criminal, su retorno al ideal evangélico del amor y de la igualdad de todos. Esto no es que esté mal, pero en esta forma de entender y aplicar la justicia lo cierto es que ésta pierde su carácter regulador y reequilibrador para convertirse en un instrumento del nihilismo. El mensaje que debería contener la aplicación de un castigo como expiación de un delito no debería ir dirigido al corazón y a los sentimientos del criminal para moverle a la conversión y regreso al redil del bien<sup>30</sup>, sino que debería ir dirigido a su memoria para recordarle que ha olvidado cumplir su deuda para con la sociedad, que ha roto el contrato que hace posible el buen funcionamiento de la convivencia asegurado por la aceptación, el respeto y el cumplimiento de la legalidad.

En conclusión, Nietzsche contrapone a la moderna concepción igualitarista de la justicia otra idea que tiene en cuenta la desigualdad de los hombres que debe aceptarse como condición de una dinámica social más sana, creativa y beneficiosa. Su lema es: “Como me trates, así te trataré yo”. Esto no significa que proponga un sistema jurídico alternativo

<sup>28</sup> FP II-2, 7 [27]

<sup>29</sup> Leibniz, G.W., “Principes de la Nature et de la Grace fondés en raison”, en Leibniz, G.W., *Philosophischen Schriften*, ed. G.J. Gerhardt, Hildesheim 1965, volumen VI, págs. 602-603

<sup>30</sup> Cfr. Diamantides, M., “Law’s Ignoble Compassion”, en Goodrich, P.-Valverde, M. (eds.), o.c., p. 90

basado en la desigualdad. En realidad, Nietzsche no hace ninguna propuesta alternativa de ningún tipo en materia de derecho y de justicia. Simplemente ofrece una concepción de la ley como medio de establecer una diferencia y una distinción entre los individuos, dando a cada uno lo que le corresponde frente a la injusticia de tratar a todos como iguales y por igual: “Deberías aprender a captar la perspectiva en cada estimación de valor, el desplazamiento, la deformación y la aparente teleología de los horizontes y todo lo que pertenece a lo perspectivista; también la parte de estupidez respecto a los valores opuestos y toda la

pérdida intelectual con la que se paga cada pro, cada contra. Deberías aprender a comprender la necesaria injusticia de todo pro y contra, la injusticia como inseparable de la vida, la vida misma como condicionada por lo perspectivista y su injusticia. Deberías, sobre todo ver con tus propios ojos *dónde la injusticia es siempre mayor: es decir, allí donde la vida se ha desarrollado de la manera más pequeña, estrecha, mezquina y primitiva* y sin embargo no puede evitar tomarse a sí misma como el fin y la medida de las cosas”<sup>31</sup>

## Referencias bibliográficas

- Diamantides, M., “Law’s Ignoble Compassion”, en Goodrich, P.-Valverde, M. (eds.), *Nietzsche and legal Theory*, New York, Routledge, 2005, pp. 89-104
- Dühring, E., *Cursus der Philosophie*, Leipzig, Koschny, 1875
- Engels, F., *Anti-Dühring*, en MARX, K.-ENGELS, F., *Gesamtausgabe*, I, vol. 27, Berlín, Dietz, 1988
- Gschwend, L., *Nietzsche und die Kriminalwissenschaften*, Zürich, Schultess, 1999
- Menzel, A., *Kalikles. Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Rechte des Starkeren*, Franz Deuticke, Wien und Leipzig, 1922. (trad. esp. Mario de la Cueva. *Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM. México, 1964).
- Nietzsche, F., *Obras completas*, 4 vol., ed. D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2010-2016.
- Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos*, 4 vol., ed. D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2007-2010
- Pajón Leyra, I., “Calicles y Nietzsche: dos formas contrapuestas de entender el derecho del más fuerte”, en *Nexo. Revista de Filosofía* 2 (2004), pp. 167-176
- Schacht, R., “Nietzsche’s Naturalism and Normativity” en Janaway, C.-Robertson, S. (eds.), *Nietzsche, Naturalism and Normativity*, Oxford, Oxford Univ. Press, 2012, pp. 236-258
- Sedgwick, P.R., *Nietzsche’s Justice*, McGill-Queen’s University Press, Montreal, 2013
- Seelmann, K., *Nietzsche und das Recht*, Stuttgart, Franz Steiner, 2001
- Singelin, M., “Nietzsche et l’image du criminel dégénéré”, en *Déviance et société* 18 (1994), 189-198
- Stegmaier, W., *Nietzsches Genealogie der Moral*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994
- Tucidides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libro V, trad. cast. J. J. Torres Esbarranch, Gredos, Madrid, 1992
- Valverde, M., “Pain, Memory, and the Creation of the Liberal Legal Subject”, en Goodrich, P.-Valverde, M. (eds.), ed.cit., pp. 67-88
- Wotling, P., *La philosophie de l’esprit libre*, París, Flammarion, 2008

<sup>31</sup> *Humano, demasiado humano*, en OC III, vol. I, Prólogo, 6