

Nietzsche, nuestro campo de batalla

Germán Cano¹

Polo, Jorge, *Anti-Nietzsche. La crueldad de lo político*, Madrid, Taugenit, 2020, 320 págs.

1

Hoy, en camino de salir de la segunda década del nuevo siglo, la atracción por Nietzsche no parece agotarse, si bien su recepción se modula desde otras claves epocales. Por una parte, su peligrosa figura es esgrimida como la constatación de los peligrosos excesos del siglo xx –¿no fue en el fondo un peligroso militante de una concepción demasiado intervencionista sobre la cultura, como se manifestó en el escándalo sloterdijkeano sobre el “parque humano” a principios del siglo? ¿Una tentación funesta para el pensamiento de izquierdas?–. Por otra, desde una urbanización o domesticación liberal de su “filosofía artista”, ¿no queda su oscuro pensamiento neutralizado en un plano académico no pocas veces políticamente inocuo? Demasiada *hybris* para el pensamiento liberal y escaso compromiso social para una tradición marxista alineada con las abstracciones emancipatorias procedentes de la Revolución Francesa y sus categorías de totalización de la realidad capitalista.

Sin embargo, como ha destacado Alain Badiou, llama la atención que, en los noventa, consolidado el giro hegemónico del neoliberalismo, la mayoría de los “filósofos” reactivos de Francia se unieran para declarar la guerra abierta a Nietzsche y a su influencia². Esa venganza contra Mayo del 68 cristalizó en un libro-manifiesto, *Por qué no somos nietzscheanos*³, recibido favorablemente en un claro contexto de restauración política conservadora o de contraataque de las elites políticas y económicas. No poca veces constatamos –y el caso de la lectura de Habermas en Francia por parte de liberalismo conservador así lo muestra, cómo lo que se concebía como una supuesta crítica de izquierdas del nietzscheanismo se recupera en el marco de una crítica de derechas contra pensadores heterodoxos o críticos. Sin duda, aquí tampoco podemos soslayar en qué sentido la disputa política acerca del sentido del 68 y los supuestos abusos de su “crítica artista”, por decirlo con Boltanski y Chiapello,

¹ Universidad Complutense de Madrid.

² Bosteels, B. “Nietzsche, Badiou, and Grand Politics: An Antiphilosophical Reading”, en K. Ansell-Pearson (ed), *Nietzsche and Political Thought*, London, Bloomsbury, 2013.

³ Boyer, A., Comte Sponville A, *Porquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Le Livre de Poche, Paris, 2002.

sigue asediando a nuestro presente. Y no deja de ser llamativo que, en relación con Nietzsche, sean tanto la tradición liberal como la marxista las que hoy renueven vínculos de complicidad conservadora frente a su supuesta amenaza filosófica.

Bajo este punto de vista, el debate con Nietzsche es hoy, entre otras cosas, también la confrontación del marxismo con la herencia de lo que se ha llamado, muchas veces con trazos de brocha gorda, “pensamiento del 68”, “pensamiento posestructuralista” o “pensamiento posmoderno”. Este interés político en última instancia no está tan interesado en preguntarse si Nietzsche puede *educar* aún en el siglo XXI; si su “buena nueva” está demasiado próxima a un tipo de confianza literaria “humanista” cuyo marco pedagógico está en trance de desaparecer; o si dice algo interesante a nuestro futuro o, más bien, a nuestra imposibilidad de pensar el futuro. No, el propósito es otro: sostener, contradiciendo su funesta seducción, como dice el autor del libro que aquí comentamos, que “resulta *imposible* conjugar ‘Nietzsche y emancipación política’” (p. 319). [la cursiva es mía]. Si la importancia de este debate trasciende la discusión académica es porque, bajo este nuevo clima, la consigna “Anti-Nietzsche” aparece como un símbolo de un “desorden” a identificar y depurar dentro de las filas del pensamiento de izquierdas. Es como si tuviera que combatirse una excesiva, pero peligrosa vitalidad que amenaza con desplazar la sólida disciplina emancipatoria hacia un escenario demasiado cultural o, en el peor de los casos, como un gran malentendido que divide, ofusca y bloquea las fuerzas políticas necesarias para el cambio social. Quizá sería tentador rastrear este impulso de normalización en la historia de la tradición marxista, desde la polémica de Marx y Engels con Stirner a la actualidad, como la eterna disputa entre el principio de placer y el principio de realidad dentro de la izquierda⁴.

Más allá de disputas internas al texto del pensador alemán entre “nietzscheólogos”, entiendo que por ello es importante, más allá de discutir la cuestión como un problema filológico entre “nietzscheanos” (¿alguien puede presentarse así sin rubor?), ampliar el foco y entrar al debate con lecturas críticas o decididamente impugnatorias. Porque estamos de acuerdo en algo con Polo: en la lectura de Nietzsche nos seguimos jugamos mucho para comprender el sentido del tránsito del siglo XX al XXI. Como ha señalado, por ejemplo Slavoj Žižek, “análisis históricos convincentes pueden mostrar con facilidad cómo la teoría de Nietzsche encajaba con su propia experiencia política. Su virulento ataque a la ‘rebelión de los esclavos’ fue una reacción a la Comuna de París. Pero esto no contradice en modo alguno el hecho de que haya más verdad en el ‘descontextualizado’ Nietzsche francés de Deleuze y Foucault que en este Nietzsche preciso en términos históricos. El argumento no es tan sólo pragmático ya que no es que esa lectura de Nietzsche por Deleuze, aunque históricamente desacertada, sea más productiva. Es más bien que la tensión entre el marco básico universal del pensamiento de Nietzsche y su particular contextualización histórica está inscrita dentro de la misma estructura del

⁴ Como ha señalado Judith Butler en otro contexto diferente, los rentistas de la Izquierda, ¿no se observa a veces en el excesivo *anti* de cierto antiposmodernismo, que hace del enemigo una caricatura o espantajo, un gesto *paródico* orientado a mimetizarse con lo criticado, de ocupar el campo presuntamente denostado, de rendir homenaje al poder del oponente, de apropiarse de esa misma iconicidad? Evidentemente, no se trata de inmunizarse a la crítica, sino de entender en qué sentido hay un tipo de agresividad crítica sintomática de cierto marxismo que provoca justo lo que busca combatir políticamente: la desintegración en facciones. Cfr- Butler, J.: “El marxismo y lo meramente cultural”, en *¿Reconocimiento o distribución? Un debate entre marxismo y feminismo*, New Left Review-Traficantes de Sueños, Madrid, 2000, pp. 70-71.

pensamiento nietzscheano, forma parte de su verdadera identidad, del mismo modo que la tensión entre la forma universal de los derechos humanos y su ‘auténtico sentido’ en el momento histórico de su enunciación forma parte de su identidad”⁵.

Frente a esta posible opción descontextualizada, que puede conducir también a consecuencias históricamente discutibles, el título del libro de Jorge Polo no puede ser más explícito: *Anti-Nietzsche. La crueldad de lo político*. Con una propuesta clara y atrevida: demostrar “la imposibilidad de localizar en el pensamiento nietzscheano elementos teóricos capaces de sustentar un pensamiento político de signo emancipador” (p. 9). Ciertamente, no se trata de una posición novedosa: mostrar al contrarrevolucionario Nietzsche en el Hotel Abismo del siglo veinte, algo que, como trato de mostrar en mi *Transición Nietzsche*, debe a su vez contextualizarse en su recepción durante Weimar y los debates entre el marxismo y el modernismo estético de vanguardia. Podríamos decir que el libro de Polo, bien escrito, apasionado, beligerante, con voluntad de intervención en la arena pública, se enmarca en una tradición crítica que inaugurada por Lukács en la posguerra y continuada, si bien con matices importantes, por Habermas en su debate con el “giro posmoderno”, llega al siglo XXI con escasas novedades interpretativas. Entre estas últimas destacan, desde luego, la imponente monografía de Domenico Losurdo, pero también trabajos como el de Jan Rehmann⁶. Así, Losurdo, por ejemplo, llega a afirmar que Colli y Montinari, en su estrategia “blanqueadora” orientada a desnazificar la imagen del filósofo, terminan por desequilibrar excesivamente la báscula oscureciendo la genuina pulsión política nietzscheana, significativamente nunca escondida por el autor, duro y cruel sin ambages, pero sí por muchos de sus benevolentes comentaristas. *Anti-Nietzsche* pretende, siguiendo esta estela, pensar “con y contra” el autor de Zaratustra, pero básicamente “digámoslo con sinceridad y honradez más [...] *contra* el filósofo del martillo” (p. 21). Más allá de nuestras desavenencias interpretativas, como mostraré en esta nota, me parece importante agradecer a Jorge Polo su voluntad de diálogo con mi trabajo y su invitación a debatir públicamente sobre nuestras posiciones, algo desgraciadamente poco usual en nuestro entorno académico⁷. Por otro lado, mal haríamos en usar a Nietzsche como un santo y entregarnos al juego intelectual en torno al intercambio de narcisismos académicos.

Bien, como habríamos pasado supuestamente del magisterio de la sospecha al de la “inocencia”, de lo que se trataría sería de volver a levantar para el siglo XXI ese olvidado tribunal filosófico-político –alguien maliciosamente podría decir inquisitorial– y subrayar hasta qué punto Nietzsche fue, como no se cansa de plantear Polo en estas páginas, no solo un pensador “profundamente reaccionario, antidemócrata y antisocialista”, sino una figura políticamente funesta. En este empeño, su principio de caridad hermenéutico ni siquiera sigue, aunque diga apoyarse en ella (p. 47), la interesante premisa gramsciana de Losurdo: una lectura

⁵ Zizek, S.: *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Barcelona, Paidós, p. 184.

⁶ Losurdo, D.: *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Turin, Bollati Boringhieri, 2002, 1167 pp.; Rehmann, J.: *Postmoderner Links-Nietzscheanismus: Deleuze und Foucault eine Dekonstruktion*, Hamburgo, Argumen Verlag, 2004, 267 pp.

⁷ Un antecedente muy sugerente por la altura del intercambio y su tono, dentro de la problemática nietzscheana, lo constituye el recomendable debate entre Mariano Rodríguez y José Manuel Romero en estas mismas páginas de la *Revista Logos* (vol. 52, 2019, pp. 161-174). Entiendo que, aunque diferente en su temática, de cuño más epistemológico, ese diálogo puede leerse de forma complementaria con el que mantenemos aquí Jorge Polo y yo mismo.

que no busca tanto impugnar o recusar por principio las bases teóricas de su filosofía, sino entender *concretamente*, desde el despliegue inmanente de sus categorías y en su proceso mismo de gestación, el significado político de su filosofía y el significado filosófico de su política. Es esta reconstrucción histórico-comparativa la que lleva a Losurdo a deshacer, pero desde otras claves más complejas, el funesto malentendido de la compatibilidad entre Marx y Nietzsche, la gran cuestión política, en definitiva, que estaría en juego hoy para la auténtica delimitación del sentido de la crítica para un pensamiento emancipador necesitado, al parecer, urgentemente de la depuración de falsos lastres. Ciertamente que Losurdo, como dice muy bien Polo, no convierte a Nietzsche en un “nazi decimonónico”, pero hace algo más: seguir el proceso del devenir Nietzsche y sus matices, algo que no aparece tan claramente aquí. Es más, diluir estas diferencias, como la existente entre el Nietzsche, digámoslo groseramente, “wagneriano” y el “espíritu libre” afrancesado solo porque ambas figuras se volcaron en “una permanente *réplica* a las ideas político-culturales revolucionarias” (p. 47) nos conduce, creo, a subestimar lecciones importantes para la tradición emancipatoria ligadas a otras críticas de la Revolución (desde Kant a Hegel pasando por Schiller). Volveré sobre ello por entender que este es aún el meollo central de la discusión política con Nietzsche.

Este hilo rojo es el que también atraviesa el *Anti-Nietzsche* de un Polo tan incómodo como perplejo por la capacidad de seducción de una obra tan, según sus palabras, “rabiosamente reaccionaria”. Polo es claro: de lo que se trata es de trazar un cordón inmunitario, sanitario, para un pensamiento emancipador, y de no mezclar lo que de suyo es diferente, no susceptible de mezcla. Sobre todo, cuando la recurrente fascinación por su figura, habiendo cumplido ya su infame capítulo histórico fascista, estaría en los últimos tiempos siendo cooptada por el pensamiento neoliberal. “Hay mucha voluntad de poder –escribe Polo– en un sistema económico organizado bajo la égida de los mercados libres, desde luego; y Nietzsche estaría muy de acuerdo con Hayek a la hora de desechar cualquier ‘intervención correctora’ – auspiciada por ideales políticos igualitarios– en la esfera de la libre competencia mercantil. ¡Falsas ilusiones, vanas esperanzas! Los socialistas aparecen en ambas filosofías, en la nietzscheana y en la hayekiana, como una caterva de estúpidos y decadentes resentidos, criaturas que desconocen las leyes fundamentales de la vida” (p. 228).

Empecemos con esta acusación. ¿Realmente puede sostenerse una lectura neoliberal nietzscheana? Creo que aquí la lectura de Polo, por interesante que sea, yerra en el tiro por varias razones, aunque subrayaremos solo una, la que, a mi modo de ver, muestra en qué sentido la figura de Nietzsche, por depender demasiado del horizonte del siglo XX, es incompatible con el dispositivo ideológico liberal, anti-intervencionista y antitotalitario configurado tras la posguerra occidental. Es precisamente un marxista como Fredric Jameson el que nos ha brindado claves para comprender por qué la reacción antimoderna de posguerra a lo que se entiende como “la funesta *hybris* del modernismo estético vanguardista” también privó a Nietzsche de todo interés para un pensamiento utópico o limó aquellos molestos aspectos supuestamente “radicales” que aún mantenían tensión crítica con el horizonte de lo que este denominaba “el último humano”. Esta crítica, común tanto a la deconstrucción como al neoliberalismo, a lo que se entiende como la “excesiva voluntad de poder del modernismo”, según Jameson, se revela como un movimiento

de resentimiento político hacia toda visión, digamos, “prometeica”⁸.

En la medida en que el horizonte posmoderno-neoliberal desconfía de todo intervencionismo sociocultural en el mundo-de-vida comercial y de toda pulsión utópica dada su reivindicación de los límites y la finitud antropológica –¿otra visión de la pecaminosidad humana?–, no puede ver este programa más que como totalitario o desmesurado. Desde luego, puede ser interesante en qué sentido figuras como Ayn Rand simpatizaban con la *vulgata* nietzscheana del emprendedor que vive peligrosamente en los abismos competitivos⁹, pero no hay que olvidar que, ideológicamente, para bien o para mal, el neoliberalismo paulatinamente hegemónico tras la posguerra se autodefine, por su modestia metodológica y su alergia a todo intervencionismo cultural, en el fondo como un programa antinietzscheano y antimarxista.

Por eso es desde aquí, en la crisis actual de nuestro horizonte neoliberal, desde donde cabe señalar hoy la necesidad de entablar un nuevo diálogo entre Marx y Nietzsche y el sentido del asedio de un cierto espectro prometeico. ¿No podríamos hablar de una tendencia “resentida” contra el poder de este diagnóstico? ¿Un resentimiento temeroso contra la fuerza utópica del “nuevo humano” que ambos proyectaron a lo largo del “excesivo” siglo XX? No quiero decir con ello que estas apuestas neoheroicas posnietzscheanas, como, por ejemplo, la de autores “vanguardistas” como Badiou o Žižek, sean hoy sin más defendibles, sino más bien cuestionar, sin entrar en más profundidades, esa simple complicidad entre nietzscheanismo y neoliberalismo y clarificar ese apresurado terreno de discusión.

2

Sin duda, como los “espectros” de Marx y Freud, cada vez más invocados por nuestro presente desnortado, el fantasma no enterrado de Nietzsche es interesante tanto por lo que abordó en contaminación con los problemas políticamente tóxicos de su época, como por su rica recepción, que atraviesa por completo el llamado “corto siglo xx” en tradiciones espectacularmente diversas, desde el anarquismo de una Emma Goldman a la Teoría Crítica frankfurtiana pasando por la visión nacional-popular de José Carlos Mariátegui. ¿Tiene sentido reducir todo su complejo diagnóstico al marco de una política “emancipatoria” que, por otra parte, en el texto de Polo, parece solo blindarse en términos defensivos? ¿No es políticamente útil dialogar con la crítica antidemocrática para reforzar la democracia? ¿Podemos a través de Nietzsche, un pensador antipolítico y no democrático consumado, reflexionar sobre el valor de la teoría para la política en cuanto fuente de diagnóstico y crítica, más que como fuente de modelos o posiciones normativas? ¿En qué medida, como crítico tanto de la tradición liberal como de la marxista, nos brinda la oportunidad de pensar las recurrentes limitaciones de ambas para comprender nuestro presente? Digámoslo de otro modo, con las precisas palabras de Wendy Brown:

⁸ Jameson, F.: *Las semillas del tiempo*, Madrid, Trotta, 2000. Para las alusiones a Nietzsche y el antinietzscheanismo, véanse especialmente las pp 54-57.

⁹ Cfr. el interesante libro de Corey Robin: *La mente reaccionaria. El conservadurismo desde Edmund Burke hasta Donald Trump*, Madrid, Capitán Swing, 2017.

La mayoría de los tratamientos políticamente favorables de Nietzsche tratan de extraer una política de su pensamiento, incluso aunque reconocen que poco en Nietzsche se puede recuperar para una práctica democrática. ¿Pero y si en lugar de eso concibiéramos su pensamiento como un cuchillo aplicado a lo que cubre los ideales y prácticas constitutivas de la vida política? ¿Y si el pensamiento de Nietzsche no sirviera para guiar, sino para provocar, revelar y desafiar, reforzando de esta manera una cultura democrática? Quizás las críticas y genealogías nietzscheanas pueden seccionar la política, interrumpiendo productivamente, violando o perturbando las formaciones políticas en lugar de aplicarse, fusionarse o identificarse con ellas. Este trabajo parece ser especialmente importante para la política democrática, dada mi sugerencia de que la democracia inevitablemente se puede vincular a elementos antidemocráticos y no es también hospitalaria para la teoría, incluyendo la autoconciencia teórica necesaria para comprender y reavivar el punto spinoziano sobre el centro hueco de la democracia¹⁰.

Creo, por ejemplo, que el análisis nietzscheano del malestar contemporáneo resuena con nuevos ecos en nuestra era pospandémica. Fenómenos incomprensibles desde la teoría política más ortodoxa como el resentimiento trumpiano pueden entenderse muy bien a la luz de su diagnóstico del “último humano”, un tema que ha ocupado recientemente a la citada Wendy Brown en una de sus obras más recientes¹¹. Nunca se destacará lo suficiente en qué sentido para Nietzsche el acontecimiento de “la muerte de Dios” aboca a lo que podríamos denominar, haciendo un guiño al Marcuse de *El hombre unidimensional*, la “desublimación de la voluntad”. Es decir, cómo la desaparición de las mediaciones tradicionales –la moral, la religión, la metafísica, pero también la autonomía de las ideologías, el progreso, los marcos tradicionales de sentido– genera, en un proceso endógeno de racionalización, una situación de cinismo pseudocultural generalizado desde arriba y desde abajo, un momento histórico que identifica como una suerte de desnudamiento desinhibido y agresivo de la voluntad de poder, del “sentimiento de poder”, para ser más exactos.

En este aspecto, el análisis de Polo, por ejemplo, a mi modo de ver, no percibe en qué medida en la obra nietzscheana el intérprete debe distinguir entre el plano descriptivo o genético y el normativo o valorativo. En Nietzsche el reconocimiento impúdico del “origen” aristocrático o irracional de la cultura sirve más para cuestionar y problematizar la lectura idealizada de la cultura, ingenuamente humanitaria, que renuncia a comprender la dinámica trágica de las fuerzas en liza, que como un horizonte normativo. De ahí que, como vieran Adorno y Horkheimer –y reconoce Polo, pero sin seguir esta línea también freudiana (p. 159)–, la revelación de la crueldad cultural, exija dar un paso cultural más autoconsciente para no retornar a la barbarie. Ignorar esto lleva a una mala comprensión de la obra nietzscheana como un simple naturalismo: “Y es que el vitalismo nietzscheano bascula, por momentos, hacia una indisimulada animalización de la existencia humana” (p. 176). No podemos estar más en desacuerdo con este juicio y esta interpretación que da sentido a toda la argumentación de la obra.

¹⁰ Brown, W.: *Politics Out of History*, University Princeton, New Jersey, 2000, p. 127.

¹¹ *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*, Columbia University Press, New York, 2019.

3

Es cierto que en Nietzsche, como he tratado de mostrar en *Transición Nietzsche*, el descubrimiento revelador de la “base terrenal” que sirve para desnaturalizar la infraestructura ideológica y cultural del idealismo burgués, mostrando su contingencias y tensiones sociales, le conduce, a diferencia de Marx, a enrocarse, digámoslo así, en un supuesto *fondo* trágico continuamente disimulado por la tradición emancipatoria, principalmente rousseauiana o jacobina. Este “fondo” no solo le permite desestimar todo discurso de justicia social, sino “contenerlo” ideológicamente (Jameson), cuestionando a priori toda intervención política transformadora en un sentido directamente *colectivo*. Esto podría entenderse como una suerte de *naturalización* de segundo grado (ontologización metafísica del poder, “*todo es poder*”, señala Polo), orientada a desestimar todo cuestionamiento de órdenes sociales supuestamente estancos.

Sin embargo, por un lado, Nietzsche –y aquí encontramos una gran diferencia con el análisis de Polo y su desinterés por el proceso inmanente de la obra nietzscheana– no entiende este punto de llegada a la problemática del poder como un simple reconocimiento *cínico*, cruel o naturalista de las fuerzas en liza. No es desde este supuesto horizonte *normativo* último –*la vida*– desde donde se plantea la crítica de los valores emancipatorios rousseauianos. Por otro, Nietzsche tampoco descarta la posibilidad del cambio social y una intervención cultural de signo médico-cultural (p. 126). La Revolución Francesa (léase su libro *Aurora* desde este hilo rojo) no es nociva por su voluntad de intervención o de cambio –ese “desgarro del velo” del que habla Edmund Burke–, sino por no ser un cambio efectivo, por ser, por tanto, un mal cambio, un cambio impaciente, abstracto, formal, ajeno a toda reflexión *médica* acerca de los cuerpos, sus inercias históricas y pulsiones en juego, esto es, por ser una *repetición* del escenario moral. Nietzsche no cuestiona, *como reaccionario*, la Revolución Francesa por ser una intrusión moderna en el marco de la continuidad histórica y sus jerarquías sociales. Su crítica no es historicista en este sentido. Plantea una crítica moderna entendiendo que la modernidad revolucionaria, apegada todavía a un marco moral e idealista, más que curar las heridas del cuerpo social, lo somete a una suerte de “curanderismo” precipitado (ver *Aurora* § 534). Aquí no están tan lejos Hegel y Nietzsche, aunque el primero fuera, desde luego, mucho más empático con el desarrollo teleológico histórico. Es esta visión materialista “molecular” que busca acceder a un estrato pre-político la que desaparece del campo de visión del libro de Polo, lo que no es extraño porque, desde sus premisas hermenéuticas, solo defiende una idea de “lo político” –así en su crítica a Miguel Morey, por ejemplo (p. 46)– que Nietzsche desborda y amplía con nuevos problemas. ¿No es preciso aquí, por tanto, distinguir entre lo que Polo llama “despolitización” de la recepción nietzscheana y una nueva interrogación acerca de “lo político”?

Ha de entenderse bien que Nietzsche, *como moderno*, no es un simple crítico reaccionario de “los críticos de la continuidad histórica”; es un crítico moderno que denuncia las limitaciones de esa crítica moderna que *aún sigue siendo moral, demasiado moral*. De ahí la necesidad de comprender la confrontación ambivalente de Nietzsche con Rousseau y Lutero, “modernos” –tras ellos no podemos volver atrás–, pero aún demasiado morales –con ellos volvemos atrás, son “espíritus rezagados” que no comprenden la necesidad de una nueva escala cultural terapéutica. No es el *fanático* Nietzsche, en su odio, el que se enfrenta a la Ilustración y la Revolución

Francesa; es justo al revés: es el “neogriego” Nietzsche el que se enfrenta a la Ilustración y la Revolución justo por su fanatismo moral. Me parece importante plantear este importante matiz en relación al capítulo seis del libro, donde ese “Rousseau al revés” (Löwith) que es Nietzsche también puede enseñarnos algo más que un grosero elitismo: las limitaciones pedagógicas de cierto jacobinismo para la autonomía individual.

La visita al “taller subterráneo” donde se han forjado hasta ahora los tipos e ideales humanos requiere, para Nietzsche, de una ampliación de la mirada. En el párrafo de *Humano, demasiado humano*, “Posesión y justicia” apreciamos el sesgo antisocialista desde la crítica del gesto rousseauiano. Rousseau y sus seguidores cavan hondo y desentieran lo que permanecía soterrado tras la naturalización idealista de las relaciones de poder, pero “desgraciadamente, por experiencia histórica se sabe que toda subversión de tal índole lleva de nuevo a la resurrección de las energías más salvajes, así como de los enterrados horrores y excesos de épocas remotísimas; es decir, que la subversión puede ser sin duda una fuente de energía en una humanidad fatigada, pero jamás ordenadora, arquitecto, artista, perfeccionadora de la naturaleza humana” (*Humano, demasiado humano* § 463). Cuando los socialistas, según Nietzsche, buscan desvelar históricamente que el reparto de la propiedad en la humanidad actual es la consecuencia de innumerables injusticias y violentaciones, cuestionando la legitimidad de sus usos, solo ven una parte del problema, pues “todo el pasado de la cultura antigua está construido sobre la violencia, la esclavitud, el engaño, el error” (*Humano, demasiado humano* § 452).

El reconocimiento de las cadenas culturales, por tanto, conduce a Nietzsche, en efecto, no a una reflexión sobre la desigualdad, sino a una autocrítica que pone *ilustradamente* “entre hielo” lo que ilusoriamente se expresa como *fanatismo* de la “naturaleza” reprimida. Apreciamos aquí cómo su crítica aparentemente entronca con las usuales críticas contrarrevolucionarias al jacobinismo, cuyo voluntarismo moralista percibe la inercia histórica como simple obstáculo de una naturaleza humana a redimir. Sin embargo, su posición no aparece aquí como un simple defensor reaccionario de la prudencia o de los “velos culturales” al modo de un conservador como Edmund Burke, quien, defendiendo el plano cultural como una suerte de inconsciente social, aboga por defender las ilusiones benefactoras de la tradición y sus jerarquías para la vida social en común.

Aunque parezca a veces defender la paciencia geológica y orgánica de lo histórico frente a la transparencia y la aceleración revolucionaria, Nietzsche no desestima la posibilidad de seguir hablando de “progreso”: el más “trágico”, ciertamente, de Voltaire frente al, a su parecer, excesivo optimismo rousseauiano. Por otro lado, justo por esta condena de la impaciencia revolucionaria para el problema de la libertad, Nietzsche no puede reclamar el título de mero destructor o “dinamita” sin que contextualicemos su posición. Si usa, fundamentalmente a partir de 1887 esta imagen, como recuerda Polo tras el “terremoto de Niza” (p. 140), es tanto para subrayar la oportunidad pedagógica de intervenir tácticamente en un momento concreto de deslegitimación y crisis cultural de valores a tenor de las resistencias morales aún existentes, como para identificar su posición como médico cultural. Es decir, el momento negativo debe verse siempre como un momento táctico dentro de la tarea pedagógica de preparar lo nuevo, no como un fin en sí mismo. Si a veces es “mejor lo bueno nuevo que lo bueno viejo”, como diría ese singular marxista nietzscheano que fue Bertolt Brecht, es porque, en determinados momentos para

Nietzsche es pedagógicamente mejor *acelerar* los procesos de decadencia que defenderlos o simplemente criticarlos.

Esta necesidad de diferenciar fases, estrategias de intervención cultural y modalidades retóricas desaparece por completo en la visión monolítica de Polo del “Nietzsche extremista”(p. 144). En Nietzsche, en efecto, la pregunta por la *salud* cultural se antepone, en virtud de una defensa supuesta de un mayor realismo terapéutico, a la de la justicia social. ¿En qué medida ese “fondo trágico” revelado a la mirada de ese “espíritu libre” que va desnudando el traje del filósofo tradicional y el historiador ortodoxo para convertirse en “medico de la cultura” y sus patologías moralizantes no es sino una estrategia defensiva de ese mismo mundo burgués ya irreversiblemente declinante en sus posibilidades liberales? ¿Es la tragedia la coartada del “liberal imposible” para bloquear las potencialidades del futuro? Estas preguntas son muy legítimas, es más, necesarias, pero creo que no pueden ser contestadas simplemente aludiendo, como hace Polo, siguiendo a Heidegger, a una explicación ontológica de la voluntad de poder. Más que cerrar la conversación desde un supuesto antinietzscheanismo, debemos ampliarla, a no ser que prefiramos ignorar el interés que, para el pensamiento de izquierda, puede entrañar la crítica nietzscheana de la moral. ¿Debe la tradición emancipatoria hacerse cargo de la crítica de la moral y hasta qué punto? Entiendo que hacer esta pregunta nos lleva más allá de un Marx Anti-Nietzsche y a plantear un diálogo incómodo, pero más fructífero entre ambos.

Por otro lado, sin ánimo de ser prolijo, hay muchos ejemplos donde la lectura realizada por Polo permite otras interpretaciones alternativas, algo que es excluido sin ningún tipo de benevolencia. Por dar un simple, pero sintomático botón de muestra por el tipo de esquematismo hermenéutico usado, uno de los textos es el parágrafo 473 de *Humano, demasiado humano*. Allí donde el texto, según el autor, se interpreta solo como “un pasaje que haría las delicias de cualquier teórico neoliberal o anarcocapitalista”, puede apreciarse, en cambio, una reflexión más sutil, incluso gramsciana, sobre las insuficiencias hegemónicas del “despotismo socialista”. Nietzsche en este parágrafo reflexiona sobre cómo el lema socialista “tanto Estado como sea posible” puede generar, justo por su incompreensión del carácter no solo coactivo sino consensual del poder, la tendencia contraria, tener “tan poco Estado como sea posible”. Que para Polo esta reflexión nietzscheana sobre el despotismo socialista solo sirva para entender la cercanía del pensador alemán con el neoliberalismo de un Ludwig von Mises, ¿no apunta también a los puntos ciegos de cierta ortodoxia marxista a la hora de comprender la problemática del poder neoliberal?

4

Comparto con Polo la necesidad de acercarnos políticamente a Nietzsche de algún modo, pero entiendo, dado lo dicho más arriba, que este problema debe conducirnos además a preguntarnos por los funestos abusos y “recortes” hermenéuticos que le convirtieron en una suerte de “viagra” para sectores sociales impotentes y resentidos con los desafíos de la Modernidad. ¿Por qué el preferido del pueblo en la Alemania nazi “dejó de ser Chaplín para convertirse en *Superman*”?, se llegó a preguntar perspicazmente Hannah Arendt, discípula del *Mago de Messkirch*, Heidegger, quien también pasó por ser un representante de lo que ella llamaba “la alianza entre las

élites y la chusma”. ¿Qué había pasado para que Nietzsche se convirtiera en el gran estimulante teórico del primitivismo político del xx? En la situación de crisis en Weimar, como señala Arendt, el repliegue histórico empezaba a recelar del pequeño *clown* de origen judío y su inclasificable vagabundeo. Aunque Nietzsche no se cansó de hablar con desprecio del lector egocéntrico perezoso, ¿su retórica eufórica no terminó siendo también seductoramente halagadora del peor señor que vivía en cada humillado por el cambio de época? Enfatizando que hablaba “para pocos y para nadie”, ¿no sedujo a ser escuchado por muchos, incluso demasiados? No podemos olvidar tampoco cómo dos laboratorios privilegiados de su recepción, Weimar y el 68 francés, son todavía para nosotros dos espejos históricos desde cuyas analogías nos miramos para comprender nuestras perplejidades.

Sin embargo, Nietzsche no fue un fascista, ni un *Incel* nostálgico, tampoco un “posmoderno” aligerado de herencias históricas: fue alguien que, como Marx, se tomó en serio la dialéctica de la modernidad y sus tensiones. Marshall Berman, otro marxista, lo vio bien en un libro espléndido: *Todo lo sólido se disuelve en el aire*. Hay algo que no se ha enfatizado lo suficiente: Nietzsche no es solo –y no tanto– un destructor, un martillo, un *killer* del cristianismo, sino alguien que por tomarse muy en serio su herencia histórica entendía que había que inventar algo a su altura para volver a apasionarse y confiar en el mundo. Su particular “Proyecto Hombre” –*Übermensch*– parte de una premisa: más que de ideologías combatidas por una racionalidad pura depurada de afectos, hay que desintoxicar al “último humano”, de adicciones tóxicas que debilitan nuestros cuerpos. Ecos del materialismo de Spinoza, que valoraba en gran medida por su lúcido cuestionamiento de toda “pasión triste”, un asunto, la relación entre Nietzsche y Spinoza, que no merece significativamente la atención política de Polo. La búsqueda materialista de la “salud” en Nietzsche pasa por cuestionar aquellas doctrinas “pastorales”, también de izquierda, que seducen a los individuos identificando carencias en el deseo y tratando de colmarlas ficticiamente. La clave del cuidado del alma sana reside en tomarse a sí misma como una potencia virtuosa que, sobre todo, es desviada por ilusiones, las cuales, descuidándonos, amenazan con debilitarnos. En realidad, solo un enfermo obligado a cuidar de sí como Nietzsche podía entender la “enfermedad moral” introducida artificialmente por poderes ajenos de separar a la fuerza virtuosa de lo que ella puede, de adiestrarla en la derrota. Nietzsche también fue un neorrenacentista obligado a luchar con la poderosa y ambivalente modernización protestante. Hay algo que hoy se nos olvida: Nietzsche nunca dejó de amar al titán Prometeo y su relación con el dolor como modelo de su programa cultural de futuro, como hiciera Marx en otras claves políticas. Cierto: se ha insistido mucho en los usos y abusos cometidos hacia su pensamiento desde la derecha, pero no tanto en cómo su reflexión también ayuda a desactivar las psicopatologías de cierta izquierda tradicional, un asunto que, desde luego, no aparece en el texto de Polo, más interesado en depurar los elementos contaminantes del pensamiento nietzscheano para la tradición emancipatoria.

5

Una forma clásica de acercarse a Nietzsche es la de percibir su posición como un simple crítico ilustrado de ese *prejuicio de la moral* que plantea la dicotomía entre la tutela ideológica y el llamado *espíritu libre*. El problema de esta lectura es que pierde

algo importante: la ambivalencia de la moral. En efecto, para Nietzsche hay una flagrante incompatibilidad entre esta y el nuevo hombre libre, ilustrado, pues este no ya no puede actuar movido por la obediencia a la tradición, sino por otros motivos, entre los que se puede incluirse el cuidado de sí. Solo bajo este nuevo punto de vista histórico, la moral empieza a ser una amenaza para el futuro y un obstáculo para que el ser humano pueda alcanzar su máxima dignidad. Ahora bien, la revelación históricamente tardía de este carácter parasitario de la moral –también posibilitada por el progreso tecnológico y el aligeramiento de la coacción moral–, su aparición como “problema”, en virtud de su creciente e irreversible falta de legitimidad y poder, ha de ir acompañada, en sus inevitables herederos, también de una comprensión agradecida como “escalera” cultural, un “error” o “cadena” (en su doble sentido de continuidad y opresión) que sirvió para salir de las exigencias groseras de una naturaleza quizá feliz pero ya afortunadamente e irreversiblemente perdida.

Este punto es decisivo, porque apunta a que Nietzsche no entiende simple e ingenuamente que exista una oposición entre el “espíritu libre” ilustrado y la moral, como si el primero pudiese fácilmente desligarse, emanciparse, liberarse de la segunda o usarla cínicamente para sus voluntades de poder. Esto es importante: no hay liberación “de” la moral, como no hay liberación “del” poder que no sea, para Nietzsche, una recaída en la impotencia. Puede valorarse una sugerente aportación nietzscheana de Judith Butler desde este giro crítico con la “moral” social hegemónica: “uno/a persiste siempre, hasta cierto punto, gracias a categorías, nombres, términos y clasificaciones que implican una alienación primaria e inaugural en la sociabilidad. Si estas condiciones instituyen una subordinación primaria o, en efecto, una violencia primaria, entonces el sujeto emerge contra sí mismo a fin de, paradójicamente, ser para sí”¹².

Nietzsche entiende bajo su crítica de la moral, como moderno, su posición histórica dentro de un proceso de “desnaturalización” de la tradición, lo que Marx llamaba *el velo desgarrado*, Benjamin *la pérdida del aura* o Weber el *desencantamiento* del mundo. El lugar del velo religioso que desplazaba la realidad existente hacia “otro mundo” se ha desnudado irreversiblemente por un proceso de racionalización científico que destruye las ilusiones sin aportar ya ningún encantamiento como compensación. La única forma de superar este dilema entre los trabajos del amor perdido y una renovada inversión libidinal confiada en el futuro es afrontar estos “dolores de parto” como una embarazada de un mundo nuevo. Allí donde Marx, en lugar de centrarse exclusivamente en la destrucción de antiguos modos de vida precapitalistas, quería encontrar qué había de progresista en los nuevos síntomas del capitalismo tardío que estaba describiendo, Nietzsche se sentía, como él mismo se definió, como “una funesta simultaneidad de primavera y otoño”. Creo que es el interés por esta ambivalencia lo que genera la diferencia entre la lectura del *Anti-Nietzsche* de Polo y la de otros intérpretes políticos actuales.

Es esta “maduración” la que le llevará a entender que el nuevo gesto ilustrado no puede limitarse a ser una repetición de la tradición; tiene que superar tanto la posición culturalmente conservadora contrarrevolucionaria como la revolucionaria jacobina inspirada en Rousseau. Esta encrucijada trágica es la que normalmente se pierde de vista en las lecturas aceleradas de Nietzsche como “liberador” o “conservador”. ¿Ha ocurrido algún cambio hermenéutico decisivo en las últimas décadas para

¹² Butler, J.: *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra, 2001, pp. 39-40.

que el *regreso* a Nietzsche pueda retomar el testigo de la acusación de Lukács, una confrontación, por cierto, no privada de duras tensiones personales? ¿Acaso un militante comunista del PCI italiano tan interesante como Mazzino Montinari, seducido incomprensiblemente por el estudio pormenorizado de Nietzsche durante décadas, no tuvo en cuenta sus ambivalencias políticas y flaqueó políticamente ante su fascinante figura? ¿Por qué, entonces, este regreso impugnatorio que, además, ignora sus variadas y concretas recepciones históricas, como no dejó de señalar Pierre Bourdieu ante Habermas frente a la acusación de este a Foucault como “neoconservador”? No deja de ser irónico que Domenico Losurdo, dialogando con Gramsci, haya recordado en los últimos tiempos esta advertencia del sardo: “En el planteamiento de los problemas histórico-críticos, la discusión científica no debe concebirse como un proceso judicial, en el que hay un acusado y hay un fiscal que, por obligación de oficio, debe demostrar que el acusado es culpable y merece ser retirado de la circulación. En la discusión científica, como se supone que el interés es la búsqueda de la verdad y el progreso de la ciencia, es más ‘avanzado’ quien se plantea, desde el punto de vista que puede expresar el adversario, una exigencia que debe ser incorporada, aunque sea como un momento subordinado, a su propia construcción”¹³.

Desde este punto, ¿no es el regreso del Anti-Nietzsche en el siglo XXI más bien el síntoma melancólico de una crisis en la tradición más ortodoxa de la izquierda que necesita volver a un cerrado diagnóstico de la modernidad y una visión materialista ciertamente importantes, pero dignos de ser confrontados con otros paradigmas? ¿No es esta reciente complicidad anti-nietzscheana entre la tradición liberal y marxista síntoma de ciertas limitaciones a la hora de comprender otro sentido de la modernidad? Reconozco no tener una respuesta definitiva, pero justo por eso entiendo que debe abrirse y no clausurarse el terreno del diálogo hasta el punto de renunciar a las aportaciones críticas y la compleja herencia nietzscheana. ¿Hasta qué punto ese “Anti” del libro que estamos comentando indica un punto ciego analítico, un compromiso legítimo, que también defiende, con una “Democracia”, un “Progreso”, una “Política” y una “Libertad” que, para dejar de ser abstractas, necesitan algo más que cordones inmunitarios? Entiendo que este diálogo entre Jorge Polo y yo es una prueba de que estos problemas no están resueltos.

Vuelvo, para terminar, a Montinari. Como el editor de Nietzsche señala, desde su comprensión prometeica del dispositivo cultural, a Nietzsche no le pasó inadvertido el pudoroso taller social, político en sentido amplio, de los valores morales del idealismo burgués. Su gran limitación fue creer, sin embargo, que el socialismo moderno *no era más que* la continuación del cristianismo. Lo que Nietzsche, desconocedor de las polémicas dentro de la tradición socialista, ataca básicamente del socialismo es la *tartufferie* moral que proclama la igualdad de todos los hombres como objetivo y su, a su modo de ver, fanático e ingenuo hiperpoliticismo. Ahora bien,

[...] por supuesto, no es cuestión de intentar ‘recuperar a Nietzsche para la democracia y el socialismo’, como se ha dicho recientemente, sino de hacer constar que en una sociedad socialista y democrática (o en el movimiento hacia ella) no puede faltar una ‘dimensión Nietzsche’, es decir, la dimensión de la libertad de espíritu que nace de la carga crítica,

¹³ Losurdo, D.: *Antonio Gramsci. Del liberalismo al comunismo crítico*, Ediciones del Oriente y Mediterráneo, Madrid, p. 262.

racional y liberadora de su pensamiento y que nunca se cansa de cuestionarlo todo, que incluso se permite reclamar que el individuo (aun en una sociedad de presuntos iguales) encuentre su defensa y el campo de su propia actividad espontánea en la cultura (como la entendía también Burckhardt) y, en definitiva, contra el Estado: suponiendo que de verdad se crea en la necesidad de la extinción del Estado en el ‘reino de la libertad’, es decir, que se desee realmente la superación de la ‘política’ como represión¹⁴.

¹⁴ Montinari, M.: *Lo que dijo verdaderamente Nietzsche*, Barcelona, Salamandra, 2003, p. 169.