

Cano, Germán, *Transición Nietzsche*, Pre-Textos, Valencia, 2020.

Jorge Polo Blanco¹

En las próximas páginas esbozaré un comentario crítico del ensayo *Transición Nietzsche*, de Germán Cano. La idea es realizar una suerte de “reseña cruzada”, puesto que el profesor Cano trazará simultáneamente un comentario crítico de mi ensayo *Anti-Nietzsche. La crueldad de lo político*, que también fue publicado en 2020. El objetivo es establecer un diálogo y una discusión entre dos lecturas contrapuestas de la filosofía nietzscheana. Sin embargo, debo remarcar que comparto plenamente la sentencia de Cano, cuando en la última frase del prólogo dice: “Sea como fuere, hoy podemos seguir siendo antinietzscheanos o postnietzscheanos, pero difícilmente prenietzscheanos” (p. 23). Empecemos, sin más preámbulos.

Leyendo el primer capítulo de la Primera Parte, que lleva por título “Pensar en el torbellino”, observamos que el autor considera que tanto Nietzsche como Marx se supieron habitantes de una situación monstruosa, propiciada por las turbulentas contradicciones del mundo burgués. Ambos habrían manejado una similar “gramática” (p. 30). Y, como “críticos lúcidos del mundo moderno”, los dos pensadores habrían localizado en el despliegue trepidante y ambiguo de dicha modernidad no un “cierre”, sino la emergencia de un elemento cultural inédito definido por un nuevo tipo de individualización. “Que la acusación de «filisteísmo» sea en ambos esgrimida como diagnóstico crítico de los ambientes académicos hegemónicos de su tiempo no es un dato menor” (p. 38). Es más, tanto Marx como Nietzsche se habrían desplazado –cada uno a su modo– desde los ingenuos espejismos que brillan rutilantes en la superficie de la Historia hasta ese “oscuro taller” donde rebullen la sangre, el sudor y las lágrimas. El objetivo de semejante “prospección” sería el de hacer visibles las cadenas socioculturales que han terminado deviniendo espíritu, “la coacción necesaria sobre el cuerpo que ha terminado engendrando el fruto del consentimiento” (p. 31). Ahora bien, ese “descenso” a los talleres oscuros de la Historia, ¿se hace de veras con el mismo propósito, en un pensador y en otro? He ahí una cuestión crucial.

A Nietzsche le horrorizaba la idea de que los esclavos tomasen conciencia de su situación, y lo dice sin medias tintas. Nada hay tan espantoso como una situación en la que los esclavos han aprendido a considerar su existencia como una injusticia y se disponen a tomar la venganza no sólo para sí, sino también para todas las generaciones. Germán Cano hace referencia a este pasaje nietzscheano (pp. 33-34), pero a nuestro modo de ver no extrae todas las consecuencias que debieran extraerse. Sí reconoce que, una vez retirado el velo mistificador que cubre las vergüenzas de la sociedad burguesa (en realidad, el velo que recubre las vergüenzas de cualquier sociedad histórica), esto es, una vez que queda al descubierto el dolor sanguinolento

¹ Escuela Superior Politécnica del Litoral (Ecuador)

que habita en la tenebrosa y hedionda sala de máquinas del orden social, una vez llegados a este punto, decíamos, Nietzsche y Marx se separan radicalmente. “Su enemistad con el filisteísmo no se acompaña de ninguna simpatía por la humanidad sufriente” (p. 37). Exacto. Los explotados y los subyugados, decía Nietzsche, no albergan ningún privilegio moral o epistemológico. Cano observa con acierto: “Esta reticencia será políticamente decisiva en la configuración de su programa cultural y su escepticismo hacia el momento rousseauiano de la crítica” (p. 37). Así es. Sin embargo, nosotros consideramos que es algo más que una simple “reticencia”.

Para Nietzsche, querer aliviar el dolor de las masas (Rousseau es el arquetipo o paradigma de ese “programa”) es oponerse al devenir doloroso, cruel y trágico de la vida. Pero es, ante todo, socavar la base imprescindible de un orden social en el que puedan aún florecer los grandes genios. El “gran arte” –Nietzsche lo repite una y otra vez– solamente pudo y podrá emerger sobre las espaldas explotadas de la gran mayoría. Como vemos, en su desasosegado pensamiento hay una extraña conexión subterránea –y no tan subterránea– entre la crueldad y la gran cultura. La esclavitud, o cualquier otro tipo de orden social férreamente jerárquico y elitista, aparece como inexcusable condición de posibilidad de la alta cultura. No se puede mitigar, edulcorar o “metaforizar” este asunto. Y si admitimos que “Nietzsche busca su apuesta programática explorando una nueva tensión cultural” (p. 38), debemos hacernos cargo de su aristocrática visión del mundo.

Podemos rememorar en este punto la inolvidable séptima tesis sobre la historia de Walter Benjamin, aquella en la que señalaba que detrás de todo “documento de cultura” se esconde un “documento de barbarie”. Pero, mientras Benjamin subrayaba la necesidad de “cepillar la historia a contrapelo”, precisamente para restituir la voz a todos aquéllos que fueron derrotados, masacrados y silenciados tras las mascaradas de la “alta cultura”, Nietzsche *celebraba* que eso hubiera sucedido así. Es más, prescribía que así *debería ser* siempre. Es una tesis normativa. Los humildes deben permanecer como una mayoría silenciosa y sumisa; su mugre plebeya no debe tratar de escalar posiciones en la jerarquía sociocultural. Sin la concurrencia de una masa dedicada al trabajo extenuante, no habrá ocasión para esa gran cultura que solo una élite –aupada sobre el lomo fatigado de una mayoría iletrada, inculta y trabajadora– puede producir. Ingentes cantidades de sangre hubieron de ser derramadas, a lo largo de la Historia, para que las civilizaciones pudieran levantar sus glorias culturales. Fue un elevado precio el que hubo de pagarse. Pero ese “elevado precio”, pensaba Nietzsche, siempre debe pagarse. Siempre. Porque *no* habrá ocasión para la verdadera cultura *sin* el dolor fatigado de unas mayorías trabajadoras.

Recordemos que Nietzsche detestaba la contemplación de este sufrimiento, que él consideraba inerradicable. Aunque, siendo más precisos, debiéramos decir lo siguiente: lo que Nietzsche no podía soportar es que los “sufrientes” –los casi siempre derrotados– mostrasen algún tipo de ímpetu protagónico. El filósofo de la “voluntad de poder” pensaba que el trasfondo último de la vida es un devenir pavoroso y doliente. Ésa fue, permítasenos decirlo así, su trágica intuición metafísica. Ahora bien, el “dolor social” de los desheredados de la Historia también constituía, a su juicio, una realidad *inextirpable*. De hecho, sentía náuseas, miedo y hasta pánico ante la mera posibilidad de que dichos desheredados se organizaran políticamente, con el fin de transformar su realidad.

Germán Cano, es cierto, observa con lucidez ciertas derivas del “programa” nietzscheano que, a nuestro juicio, son absolutamente medulares a la hora de leer

su intervención. Así, cuando Nietzsche desenmascara las mistificaciones del mundo moderno, no puede dejar de “enrocarse en un supuesto *fondo* trágico no sólo para desestimar todo discurso de justicia social, sino para «contenerla» condenando *a priori* toda intervención política en este sentido emancipador. Esta sería una suerte de *naturalización* de segundo grado orientada a desestimar todo cuestionamiento de órdenes culturales estancos. Dicho de otro modo: la pregunta por la salud social se antepone, en virtud de una defensa supuesta del realismo político, a la de la justicia social” (pp. 38-39). Por lo tanto, su “visita” al subsuelo o al “taller subterráneo” de la sociedad burguesa (y al de todas las sociedades pretéritas) poco o nada se asemejarán a la “visita” subterránea marxiana (o benjaminiana). Sobre todo, cuando “apreciamos el sesgo antisocialista nietzscheano desde su crítica del movimiento rousseauiano” (p. 39). Y aquí, Germán Cano tiene que referirse al parágrafo 452 de *Humano, demasiado humano*, en el cual Nietzsche reconoce que la distribución actual de la propiedad es el resultado o la cristalización de innumerables violencias perpetradas durante largo tiempo. El pasado de la civilización fue, indefectiblemente, un cúmulo de esclavitudes y engaños. Sin embargo, y al contrario de lo que piensan demócratas y socialistas, no podemos destruir o revertir semejante herencia por decreto; no es posible –ni deseable– imponer violentamente un nuevo reparto de la propiedad. Es curioso observar cómo Nietzsche, que en muchísimas ocasiones no había mostrado ninguna cautela a la hora de glorificar lo violento, reclusa sin embargo cuando dicha agresividad puede ponerse al servicio de una transformación radical de las relaciones de propiedad. Porque, añadía, los no poseedores no albergan ningún privilegio moral con respecto a los poseedores.

Se ha encadenado muy bien al hombre para que deje de comportarse como un animal, decía el filósofo alemán, y semejante reflexión es crucial para comprender el “programa filosófico-cultural nietzscheano” (p. 32). Pero, a nuestro juicio, las figuras de Marx y Nietzsche aparecen excesivamente próximas en algunos pasajes del texto de Germán Cano. El filósofo del martillo y la dinamita es un furibundo crítico de la Modernidad, desde luego. Ahora bien, también Bakunin y Marx lo fueron. Pero los “elementos modernos” –sociales y culturales– impugnados por uno y por otros son completamente distintos. Y las probables “soluciones” o “salidas” también resultan ser disímiles, cuando no diametralmente opuestas. Aquello que causaba desasosiego a Nietzsche no coincidía, ni por asomo, con lo que causaba desasosiego a Marx y a Bakunin. El filósofo de la “voluntad de poder”, por ejemplo, no sentía demasiadas simpatías por el *empoderamiento* popular. Tal afirmación, de hecho, se quedaría muy corta. Porque Nietzsche, he aquí un asunto decisivo, experimentaba una profundísima aversión hacia todos los movimientos políticos que, en su propio tiempo, propugnaban semejante empoderamiento de las clases trabajadoras (o de los sectores populares, que diríamos hoy).

En un momento dado (p. 43), Germán Cano parece insinuar lo siguiente: observando el desprecio “ofensivo” lanzado por las masas soliviantadas y el desprecio “defensivo” de las élites ahora amenazadas –ante semejante escenografía– Nietzsche habría optado por una suerte de “metadesprecio”. ¿Pero de verdad podemos sostener esa suerte de “neutralidad” nietzscheana? Creemos que no. Nietzsche tomó partido en este gigantesco conflicto. Y ya sabemos *contra quién* se posicionó. “Allí donde él opta por la función de médico de la cultura en un horizonte irremisiblemente trágico, Marx lo hará por la práctica revolucionaria” (p. 43). Pudiera parecer, a tenor de dicha frase, que Marx y Nietzsche reman hacia la misma orilla, así sea con diferentes remos

o con distintas embarcaciones. Pero no es así; sus trayectorias eran divergentes, por no decir opuestas. El “programa cultural” nietzscheano es abierta y contundentemente enemigo de toda revolución social y de toda praxis social de signo democratizador/igualitarista. Su oposición al rousseauismo, debe reconocer Cano, “se mantendrá inalterable o se agudizará con el paso del tiempo” (p. 86). Pero, cuando aseveramos que Nietzsche puede ser concebido como un furibundo “anti-Rousseau”, no estamos diciendo que aquél dialogue principalmente con la obra concreta y específica del filósofo ginebrino. No; al señalar que Nietzsche emerge como un poderoso y titánico “anti-Rousseau” debemos situarnos en un plano más paradigmático o sistemático, esto es, comprender que “Rousseau” no es aquí más que el perfecto arquetipo de la tríada Ilustración-Revolución-Democracia/Socialismo. Estos fueron los principales enemigos político-culturales de Nietzsche, desde su juventud hasta su madurez.

Frente a la moderna y “afeminada” incapacidad para soportar el dolor, “Nietzsche contrapone el gusto antiguo por la crueldad, un ejercicio voluntario en el dolor” (p. 52). Eso es cierto, pero veamos. Nietzsche detestó el “placer socrático por el conocimiento”. Y lo detestó porque en la antigua Grecia la experiencia dionisiaca del mundo –que nos “conectaba”, a través del arte trágico, con el trasfondo cruel de la vida– quedó acallada o sepultada por la tupida malla de lo intelectual. La dialéctica racional, ese insano despotismo de lo lógico-conceptual, recubrió todos los rincones del mundo con su omnimoda red antipoética. Pero aquella pulsión intelectualista de Sócrates escondía una pasión analgésica, toda vez que el conocimiento y la ciencia eran concebidos como remedios para esquivar el dolor de la existencia, para burlar el absurdo de la muerte. El asunto del “dolor” es un hilo conductor determinante en el pensamiento nietzscheano. La vida, con su doliente consistencia interna, no puede ser “corregida”; tampoco debiéramos tratar de evadirnos de ella. Aceptemos su dolor, su ínsita injusticia...

Pero cuidado, nos advierte Nietzsche, porque lo peor estaba aún por llegar. En efecto, el principio socrático produjo efectos de larguísimo recorrido, que resonaron durante centurias, propiciando finalmente (en el mundo moderno) la peligrosa consolidación de las ideas de justicia e igualdad. “Cultura socrática” significa “salvación a través del saber”, esto es, una indomable fe en la capacidad de la razón humana para corregir ese naturalísimo desequilibrio de la vida que consiste en que unos hombres (débiles) son tiranizados y dominados por otros (fuertes). El atroz optimismo del “hombre teórico” condujo a la nefasta y absurda ilusión de pretender “corregir el ser”. El socratismo –un espejismo que ya dura milenios– siempre pretendió imponer un optimismo epistémico que, en última instancia, se precipitaba como optimismo moral: la expansión del conocimiento (que es el programa medular de la Ilustración) ha de conducir necesariamente al igualitarismo social. He ahí una clave definitiva para entender la lucha nietzscheana contra el eje Sócrates-Rousseau. Entender esto último es imprescindible, a nuestro modo de ver.

En la sección titulada “La cárcel romántica de lo enfático. la autocrítica del populismo romántico”, Germán Cano explora de forma admirable y sugerente todas las aristas de un problema crucial: el amargo distanciamiento de Nietzsche con respecto al wagnerismo y al romanticismo. No obstante, sí nos llama la atención cierto párrafo: “En la obsesión primitivista de cierto romanticismo por buscar purificadoramente el fuego creador tras las cenizas late una grosera fascinación por lo salvaje, por «lo animal», muy peligrosa culturalmente hablando. Nietzsche ve en este «salvajismo» y «animalismo» un residuo violento, arcaico, síntoma de atraso,

regresión, pero no de auténtica vanguardia cultural” (p. 102). A nuestro juicio, el pensamiento nietzscheano nunca se despegó por completo de ciertas apologías del salvajismo y de la re-animalización de lo humano. La nostalgia por el “instinto”, síntoma de una contraposición muy romántica entre “vida” y “racionalidad”, latió a lo largo de toda su obra (no solo en *El nacimiento de la tragedia*).

Es cierto que sus diatribas contra el Romanticismo fueron numerosas y significativas. Pero, ¿su desintoxicación de Wagner quedó completada? ¿Pudo Nietzsche desprenderse por completo de aquellas ensoñaciones de “liberación” que pasaban por una embriaguez disolutiva (la inmersión en una des-individuación paroxística y desmesurada) y por una suerte de regresión oceánica a “lo uno primordial”? Sería problemático responder a semejante cuestión con un sí tajante y taxativo. Es cierto que Nietzsche realizó una contundente autocrítica, en lo que a su juvenil romanticismo se refiere. Sin embargo, nos atrevemos a sostener que ese *pathos* romántico nunca se extinguió del todo en él. No podemos compartir, por ende, la siguiente afirmación de Germán Cano: “Nietzsche también desestimaré abiertamente las actitudes de rechazo de lo moderno encaminadas a una posible «superación» mediante la mitificación de «lo otro» de la razón” (p. 137). Los “coqueteos” de Nietzsche con “lo otro de la razón” aparecen en demasiadas ocasiones; más en sus obras juveniles, es cierto, pero también en sus textos de madurez. No se produce, en ese sentido, un “corte epistemológico” tan abrupto entre el Nietzsche romántico y el posromántico.

En la sección que lleva por título “El sujeto enfermo” encontramos unas interesantísimas indagaciones sobre qué significó, para Nietzsche, pensar desde la “enfermedad”. Solo se piensa genuinamente bajo la presión de algo; o, dicho de otro modo, no se piensa sino a condición de que algo nos oponga una resistencia radical. Bien. Sin embargo, nosotros queremos prestarle atención a unas observaciones que el autor hace al comienzo de dicha sección. Al comienzo, y con una destacable honradez intelectual no siempre presente en los pensadores nietzscheanos, Germán Cano se refiere a “la espinosa cuestión política de la esclavitud, sobre la que Nietzsche plantea reflexiones cercanas al aristocratismo más groseramente señorial” (p. 139). Y, a continuación, esboza una reflexión absolutamente crucial. “Aunque Nietzsche insista con crudeza y de manera reiterativa en que no es posible civilización sin esclavitud ni *otium* cultural sin una crudísima división social del trabajo, acercándose en ocasiones a un «aristocratismo radical» inconsistentemente naturalizador –la vida es básicamente «explotación» (JGB 259)–, no deja de ser cierto que la propia maniobra genealógica de desnaturalización impide abonar del todo esas conclusiones políticas burdamente elitistas. ¿Frente a esa «debilidad sentimental» que, según él, subyace a todo pensamiento emancipador, sólo cabría un reconocimiento estático del fondo violento del ser (JGB 259) o aquí estamos ante un desplazamiento reflexivo más sutil capaz de distanciarse de la, al parecer, inevitable conclusión cínica, si no salvajemente inmoral y primitivista?” (p. 140). En efecto, Nietzsche postula “con crudeza y de manera reiterativa” la imperiosa necesidad de la esclavitud o del férreo clasismo laboral, para que pueda florecer algo parecido al gran arte (o una gran cultura). Con ello, Cano así lo admite, se estaría acercando a un aristocratismo radical “inconsistentemente” naturalizador. *Inconscientemente*, de veras? Aquí comienzan nuestras discrepancias (matriz de todas las otras posibles discrepancias). Germán Cano observa que “la propia maniobra genealógica de desnaturalización impide abonar del todo esas conclusiones políticas burdamente elitistas”. Y nosotros

respondemos: no es así, la “maniobra genealógica” nietzscheana sí se detuvo al llegar a cierto punto.

Para Nietzsche la explotación es, efectivamente, un dato *inamovible* y un factor natural en el orden eterno del mundo, algo que pertenece a la esencia misma de la *vida*. Pero debemos comprender que dicha concepción no deja de ser paradójica en alguien que había venido, esgrimiendo su martillo genealógico, a historizarlo todo. Porque resulta que no; resulta que topamos con una realidad (durísima) cuya naturaleza no es contingente o fruto de una cierta disposición de estructuras históricas: la explotación y la dominación. Ellas constituyen un hecho bruto y primordial, insuprimible. Entiéndase esto muy bien: *insuprimible*. Nietzsche sumerge todos los dispositivos culturales en un proceso de fluidificación, porque nada es eterno; porque todo ha ido emergiendo, decantándose y cristalizando con el paso del tiempo... a excepción de las realidades mencionadas. Resulta que la *explotación* y el *dominio* sí constituyen una solidez eterna, un fondo primordial no-histórico, una ley de hierro transhistórica que siempre ha estado presente y que siempre lo estará. Si para rousseauianos, socialistas y anarquistas la explotación se encuentra fundamentada en determinadas condiciones históricas de tipo socioeconómico (que son contingentes y, por ende, susceptibles de ser transformadas, superadas o, al menos, corregidas en sus efectos más perniciosos), para Nietzsche la explotación de unos a manos de otros *no* es fruto de una sociedad desequilibrada, injusta o corrompida. No; la explotación (léase, las desigualdades, las asimetrías, las exclusiones, los sometimientos, etc.) están incardinadas en la lógica profunda de lo viviente. Ah, la *vida* es así. Entonces, ¿derivó Nietzsche hacia “conclusiones cínicas” e incluso “salvajemente inmorales y primitivistas”, como señalaba nuestro autor? En muchos momentos, sí lo hizo. Germán Cano también sostendrá lo siguiente: “Por voluntad de poder él no entiende un *factum* último” (p. 143). Creemos, no obstante, que existen numerosos pasajes en los que Nietzsche sí insinúa e incluso asevera eso mismo.

Nos atrevemos a señalar que la lectura de Germán Cano localiza muy bien el problema, pero no quiere asumir todas sus derivaciones hasta el final. Así, observa lo siguiente: “Sea como fuere, si lo que la perspectiva trágicamente aristocrática afirma, en definitiva, es que la sociedad del futuro ha de construirse normativamente reflejándose en el espejo de lo que la vida es en última instancia, Nietzsche estaría recayendo en esa caricatura naturalista de la que él trató de distanciarse críticamente o en una solución mítica bajo un nuevo fetiche, «la voluntad de poder», que no sería sino una paradójica resolución de su inicial agudeza crítica. De ahí la necesidad de pensar a Nietzsche *contra Nietzsche* o, cuando menos, de someter críticamente a Nietzsche a una perspectiva nietzscheana” (p. 140). Y nosotros sostenemos, sin mayor dilación: sí, efectivamente, Nietzsche recayó en eso mismo. La solución planteada por nuestro autor podría ser legítima; pero criticar a Nietzsche desde una perspectiva nietzscheana conlleva una implícita y paradójica aceptación: que Nietzsche no es el pensador que algunos *quieren* que sea (un aliado de la emancipación, por ejemplo).

En el capítulo titulado “Encarnaciones de la verdad”, con el cual finaliza la Primera Parte, observamos una preocupación por no encajonar a Nietzsche en las coordenadas de un “grosero cinismo contemporáneo” (p. 187). Diógenes y Dioniso no pueden fusionarse, sin más. Porque existe una gestualidad cínica que, aun queriéndose destructora de todos los códigos morales heredados, está demasiado preñada de resentimiento. Y, ya en la Segunda Parte del ensayo, encontraremos un capítulo titulado “Weimar. El regreso al país de los padres”, en el que no podremos

detenernos todo lo que quisiéramos por cuestiones de espacio. Solo diremos que es un recorrido muy lúcido por algunos de los debates más relevantes que atravesaron el universo estético-intelectual alemán de las primeras décadas del siglo XX. Así, se rastreará con extraordinaria capacidad analítica la presencia nietzscheana en las intervenciones de Bloch, Lukács, Adorno, Heidegger, Karl Löwith, Ernst Jünger, Walter Benjamin, Bertolt Brecht o Hugo Ball, entre otros. Georges Bataille tampoco podía faltar, en semejante recorrido. En un momento dado, Germán Cano emplea una sugestiva imagen, cuando advierte que en el ideal aristocrático nietzscheano se han “proyectado prácticamente casi todas las fijaciones, fascinaciones y miedos” imaginables, de modo parecido a como en el famoso test de Rorschach las extrañas manchas se interpretan según las obsesiones individuales de cada paciente (p. 209). Así, proliferaron muchas lecturas de un Nietzsche exaltador de las “aristocracias guerreras” y de la despiadada “bestia rubia”. Pero, cohabitando con esa espeluznante figura, hallaremos otras lecturas encuadradas en lo que ha podido denominarse “dionisismo de izquierda” (p. 217), un ejemplo del cual podría ser la obra de Bloch. “El problema puede expresarse de una forma sencilla: ¿podía la Izquierda permitirse el lujo de abandonar la pulsión dionisiaca al enemigo?” (p. 218). Interesantísima pregunta. También en el teatro de Brecht podríamos encontrar esa huella, hasta el punto de hablar de un “nietzscheanismo plebeyo brechtiano” (p. 227).

En este capítulo, por lo tanto, Germán Cano nos conduce a través de los múltiples ecos de aquella fascinación por Nietzsche que se produjo en la izquierda y en la derecha. En páginas anteriores, había señalado: “No podemos pasar por alto el modo en que «Dioniso» pasó más tarde a convertirse en el grito de guerra en el que se entrecruzaban confusamente algunas heterodoxas aspiraciones utópico-materialistas de la izquierda con las veleidades expresivas del fascismo, la contraseña, por así decirlo, que servía para entrar en el teatro conceptual apropiado del momento histórico. De ahí que, en cierto modo, el discurso en torno a Dioniso irrumpiera como epicentro del terremoto cultural de la época oscilando entre dos posiciones básicas: allí donde el dionisismo de izquierdas trataba de afrontar dialécticamente la cuestión de la naturaleza reprimida o alienada, el dionisismo de derechas se limitaba a rendir culto inmediato a la expresión o a transformar de forma oportunista la categoría de «vida» en un nuevo fetiche” (p. 137). La radiografía de Cano es muy sugestiva, aun cuando nos remita una vez más al “perezoso cliché del guerrero suprahumano habitante de las cumbres” (p. 190). Pero, ¿por qué Nietzsche se prestó tan *fácilmente* a una interpretación reaccionaria, derechista y fascizante? No *todo* podía deberse a una burda y malévola tergiversación. Una vez más emerge la honradez de Germán Cano, cuando responde: “No sólo por las malas lecturas procedentes de la derecha. Parte de culpa en este malentendido la tendrá él mismo, sobre todo con sus excesos retóricos tras el Zaratustra y su ceguera hacia el valor emancipador de la democracia plebeya” (p. 190). Debemos, sin embargo, hacer un importantísimo matiz a esa declaración: en Nietzsche no hay una simple “ceguera” hacia el valor emancipador de la democracia plebeya; es una profundísima y deliberada *aversión*.

El último capítulo, titulado “Zaratustra posfordista”, es apasionante. La discusión daría para largo. Ya en el prólogo Germán Cano había anunciado que este “libro no está interesado en brindar un nuevo comentario académico del pensamiento de Nietzsche. Su propósito pasa por revisar su figura a la luz de nuestras mutaciones culturales, entendiendo que su pensamiento es un gran polo magnético cuyos influjos permiten una perspectiva privilegiada para entender profundos movimientos

tectónicos. Se interesa básicamente por cartografiar ese espacio contemporáneo que, inaugurado por él, sigue oscilando entre la crítica de la crisis cultural y la crisis de la crítica” (p. 17). Pues bien, si de alguna “mutación cultural” seguimos siendo herederos es, precisamente, de Mayo del 68. Han transcurrido más de cincuenta años, pero el actual pensamiento filosófico-político europeo sigue inmerso en los “desplazamientos” que iniciaron en aquel momento. Hasta cierto punto, al menos. “En el cambio de época, Nietzsche empezaba a aparecer como profeta *primaveral* de una nueva subjetividad, portavoz de una libertad inédita; era la figura cuyo influjo determinó poderosamente el pensamiento de las décadas de 1960 y 1970 hasta el punto de propiciar todo un desplazamiento de época con el llamado momento posestructuralista” (p. 299). Mayo del 68 fue un enorme punto de inflexión; dio comienzo un nuevo metabolismo sociopolítico en las sociedades occidentales desarrolladas. Se habían dislocado ciertos ejes fundamentales.

Es en ese contexto donde apareció con fuerza inusitada el “Nietzsche francés”, del que todavía seguimos –o siguen– bebiendo con avidez. Es ese “Nietzsche” en el que todavía hoy se educan los jóvenes matriculados en las Facultades de Filosofía. En aquel contexto emergieron todas aquellas figuraciones de un Nietzsche situacionista, posestructuralista, biopolítico, antidisciplinario, anarquizante, nómada, esteticista y deseante. Porque Mayo del 68 fue una revuelta antiautoritaria y anti-Estatal, pero no demasiado anticapitalista. Fue una revolución antiburguesa...por lo que el orden burgués tenía de “aburrido”, pero no tanto por lo que dicho orden tenía de “clasista”, “explotador” y “excluyente”. A pesar de todo, Germán Cano sí columbra ciertas dosis de potencia política emancipadora en todo lo que de allí procede. “El enfrentamiento con las instituciones disciplinarias en el plano del pensamiento podía tener en Nietzsche un aliado” (p. 313), precisamente porque el filósofo dionisiaco había anticipado ya ciertas reflexiones sobre el desasosiego producido por el avance irrestricto de la racionalidad instrumental. La intervención nietzscheana pudo ser leída como un desesperado grito de protesta contra los efectos reificadores del “progreso”. O, quizás, como una desasosegada reacción ante ese gélido y pavoroso vaciamiento técnico-mercantil de la vida llevado a término por la modernidad capitalista. Hay textos que así lo pueden avalar, puesto que en algunos lugares señalaba Nietzsche la tremenda deshumanización provocada por el predominio de las máquinas. Sometidos a su dinamismo impersonal y a su potencia abrumadora, la sociedad maquina termino uniformizando y embruteciendo a los hombres. Los aforismos 218, 220 y 288 de *El caminante y su sombra* son muy interesantes, en ese sentido. Encontraremos en ellos a un crítico frankfurtiano *avant la lettre*. Habría que discutir, sin embargo (pero tampoco hay espacio para ello), si esos interesantes pasajes nietzscheanos no se perfilan en realidad como una crítica romántico-reaccionaria, puesto que en ellos no asoma la emancipación socioeconómica de la clase trabajadora.

Germán Cano analiza de forma magistral todos los giros y todas las ambivalencias de dicho acontecimiento, y analiza con acierto ese proceso por el cual el “discurso neoliberal” termino “cooptando” resueltamente las consignas sesentayochistas antidisciplinarias. Sin embargo, lanzando una crítica que ahora no podemos justificar, consideramos que aquello no fue una “cooptación” (esta parece ser la tesis sostenida, con matices, por Cano). Mayo del 68 fue, más bien, el síntoma de una derrota. El Partido y el Sindicato, con la excusa de “librarnos del estalinismo”, quedaron desacreditados para siempre. La izquierda tradicional y militante, descoyuntada.

Diremos más: Mayo fue un *cómplice necesario* de la rearticulación del capitalismo en su fase posfordista. El nuevo capitalismo “líquido”, ultraconsumista y flexible, halló una maravillosa afinidad o sintonía con aquellas nuevas subjetividades “franco-nietzscheanas”. Y digo así, “franco-nietzscheanas”, porque el Nietzsche de carne y hueso hubiese repudiado con todas sus fuerzas aquellas enormes movilizaciones. Hubiese experimentado, al contemplarlas, el mismo asco, el mismo temor y la misma demofobia que experimentó ante aquella otra gran revolución parisina: la Comuna de 1871. Nietzsche aplaudió (se alegró indeciblemente) cuando aquellos comuneros fueron sanguinariamente reprimidos y aplastados. Pero este significativo episodio biográfico-intelectual siempre fue silenciado por Foucault, Deleuze o Derrida (tampoco Vattimo o Toni Negri lo mencionan, hasta donde yo sé). Pero el “Nietzsche francés”, sí. Ese “Nietzsche” sí estaba en perfecta sintonía con la experiencia de Mayo. En cualquier caso, tenía toda la razón Frederic Jameson, cuando advertía que el posmodernismo no fue más que la “lógica cultural del capitalismo avanzado”. Claro, bajo los adoquines había...capitalismo posfordista.