

TAMSIN SHAW, *Nietzsche's Political Skepticism*, Princeton University Press, Princeton, Oxford, 2007. 159 páginas.

Constituye un lugar común decir que Friedrich Nietzsche (1844-1900) es un autor difícil de clasificar. Su pensamiento, además de excéntrico, es asistemático, lo que le convierte en un filósofo difícilmente homologable a otros que le fueron contemporáneos. En este sentido, se podría afirmar que una de las pocas constantes, a lo largo de su obra, fue el lugar secundario que ocuparon las cuestiones políticas entre sus preocupaciones. Y, sin embargo, la nómina de estudiosos que han tratado de reconstruir una presunta teoría política nietzscheana es considerable¹. Tamsin Shaw, profunda conocedora de la vasta literatura científica generada en torno al filólogo de Röcken, se propone en *Nietzsche's Political Skepticism* hacer su peculiar aportación a dicho debate. No obstante, desde un primer momento advierte que lo hará de un modo particular pues, a diferencia de quienes le precedieron en la ejecución de esta tarea, no pretende identificar una doctrina coherente a partir de los pronunciamientos de Nietzsche sobre diversos temas, ni intenta derivar consecuencias políticas de sus nociones éticas y epistemológicas. Por el contrario, Shaw argumenta que el alemán fracasa en la formulación de una teoría política normativa a resultas de un profundo escepticismo político, que a su vez está íntimamente relacionado con el problema de la legitimidad.

La tesis que vertebra el libro se construye a partir de la constatación, por parte de Nietzsche, de dos procesos: el surgimiento y la consolidación de los Estados modernos y la secularización de las sociedades de Occidente. El segundo de los fenómenos habría tenido como efecto indirecto la erosión del sustrato normativo común —concretamente, las creencias cristianas— que durante siglos sustentó a la autoridad política, provocando así una importante crisis de legitimidad de la institución estatal. En la medida en que los Estados modernos no pueden fundamentar su poder únicamente en la coerción se impondrá en ellos la obligación de desarrollar una ideología que los haga merecedores de la potestad para gobernar, esto es, que satisfaga la demanda de legitimación generada por el proceso secularizador. Nietzsche, aunque comprende que ha de haber una autoridad política —y de hecho aprecia efectos positivos en su existencia—, también entiende que su necesidad de legitimación la aboca inevitablemente a invadir el ámbito de la cultura. Habida cuenta de que tal intromisión es incompatible con formas independientes de autoridad normativa —que a juicio de Nietzsche han de determinar nuestros valores y, por extensión, la vida política—, el filósofo germano se desliza finalmente hacia un

¹ A modo de ejemplo, en inglés podemos encontrar títulos tales como el de Peter BERGMANN, *Nietzsche, "The Last Anti-Political German"*, Indiana University Press, Bloomington, 1987; el de Mark WARREN, *Nietzsche and Political Thought*, MIT Press, Cambridge, 1991; o el firmado por Keith ANSELL-PEARSON, *An Introduction to Nietzsche as a Political Thinker*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

escepticismo que resulta de la incapacidad para encontrar una solución de compromiso entre las exigencias planteadas por dos tipos distintos de autoridad, la política y la normativa.

Planteadas estas hipótesis en la introducción, Shaw dedica los capítulos siguientes a exponer los razonamientos que la conducen a formular tal posicionamiento en relación a la dimensión política de Nietzsche. Así, en el primero de ellos examina su concepción del Estado, situándola en sus correspondientes coordenadas histórico-geográficas, así como en un determinado ambiente intelectual. A este respecto, la autora subraya en primer lugar que el sajón no es un realista político. Muy al contrario, su oposición vehemente a la *realpolitik* bismarckiana está informada por una preocupación normativamente orientada que rechaza la consideración del poder estatal como valor supremo (pp. 15-16). Semejante visión lo alinea con Jacob Burckhardt (1818-1897) y la “tradición de Basilea” que, a diferencia de Leopold von Ranke (1795-1886) y la Escuela Histórica alemana, objeta la subordinación de los estándares intelectuales a los intereses del *Reich*. Esta resistencia al poder político, enraizada en el desacuerdo con las interpretaciones teológicas de la historia defendidas por los segundos, deriva asimismo de cierto pesimismo shopenhaueriano que niega al proceso histórico cualquier sentido objetivo o finalidad última (p. 19). Sin embargo, la discrepancia en torno al argumento historicista no es el único motivo que tienen Burckhardt y Nietzsche para resistirse a los poderosos. Desde su perspectiva, además, la autoridad normativa genuina sólo puede ser efectiva si es capaz de contrarrestar la hegemonía ideológica del Estado (p. 23), y

esta empresa se antoja harto complicada —si no imposible— desde el mismo instante en que la supervivencia de la autoridad política depende del éxito con el que acometa tal control ideológico. Dicho de otro modo, si la filosofía sólo puede florecer libre del poder del Estado y del miedo a él carece de sentido coadyuvar al apuntalamiento de un tipo de autoridad que frustraría el compromiso con una fuente normativa independiente (p. 27).

Cuando Nietzsche afirma que el Estado amenaza los compromisos que se pudieran adquirir con una autoridad normativa independiente es porque cree que la vida política, en general, tiende a inhibir una modalidad de libertad crítica que él aprecia especialmente: la libertad evaluativa. Ésta, propia de los “espíritus libres”, consiste en la determinación reflexiva de las propias creencias y valores, y su ejercicio ha encontrado históricamente un grave obstáculo en la represión de la conciencia crítica por parte de la cristiandad (pp. 29-30). Sin embargo, el propio Nietzsche no se lleva a engaño respecto a las posibilidades de la libertad evaluativa en un contexto post-cristiano. Como bien expone Shaw, el alemán supo percibir que la secularización dejaba irresueltas otras problemáticas que dificultaban enormemente el desenvolvimiento de los aludidos “espíritus libres”.

Una de estas problemáticas tiene que ver con las complicaciones inherentes al establecimiento de una autoridad epistémica. Cuenta Shaw que, en cierto momento, la denominada izquierda hegeliana creyó encontrar en la estética un sustituto para la religión (p. 43), y en la idea de jerarquía intelectual el instrumento para superar la brecha entre aquella y las creencias populares (p. 52). Nietzsche, si bien

en su juventud se sintió espontáneamente atraído por este tipo de proyectos —y de manera especial por el sugerido por Richard Wagner (1813-1883) en su ensayo *Beethoven*² (1870) (pp. 42-43)— termina cuestionando que tal jerarquía epistémica pueda ser establecida con el argumento de que no es lo mismo secularización que Ilustración. Para el pensador germano, en una sociedad secularizada la gente sigue razonando mal, por lo que demandará razones pero se contentará con justificaciones sólo racionalmente aparentes (p. 53). Los filósofos, por su parte, pueden recurrir efectivamente a formas irracionales de persuasión, pero éstas podrían ser igualmente empleadas por personas situadas en escalas inferiores de la jerarquía epistémica (p. 54). Por lo tanto, una autoridad epistémica efectiva sólo habrá de asegurarse a través de la promoción de la racionalidad, o de la Ilustración (p. 57), lo cual no va necesariamente aparejado al proceso secularizador y, además, es inaccesible para los seres imperfectamente racionales (p. 58).

Otra de las problemáticas que observó Nietzsche, desarrollada por Shaw en el tercer capítulo, fue la relativa a la demanda de pragmatismo que impone la convivencia en sociedad. En la óptica del alemán, la necesidad de formas mínimas de acuerdo, que faciliten la comunicación y la cooperación social, constituye una constricción más para la libertad evaluativa (p. 60), pues la inmensa mayoría de la gente no podrá cumplir el requisito imprescindible —para la búsqueda crítica de la verdad—

de rechazar la poderosa presión social hacia la conformidad (p. 74).

Tras abordar las problemáticas identificadas por Nietzsche en lo concerniente a la libertad evaluativa, Shaw dedica los dos capítulos siguientes (4 y 5) a indagar en la propia naturaleza de dicha libertad. En el primero de ellos examina la llamada lectura moralmente anti-realista, que atribuye a la independencia evaluativa una orientación meta-ética. El examen de las diferentes interpretaciones encuadradas en esta línea de análisis culmina con la apuesta matizada de Shaw por la perspectiva de John Richardson³. Según ésta, la selección crítica de los valores que conlleva el ejercicio de la libertad evaluativa es un modo de resolver el conflicto interno entre los instintos heredados —que recibimos de la selección natural para garantizar nuestra supervivencia y reproducción— y los valores sociales (pp. 102-103). Shaw, a pesar de encontrar en este enfoque la interpretación más exhaustiva de la lectura anti-realista, objeta a Richardson que plantee la selección de los valores como una prescripción universal. En este sentido, la autora del libro llama la atención sobre el hecho de que somos libres para seleccionar nuestros valores sólo hasta el momento en que no impidamos a otros hacerlo (p. 104), quedando desvirtuada en caso contrario la independencia evaluativa.

Tal objeción lleva a Shaw a defender en el quinto capítulo una lectura moralmente realista de la libertad evaluativa nietzscheana. Ésta se caracterizaría por sustentarse, al mismo tiempo, en una concepción uni-

² Richard WAGNER, “Beethoven”, en *Actors and Singers*, trad. de William Ashton Ellis, University of Nebraska Press, Lincoln, 1995, p. 120.

³ John RICHARDSON, *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

versalista del conocimiento moral, y en una concepción anti-universalista de las capacidades morales. Así, Nietzsche creería en la existencia de hechos acerca de lo que es bueno para la Humanidad, pero desconfiaría de que todo el mundo fuera capaz de comprenderlos. Siendo la justificación racional en el ámbito moral un ejercicio intelectualmente exigente, la reevaluación de los valores estaría entonces inevitablemente reservada a algunos pocos “espíritus libres” (pp. 110-111).

En el último capítulo Shaw se entrega al propósito de demostrar, con algunas pinceladas, que el tipo de escepticismo político que ella percibe en el pensamiento de Nietzsche, resultante de sus compromisos epistémicos y éticos, constituye una crítica al liberalismo más interesante que la generalmente atribuida al filósofo. Para ello recurre a los argumentos esgrimidos en su día por el germano contra el ideal del *Bildung*, que presuponía una armonía natural entre la libertad y la individualidad, de un lado, y la unidad y el acuerdo ético, de otro lado (p. 140). Y es que, para

el autor de *Humano, demasiado humano*, la fe en el *Bildung* podía tener consecuencias impremeditadamente iliberales, en la medida que hacía invisible la hegemonía del Estado, alentando la percepción de una autonomía inexistente, y confundiendo la subordinación ideológica con el libre asentimiento (pp. 146-147).

Shaw reconoce al finalizar su estudio que Nietzsche no fue capaz de visualizar una solución política para su escepticismo; no obstante, le concede que nunca renunció a la legitimidad como aspiración. En este sentido, su exhortación a preservar las condiciones para hacer posible esa búsqueda puede considerarse un mandato vigente, pues la tensión entre las demandas de las autoridades normativa y política continúa siendo una cuestión irresuelta. Podría decirse, así, que *Nietzsche's Political Skepticism* recupera un desafío de plena actualidad, al que ya se enfrentó uno de los filósofos más influyentes de la era moderna. Ésa es probablemente su mayor aportación.

FRANCISCO JAVIER LUQUE CASTILLO