

Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política

ISSN-e: 2255-3827

<https://dx.doi.org/10.176473>

 EDICIONES
COMPLUTENSE

Nietzsche, sismólogo del presente: el proyecto emancipatorio como tarea filosófica. Nota crítica de *Transición Nietzsche* de Germán Cano (València, Pre-textos, 2020)

No sería atinado clasificar esta monografía de Germán Cano como un comentario académico más sobre Nietzsche. Es esta una expectativa que el propio autor disipa en las primeras páginas del volumen, a pesar de tratarse de un especialista indiscutible a nivel internacional en el campo de los estudios nietzscheanos. Tampoco es su propósito traicionar el espíritu de Nietzsche proyectando sobre su obra una noción empobrecedora de la exploración filológica, entendida como sepulcro erudito de contenidos conceptuales inertes. No hay nada en *Transición Nietzsche* que permita parapetarse tras la reducción de la actividad filosófica a un museo ideal instalado en un arco temporal que ya solo inspira en quien lo contempla una mimesis narcisista. Lejos de todo ello, el volumen comporta una mucho más ambiciosa tarea, como es la de presentar como principal contribución de Nietzsche al pensamiento contemporáneo el haber deletreado con cuidado las lógicas que aherrojan al presente —cualquiera, siempre el nuestro, el de un *demos* determinado— bajo los grilletes de las *malas ideas* frente a aquellas que activan en el pueblo —la parte del mismo más despierta a la transformación virtuosa— la promesa emancipatoria. Advertir esta antinomia constituía la mejor versión del pesimismo de la inteligencia y del optimismo de la voluntad que tan ligados se encuentran a la figura de Antonio Gramsci, pero que Germán Cano nos recuerda en las páginas finales del libro —con ayuda de Malwida von Meysenburg— latía ya como pálpito metodológico en la idea del espíritu griego destilada por Jakob Burckhardt, cuya lectura amenizaba al círculo de Nietzsche en Sorrento. Filología e historia debían aliarse para radiografiar los rasgos del centauro que aguardaban en cada tiempo, pero con especial intensidad en los momentos de crisis, tan apropiados para la actividad de los «agentes dobles», tan cercanos al ánimo de Nietzsche, como lo serán al de Baudelaire y Benjamin. De ese modo, Nietzsche se convierte en un interlocutor productivo —en un «extraño profeta» (p. 19)— que ayuda a reflexionar sobre las gramáticas políticas que quepa activar tras las mutaciones culturales de nuestro presente. Lejos de la imagen del Nietzsche simpatizante de lecturas reaccionarias, esa virtualidad emancipadora resulta prometedora de una actualidad viva y aleccionadora para evitar errores ya producidos en el pasado. Pero será preciso añadir algo más relativo al orden del discurso nietzscheano, tan incomprendido por sus compañeros de gremio filológico a finales del siglo XIX. La capacidad de Nietzsche para generar constelaciones cargadas de futuro se corresponde con su habilidad para articular un campo de fuerzas que le permitan aparecer asimismo como un filósofo centauro, dotado con rasgos primaverales y otoñales, siempre atento a la experimentación cultural, impulsado por una disposición auto-crítica procedente de la incomodidad natural hacia el nihilismo oriundo de su propio tiempo. No en vano, el pensador se presentaría a sí mismo en una carta a Köselitz —citada por Cano— datada en 1882 como «un campo de batalla más que un hombre». El pensamiento filosófico había coqueteado desde la Ilustración con esta percepción en la lejanía del «campo de batalla» metafísico, sin captar con nitidez que la contienda más temible se desarrollaba posiblemente en el interior —espiritual, como subrayara el maestro Schopenhauer— y que su resolución solo podía gestionarse mediante una demorada terapia a realizar en cada sujeto.

El ensayo de Germán Cano combina el difícil arte de dirigirse tanto a neófitos como a especialistas, toda vez que suministra preciosas indicaciones que invitan a aproximarse a Nietzsche evitando falsos amigos sobre los que este mismo pensador puso sobre aviso en su obra. Un mérito singular del libro reside en iluminar el rastro nada obvio de esas señales de lectura fértil, depositadas en los frecuentes puntos de inflexión y zonas críticas —de constante revisión experimental— de ese *corpus*. Nietzsche representaría a esta luz, por ejemplo, un *pharmakon* capaz de disuadir a la subjetividad contemporánea de caer en las trampas del narcisismo fascista, cuyas trampas discursivas y emocionales se han mostrado dispuestas a retornar en el siglo XXI. No es de extrañar que pudiera avanzar por un camino semejante una subjetividad que se había enfrentado con arrojo a su propia reconstrucción tras la decepción sufrida con el proyecto cultural y civil de Wagner (1876). En efecto, tras esa fecha el Romanticismo —léase con especial atención, como recomienda Cano, *Gaya ciencia* § 370— se percibirá como invitación a una resignación estetizante y narcisista ante la realidad circundante, que no deja de compartir rasgos de la crítica acerada que Carl Schmitt —uno de los señores rebeldes alumbrados por la lectura polifacética de Nietzsche en el siglo XX— dedicara a la lógica jurídica practicada por Adam Müller. En lugar de cuidar de la libertad, los adalides del Romanticismo alemán habían contribuido a que las fuerzas sociales quedaran hechizadas bajo el óxido cultural de viejas sombras, como ocurría con el fallido *Siegfried* de Wagner. El proceder de Nietzsche, animado por una «disposición epistémica anti-funcional» (p. 54) contiene elementos que desactivan tanto el filisteísmo como el cinismo burgués, lo que blinda

asimismo frente a los cantos de sirena tanto de la desmesura fáustica como de la dionisiaca —«[D]e una barbarie a otra» (p. 79), apostilla Cano en su descripción de la lucidez implacable de este precedente ambiguo de la conceptualidad contemporánea, capaz de cargar de sentido a lecturas enfrentadas justamente por su proximidad a las potencias ambivalentes que subyacen al territorio contingente de la historia.

Esa actitud nada complaciente con la época permitirá a Nietzsche escuchar la resonancia de fuerzas contrapuestas que circulan en el medio social, ofreciendo, por ejemplo, uno de los análisis más perspicaces de la barbarie nihilista que siembra el discurso nacionalista en el cap. 8 —«De naciones y patrias»— de *Más allá del bien y del mal* (1886). El mensaje siempre coincide en algo, a saber, la imposición de ningún *mainstream* social debe disuadir al intelectual de seguir indagando en articulaciones perceptivas por venir, a la espera de una pedagogía adecuada que permita estabilizarlas. Como ocurrirá más tarde con Walter Benjamin, no es de extrañar que Nietzsche encuentre en el goce estético destructivo el desenlace de una subjetividad perversa, cuyas simas vuelven aún más necesario el trabajo a desempeñar por quien aspira a actuar como un «fisioterapeuta político» (p. 128). En esta clave la aproximación nietzscheana a la tragedia entiende este género mixto, tan connatural a un mundo griego cuyo *pathos* ya no es el moderno, no tanto como una nueva fuente mítica, en la línea ya ensayada con insuperable éxito académico y social por Schiller, Winckelmann y Hegel, sino en los términos de una operación homeopática —casi biológica, de cuidado de sí de toda una comunidad cultural— que permite soportar lo real. El lector del ensayo de Cano percibe de la mano de esta imagen de Nietzsche la marcada deuda que exploraciones sobre la constitución imaginaria de la sociedad como el proyecto intelectual de Ernst Cassirer y Cornelius Castoriadis han contraído con el filólogo de Basilea. Dado que Grecia representaba el propósito de hacer de la tensión entre la pérdida de figura dionisiaca y la expresividad apolínea el ciclo permanente de la condición vital, el «Ensayo de autocrítica» (1886), que Nietzsche situará como prólogo de *El nacimiento de la tragedia*, apostaba por generar «la autoconciencia cultural de una crisis inmunitaria que necesita de un nuevo fármaco» (p. 81). Las prácticas de sí impulsadas por la enseñanza moral socrática, de la misma manera que por el adormecimiento budista de los sentidos o la narcotización excesiva de las formas sublimes caras a Wagner, ya no podían satisfacer las exigencias de una subjetividad que, como se encargaría de plantear el mencionado Benjamin décadas más tarde, en compañía de la dramaturgia de Brecht, debía aprender a mantenerse en alerta constante, encontrando la respuesta anímica capaz de resistir ante el sufrimiento y el horror que trae consigo toda existencia social. La adopción de este punto de vista, más propio del Filoctetes de Sófocles —un Rousseau consciente del precio que comporta ser expulsado como un apestado de una comunidad— que del modelo falsario de la *Heiterkeit* de la Alemania ilustrada, arroja consecuencias de peso sobre la perspicacia que la filosofía debe alcanzar con respecto a la encrucijada de motivos y pulsiones que se sustancian en toda transformación cultural, una figura recurrente de la temporalidad histórica que el discurso teleológico habría eclipsado tradicionalmente a manos de una narrativa simplista. No subrayaremos lo suficiente que uno de los aciertos más llamativos del ensayo estriba en la rehabilitación del continente «cultura material» para la mirada filosófica, en detrimento de la metaforología finalista que con vistas a la lectura de lo social aparece como el peor *asylum ignorantiae*. Esta es la razón, a mi entender, que explica el diálogo que en algunos momentos Germán Cano abre con autores como Hans Blumenberg y Helmut Plessner, de la misma manera que con el proyecto intelectual de José Luis Villacañas en unas coordenadas aún más cercanas. No en vano, se trata de intérpretes de su propio tiempo que remedan lo mejor del gesto genealógico nietzscheano, en busca de los plexos causales que explican el origen de las patologías que conducen a la Alemania de Weimar a lanzarse a los brazos del totalitarismo y a la Europa del austericidio a confiar en las soflamas polarizadoras del populismo conservador. En efecto, cada época invita a captar bajo sus formas visibles los signos de una liberación de la comunidad por venir, si bien para observarlo era preciso no hipotecarla desde los hábitos del pasado. El filósofo —Nietzsche nos pone sobre aviso— debe mostrarse atento a la presencia de tales signos, con el fin de articular respuestas culturales a la altura de una realidad con la que siempre se debe dialogar, incluso en los momentos de mayor desesperación civil y política, en lugar de resignarse ante ella de la mano de fórmulas alumbradas en clave «estetizante y narcisista» (p. 110), desconocedoras de los misterios de la mediación, para las que el tablero social siempre equivale a jugadas de todo o nada.

Una de las enseñanzas cruciales que el lector contemporáneo puede extraer de Nietzsche siguiendo la orientación que proporciona Germán Cano apunta a la centralidad del cuerpo como una membrana al mismo tiempo frágil y potente que transmite a la mente las oportunidades más propicias para adoptar los hábitos reparadores propios de un «espíritu libre». Como se advertiría en las virulentas acusaciones de subjetivismo y caos metodológico que maestros de la filología germánica del siglo XIX como Ritschl y Willamowitz dirigieran al joven profesor de filología clásica en Basilea, aquellas revelaban una falta radical de interlocutores académicos adecuados, con las excepciones de Rohde o de Overbeck. Por el contrario, el *maelström* visible en la prosa juvenil de Nietzsche obedecía al hecho de que como pensador «no [podía] dejar de contemplar la cultura de su tiempo como un enfermo neurótico que repite sin cesar una represión primigenia» (p. 99). Como se subraya oportunamente también en este ensayo, la adopción de nuevas energías afectivas, alejadas de las pasiones tristes como en el camino propuesto por Baruch Spinoza, no confirma la llegada a ningún hábitat novedoso, dispuesto a ser colonizado por los sujetos ávidos de novedades del siglo XX. Por el contrario, la subjetividad inspirada por Nietzsche advierte que se encuentra siempre en construcción, esto es, que no deja de estar nunca en riesgo, pues nunca estará del todo a salvo de los peligros que podrían adormecerla definitivamente u obturar todo ánimo de reforma. Hacer de esa constante sensación de riesgo —como en el caso del mundo burgués, entre la desindividualización y la voluntad de forma (p. 65)— un espacio habitable, en lugar de una

weberiana «coraza de acero», constituye —enfatisa como un bajo continuo la prosa de Germán Cano— el legado más vivo que Nietzsche entrega a sus lectores en el siglo XXI. Esta propuesta pedagógica es la contracara de «una anatomía del poder ascético-romántico en las sociedades en crisis» (p. 117), que permite al autor del volumen conectar el diagnóstico de las dinámicas espirituales de la comunidad de finales del siglo XIX con el proyecto de teoría crítica de la sociedad emprendida por Theodor Adorno y Max Horkheimer. Para ello se sirve Germán Cano especialmente del escrito de Horkheimer «Egoísmo y movimiento liberador» (1936), un ensayo de antropología de la sociedad burguesa en el que se detalla la perversa dependencia anímica que la masa experimenta con respecto a la visión de pretendida altura detentada por el caudillo. Este «culto a la estrella» revelaba una de las materializaciones sociales más reconocibles de un resentimiento que en realidad oculta un malestar mal administrado y anuncia una idealización de la impotencia individual y colectiva. «[E]l «adicto» al Romanticismo reniega del campo de fuerzas en el que se encuentra y solo ama cuando puede —aun por medios arteros— ganar algo de modo narcisista», leemos en la p. 124. El coqueteo de la estética wagneriana con un «dionisismo de derechas» (p. 137), que la historia europea volvería a sufrir de la mano de una regresión sin mediaciones como la preconizada sin demasiada atención a sus consecuencias fácticas por autores como Georges Bataille y Roger Caillois, contribuye a hacer de la vida un fetiche —«facticidad existencial pura» (p. 295)— y una fantasmagoría al albur de las maniobras más destructivas, en lugar de favorecer una pedagogía atenta a las exigencias de una contingencia y un riesgo consustancial a las dinámicas existenciales.

Germán Cano familiariza, por otro lado, al lector interesado en acceder a la especificidad del pensamiento de Nietzsche con gestos contundentes que se desplazan desde la necesaria congelación de los valores que sustentan la ilusión religiosa y moral, pasando por el arte de la desintoxicación espiritual hasta llegar a la crítica decidida del «salvajismo americano» (*Gaya ciencia*, § 329) con su adoración de la productividad ilimitada como tótem de una civilización hastiada de sí misma. Todas estas operaciones, antecedentes metodológicos de las exploraciones sociales de Kracauer, Benjamin, Foucault y Sloterdijk, dibujan el paisaje de una crisis de la hegemonía cultural burguesa, cuyo sustituto ideológico no está escrito sobre el suelo de la historia, al depender de construcciones capaces de generar nuevos proyectos comunitarios. Y con frecuencia no son los grandes cortes históricos, sino la sensibilidad hacia las fisuras en el decurso histórico —la emergencia del «crack-up» formulado por Scott Fitzgerald—, la senda más productiva para huir de los cierres ideológicos más perversos de la civilización contemporánea. Ni la inmunidad ni el espíritu reaccionario ayudarán al sujeto a encontrar espacios de entendimiento —que no la paz de los cementerios— con su propia circunstancia, un ejercicio de corte orteguiano en el que el Nietzsche del que nos habla este ensayo es auténtico maestro. La captación más lúcida de este término medio necesariamente dinámico se verá beneficiado por la adopción del punto de vista que suministra la enfermedad fecunda, aquella que Thomas Mann aprecia como rasgo singular de la peripecia nietzscheana, y la aceptación del agotamiento, más que de un cansancio endémico, como momento de paso hacia una otredad individual y social que está por construir. Se trata de esos momentos en los que el sujeto descubre «que el esclavo puede ser también un soberano oculto» (p. 172), revelando potencialidades insospechadas en formas de vida acostumbradas a la dominación y la explotación. Con ayuda de estas herramientas, la prosa conceptual de Nietzsche lo muestra como un pensador en permanente diálogo con Karl Marx, que, en la línea de las críticas contemporáneas de la reducción de la justicia a un escenario de distribución adecuada de los bienes, no apuesta por «nuevos repartos por la violencia, sino [por] transformaciones paulatinas de la mentalidad» (*Humano, demasiado humano*, § 452). La misma complicidad anima Germán Cano a reconocer —como señalábamos— entre esta actitud crítica y la teoría crítica de la sociedad desarrollada por Adorno y Horkheimer con ayuda del psicoanálisis a mediados del siglo XX, especialmente a propósito de la confluencia entre fantasmagoría y totalitarismo, que exige proyectar la luz de la técnica psicoanalítica sobre las identidades de clase que genera la cultura contemporánea. El impacto en Hitler de un liderazgo como el de Rienzi en la homónima ópera de Wagner, decidido el primero a construir un Bayreuth permanente empleando como argamasa a la sociedad alemana, representaba a la perfección el emparejamiento de impotencia y resentimiento como conceptos conjugados de la decadencia civil. De esta composición pretenderá huir uno de los más desconocidos entre los lúcidos hijos de Nietzsche, como es el caso de Hugo Ball, que abraza la lógica sacrificial de los valores burgueses ilustrada por el cristianismo bizantino primitivo como interrupción de la productividad reformista hegemónica en la Alemania de comienzos del siglo XX. Descubrir la pauta generadora de resistencia ideológica a la racionalidad práctica dominante se traduce así en la vertiente micropolítica más fértil de la mirada genealógica nietzscheana, cuyas consecuencias a nivel colectivo no deben ser desdeñadas.

En virtud de lo anterior, los objetivos del pensamiento filosófico no persiguen contribuir a un archivo erudito de las ideas, levantado en beneficio de la mera contemplación. Por el contrario, Nietzsche es un autor clave para tomar conciencia de la responsabilidad que la filosofía tiene para realizar una crítica de toda cultura postromántica o, si se prefiere, de la cultura del presente. Intérpretes que no siempre supieron extraer de Nietzsche los instrumentos más válidos para poner en obra una crítica social prometidora, como es el caso de Gilles Deleuze en el mapa de interlocutores dibujado por Cano, se sirvieron sin embargo lúcidamente de su pensamiento para advertir que la vida nace en realidad cuando se pierde la confianza en ella, es decir, cuando se hunde en el abismo o se traduce en ruinas de lo que poco antes sostenían los orgullosos valores de la época. Con ello, el espacio conceptual de la verdad se desplaza para encontrar en el sentido y el valor el elemento radical del pensar. Para ello es preciso calibrar debidamente la lucidez sociológica que contienen los ciclos de enfermedad e impulsar una batalla cultural que rechace tanto la inmunización como la reactividad, esto es, sabedora de los riesgos de escudarse al lado de apocalípticos e integrados (p. 195). Frente a ello, Nietzsche nos habría entregado indicadores relevantes de la relevancia de construir una «segunda

subjetivación» (p. 156), para la que un motivo tan beckettiano como el agotamiento de una época representa un punto de inflexión que permite a los cuerpos adoptar nuevas posturas ante el propio tiempo —«sacar fuerzas de flaqueza», como reza otro inspirador ensayo de Germán Cano de 2015—, una senda por la que este autor transita por territorios trabajados en sintonía con otra publicación reciente —*Política de los cuerpos* (Herder, 2019)— por Laura Quintana Porras. En efecto, la centralidad que Nietzsche concede a la corporalidad invita a reconocer en su superficie el impacto de los hábitos colectivos que dan forma a lo que llamamos sociedad con vistas a imprimir torsiones y giros en ellos, que rebajen la cosificación y permitan dignificar la vida humana en cualquiera de las coordenadas geográficas en que aquella se encuentre.

Ejercicios de esta voluntad de construcción de una subjetividad consciente de la contingencia de todo modelo civil y político son la nobleza esclava de Epicteto, una alternativa productiva como la rebelde poesía de Arquíloco frente a la esclavitud sometida a los ideales cristianos. Pero también la *parresía* cínica como versión plebeya de esa relación interlocutiva con los agentes del poder y, en general, el riesgo personal albergado por el *quinismo*, que debe ser cuidadosamente distinguido del ambiguo cinismo, según la acepción de ambos que ofrece Sloterdijk. Lo peculiar de la actitud quínica, como en el cinismo visitado por los últimos cursos sobre la gubernamentalidad dictados por Foucault en el *Collège de France* —enfatisa Germán Cano, reside en la asunción de tener que ganar y reconstruir a cada momento la propia subjetividad, sin poder confiar para ello en fáciles soluciones ideológicas ni en estructuras de militancia colectiva que impongan al sujeto los pasos a dar para alcanzar un régimen vital diferente. A la luz de estas afinidades entre Nietzsche y las corrientes de pensamiento del siglo XX, autores como Ernst Bloch y Siegfried Kracauer habrían tomado el guante de Nietzsche al desentrañar las fijaciones sentimentales que explican la conformación de sociedades totalitarias, cuya educación emocional cortocircuita cualquier movimiento emancipador. Lo último que podría objetarse a este planteamiento sería haber aplicado una «epistemología de derechas», como sin embargo hará el Lukács de *El eclipse de la razón*, toda vez que imitan uno de los gestos más definitorios de la radiografía de los valores de Nietzsche, a saber, comprender las ideas perversas desde dentro, renunciando al belvedere virtuosista que disminuye su atractivo en el *shock* de la crisis, debilitando su poder aglutinador. Ambos teóricos comparten con Nietzsche el reunir el vigor necesario para aproximarse sin arredrarse a las constelaciones emocionales y conceptuales más destructivas en el cénit de su éxito comunitario. No deja de asombrar la contemporaneidad de la atención que Kracauer dedica a los productos culturales atractivos para las clases medias depauperadas de la Alemania de Weimar, al leer —en palabras de Cano, introductor en el espacio hispanohablante de este secundario de lujo de la primera generación de la Teoría crítica— que «Kracauer detecta cómo el malestar burgués se metamorfosea en un romanticismo reactivo incapaz de articular teóricamente una reflexión que vaya más allá de las dicotomías simplistas y alimentada de contenidos reales adquiridos por la experiencia concreta» (p. 216). Interpretaciones a esta luz de las contradicciones internas de la sociedad capitalista sitúan al teórico ante la tarea de insertar a Nietzsche en los cauces de un pensamiento progresista, cuyas estrategias de interpelación colectiva ya no podían responder a las pautas sugeridas por un enfoque tan binario como el de Lukács. Lo mismo, *mutatis mutandis*, podría atribuirse a una lectura de Nietzsche poderosa académicamente en el siglo XX como la desplegada por Heidegger. Como sostiene Germán Cano, «lo que entra por la puerta hermenéutica nietzscheana —la reconciliación ser y valor, conocimiento y vida— sale por la ventana heideggeriana como abismática oposición entre naturaleza y ontología, entre voluntad humana y ser» (pp. 248-249). No habría que descartar —como sigue apuntando el autor— que la aproximación de Heidegger ocultara —ahí está como botón de muestra su desorientación política— una nueva venganza de *lo óntico* reprimido por una actitud filosófica que hace de la distancia aristocrática una apuesta por seguir conservando a cualquier precio su participación en las verdades eternas. Sea quien sea la fuente dispuesta a mantener en pie el museo de la conceptualidad metafísica o de su también provechosa destrucción. Kracauer y Bloch mostraban en una época de hielo para las perspectivas revolucionarias en Europa que, tal y como Nietzsche había advertido en su propio diferendo con la estética romántica, era preciso contaminarse de las trampas afectivas de la carne de cañón de lo que pronto se convertiría en totalitarismo nazi para comprender la génesis de los principales males políticos. Como supo reconocer Brecht, todo se decidía en las perspectivas y los decorados (p. 229). Poco tenía que ver la tensión analítica de esa situación con el «Gran Hotel abismo», denostado por Lukács.

Cómo no explorar asimismo las posibilidades que Nietzsche brinda para inspirar una crítica de la razón neoliberal, especialmente a la vista de los intentos (fallidos) para cohonestar su elogio del *aristós* griego con la recepción entusiasta de los cuerpos máximamente flexibles y adaptados a cualquier ecosistema inhumano, sumamente deseados por este modelo de sobreproducción, consumo y extractivismo humano. Como señala Germán Cano, seguramente el testigo de ese Nietzsche displicente con las figuras contemporáneas de la disciplina cristiana lo recoge en buena parte el proyecto de Foucault sobre la historia de la gubernamentalidad, pero también el operaísmo italiano (Antonio Negri) y el pensamiento francés de la diferencia, de los que también se da cuenta en este ensayo. La presión constructivista que la razón neoliberal impone al sujeto contemporáneo invita de hecho a buscar la compañía de Nietzsche, pero no para confirmar la plasticidad y flexibilidad sin límites de la condición humana, siguiendo las previsiones de Gary Becker y la invención del «capital humano», sino para encontrar las fisuras capaces de confirmar en la práctica que otra instalación colectiva en el mundo es posible. Nietzsche había contribuido con creces a eliminar las bases de credibilidad de la figura religiosa secularizada del trabajador perfecto y silente, dotado de un cuerpo silencioso y obediente por obra de la ideología de la disciplina laborante, dando paso a movilizaciones políticas conscientes de la necesidad de configurar un «ascetismo naturalizado» (p. 322), que ya no dependían de la interpelación marxista

tradicional, sino de la certeza de que el sujeto y el poder están en una interacción constante. Intentar que los referentes más sagrados del pensamiento emancipador no devengan fetiches melancólicos —como anima a evitar Wendy Brown— forma parte del horizonte práctico del concepto para alguien como Nietzsche, de manera que el filósofo se distinga siempre por leer como nadie antes lo ha hecho, como los viajeros de Villa Rubinacci, esto es, también por captar en primer lugar los signos que anuncien la llegada de constelaciones comunitarias sombrías o esperanzadores. Estabilizar semejante pedagogía en la práctica filosófica mejorará la capacidad de intervención política de quienes se ocupan de forjar conceptos, al rebajar de ese modo el hechizo que la contemplación de esencias sin implantación mundanal pueda ejercer sobre quienes tienen parte en los procesos múltiples de reforma social.

Nada de lo que se ha sostenido en estas páginas podría haber sido formulado sin el apoyo de la obra de revisión permanente alumbrada por Nietzsche. Ahora bien, no debe dejar de elogiarse por ello el singular mérito de Germán Cano al iluminar lo que será seguramente un Nietzsche aún desconocido para muchos, incómodo para algunos, siempre disfuncional para quienes siguen cultivando la filosofía como un ejercicio conceptual en el que la abstracción de la actualidad no tiene nunca consecuencias, sino que más bien al contrario vuelve al sujeto merecedor de parabienes gremiales, por haber levantado un poco más el muro de tibieza e insensibilidad ante el afuera de la ciudadela. *Transición Nietzsche* levanta seguramente acta de un periodo dilatado de dedicación al pensamiento nietzscheano, en los que se ha buscado con denuedo comprender las razones de una incomodidad permanente con la propia época, que continúa y transforma la desazón que manifestara décadas antes Schopenhauer. Convertir esa incomodidad en motor de articulación política constituye el mensaje contundente de una lectura que no se presenta dogmática ni impositiva desde pretendidos pulpitos de autoridad o espacios de pureza, sino en realidad ligada a una mirada social crítica, que extrae del pensamiento horizontes prácticos sostenibles para la comunidad humana, alejados de los sueños de grandeza de un ejercicio teórico nihilista, incapaz de sopesar su vertiente práctica reprimida.

Nuria Sánchez Madrid
Departamento de Filosofía y Sociedad
Coordinadora del Grupo de Investigación GINEDIS
Universidad Complutense de Madrid
nuriasma@ucm.es

