

Distinguiendo lo político en Nietzsche

Distinguishing the Political in Nietzsche

Federico Giorgini*

Fecha de Recepción: 19/03/2024

Fecha de Aceptación: 11/06/2024

Resumen: *En el presente trabajo realizamos un repaso por aquellos elementos que definen las fronteras de lo político en la obra de Nietzsche -la cual es leída respetando la estructuración clásica de tres etapas, aunque estableciendo continuidades además de las rupturas-. La pregunta que nos guía se plantea en torno a cómo definimos lo político en Nietzsche. Para poder responderla, estableceremos parámetros basándonos en la propia bibliografía nietzscheana, así como en las lecturas surgidas a fines de siglo XX, principalmente las discusiones vertidas en lengua inglesa, así como otras en castellano. Nuestra propuesta señala que la mirada política de Nietzsche difiere de lo que solemos comprender dentro (o fuera) de esos límites y se configura a través de aspectos estéticos, culturales, influencias griegas, trasfondos del momento histórico en el que se formó el filósofo así como de ciertas discusiones heredadas de su entorno, la influencia de las ciencias naturales, la crítica a la democratización de la sociedad, la distinción entre gran política y la pequeña política o la valoración de lo aristocrático. De este modo, expondremos una caracterización de estos aspectos con el fin de calibrar las coordenadas de lo político.*

Palabras clave:

Nietzsche – filosofía política – aristocracia

Abstract:

In the present work we review those elements that define the boundaries of the political in the work of Nietzsche -which is read respecting the

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP) y doctorando en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), investiga el concepto de aristocracia en Nietzsche. Es docente en la materia Filosofía social de la carrera Trabajo Social (FCSyTs – UNMDP), de Formación ética y ciudadana así como de Trabajo y ciudadanía en el Colegio Nacional Arturo U. Illia – UNMDP. Miembro de AADIE (Asociación Argentina de Investigaciones Éticas) e integrante del Grupo de Investigación Problemas de la Filosofía Contemporánea (Fac. Humanidades - UNMDP) - Proyecto: La materialidad del discurso. De las ontologías sociales y políticas a las ideologías. Obtuvo becas de CIN, CONICET y DAAD. Se pueden encontrar algunos de sus trabajos en academia.edu. ORCID **0009-0009-1787-7371**. Contacto: **magnetgrunge@gmail.com**

classical structure of three stages while establishing continuities in addition to ruptures-. The guiding question is how we define politics in Nietzsche. In order to answer it, we will establish parameters based on the Nietzschean bibliography itself, as well as on the readings that emerged at the end of the 20th century, mainly the discussions in English, as well as others in Spanish. Our proposal points out that Nietzsche's political gaze differs from what we usually understand inside (or outside) those limits and is configured through aesthetic, cultural, Greek influences, background of the historical moment in which the philosopher was formed as well as of certain discussions inherited from his environment, the influence of natural sciences, criticism of the democratization of society, the distinction between great politics and small politics or the appreciation of the aristocratic. In this way, we will present a characterization of these aspects in order to calibrate the coordinates of the political.

Keywords: Nietzsche – Political Philosophy – Aristocracy

Algunas lecturas sostienen que, a lo largo de la historia, lo político se ha definido desde sus márgenes, en oposición a aquello que no es, justamente, lo político. En su texto *En el borde*, Wendy Brown (2022) explica que el exterior de una teoría política define su interior y que esta frontera ha ido variando a lo largo de la historia, de las teorías y de los diferentes pensadores: “lo que define a la teoría política para cualquier época o pensador es también concebido como lo que, al menos parcialmente, amenaza disolverla” (2022, p. 26). En el caso del filósofo que nos convoca para este artículo, se da la particularidad que cuenta con una vasta gama de lectores, así como de una polisemia en muchos de sus conceptos, circunstancias que derivaron en choques interpretativos a lo largo del tiempo. Esta situación nos exige buscar la mayor claridad posible a la hora de referir qué entendemos por lo político en Nietzsche.

El desafío de clarificar estos bordes en la obra de Nietzsche ha sabido dar resultados muy esquivos. Pareciera que, en el desarrollo de su costado perspectivista, Nietzsche ha ido dejando rastros contradictorios, lo cual permitió su reivindicación por parte de las tradiciones más opuestas entre sí, un abanico que va desde el nazismo, el

anarquismo, los marxistas frankfurtianos y hasta los demócratas radicales. De este modo, lo que nos motiva a hacer el intento de delimitar lo político no es una pretensión de cierre o de palabra final frente a estas discusiones sino más bien de continuidad y de exploración.

Desde fines del siglo XX, se han ido conformando líneas de estudio¹ con algunas de las cuales dialogaremos en la búsqueda por sumar un cruce más en estos análisis. Dichos trabajos consideran que es importante restituir o ponderar los aspectos políticos que en algún momento quedaron solapados en la lectura de Nietzsche. Cabe aclarar que no pretendemos justificar un relativismo, sino enfocarnos en el texto nietzscheano y en el rastreo de las interlocuciones que el filósofo promovía, así como un diálogo entre aquellas lecturas con las que compartimos las mencionadas motivaciones.

Caracterizaremos, entonces, la frontera de lo político en Nietzsche, cómo entenderlo, señalando qué hay al interior, qué dispone en su exterior y con qué elementos se conforma.

Así, en nuestro análisis mostraremos que lo político en Nietzsche se funde con la idea de cultura, con aspectos antropológicos, los cuales se erigen como resultado de discusiones con el contexto de producción y con las tendencias que se entrelazaban en el momento en el que se cristalizaba la nación alemana. La emergencia de discusiones en torno a la *soziale Frage*² en la Europa del siglo XIX, obligaba a Nietzsche a dar una batalla por aquello que consideraba necesario recuperar: la idea de organizar la sociedad

1 Nos referimos a autores como Keith Ansell Pearson, Mark Warren, Don Dombowsky, Walter Siemens, Christa Acampora, Ernst Nolte, Maudmerie Clark, Vanesa Lemmo, en habla hispana, autores como José Emilio Esteban Enguita y Nicolás González Varela entre otros.

2 González Varela (2010, pp. 107-108) explica que “Para los contemporáneos de Nietzsche la *soziale Frage* designaba el problema de un nuevo tipo de pobreza que se diferenciaba de la miseria endémica y las hambrunas medievales, ya que era efecto directo de la lógica económica basada en la anarquía productiva y el desequilibrio con la distribución de la riqueza. La paradoja más evidente era que la humanidad producía una riqueza sin precedentes en la historia con un pauperismo nuevo en los mismos sujetos que la generaban: los trabajadores asalariados. En sí misma, la cuestión social era un problema general de la Europa industrializada del siglo XIX, lo que era peculiar en la Alemania recién unificada como *Reich* era el intento de resolverla con la intervención autoritaria del estado, medidas legales y de política social, el *Volksstaat*, que prefigurará el estado de bienestar post 1945 y el populismo tercermundista. Estas medidas populistas-conservadoras las emprendió el mismo Bismarck en los años ‘60 y ‘70 (...)”

con el objetivo de producir una cultura verdadera, no la de alcanzar una mayor felicidad para la mayoría. Más tarde se vincularía con el objetivo de la transvaloración de los valores, proyecto con el que Nietzsche pretendía reconfigurar los modos en los que se lleva adelante la vida humana y la superación del ser humano como es conocido a través de la construcción del *Übermensch*. Lo político está vinculado con el plan para alcanzar esos objetivos, así como la organización de la formación de la juventud o la clarificación de los lugares que debe ocupar cada sector de la sociedad.

Entonces, es necesario remarcar que estos planteos de Nietzsche no van por carriles exclusivos ni diferenciados de los plenamente filosóficos, sino que se dan imbricaciones intencionales. En este sentido, coincidimos con la advertencia que nos da Páez Canosa:

La tarea de definir el espacio de lo político en el pensamiento temprano de Nietzsche presenta múltiples obstáculos. Ni su particular modo de escritura y los diversos registros en los que la desarrolla —obras publicadas, obras póstumas, fragmentos póstumos, conferencias, etc.—, ni la lógica misma de su pensamiento permite definiciones simples y abren el espacio para una gran diversidad hermenéutica. Señal de ello son las variadas caracterizaciones de las que, incluso limitándose exclusivamente al plano político, ha sido objeto su obra juvenil. (Páez Canosa, 2007, p. 83)

Por otra parte, teniendo en cuenta que Páez Canosa menciona el período temprano, cabe señalar que nuestro estudio se ubica como un planteo que pretende trazar continuidades a lo largo de los períodos temprano, medio y final en torno a lo que Nietzsche escribió sobre el Estado, sobre la política internacional de la época, sobre la democracia y sobre la aristocracia. Si bien hay algunas ideas que se van reformulando con el paso de las obras, incluyendo autocríticas del propio autor, consideramos que hay otras que sobreviven. Como mencionábamos, a raíz de las lecturas que proponen autores como Keith Ansell Pearson, en los últimos años ha crecido un ámbito en el que se profundizan

este tipo de análisis.

Finalmente, otra observación importante es que luego de la Segunda Guerra Mundial, con el arribo de Nietzsche a Estados Unidos de la mano de Walter Kaufmann (1974) y en la búsqueda por borrar la apropiación que hicieron los nazis, se borró también su pensamiento político³. Analizando este derrotero, Ansell Pearson (1994, p. 2) sostiene que muchas veces los puntos de vista de Nietzsche en torno a la política fueron desoídos por no conformar a los sentimientos liberales y democráticos que prevalecieron en el mundo occidental durante los últimos siglos. Así, uno de los inconvenientes que surgen podría ser el intentar mirar a Nietzsche desde los valores políticos actuales. De modo que el trabajo de investigar los bordes de lo político en Nietzsche ayuda a agregar perspectivas de su obra que han ido quedando solapadas.

La composición de lo político

a) *El análisis de la tragedia y la ausencia de fundamento fijo*

Nietzsche visualiza en su primera etapa, especialmente en el *Nacimiento de la Tragedia (GT)*, el arte trágico como acceso a lo Uno. Inicialmente, su idea era la de escribir sobre el Estado griego, la mujer y la esclavitud. Finalmente, al parecer por sugerencia de Wagner (González Varela, 2010, p.113), esos aspectos fueron recortados y se mantuvieron algunos detalles en el análisis de la tragedia y el pesimismo en la antigüedad.

(...) el efecto más inmediato de la tragedia dionisiaca es que el Estado y la sociedad y, en general, los abismos que separan a un hombre de otro dejan paso a un prepotente sentimiento de unidad que retrotrae todas las cosas al corazón de la naturaleza. El consuelo metafísico (...) de que, en el fondo de las cosas, y

3 Sobre la discusión entre Walter Kaufmann y Crane Briton en torno a la apropiación de Nietzsche por parte del nazismo, puede verse el trabajo de Golomb, J. y Wistrich, R. S. (2002).

pese a toda la mudanza de las apariencias, la vida es indestructiblemente poderosa y placentera, ese consuelo aparece en el coro de sátiros (...) que viven inextinguiblemente por detrás de toda civilización. (...) Con este coro se consuela al heleno dotado de sentimientos profundos. A ese heleno lo salva el arte, y mediante el arte lo salva para sí la vida. (2007a, p. 77)

Así, la tarea por lograr la recuperación del arte trágico, perdido como consecuencia del *socratismo*⁴, sería la que deba perseguir la sociedad que buscaba construir, ya que “solo como fenómeno estético aparecen justificados la existencia y el mundo” (2007a, pp. 187-188). Es decir, se puede leer una búsqueda con un horizonte que contempla lo metafísico (algo que se reformulará posteriormente a través de una autocrítica⁵), lo cual justificaría la existencia y se dirimiría a través de la formación, desde las instituciones educativas y desde las estructuras estatales que conforman la cultura. Allí comienza a asomar el territorio de disputa para Nietzsche, algo que verá continuidad y desarrollo en las subsiguientes Intempestivas y en las conferencias de la época.

Si bien este planteo puede interpretarse con tintes de misticismo visto desde nuestro presente, cabe señalar la tradición en la que inevitablemente encastra el trabajo de Nietzsche. Es decir, al momento de sostener estas ideas, era plenamente vigente la teoría hegeliana sobre la expresión del Espíritu Absoluto a través de la Historia y de los diferentes Estados organizados por la humanidad. Los modos de pensar la política en la naciente Alemania del siglo XIX no eran exactamente los mismos que reconocemos en la actualidad. Por más que Nietzsche haya decidido discutir con la tradición, inevitablemente hay estructuras que perviven en sus modos de pensar lo político.

Luis Eduardo Gama, en el prólogo de un libro muy pertinente de Paredes Goicochea (2009), señala que una de las ventajas del análisis ontológico de la democracia en Nietzsche muestra cómo su filosofía política tiene un punto de inflexión

4 “Sócrates reconocido por primera vez como instrumento de disolución griega, como *décadent*, típico. “Racionalidad” contra instinto. ¡La “racionalidad” a cualquier precio, como violencia peligrosa, como violencia que socava la vida!” (EH, El nacimiento de la tragedia § 1, p. 76)

5 Ver el apartado “El nacimiento de la Tragedia” en EH.

al pasar de presupuestos metafísicos sobre el sujeto o la comunidad a la política como práctica estética. Sin embargo, remarca, no hay en este giro estetizante de la política un puente hacia los grandes relatos del contrato social o “de una esencia humana que definiera las leyes naturales del individuo”, tampoco se presenta la búsqueda de la idea reguladora de justicia, bienestar o felicidad de los ciudadanos como sucedía en Platón o Aristóteles. Así, la ausencia de *telos* y de fundamentos fijos dio lugar a los análisis contemporáneos del posfundacionalismo⁶. Bajo este marco, indica,

(...) la acción política solo resulta posible como expresión de individualidades en construcción, esto es, no de subjetividades ya constituidas que definieran racionalmente el campo de la acción política, sino de sujetos descentrados y tensionados por múltiples impulsos, que, solo mediante su actuar conjunto sobre el mundo, van perfilando y moldeando, a la manera de una obra de arte, su propia identidad. (...) su filosofía no solo desustancializa todas las bases de constitución de lo público, sino que además propone, como único camino hacia la renovación de la vida personal, social y cultural, la reactivación de todas las fuerzas instintivas, creativas y autopoieticas de los individuos, una vez que estas han conseguido liberarse de la opresión a que las sometía una moral y una metafísica impuestas desde fuera. (Gama, 2009, p.15)

De todos modos, señala que esto no agota la cuestión, ya que Nietzsche es demasiado griego como para abjurar de todo lo público, es allí donde intenta proponer esta política que no requiere un principio metafísico. Por nuestra parte, podemos decir además que pueden contemplarse elementos con valor presupuesto sobre los cuales Nietzsche lanza sus planteos a pesar de no ser metafísicos, por ejemplo el valor de la vida. Así, en esas

⁶ De esta manera, la influencia de Nietzsche se ramificó en derivas que cuentan con un importante caudal de trabajos de autores como Nancy, Marchart, Cacciari, Vattimo o Espósito entre otros. En cuanto al posfundacionalismo, Marchart explica que: “El debilitamiento ontológico del fundamento no conduce al supuesto de la ausencia total de todos los fundamentos, pero sí a suponer la imposibilidad de un fundamento último” (Marchart, 2009, pp. 14-15)

búsquedas, desde este primer momento, intenta imaginar propuestas prácticas de cómo deberá llevarse a cabo la organización de una sociedad.

b) La tradición formativa de Nietzsche

José Emilio Esteban Enguita (1998) explica, en este mismo sentido, que el pensamiento político del joven Nietzsche está forjado por la tradición intelectual de la burguesía alemana, que el filósofo es heredero y crítico de esta tradición. El desarrollo de una *tragische Kultur* para el joven Nietzsche contiene un proyecto pedagógico, una acción política, orientados ambos a la creación de una cultura verdadera que debe enfrentar a la cultura (*Civilization*) de la modernidad y a la pseudo-cultura dominante en Alemania: “la razón de esto es la perspectiva desde la cual aborda los asuntos políticos: la política es una pieza auxiliar en la gran maquinaria conceptual construida por su metafísica de la cultura” (1998, p. 84).

Del mismo modo que mencionamos anteriormente, Esteban Enguita señala la necesidad de ampliar el círculo a la hora de interpretar el pensamiento filosófico, es decir, insertarlo en las tradiciones intelectuales que lo anteceden y en el contexto social al que pertenece. Así, remarca que Nietzsche forma parte de una tradición que se remonta al siglo XVIII y que tiene como referencia el entorno socio-político de los estados alemanes. El hecho de que los planteos políticos remitan a un trasfondo cultural se vincula a una perspectiva arraigada en los movimientos intelectuales burgueses de Alemania y en la estructura social que los acompañaba. En este sentido, la interpretación del concepto de *Kultur* se da por parte de la sociedad alemana mientras que en otra versión, el concepto de civilización, está más vinculado a otras sociedades europeas (principalmente Francia e Inglaterra). Asimismo, hay que agregarle a este contexto características como la conformación tardía del Estado-nación y la reforma luterana, esta última fundamental para comprender el individualismo y el concepto de *Bildung* tan mentado por Nietzsche (Esteban Enguita, 1998, pp. 84-85). Gran parte de esta tendencia emerge con fuerza en la Intempestiva contra Strauss, donde Nietzsche

dedica una crítica rabiosa contra los representantes de esta burguesía, pero no logra escapar completamente a los términos de la discusión.

Luego, hay otros elementos, que recoge el estudioso español, muy pertinentes para clarificar la procedencia de los términos en los que Nietzsche ha ido planteando lo político:

Hasta la Revolución francesa y a lo largo del siglo XVIII, la situación de la burguesía alemana dentro de la sociedad era precaria. Al atraso económico de Alemania y a su división territorial, había que añadir una inflexible estructura social articulada en torno a unos estamentos (*Stände*) que prácticamente constituían mundos independientes y completamente distintos. La relación social entre sus miembros era inexistente y la promoción social impensable. Los estamentos son compartimentos estancos que impiden la mezcla y el contacto entre individuos de diferentes extracciones sociales.

Esta ausencia de vertebración social supuso la imposibilidad de que en Alemania se formara una *Society* unitaria que integrara a la nobleza y a parte de la burguesía en un espacio social compartido del que surgiría posteriormente el proceso de construcción nacional. La élite intelectual burguesa se encontraba en un terreno reducido y aislado entre la única “sociedad” verdaderamente existente, el mundo de la corte, compuesto exclusivamente por las familias aristocráticas, y el estamento de rango inferior formado por el pueblo. El aislamiento y un cierto grado de desarraigo caracterizan la existencia del intelectual alemán (...) la nobleza alemana no admite vínculo alguno con la élite burguesa: estando parte de ella a su servicio, queda excluida de su mundo tanto en un sentido social como político. (Esteban Enguita, 1998, p. 89)

Pareciera ser claro el modo en que Nietzsche va quedando atravesado por las tendencias y las categorías de su entorno. No obstante, hay que subrayar que estas no se manifiestan de manera directa, sino que van siendo procesadas de formas

contradictorias por el propio Nietzsche. Por ejemplo, la idea de *Kultur* es la idea de esta burguesía alemana disminuida que se enfrenta a la noción de civilización de la corte alemana que tiene trasfondos afrancesados. Nietzsche brega por la *Kultur*, pero reclama la verdadera *Kultur* y tanto en las Primeras como en las Segundas Intempestivas presenta una definición de cultura y una corrección actualizada de la misma sucesivamente⁷. A la vez, esta situación de falta de integración de la burguesía alemana, explica Esteban Enguita (1998, p. 91), deviene en el aislamiento de sus intelectuales, quienes pueden encontrar su identidad en el desarrollo de la individualidad, descubriendo en sí mismos la existencia auténtica, lejos de la falsedad y la superficialidad de los cortesanos.

Durante el siglo XIX, la burguesía alemana fue ganando la suficiente fuerza como para ser partícipe de la unificación. Tras el fracaso de la revolución burguesa de 1848, intento de revolución que implicó la depresión del padre de Nietzsche -acérrimo realista-, se creó el Segundo *Reich*. Esta monarquía semi-parlamentaria fue una alianza no exenta de tensiones entre los sectores de la alta burguesía y la nobleza terrateniente, la cual trajo como resultado “una ideología ultranacionalista reaccionaria y expansionista que calará en todas las capas de la sociedad; una clase media deferente, acomodaticia y con escaso poder político; y un movimiento obrero de talante reformista y anti-internacionalista” (Esteban Enguita, 1998, p. 93). Más tarde, tras el ascenso de la burguesía, *Kultur* deja de expresar la autoconciencia y afirmación de la élite intelectual burguesa frente a la aristocracia cortesana y se transforma en la expresión de autoconciencia de la nación: la esencia de lo alemán.

Que la burguesía ostente un papel no tan fuerte, ya que su revolución fracasó y ascendió al poder a través de una serie de acuerdos, y que la *Kultur* se vuelva la ideología nacional, implicará, según Esteban Enguita (1998, p. 94), al menos tres cosas: primero, que la nación se determine cultural y no políticamente, subordinando la esfera político-social a la de la cultura; segundo, que la ideología de la *Kultur* se convierta en

⁷ 1era definición: *Consideraciones Intempestivas* (1994, pp. 30-31). 2da definición: *Consideraciones Intempestivas* (1994, p. 31).

el fundamento de las peculiaridades políticas del Estado alemán respecto a otros europeos (esto modifica el significado que tienen las categorías básicas sobre las que se basan la teoría política moderna); tercero, que tal ideología justifique, en virtud de la superioridad espiritual, la política alemana que tiene como fin su supremacía mundial.

Teniendo en cuenta todos estos elementos, Esteban Enguita realiza un estudio en el que busca presentar las posiciones políticas y los proyectos del joven Nietzsche dentro de esta tradición. Sostiene la existencia de una metafísica de la cultura que otorga unidad a las obras principales del período temprano y sirve de base al pensamiento político del filósofo. También, que el concepto de cultura utilizado por Nietzsche está basado en el desarrollado por esa clase media alemana que tanto despreciará. De este modo, lo presenta como heredero y como crítico de la tradición burguesa alemana y de su contexto.

No obstante, Ernst Nolte, quien realizó un trabajo previo en la tónica retomada luego por Esteban Enguita, presenta una advertencia:

Pero a este respecto no es lícito, por otra parte, pasar por alto el hecho de que Nietzsche también se veía a sí mismo en contradicción con esta sociedad en su conjunto, y que esta oposición iba estrechamente relacionada con ideas que no eran simplemente las ideas de sus contemporáneos, sino que tienen un carácter general, es decir, filosófico. Tan poco adecuado como limitar el nietzscheanismo al círculo más estrecho de los entusiastas sería comprender a Nietzsche solamente como un producto de su tiempo. (Nolte, 1995, p. 12).

Finalmente, podemos agregar que en esa delimitación que va construyendo Nietzsche, la *soziale Frage* que sacudía la Europa de mitad del siglo XIX le resultaba un obstáculo, una desviación de lo que debía tratar la política. De pronto, quienes no contaban con formación y estaban arrastrados por sus necesidades, pretendían guiar las definiciones del Estado y esto resultaba impensable para el esquema político que proyectaba el filósofo en búsqueda de la preciada cultura verdadera, aquella cultura alemana que

recuperaría la tradición griega⁸. Este neoclasicismo que impregna la perspectiva política nietzscheana, no es algo exclusivo. Por el contrario, responde a un contexto en la educación alemana que venía recuperando a los griegos y formaba a sus estudiantes de la *Schule* con esa perspectiva. La masa obrera surgida como producto de la naciente industrialización europea y los sectores artesanales supervivientes no cabía dentro del grupo de agentes que Nietzsche pensaba para definir las políticas de un Estado. Por el contrario, este segmento de la sociedad era caracterizado, entre otras cosas, como egoísta, pues solo pensaban en su supervivencia. A su vez, observó, primero con desconfianza y luego con criticismo, que las clases dirigentes, especialmente la figura de Bismarck, fueran dando cada vez más lugar a las demandas de estos sectores. Es importante recordar que Nietzsche había quedado aterrado por la posibilidad de vivir una revolución como la que desmoronó emocionalmente a su padre (Ross, 1994, p. 27) o como la que se había llevado a cabo en París a través de la experiencia de *La Commune*. Sobre esta última experiencia, Nietzsche dio por verdadero, y reprodujo con pavor en una carta⁹, el rumor de que los comuneros habían quemado París (incluyendo el museo del Louvre).

c) *Los griegos*

Tal como indicamos, Nietzsche posee una perspectiva basada en su formación clásica, helenista, de modo que escribe de su contexto también mirando hacia la Grecia antigua. Este aspecto es omnipresente en su obra y no sufre rupturas profundas. Entre los autores que fueron influyendo su mirada, nos interesa recalcar las lecturas de las propuestas platónica de la República y de la Política aristotélica, sobre todo porque se trata de obras para pensar especialmente lo político. En este camino, subrayaremos la intención de constituir una armonía en la sociedad. Nietzsche intenta imaginar estamentos (*Stände*)

8 Ver: Nietzsche en fragmentos póstumos que luego compondrían *El Estado griego*: NFI, 10 [1], pp. 287-296 .

9 Carta a Von Gersdorff, desde Basilea, fechada el 21 de junio de 1871.

sociales con objetivos que trascienden a los individuos a pesar de hacer mucho hincapié en cierto tipo de individualidades. Como ya mencionamos, en una primera etapa, esos individuos son caracterizados como los *Genius* y luego emerge la figura del *Übermensch*. Pero, por otro lado, la organización política no era pensada como búsqueda de la mayor felicidad posible para la mayoría sino con el objetivo de establecer una cultura, es decir, que emerge una motivación por el desarrollo estético de la existencia, vinculada con el valor de la vida. Al respecto, ya en los apuntes de los años 1869 y 1870, Nietzsche indica: “Única posibilidad de la vida: el arte. De lo contrario alejamiento de la vida. (...) Meta: una organización estatal del arte -arte como medio de educación” (2010, p. 110).

De esta manera, observamos antecedentes a través de los cuales Nietzsche fue constituyendo sus planteos y trazando las delimitaciones de lo político. Respecto a los aspectos de Platón (*República*, IV 421a-421b), podemos indicar que una de las búsquedas presente en *La República* es la organización armoniosa del Estado¹⁰. Esta armonía implica que cada cual ocupe la función y la dinámica que le corresponde. Los ciudadanos deben ocuparse de aquello para lo cual estén naturalmente dotados. Será necesaria la crianza y la instrucción organizadas (Platón, *República*, IV 423d-424a), ya que debidamente garantizadas, formarían buenas naturalezas, las cuales se tornan mejor que las precedentes.

Inmediatamente podemos señalar la armonía en torno a la organización, la idea de una naturaleza de fondo que determina y distingue al menos el potencial entre unos u otros y luego la instancia en la cual esa naturaleza se potencia o se direcciona a través de una educación que debe partir del propio Estado. Todos estos aspectos son incorporados por Nietzsche.

Ya en la etapa temprana o de juventud, en la 5ta y última conferencia que compone *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*, Nietzsche expresa:

¹⁰ Texto original del siglo IV a.C.

Cualquier clase de cultura se inicia con lo contrario de todo lo que hoy se elogia como libertad académica, es decir, se inicia con la obediencia, con la subordinación, con la disciplina, con la sujeción. Y así como los grandes guías necesitan a quienes deben ser guiados, así también quienes deben ser guiados necesitan a los guías: con respecto a esto, en el orden espiritual domina una predisposición recíproca, o, mejor, una especie de armonía preestablecida. Contra ese orden eterno, al que las cosas tenderán siempre con una fuerza de gravedad conforme con la naturaleza, obra precisamente esa cultura que hoy está sentada en el trono del presente. Ésta quiere humillar a los guías, sometiéndoles a servidumbre, o bien quiere acabar con ellos: espía a quienes deben ser guiados, en el momento en que están buscando su guía predestinado, y aturde con medios embriagadores su instinto de búsqueda. Pero si, a pesar de eso, quienes están destinados el uno para el otro se encuentran juntos en la lucha, heridos, surge entonces una sensación de delicia y de profunda conmoción, como si la provocaran los acordes eternos de una lira, una sensación que sólo mediante una imagen podría intentar haceros adivinar. (2000, p. 57)

En estos primeros intentos por indicar cómo debería llevarse a cabo la formación, Nietzsche hace hincapié en la armonía necesaria entre el guía (*Führer*) y los guiados (*Geführtem*). Una formación debe ser bien organizada respetando el orden eterno al que tiende la “fuerza de gravedad conforme con la naturaleza”. Esta sería la armonía preestablecida.

A su vez, no parece casual la elección del término armonía, un concepto vinculado a la música y a la geometría (*cf.* Platón). Dentro de los aspectos musicales, debe incluirse la armonía requerida para que la lira apolínea funcione como corresponde. Lo apolíneo se vincula fuertemente con la figura de Platón. Así, Nietzsche señala que la ruptura de la armonía entre el dueto Apolo-Dionisio es uno de los principales motivos por los cuales prevaleció el *socratismo* y concluyó con la decadencia griega. Vemos como desde los primeros escritos, la idea de una formación

por parte del Estado, algo que podríamos identificar como una política educativa, está atravesada por aspectos inspirados en las ideas de Platón.

Entonces, esta idea de armonía platónica en la que cada cual tiene que ocupar su rol en la sociedad, es luego sostenida por Nietzsche. Si bien la búsqueda platónica es la de encontrar la mayor felicidad posible para la sociedad y la de Nietzsche está vinculada con el desarrollo de la cultura verdadera, para lograrlo es necesario que las diferentes partes de la sociedad cumplan su función. Nietzsche profundizó esta expectativa ya desde *El Estado Griego*, en donde sostiene que “la miseria de los hombres que llevan una vida penosa tiene aún que ser incrementada, para permitir a un exiguo número de hombres olímpicos la producción del mundo del arte” (1999a, p. 31).

Por otra parte, en el libro 1ero que conforma *Politeia* de Aristóteles, también aparece esta idea de la armonía en torno al lugar que se debe ocupar en la sociedad¹¹. En este caso, Aristóteles (Aristóteles, *Política*, I 1252b7-1253a13) lo vinculó con la administración doméstica, la cual debería ser jerárquica: hay una cabeza que organiza y comanda, el resto debe ir cumpliendo con lo planificado para lograr un buen funcionamiento, incluso los esclavos son entendidos como instrumentos, una posesión animada, para cumplir los objetivos. Tenemos en cuenta que este objetivo político de Aristóteles, así como el de Platón, está ligado a una ética eudemonista, es allí donde Nietzsche establece un límite en la influencia.

Por otra parte, dentro de la mirada aristotélica de cómo se establece la armonía en la organización de la sociedad, afirma que “el hombre es el único animal que tiene palabra” y lo menciona de modo que esta característica tiene un valor práctico orientado a establecer lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Es decir, este ejercicio se constituye dentro de la participación comunitaria de la casa y la ciudad. Entonces, podemos asumir que el establecimiento del orden armónico se lleva a cabo a través del ejercicio ordenador de la palabra, que implica el establecimiento de lo verdadero o lo falso. Al respecto, Nietzsche también sostuvo algo similar en el texto de

¹¹ Trabajo original del siglo IV a.C.

juventud *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* cuando dice:

(...) puesto que el hombre, tanto por necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz y, de acuerdo con éste, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más grande *bellum omnium contra omnes* [guerra de todos contra todos]. Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad. (1996, p. 20)

En su incipiente ejercicio genealógico de cómo se establecieron los primeros criterios de verdad, Nietzsche subrayó la cuestión social, la cuestión comunitaria. Es decir, al igual que Aristóteles, vinculó los acuerdos necesarios para constituir una comunicación comunal a través de la palabra (lo cual no debe solapar que para Aristóteles los humanos no somos seres meramente sociales como las abejas, sino políticos: los humanos somos ciudadanos que nos reunimos alrededor del común respeto por la ley y eso caracteriza a la ciudad). Por eso, la idea de la formación mencionada anteriormente también ocupa un lugar preponderante a la hora de prefigurar la organización de la sociedad: debe definirse lo conveniente de lo perjudicial, trazar los límites de la constitución de estas verdades. Posteriormente, en su etapa de madurez, para pensar cómo emergen los valores morales que establece una sociedad, Nietzsche se volcó a la interpretación de la imposición de valores a través del poder y la jerarquía:

(...) ¡el juicio “bueno” no procede de aquellos a quienes se dispensa “bondad”! Antes bien, fueron “los buenos” mismos, es decir los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo. Partiendo de este *pathos de la distancia* es como se arrogaron el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores: ¡qué les importaba a ellos la utilidad! (...) (El

derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de poder de los que dominan: dicen “esto *es* esto y aquello”, imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropian, por así decirlo). (2008b, pp. 37-38)

Este último pasaje nos ayuda a dimensionar que ese orden armónico propuesto por Nietzsche no será un acuerdo, sino que debe ser impuesto. Esta perspectiva sí puede llegar a entrar en tensión con el modo en que Aristóteles (Aristóteles, *Política*, I 1252b7-1253a13) interpreta la actitud virtuosa necesaria para establecer la justicia como un valor cívico: “sin virtud, [el hombre] es el ser más impío y feroz y el peor en su lascivia y voracidad”. Pero si se interpreta el rol que ocupan los esclavos en el orden doméstico propuesto por Aristóteles, vemos que compone mejor con el posterior desarrollo nietzscheano, ya se naturaliza que algunos seres humanos funcionen como instrumentos y propiedad de otros, los cuales son considerados señores que ejercen un mando.

Luego, cuando Aristóteles analizó la controversia en torno a la esclavitud, vemos con mayor claridad los puentes trazados por Nietzsche:

La causa de esta controversia y lo que provoca la confusión de argumentos es que en cierto modo la virtud, cuando consigue medios, tiene también la máxima capacidad de obligar, y el vencedor sobresale siempre por algo bueno, de modo que parece que no existe la fuerza sin la virtud y que la discusión es sólo sobre la justicia. Por eso unos opinan que la justicia es benevolencia, y otros que la justicia es eso mismo: que mande el más fuerte. Porque, aparte de estos argumentos opuestos, nada firme ni convincente presentan los otros razonamientos de que lo mejor en virtud no debe mandar y dominar. (Aristóteles, *Política*, I 1255a3-1255a4)

De este modo, podemos agregar a los elementos que van definiendo la frontera de lo

político en Nietzsche a la tradición helenística y dentro de la misma, la noción de que cada ser humano debe ocupar un rol armónico en la sociedad para alcanzar los objetivos trazados. Si bien en el caso de Platón y Aristóteles ese objetivo era la mayor felicidad para la comunidad, para Nietzsche era la producción de una cultura verdadera y del tipo de hombre extraordinario. Tenemos en cuenta que hay una gran cantidad de material para incrementar el análisis de la influencia griega sobre Nietzsche y su mirada de lo político, esta mención está lejos de considerarse concluyente o lo suficientemente abarcativa. No obstante, entendemos que, dada la tarea planteada en este trabajo, este elemento resulta claro.

d) El biologicismo

El aspecto biologicista se deja ver en las distintas etapas de Nietzsche como producto de la gran influencia que generó la mirada desde las ciencias naturales. La misma ganó preponderancia en el siglo XIX a través del desarrollo de la biología y los veloces avances que produjo en la fisiología y en la medicina. Así emergieron los términos que tanto se repiten en las caracterizaciones realizadas por Nietzsche utilizando conceptos de estas disciplinas o imágenes como la del filósofo médico que debe curar la decadencia en la cultura.

González Varela (2010, p. 81) explica que desde su juventud Nietzsche empapó del biologicismo: “lee a los autores más esquemáticos de la *Naturphilosophie*, la filosofía de la naturaleza, médicos-filósofos ya olvidados como Carl Gustav Carus o Lorenz Oken”. Por su parte, Paul van Tongeren (2003, p. 209), en un texto titulado *Nietzsche's Naturalism*, explica que otro motivo por el cual Nietzsche se expresó en estos términos fue para polemizar con los darwinistas y con los darwinistas sociales, quienes eran muy populares en el contexto alemán de su época.

Nietzsche utilizó a la naturaleza para establecer parámetros según los cuales clasificar a los seres humanos que conforman una sociedad, algo a tono con la época y con la búsqueda heredada de los griegos mencionada previamente. No solo la

terminología apela a aspectos de la naturaleza sino también la idea de considerar que quienes más fuerza (*Kraft*) ejercen deben imponerse a los que menos ejercen. En ese sentido, a Nietzsche le preocupaba la señalada tendencia a la democratización en Europa, proceso al cual vinculaba con el socratismo y el cristianismo, es decir, procesos de la decadencia. En *Más allá del bien y del mal*, perteneciente a la etapa de madurez, indicó lo siguiente:

Bien se denomine “civilización” o “humanización” o “progreso” a aquello en lo que ahora se busca el rasgo que distingue a los europeos; o bien se lo denomine sencillamente, sin alabar ni censurar, con una fórmula política, el movimiento *democrático* de Europa: detrás de todas las fachadas morales y políticas a que con tales fórmulas se hace referencia está realizándose un ingente proceso *fisiológico*, que fluye cada vez más, - el proceso de un asemejamiento de los europeos, su creciente desvinculación de las condiciones en que se generan razas ligadas a un clima y a un estamento, su progresiva independencia de todo *milieu* [medio] *determinado*, que a lo largo de siglos se inscribiría en el alma y en el cuerpo con exigencias idénticas, - es decir la lenta aparición en el horizonte de una especie esencialmente supranacional y nómada de ser humano, la cual, hablando fisiológicamente, posee, como típico rasgo distintivo suyo, un máximo de arte y fuerza de adaptación. (2007, p. 194)

Resulta ilustrativo el fragmento anterior en torno al proceso fisiológico que intenta caracterizar Nietzsche vinculado con procesos organizativos de la Europa en la que estaba viviendo. Según esta interpretación, los humanos europeos irían transformándose, asemejándose los unos a los otros, en condiciones que tienen que ver con condicionamientos de los medios geográficos. El problema que identifica Nietzsche es “un proceso de asemejamiento de los europeos”, es decir una tendencia al igualamiento.

Esto se vincula así con los puentes trazados con los griegos, con la idea de

formar a ciertas naturalezas y ubicar a otras en roles que conformen una armonía en la sociedad. No hay que perder de vista que dichos roles estarían marcados por la naturaleza, por la demostración de fortaleza por parte de los niños, dando lugar a una formación según su clasificación. Al contrario, el movimiento democratizante, la igualación pregonada por el cristianismo bajo los ojos de dios, o la igualación promovida por la explicación socrática de Eurípides que arrebató la potencia a la tragedia griega, tiende a la decadencia.

e) La lucha contra la igualdad

Muy vinculado con el biologicismo, entonces, aparece el rechazo a las búsquedas igualitarias en la estructuración de la sociedad. Esta preocupación atravesó todas las etapas de Nietzsche y sobrevivió hasta el final. Como veníamos diciendo, frente a los movimientos democratizantes que avanzaban en Europa y a la discusión sobre la *soziale Frage*, Nietzsche opuso la idea de un orden armónico en el cual cada parte debía cumplir una función determinada por sus capacidades y por su ubicación en un orden jerárquico, es decir que apareció una propuesta normativa al respecto. Debían estar quienes se sacrifican por la emergencia de los grandes seres humanos y el arte no estaría destinado a que todos puedan acceder a ella ni a su comprensión, ya que consideraba que ese tipo de búsqueda fue la que arruinó a la tragedia griega y trajo consigo la decadencia de esa cultura. Entonces, el límite de lo político debe establecerse también allí, la búsqueda de la igualdad se opone a lo político como Nietzsche pretende pensarlo.

Esto podemos observarlo ya desde *El Nacimiento de la Tragedia*. En este texto¹², Nietzsche identificó el comienzo de la decadencia de la cultura griega con la aparición de Eurípides y la invasión por parte de los hombres de la vida cotidiana de la

12 Cabe recordar, como mencionamos en el apartado a), que Nietzsche planificó agregar cuestiones sobre los griegos y sus estructuras estatales a GT pero que finalmente no lo hizo. Luego se publicaría como *El Estado griego*.

escena:

En lo esencial, lo que el espectador veía y oía ahora en el escenario euripídeo era a su doble, y se alegraba de que éste supiese hablar tan bien. Pero no fue esta alegría lo único: la gente aprendió de Eurípides a hablar, y en su certamen con Esquilo él mismo se jacta de eso: de que, gracias a él, el pueblo ha aprendido ahora a observar, actuar y sacar conclusiones según las reglas del arte y con sofisticaciones taimadísimas. Mediante este cambio repentino del lenguaje público Eurípides hizo posible la comedia nueva. (...) La mediocridad burguesa, sobre la que Eurípides edificó todas sus esperanzas políticas, tomó ahora la palabra, después de que, hasta ese momento, quienes habían determinado el carácter del lenguaje habían sido, en la tragedia el semidiós, y en la comedia el sátiro borracho o semihombre. Y de esta manera el Eurípides aristofaneo destaca en su honor que lo que él ha expuesto ha sido la vida y las ocupaciones generales, conocidas por todos, cotidianas, para hablar sobre las cuales está capacitado todo el mundo. Si ahora la masa entera filosofa, y en la administración de sus tierras y bienes y en el modo de llevar a sus procesos actúa con inaudita inteligencia, esto, dice Eurípides, es mérito suyo y resultado de la sabiduría inoculada por él al pueblo. (2007a, p. 103).

Según la visión nietzscheana, la propuesta de Eurípides tendiente a la democratización del arte y del conocimiento, es negativa y se vincula con su posterior crítica a la formación universal promovida por el gobierno de Bismarck. Justamente, Nietzsche caracterizó como un problema que las masas accedieran a la cultura y a la formación porque trastocó la armonía necesaria para la constitución de una cultura verdadera y de los individuos excepcionales que la lleven a cabo. Si las masas adquieren herramientas, cuestionan y exigen mayor igualdad, lo que redundará en una reducción de los privilegios necesarios para los objetivos indicados. Asimismo, el tratamiento de temas tan mundanos en el arte es entendido como el concreto avance de la decadencia.

Posteriormente, en obras de la última etapa, continuó con el desarrollo de este tipo de tesis, inclusive sostuvo la necesidad del *pathos de la distancia*¹³ como una condición de la emergencia del *Übermensch*. En *Genealogía de la moral* desarrolla una fuerte crítica al modo en el que funciona la moral de su época y el modo en el que se fueron estableciendo dichos valores. En ese proceso, una de las problemáticas que señala tiene que ver justamente con el rechazo al establecimiento de la distancia. La cultura de su tiempo, heredera del socratismo y el cristianismo, tiende al rechazo del orden armónico pretendido por Nietzsche y lo expresa utilizando el lenguaje fisiológico mencionado previamente:

Que los enfermos no pongan enfermos a los sanos -y esto es lo que significaría tal reblandecimiento- debería ser el supremo punto de vista en la tierra: -mas para ello se necesita, antes que nada, que los sanos permanezcan *separados* de los enfermos, guardados incluso de la visión de los enfermos, para que no se confundan con éstos. ¿O acaso su misión consistiría en ser enfermeros o médicos?... Mas ésta sería la peor manera de desconocer y negar su tarea, -¡lo superior no *debe* degradarse a ser el instrumento de lo inferior, el *pathos* de la distancia *debe* mantener separadas también, por toda la eternidad, las respectivas tareas! El derecho de los sanos a existir, la prioridad de la campana dotada de plena resonancia sobre la campana rota, de sonido cascado, es, en efecto, un derecho y una prioridad mil veces mayor: sólo ellos son las *arras* del futuro, sólo ellos están *comprometidos* para el porvenir del hombre. (2008b, p. 161)

Si bien es cierto que en el pasaje anterior no se habla explícitamente de la organización de una sociedad, es necesario restituir las líneas argumentativas que desarrolla en el

13 “El *pathos* de la nobleza y de la distancia, como hemos dicho, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un “abajo” -*éste* es el origen de la antítesis “bueno” y “malo”.” (2008b p. 38).

texto completo, donde identifica el problema de la moral de esclavos (*Sklavenmoral*), la cual estaría vinculada con la posición de los enfermos, y antepone la moral de los señores (*Herren*). Asimismo, sostuvo que existía una tarea vinculada con el porvenir del hombre, lo cual podría ser llevada a cabo por unos y no por otros, mucho menos por todos juntos. Es decir que el problema del igualamiento no sólo se expresa en el escenario de los roles de la sociedad, sino también de las tareas en relación a una transformación antropológica. La particularidad es que, según lo entendemos nosotros, esta búsqueda de construir el hombre del futuro, en Nietzsche, es inseparable de la necesidad de construir un tipo de organización de la sociedad en el cual los esclavos o enfermos no sean quienes ocupen los roles de los señores o sanos. De lo contrario, el objetivo no podrá ser cumplido.

Éste es un motivo central por el cual rechaza el igualamiento y los movimientos democratizantes de la Europa de fines del siglo XIX. Esos sectores de la sociedad que reclaman igualdad no estarían haciendo más que expresar el resentimiento judeo-cristiano, los valores de los débiles y los enfermos. Por eso eran un peligro que avanzaba sobre los límites de lo político que buscaba instituir Nietzsche.

f) La Grosse Politik y la Kleine Politik

Tal como decíamos en el apartado anterior, uno de los objetivos que se desprenden de las tareas propuestas por Nietzsche, es el de la superación de la humanidad y la constitución de un nuevo tipo de hombre. Al respecto, en un trabajo publicado en *Journal of Nietzsche Studies*, Birte Loschenkohl (2020) sostiene que esto sería una preocupación central para lo que Nietzsche comprendía como la gran política (*Grosse Politik*). Su intención es leer este objetivo intentando no encajar a Nietzsche en modos de tradiciones reconocidas del pensamiento político, así como tampoco asimilarlo a patrones y conceptos con los que estamos familiarizados.

Loschenkohl, considera que Zaratustra podría ser leído como una fórmula para la “gran política” de la autosuperación y el cultivo de capacidades en los individuos,

incluso a pesar de que el término no figure en la obra. Esta autosuperación solo se podría dar enfrentándose al Estado moderno, ya que este tipo de organización de la sociedad no permitiría la emergencia de un nuevo ser humano (2020, p. 29).

Un estudio previo al que se opone es al de Hugo Drochon (2016). Aquí se ubica el comienzo del análisis de la gran política desde *Humano, demasiado humano*. En este texto, Nietzsche utiliza la idea *Grosse Politik* inicialmente de modo crítico, para señalar el surgimiento de la democracia, la mediocridad y el cultifilisteísmo (*Bildungsphilister*) caracterizado en las *Consideraciones Intempestivas* (1994)¹⁴. No obstante, a partir de JGB, Nietzsche transformó este concepto de la gran política en su propia noción de algo positivo: la unificación de la Europa continental guiada por una clase cultivada de buenos europeos que pudiera disputarse con los rusos y los británicos el liderazgo geopolítico (Drochon, 2016, p. 155). Según Drochon, Nietzsche interpretó la política de su tiempo y las relaciones internacionales a través de conceptos como “la moral de esclavos” y la “moral de los señores”, de modo que el objetivo de esta disputa geopolítica no sería una cuestión de reparto territorial y recursos.

Drochon explica que, en la primera versión de esta idea, Nietzsche identificaba como un costo de la gran política (en este caso, también mencionada como *Machtpolitik*) el que aquellos predestinados a desarrollar “la vida del alma”, en lugar de poder volcar sus energías al establecimiento de la cultura, terminaban sacrificados por el bien de una nación en alguna guerra expansionista o en el propio aparato estatal. Así, la idea de la gran política, en ese momento de Nietzsche, implicaba: nacionalismo, racismo, parlamentarismo, mediocridad y filisteísmo, es decir, moral de esclavos, todo lo que le criticaba al esquema de Bismarck. A partir de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche, tras establecer su propia versión positiva de la idea, pasó a identificar todo lo vinculado con la moral del rebaño (o esclavos) como la pequeña política (*Kleine*

14 “El vocablo “filisteo” está tomado, como es sabido, de la vida estudiantil y en su sentido lato (...) designa la antítesis del hijo de las Musas, del artista, del auténtico hombre de cultura. Pero el cultifilisteo (...) se diferencia de la idea universal del género “filisteo” por una creencia supersticiosa: el cultifilisteo se hace la ilusión de ser él mismo un hijo de las Musas y un hombre de cultura; ilusión inconcebible de la que se desprende que él no sabe en absoluto ni lo que es un filisteo ni lo que es la antítesis de un filisteo (...)” (Nietzsche, 1994, pp. 35-36)

Politik). Esta sería la responsable de la desintegración en pequeñas naciones europeas beligerantes entre sí. La gran política pasó a significar, entonces, no un poder como un fin en sí mismo, del modo en el que sucedía con la *Realpolitik*. Por el contrario, un nuevo poder debería ser direccionado a través de la creación, por parte de los buenos europeos, de una nueva cultura europea que llevaría a cabo la guía y la guardia de una nueva cultura universal para el mundo (Drochon, 2016, p. 160).

Entonces, si bien Drochon profundiza en un análisis geopolítico de las disputas internacionales en el contexto de Nietzsche y sobre las posiciones que fue tomando a lo largo de su vida, lo más claro es el proyecto cultural que implica la gran política. En ese sentido, a pesar de que Loschenkohl busca distanciarse del análisis de Drochon por considerarlo enmarcado dentro de los conceptos políticos clásicos, existen puntos de contacto en las lecturas. Incluso, considero que se pueden trazar continuidades que tienen que ver con los diferentes momentos productivos y estéticos de Nietzsche. No es lo mismo el momento de Zarathustra que el de *Más allá del bien y del mal* y *Genealogía de la moral*. Sin embargo, podemos interpretar que ese proyecto de superación de la humanidad requiere una estructura social que permita desarrollarlo, más allá de que en lo particular haya transformaciones que implican la individualidad. Por otra parte, Nietzsche no reniega en ningún momento de la dimensión social de la vida y prueba de ello son sus sistemáticas participaciones en circunstancias de políticas públicas como pudieron ser la guerra franco-prusiana o las discusiones respecto a las políticas del *Reich*. La transformación individual a la que hace referencia Loschenkohl no puede pensarse sin una transformación cultural porque son procesos que no fueron concebidos por separado: ambos deberían potenciarse entre sí.

Entonces, sostenemos que a Nietzsche no le interesa el poder político por sí mismo. El clásico ejercicio de la política parlamentaria y expansionista de las naciones y los sectores que avanzan en un reparto generalizado de los recursos forma parte de lo que Nietzsche interpreta como la pequeña política. No le interesa meterse en discusiones en torno a la misma ya que, efectivamente, sus objetivos van más allá de reemplazar un sector dominante por otro. Drochon recoge las menciones de esta idea

que aparece muy poco, pero que se presenta como contraparte de la gran política:

No, no amamos a la humanidad; por otra parte, tampoco somos ni de cerca bastante “alemanes”, tal como se entiende hoy la palabra “alemán”, como para apoyar el nacionalismo y el odio de razas, como para poder alegrarse de la nacionalista sarna del corazón y del envenenamiento de la sangre, por cuya causa se delimita y bloquea hoy en Europa a un pueblo contra el otro, como si estuviesen en cuarentena. Somos demasiado despreocupados para eso, demasiado maliciosos, demasiado consentidos, demasiado bien informados, demasiado “viajados”: preferimos, con mucho, vivir en las montañas, alejados, “intempestivos”, en siglos pasados o porvenir, sólo para ahorrarnos con eso la silenciosa ira a que nos sabríamos condenados como testigos de una política que vuelve yermo al espíritu alemán, en tanto lo hace vanidoso y es, además, una política *pequeña* (...). (Nietzsche, 1999b, pp. 248-249)¹⁵

Podemos ver con claridad la delimitación remarcada por Nietzsche en su época de madurez. Hay prácticas y búsquedas que no forman parte de su proyecto, de lo que él entiende como la gran política. Su búsqueda tiene que ver con pensar metas a largo plazo, incluso que unifique a los pueblos europeos como había pretendido Napoleón (personaje que es calificado por Nietzsche como un humano excepcional, junto a Alejandro o César, o incluso lo compara con Goethe, Beethoven, Stendhal, Heine, Schopenhauer o Wagner). Pero ese proyecto no tendrá las características de los nacionalismos o del racismo que sólo abonaron a la multiplicación de pequeños Estados, algo que calificó, volviendo a la terminología fisiológica, como una enfermedad. Esto ha sido la pequeña política y no tiene lugar en el proyecto nietzscheano. Nos encontramos así con lo que Nietzsche ubica por fuera de los límites

15 Las otras dos apariciones de *Kleine Politik* las encontramos en: *Más allá del bien y del mal*, §208, p. 150 y en EH, “El caso Wagner” §2, p. 130.

de lo político como él pretende instaurarlo.

Drochon (2016, p. 163) se anticipa a miradas como las de Loschenkohl y señala que el pensamiento político de Nietzsche ha sido descrito por la literatura académica como “suprapolítico”, “archipolítico” u otras formulaciones de ese estilo. En este camino ubica las líneas de Badiou, Ricoeur, incluso Heidegger, Foucault o Deleuze, de quienes indica que han dado forma a nuestro entendimiento de Nietzsche de una forma ideológica. Esto sería así ya que estaban interesados en ubicar a Nietzsche dentro de la estructura de sus propios pensamientos. Drochon considera que no es necesario apelar a nociones extrañas para estar habilitados al sentido del pensamiento político de Nietzsche, que se puede hacer con las estructuras que el propio Nietzsche nos provee.

Frente a esta distinción que busca plantear Loschenkohl, consideramos que la interpretación de Drochon en torno a la *Grosse Politik* sigue siendo más acertada. Inclusive, entendemos que la búsqueda política de Nietzsche incluye lo señalado por la primera autora y no es contradictorio con lo planteado por el segundo, ya que ese proyecto está intentando trazar una nueva delimitación de lo político, en el que se incluye lo dicho por Nietzsche en *El Anticristo* (2008a, p. 32), se trata de “qué clase de hombre debe ser criado”.

Entonces, con la tarea fijada de alcanzar este objetivo, que va de la mano de la construcción de una cultura verdadera, será necesario organizar la sociedad bajo un ordenamiento aristocrático.

h) Orden aristocrático

Durante el siglo XX, especialmente en la etapa posterior a la Segunda Guerra Mundial, las lecturas de Nietzsche lo ubicaban lejos del análisis de lo político por motivos que mencionamos en la primera sección de este trabajo. No obstante, esto comenzó a modificarse hacia los años 90 y se profundizó tras el cambio de siglo. Uno de los trabajos pioneros en esta dirección es *Nietzsche as a political thinker* de Keith Ansell Pearson (1994), quien ya en la introducción afirma que Nietzsche era un pensador

preocupado con el destino de la política en el mundo moderno. Asimismo, remarca la preocupación nietzscheana por el permanente conflicto entre cultura y política, si la sociedad debe servir a los fines de una u otra y qué tipo de política es la mejor para promover la cultura y el cultivo de los grandes seres humanos (p. 3). Lo mejor para alcanzar ese objetivo, trazado por la gran política mencionado previamente, sería para Nietzsche la organización de una estructura social jerárquica en la cual inclusive contemplaba algún tipo de forma de esclavitud (Ansell Pearson, 1994, p. 4).

Por otra parte, señala Ansell Pearson (1994, p. 6), mostrando la influencia de Tocqueville, Nietzsche le otorga un sentido peyorativo al individualismo liberal, ya que lo vincula con el filisteísmo denunciado desde la época de las Intempestivas. Uno de los problemas de este tipo de individualismo sería la preocupación en fines puramente personales, algo que traería aparejado el peligro de que la sociedad extravíe sus objetivos culturales. Esta sería la sociedad del rebaño constituido por los *últimos hombres* quienes no pueden concebir nada más alto y noble sobre ellos mismos, pues solo pretenden una segura existencia burguesa. Por el contrario, como ya vimos anteriormente, el objetivo nietzscheano sería la promoción de una cultura verdadera que logre construir seres humanos excepcionales. Las explicaciones de Ansell Pearson tienen como correlato la propia fuente, en este caso la sección de *Más allá del bien y del mal* titulada “¿Qué es aristocrático?”:

Toda elevación del tipo “hombre” ha sido hasta ahora la obra de una sociedad aristocrática - y así lo seguirá siendo siempre: la cual es una sociedad que cree en una larga escala de jerarquía y de diferencia de valor entre un hombre y otro hombre y que, en cierto sentido, necesita de la esclavitud. Sin el *pathos de la distancia*, tal como éste surge de la inveterada diferencia entre los estamentos, de la permanente mirada a lo lejos y hacia abajo dirigida por la clase dominante sobre los súbditos e instrumentos, y de su ejercitación, asimismo permanente, en el obedecer y el mandar, en el mantener a los otros subyugados y distanciados, no podría surgir tampoco en modo alguno aquel otro *pathos*

misterioso, aquel deseo de ampliar constantemente la distancia dentro del alma misma, la elaboración de estados siempre más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores, en una palabra, justamente la elevación del tipo “hombre”, la continua “auto-superación” del hombre. (Nietzsche, 2007b, p. 219).

De esta manera, la delimitación que Ansell Pearson (1994, p. 42) observa en Nietzsche se da en relación a las teorías del contrato social, las cuales responderían a la reflexión de la moral de esclavos, ya que apuntan a seducir a los fuertes y volverlos hacia la moralidad de los débiles. Para Nietzsche, la política se degenera, como sucedió con los griegos, cuando se ubica al servicio de los intereses económicos y la autopreservación. Las teorías contractualistas que ponen el acento en la convivencia pacífica en la cual se transfiere el poder a otros y busca legislar en función de la propiedad privada, no era lo que comprendía dentro de sus límites de lo político, porque no se trataba del objetivo de una cultura verdadera.

Por otra parte, resulta interesante subrayar que para Nietzsche su propuesta no era algo tan lejano en su época como se nos puede presentar en el siglo XXI. Para dimensionar estos modelos políticos contemplados por el filósofo, podemos remitirnos al texto de González Varela:

Podemos preguntarle a sus escritos qué tipos de paradigmas de representación política competían tanto en la realidad de mediados del siglo XIX como en la utopía subyacente en la *Weltanschauung* [visión del mundo] nietzscheana. Podríamos enumerar: 1) la democracia clásica ateniense que combinaba representación del ciudadano varón con la esclavitud (Atenas); 2) el sistema monárquico-despótico-absoluto del estado dórico basado en el sistema de castas rígido, la esclavitud y la conquista (Esparta); 3) la democracia mixta, que combinaba una fuerte oligarquía política con la soberanía popular y la esclavitud (Estados Unidos), o, después de 1865, gracias a la *13th Amendment*, sin

esclavitud; 4) la democracia social directa *a lá* Rousseau, con revocabilidad de mandato y soberanía popular indivisible (Francia 1789-1793-1848; *Commune* de Paris, 1871); 5) la monarquía con democracia representativa limitada y soberanía restringida (II *Reich* alemán, Reino Unido). Nietzsche sería claro con su elección: rechazaría el modelo de Atenas, la democracia representativa directa e indirecta, incluso las versiones limitadas del II *Reich*; podría tolerar el modelo de los Estados Unidos con esclavitud legal pero su Arcadia ideal sería una forma renovada del estado espartano. (González Varela, 2010, pp. 64-65).

Este recuento de experiencias concretas conocidas por Nietzsche en su época, nos permiten dimensionar con mayor claridad que los límites analizados presentan sustento concreto. Si bien Nietzsche suele utilizar metáforas, no se puede asegurar con tanta certeza que cuando hablaba de esclavitud lo hiciera en ese sentido, porque durante su vida aún existía la esclavitud legal. Por lo tanto, su planteo de una sociedad jerárquica, organizada en una aristocracia, fue pensado con la posibilidad de concretarse, de algún modo, en la práctica. No resulta casual el mote indicado por George Brandes (2004) sobre la filosofía de Nietzsche como un radicalismo aristocrático.

Conclusiones

Habiendo realizado el recorrido por la anterior serie de elementos, nos interesa remarcar que no se trata de un esquema cerrado ni concluyente. Si bien es una actitud esperable para cualquier desarrollo filosófico, hacemos especial hincapié por tratarse de un autor de tantas perspectivas frente a las categorías fijas. Más bien, se trata de un esfuerzo por dar cuenta de qué hablamos cuando mencionamos lo político en Nietzsche, con la intención de clarificar las discusiones que pueden suscitarse en torno a estas cuestiones del autor.

Consideramos que el objetivo trazado al comienzo, el de llevar a cabo una delimitación, ha sido cumplido en lo que podemos pensar como una primera instancia

de trabajos de mayor alcance. Por empezar, señalamos un objetivo surgido en las primeras obras, respecto a cierta mirada estética de la existencia, la clásica fórmula “solo como fenómeno estético aparecen justificadas la existencia y el mundo” remarcaba la importancia de la constitución de una cultura que permitiera desarrollar el potencial humano. Si bien podemos discutir las interpretaciones esteticistas, no podemos dejar de señalar algunos aspectos que se plantea en un primer momento.

Inmediatamente, enlazamos dicha mirada con un trasfondo histórico, ubicando esta expectativa en torno a la reedición de una cultura trágica en Alemania. La misma provenía, en parte de las influencias surgidas en el contexto formativo clásico de Nietzsche. Pero, por otra parte, las tensiones políticas entre la burguesía alemana y las estructuras de la realeza, dieron lugar a este entrecruzamiento entre la cultura y lo político. Asimismo, este estado de la cuestión, abrió paso en Nietzsche para que fuera asumiendo posicionamientos respecto a políticas concretas de su tiempo, mostrando cuáles iban siendo sus definiciones, qué elementos pensaba incluidos en lo político y cuáles pensaba como impropios, por lo tanto, como problemáticos, por ejemplo, la *soziale Frage*.

La influencia clásica también logramos plasmarla en la vinculación de Nietzsche con las obras de Platón y Aristóteles sobre política, donde dejamos establecido el puente en torno a la idea de una organización armónica de la sociedad. Si bien los objetivos planteados difieren, la mirada sobre el ordenamiento social coincide. Lo político debe constituirse con un orden, si resulta trastocado, como observó Nietzsche que sucedía a través de todos los movimientos democratizantes, se destruye la posibilidad de constituir una cultura verdadera y la superación del ser humano. A su vez, enlazamos este planteo con la mirada biologicista que también definía la época en Alemania. Las discusiones en torno al darwinismo social y a pensar la sociedad como un organismo vivo estaban en boga. De esta manera, el establecimiento de un lenguaje perteneciente a las ciencias naturales para pensar la organización de la sociedad y sus componentes también definió los límites de lo político en Nietzsche.

Dando continuidad a los elementos anteriores, la lucha contra la igualdad

también se convirtió en un punto cardinal para comprender los límites trazados por Nietzsche. Las expresiones frente a la democratización europea se daban como consecuencia del planteo de objetivos de la sociedad. Entonces, si no se lograra establecer un orden jerárquico, armónico, no se podría alcanzar una cultura verdadera ni la superación del ser humano. De eso se trata, justamente la gran política. Así nos topamos con coordenadas cada vez más precisas de las fronteras de lo político, ya que por fuera quedaría la pequeña política: los nacionalismos, las disputas territoriales, los planteos raciales, el parlamentarismo y los repartos de recursos. Nietzsche miraba más allá de esas disputas que consideraba superfluas y decadentes, producto del egoísmo. Finalmente, queda asentada la idea de la aristocracia como algo que podría ser interpretado como una propuesta organizativa concreta en la búsqueda del cumplimiento de los objetivos de la sociedad nietzscheana.

Por supuesto que nos quedan pendientes aspectos sobre la moral, la historia, la transvaloración, las características antropológicas que pueden ser agregados de algún modo a estas coordenadas. No obstante, estos elementos marcan pautas para continuar indagando, ahora sí con mayor profundidad, sobre la cuestión de la aristocracia, el cual podría tratarse de un concepto que contemple una mirada amplia sobre lo político en Nietzsche.

Referencias bibliográficas

Bibliografía de otros autores:

- Ansell Pearson, Keith (1994). *An introduction to Nietzsche as political thinker: the perfect nihilist*. Cambridge University Press.
- Aristóteles (1988). *Política* (M. García Valdés, Trad.). Gredos. Texto original del siglo IV a.C.
- Brown, Wendy (2022). En el borde (J.M. Reynares, Trad.), en BISET, Emmanuel (Ed.), *Teoría política: definición de un campo* (pp. 25-58), Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad.

- Esteban Enguita, José Emilio (1998). Las raíces ideológicas del pensamiento político del joven Nietzsche: la Kultur y la Intelligentsia de la burguesía alemana. *Contrastes. Revista interdisciplinaria de Filosofía* (vol. III), pp. 83–103.
- Gama, Luis Eduardo (2009). Prólogo. En D. Paredes Goicochea. *La crítica de Nietzsche a la democracia* (pp. 9-17). Universidad Nacional de Colombia.
- Golomb, Jacob y Wistrich, Robert S. (2002). *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*. Princeton. Princeton University Press.
- González Varela, Nicolás (2010). *Nietzsche contra la democracia*. Montesinos.
- Kaufmann, Walter (1974). *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton. Princeton University Press.
- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Lacan* (M.D. Álvarez, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, Friedrich (2008a). *El Anticristo (AC)* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2000). *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas (BA)* (C. Manzano, Trad.). Tusquets.
- Nietzsche, Friedrich (1994). *Consideraciones Intempestivas I. David Strauss, el confesor y el escritor (DS)* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral (WL)* (L. ML. Valdés y T. Orduña, Trans.). Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (1999a). *Cinco prólogos para cinco libros no escritos (CV)* (A. del Río Herrmann, Trad.). Arena.
- Nietzsche, Friedrich (1999b). *La ciencia jovial. “La gaya Scienza” (FW)* (J. Jara, Trad.). Monte Ávila.
- Nietzsche, Friedrich (2001). *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es (EH)* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2007a). *El nacimiento de la tragedia (GT)* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2007b). *Más allá del bien y del mal (JGB)* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2008b). *Genealogía de la moral (GM)* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2010). *Fragments Póstumos (1869-1874) Volumen (NFI)* (L. E. De Santiago Guervós, Trad.). Tecnos.
- Nolte, Ernst (1995). *Nietzsche y el nietzscheanismo* (T. Rocha Barco, Trad.). Alianza.
- Páez Canosa, Rodrigo (2007). La constitución estética de la comunidad política en el Joven Nietzsche. De la masa al pueblo a través del Genio. *INSTANTES Y AZARES – Escrituras nietzscheanas* (4), pp. 83-100.
- Paredes Goicochea, Diego (2009). *La crítica de Nietzsche a la democracia*. Universidad Nacional de Colombia.
- Platón (1998). *República* (C. Eggers Lan, Trad.). Gredos. Texto original del siglo I.V. a.C.
- Ross, Werner (1994). *Nietzsche. El águila angustada* (R. Hervás, Trad.). Paidós.

van Tongeren, Paul (2003). Nietzsche's Naturalism. En MARTIN, Nicholas (Ed.), *Nietzsche and the german tradition* (pp. 205-214). Peter Lang AG.