

2005  
Luis Alejandro Rossi  
RESEÑA DE "NIETZSCHE, IL RIBELLE ARISTOCRATICO. BIOGRAFIA  
INTELLETTUALE E BILANCIO CRITICO" DE DOMENICO LOSURDO  
*Araucaria*, segundo semestre, año/vol. 7, número 014  
Universidad de Sevilla  
Sevilla, España

## Político, no metafísico

Luis Alejandro Rossi  
CONICET – Universidad Nacional de Quilmes (Argentina)

A propósito de Domenico Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico* (Turín, Bollati Boringhieri, 2002, 1167 p.)

Esta monumental biografía intelectual de Friedrich Nietzsche publicada en Italia hace tres años y que acaba de ser reimpressa es decididamente una obra *intempestiva*. Desde el título el lector puede apreciar que está frente a un texto polémico: en oposición al macizo predominio de la interpretación ontológica de Nietzsche, Domenico Losurdo, profesor de la universidad de Urbino, autor de numerosas obras de historia de la filosofía y las ideas políticas e intelectual de fuerte compromiso político, se propone establecer un balance crítico de la obra del filósofo, que será esencialmente político-ideológico. Podría objetarse que ello no implica ninguna novedad. Si recordamos el balance que Gianni Vattimo hace sobre la recepción de Nietzsche en Italia desde los años sesenta, el filósofo turinés encontraba que el “Nietzsche italiano” tenía una relación más estrecha con la actualidad política que el “Nietzsche francés”<sup>1</sup>. De todos modos, estas afirmaciones de Vattimo también podrían ser vistas como paradójicas ¿De qué modo podría relacionarse con la política una obra cuya interpretación dominante se convirtió principalmente en ontológica y estética? ¿Qué tendría de llamativo que la obra nietzscheana fuera interpretada en relación estrecha con la política? ¿Acaso ello no era ya usual incluso durante la propia vida del filósofo? ¿No fue Nietzsche reconocido por el nazismo como su fuente inspiradora? Hoy en día, todas estas preguntas sufren una refracción por el impacto producido por la publicación de los cursos de Martin Heidegger sobre Nietzsche. Si bien esos cursos se remontaban a la segunda mitad de la década del treinta y a la primera mitad de la del cuarenta, es a partir de su reunión en dos volúmenes y su publicación en 1961 que se genera un verdadero renacimiento de la filosofía nietzscheana.

En 1968, cuando la ola todavía no había alcanzado su altura máxima y, ciertamente estaba bastante alejada de las playas alemanas, Jürgen Habermas todavía podía afirmar que tanto los usos políticos como de crítica cultural de la obra nietzscheana estaban concluidos y que el filósofo había perdido por completo su “capacidad de contagio”<sup>2</sup>. Con ello no hacía más que expresar un humor particular alemán hacia quien era visto como la más molesta entre las herencias molestas de la filosofía y el pensamiento alemanes y de la que había que tomar distancia, si se quería hacer de Alemania una democracia al estilo occidental, siguiendo las mismas líneas de juicio crítico a la cultura alemana anterior a 1945, a la que se veía como radicalmente ajena a los valores democráticos<sup>3</sup>. En cambio, será en los ámbitos filosóficos franceses e italianos, en los que el uso de Nietzsche no debía pasar previamente por ninguna aduana político-ideológica, donde se observen los frutos de ese renacimiento, cuyas consecuencias, y no sólo las filosóficas, hacen que una frase como la de Habermas suene hoy extraña. Y esos frutos también tendrían su expresión incluso en el campo de la investigación erudita, ya que actualmente la edición de referencia de las obras de Nietzsche es la que realizaron dos italianos: Giorgio Colli yazzino Montinari. Con ello queremos señalar que, como se desprende del artículo de Vattimo antes citado, si hablamos de “renacimiento” de la filosofía nietzscheana, no debe entenderse que la ocupación académica con las obras del filósofo hubiera cesado luego del paroxismo político al que el nazismo la había llevado, sino que, más allá de la

---

<sup>1</sup> Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 287.

<sup>2</sup> “Nietzsche configuró y robusteció [...] una mentalidad que, ciertamente, no ha quedado delimitada en modo alguno a los «revolucionarios de derecha». Todo esto nos queda atrás y nos es casi incomprensible. Nietzsche ha perdido por completo su capacidad de contagio”, Jürgen Habermas, “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche”, en, *id.*, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Buenos Aires, Rei argentina, 1986, p. 31.

<sup>3</sup> Sin embargo, esta reconstrucción histórica, que correspondía en el plano de las ideas a la tesis del *Sonderweg* alemán, tuvo su piedra fundacional en el libro de Gyorgy Lukács publicado en 1953, *Die Zerstörung der Vernunft* (trad. cast. *El asalto a la razón*, México, Grijalbo, 1983<sup>3</sup>), el cual estaba escrito desde una perspectiva rigurosamente marxista y ajeno por completo a las finalidades antes mencionadas.

continuidad de los estudios académicos y filológicos sobre esa obra, a partir de la publicación del texto heideggeriano Nietzsche se convierte sin más en un autor contemporáneo y la discusión filosófica se centrará paulatinamente sobre su obra. Todo ello es historia conocida y no necesitamos detenernos a explicar el impacto de la obra nietzscheana en la cultura de los últimos cuarenta años. Por el contrario, sí debe señalarse un aspecto particular de este renacimiento nietzscheano, el cual concierne directamente al tema de nuestro interés: la interpretación que Heidegger desplegó en sus textos sobre Nietzsche implicó su despolitización<sup>4</sup>; esto es, al hacer de Nietzsche la figura que cierra la tradición metafísica occidental, los usos políticos de esa obra, esencialmente ligados a una consideración crítica de la cultura y que más allá de su eventual orientación debían sobrellevar el pesado lastre que implicaba el uso político de Nietzsche por parte del nazismo, pasan a un segundo plano frente al diálogo entre Nietzsche y los clásicos de la filosofía establecido por Heidegger. El filósofo queda así sustraído a la utilización política que se había venido haciendo de su obra desde principios del siglo XX en Alemania. Pero lo notable es que esta despolitización fue el preámbulo de la apropiación de esa obra, una década después y con propósitos absolutamente diversos, por parte de autores que se reivindicaban de izquierda, tanto en Francia como en Italia. Por supuesto que esta operación no lograba convencer a todos: en el epílogo que en 1986 agregó a su *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, Norberto Bobbio señalaba su incomodidad frente a “[...] un Nietzsche al que le han puesto un gorro frigio que no le queda bien, muy distinto del que invocaba a las aristocracias guerreras y entonaba himnos a la voluntad de poder”<sup>5</sup>. El libro del que nos ocupamos puede muy bien ser considerado una réplica a este consenso sobre Nietzsche, el cual oscila desde la interpretación de su obra a partir de la apoliticidad completa hasta su exégesis como inspirador de una nueva filosofía de la emancipación y la diferencia<sup>6</sup>.

Domenico Losurdo, que es un destacado intérprete de Hegel, paradójicamente ha suscitado mayor atención fuera de Italia con una obra, al igual que ésta que comentamos, dedicada a otra figura, si se permite la expresión, del “bando enemigo”<sup>7</sup>. El evidente objetivo de crítica ideológica, que se manifiesta tanto en su libro sobre Heidegger como en éste que comentamos, es lo que ha provocado mayores reparos respecto de *Nietzsche, il ribelle aristocratico* en el amplio debate que tuvo lugar en Italia luego de su publicación<sup>8</sup>. Algunos comentaristas, la mayoría en tono crítico y otros como elogio, han asociado el tipo de crítica ideológica presentado por Losurdo en esta obra como continuador de la crítica lukacsiana a los “destructores de la razón”. Sin embargo, creemos que en la estructura del *Nietzsche...* es más importante la filiación gramsciana del planteo básico del texto a partir de los cuales el autor reconstruye el recorrido político-ideológico del filósofo que las eventuales coincidencias con las valoraciones de Lukacs sobre Nietzsche (incluso Losurdo reconoce que las acusaciones de maniqueísmo dirigida al filósofo húngaro respecto de *El asalto a la razón* estaban justificadas). Insistimos sobre este punto porque a nuestro juicio el objetivo central del libro de Losurdo no es demostrar, como algunos críticos le atribuyeron y como intentó infructuosamente Lukács, el carácter

<sup>4</sup> Lo mismo puede decirse de la interpretación de Nietzsche sostenida por Gilles Deleuze en su célebre *Nietzsche et la philosophie* (trad. cast. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971), publicado en 1962, apenas un año posterior al *Nietzsche* heideggeriano.

<sup>5</sup> Norberto Bobbio, *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993<sup>2</sup>, p. 286. Como muestra de ese cambio en el espíritu de la época y de las referencias político-culturales de la izquierda, que desagradaba tanto a Habermas como a Bobbio, no está de más recordar que la edición Colli-Montinari iba a ser publicada originalmente por Einaudi, la editorial italiana a la que más se identificaba con el ámbito cultural del progresismo y la izquierda, y que finalmente, a mediados de los años sesenta, ese proyecto fue dejado de lado por la editorial turinesa, precisamente por el dictamen negativo de Bobbio, quien formaba parte del consejo editorial. Como es sabido, el proyecto fue encarado por la editorial Adelphi, la cual publicó la traducción italiana.

<sup>6</sup> Este conjunto de perspectivas presenta hoy un último giro, que encuentra en Cristo un ícono del *Übermensch* nietzscheano y que es paralelo al llamado “retorno de lo sagrado”. No deja de ser sorprendente que sea el filósofo que anunció la muerte de Dios quien sea esgrimido como uno de los inspiradores de esta posición.

<sup>7</sup> Domenico Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l' "ideologia della guerra"*, Turín, Bollati Boringhieri, 1991 (trad. cast.: *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*, Buenos Aires, Losada, 2003).

<sup>8</sup> El lector interesado puede encontrar la mayor parte de las intervenciones en este debate en el sitio [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it) (<http://www.filosofia.it/pagine/argomenti/Losurdo/Losurdo.htm>)

reaccionario e irracionalista de todas las figuras de la filosofía alemana desde Schelling a Heidegger, sino sacar a la luz la esencial politicidad de la filosofía de Nietzsche y su profunda relación con los debates políticos de su tiempo a partir de la consideración del filósofo como una especie de intelectual orgánico del “partido de la contrarrevolución”. A primera vista, parecería que no hay muchas diferencias con la posición lukacsiana, pero el examen de la obra rápidamente nos permite comprender que frente a la construcción teleológica del concepto “irracionalismo” por parte de Lukács, el cual desemboca directamente en el nazismo, Losurdo intenta comprender a Nietzsche en su tiempo, sin convertirlo en el maestro inspirador de los nazis *avant la lettre*. El autor italiano señala irónicamente que el filósofo fue contemporáneo del IIº Reich y no del IIIº, y un Reich de diferencia no es poco.

A través de sus distintas formulaciones, el radicalismo aristocrático nietzscheano se presenta siempre como una voluntad *organizadora* (mejor dicho, reorganizadora) de la cultura de su tiempo. Si en la filosofía nietzscheana pueden reconocerse diferentes períodos y, por tanto, un pensamiento que no puede ser reducido a un sistema y paralizado mediante la disolución de las contradicciones que en él se encuentran, sin embargo, Losurdo demuestra que algunos aborrecimientos de Nietzsche fueron constantes a lo largo de toda su vida. *Nietzsche, il ribelle aristocratico* está planteado a partir de la dicotomía revolución-contrarrevolución, especialmente durante la segunda mitad del siglo XIX. El libro está construido a partir del impacto sobre la cultura y la sociedad que ejercen tanto las ideas revolucionarias como las actividades políticas que ellas impulsan. Este impacto debe ser entendido en el marco de lo que el autor, tomando una expresión de Giovanni Gentile, denomina la “circulación del pensamiento europeo”<sup>9</sup>. Frente a la reducción de las filosofías a estereotipos nacionales, hecho que con el ascenso de los nacionalismos fue agudizándose paulatinamente desde fines del siglo XIX hasta llegar a su máxima exacerbación durante el siglo XX (en particular en lo que se refiere a las consideraciones sobre la filosofía alemana), Losurdo reconstruye el carácter *uropeo* de las ideas que mueven las reflexiones de Nietzsche. La radicalización de la crítica a la revolución no es exclusiva del filósofo alemán, sino que ella nos envía a motivos que están ampliamente presentes en la cultura y la publicística europea de la segunda mitad del siglo XIX.

Losurdo presenta al Nietzsche de los inicios como un joven profesor que interviene en el debate intelectual alemán mostrando fuertes coincidencias con la visión sobre la nacionalidad que tenía el partido nacional-liberal. El recorrido político de Nietzsche comienza con una experiencia sobrecogedora: la noticia de que durante los acontecimientos de la Comuna en París los revolucionarios habían incendiado el museo del Louvre. Por más que pocos días después la noticia se reveló falsa, ella revelaba la verdad profunda de la revuelta de las masas. En los años posteriores, Nietzsche se alejará cada vez más de sus iniciales posiciones nacional-liberales, pero su abominación de las ideas revolucionarias lo acompañará durante toda su vida. El hilo conductor de la interpretación de Losurdo es seguir las vicisitudes que va adquiriendo la ideología contrarrevolucionaria en el pensamiento de Nietzsche, quien es retratado por este libro como un atento intérprete de los cambios sociales y políticos de su tiempo, es decir, todo lo contrario de un filósofo *inactual*. No obstante, este enfoque tiene también otra consecuencia: el pensamiento de Nietzsche se presenta en el texto como una serie de *réplicas* a los motivos ideológicos revolucionarios, que actúan como la fuerza impulsora de los debates políticos en los que Nietzsche voluntariamente intervendría con sus obras. Este planteo es el que acerca, en una primera aproximación, la indagación de Losurdo con la interpretación de Lukács. Pero, como ya señalamos, los objetivos de la reconstrucción realizada por el filósofo italiano son otros: señalar el carácter esencialmente político del recorrido intelectual de Nietzsche a través de la inclusión de sus textos en una densa red formada por textos “altos” y “bajos” de su época. En un análisis comparado de los procesos ideológicos (en el sentido amplio del término), el libro reconstruye minuciosamente el diálogo de la obra nietzscheana con los textos de Burckhardt, Schopenhauer, Wagner, Carlyle y Taine, pero también con los de Treitschke, Gobineau, Dühring, Galton, etc. Obviamente, ello no implica afirmar que Nietzsche concordara con las posiciones de estos autores, sino que si queremos comprender qué significan las intervenciones políticas nietzscheanas, estos autores son imprescindibles al momento de establecer los parámetros para interpretarlas. Desde esta perspectiva, diríamos que el libro de Losurdo es un ejemplo de la observación de Carl Schmitt acerca del carácter polémico de los conceptos políticos (por más que el filósofo alemán no se encuentre entre

---

<sup>9</sup> Domenico Losurdo, “«Circulation de la pensée» et stéréotypes nationaux. Sur l’image de l’Allemagne au vingtième siècle”, *Archives de Philosophie*, 61, p. 463.

los autores de referencia de Losurdo). El abordaje utilizado en esta obra no difiere mucho del que, desde una perspectiva no marxista, utilizaría un historiador de las ideas como Quentin Skinner: se explican los sentidos de los conceptos y textos nietzscheanos reconstruyendo los contextos de significación que eran propios de la época. Sólo a partir de la explicación de la intención significativa de los protagonistas y de la forma en que en ese contexto podían ser entendidas, se interpretan los textos; lo cual no significa entenderlos exclusivamente en los términos de su contexto social<sup>10</sup>. Especialmente ilustrativa de esta metodología es la forma en que Losurdo explica las críticas de Nietzsche al antisemitismo: frente al afán de las exégesis contemporáneas por aceptarlas rápidamente como prueba de la ajenidad del filósofo a los usos que de su obra hicieron los nazis, Losurdo expone detalladamente con qué estereotipos culturales era identificado el judaísmo en ese momento y con qué otras ideas estaba asociado el antisemitismo en el debate político alemán, siendo una posición recurrente de muchos “cristianos sociales”. La crítica a los antisemitas (el “anti-antisemitismo” de Nietzsche) tiene un significado diferente si se atiende al hecho de que se dirige específicamente contra los antisemitas alemanes, los cuales, además, tienen un discurso fuertemente populista y anticapitalista. Por el contrario, en la obra del filósofo se encontrarán numerosos elogios a la nobleza y a la dirigencia política rusas, las cuales, en esos años, eran en Europa las fuerzas propagadoras del antisemitismo más violento, no sólo en las ideas, sino sobre todo en los hechos. De este modo, el rechazo de Nietzsche al antisemitismo recupera el valor polémico que tenía dentro del debate político alemán, sin transformarlo incautamente en una posición de principio del filósofo. A partir de este tipo de asimetrías nietzscheanas, Losurdo restituye al pensamiento político de Nietzsche una coherencia que no se encuentra en su carácter sistemático (que no tiene), sino en la permanente radicalización de sus posturas originarias. De allí que las preguntas que Losurdo hace a la obra de Nietzsche no parecerían propiamente “filosóficas”, es decir, que remitan a las usuales consideraciones ontológicas, sino culturales, de modo que se reconstruye el pensamiento político de Nietzsche a partir de sus tomas de posición sobre temas tan diversos como el pesimismo, la discusión del mito, la crítica al chauvinismo, el peligro revolucionario, la cultura moderna, el antisemitismo, etc.

A ello se debe agregar otra importante decisión hermenéutica y es el rechazo del filósofo italiano a aceptar las estrategias contemporáneas para la interpretación de los textos nietzscheanos. Losurdo se rehúsa a dar cuenta de temas como la esclavitud o la “cría” (*Zuchtung*)<sup>11</sup> en forma metafórica o alegórica. Este es uno de los puntos críticos más sólidos de la obra respecto de las interpretaciones hoy vigentes: se evaden los problemas históricos concretos que se desprenden de los textos nietzscheanos imaginando que se trata de metáforas. De ese modo se produce la remoción de los significados desagradables que evocan hoy en día esos textos, imaginando alegorías o sentidos de autodisciplina moral, sin por ello renunciar a darle a esa interpretación un sentido de explicación histórica de la obra del filósofo. Losurdo señala que estas lecturas se basan en un presupuesto inaceptable: se admite como metafórico el sentido de un término sin examinar el sentido de ese mismo término en los debates de la época. El resultado es una asimetría permanente: en la cultura y en la publicística de la época las presuntas metáforas están ampliamente presentes, sobre todo en “científicos” que no recurren a figuras retóricas, pero ese mismo término, si aparece en un texto nietzscheano coetáneo, adquiere automáticamente un sentido metafórico. Por ello, aunque Losurdo no acepte los planteos lukacsianos, concede que el filósofo húngaro estaba en lo cierto al negarse a interpretar los textos de Nietzsche de manera metafórica.

La obra de Losurdo da prueba de una erudición asombrosa y de un profundo conocimiento tanto de los textos nietzscheanos como de los debates políticos del siglo XIX (lo cual no constituye ninguna novedad para quienes conozcan sus obras anteriores). Desde nuestra perspectiva, la originalidad de la obra está en el planteo utilizado como hilo conductor interpretativo del pensamiento de Nietzsche: verlo como un “intelectual orgánico” del “partido de la contrarrevolución” (el cual sería

<sup>10</sup> Por ello, como afirma Skinner, es que el contexto no puede entenderse como determinante de lo que se dice, sino como “un marco último que colabora en la tarea de decidir qué significados convencionalmente reconocibles [...] podría haber sido posible que alguien pretendiera comunicar en una sociedad de ese tipo”, cf. “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, 4, 2000, p. 188 (énfasis del original).

<sup>11</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert* (trad. cast.: *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1993<sup>12</sup>, pp. 72-75).

la forma en que el autor reinterpreta el “nuevo partido de la vida” mencionado por Nietzsche en uno de sus últimos textos) que, por supuesto, nunca existió como una organización concreta, pero que expresa de manera fecunda un principio heurístico para reconstruir la historia filosófico-política del siglo XIX en Europa. En *La comunidad, la muerte, Occidente* Losurdo analizaba la filosofía heideggeriana dentro del horizonte de sentido brindado por la “ideología de la guerra”, motivo cultural cuya peculiar configuración en el debate político-intelectual alemán desde el estallido de la guerra en 1914 permitía establecerlo como principio hermenéutico para realizar una lectura, por así decirlo, “en diagonal” de la obra heideggeriana, brindando inevitablemente una interpretación externa, pero que revela sentidos subyacentes de esa misma obra. En *Nietzsche, il ribelle aristocratico* el eje revolución-contrarrevolución se especifica a partir de la detección de dos grandes motivos ideológico-culturales que le permiten a Losurdo hacer dialogar a Nietzsche con la cultura de su tiempo: el primero es el uso político de la idea de felicidad (entendida como aspiración a la felicidad terrena de todos) a partir de la Revolución francesa y el segundo es el significado de la discusión acerca de la esclavitud y el trabajo servil en la segunda mitad del siglo XIX. Si bien ellos no son los únicos de los que el texto da cuenta, ambos tienen un lugar central en la argumentación, ya que los motivos ideológicos contrarrevolucionarios relevados por Losurdo vuelven una y otra vez a la discusión acerca de si la felicidad puede ser un fin político y cuál es el significado de que ella se traduzca en la aspiración al bienestar material por parte de las masas, y, por otra parte, a la discusión acerca de los límites de la igualdad propiciada por las fuerzas democráticas y socialistas, lo que implicaría la desaparición de cualquier forma de trabajo servil. Son muy interesantes las perspectivas que abre Losurdo cuando hace dialogar a los textos con estos grandes motivos ideológicos, ya que la filosofía nietzscheana pone en discusión ambos motivos, impugnándolos no sólo directamente, sino también intentando mostrar la carga mistificadora que se escondería detrás de esas aspiraciones, en una especie de metacrítica de la crítica revolucionaria a la sociedad, lo que según el autor sería uno de los rasgos característicos de las intervenciones políticas del Nietzsche maduro. Es en este sentido en que puede comprendérselo como un “intelectual orgánico”; más que una hipótesis sobre las fuerzas sociales existentes en la Alemania de la época, el texto nos presenta a un Nietzsche que intenta formular una crítica radical al devenir revolucionario que a su juicio adquiere la sociedad frente a lo que ve como fuerzas disgregadoras tanto de la sociedad como de la cultura de su tiempo. Esta disolución, además, estaría favorecida por instituciones como el nuevo estado alemán, que en lugar de brindar una muralla de contención frente al creciente descontento de los sectores subalternos, intenta integrarlos mediante una legislación social. De allí la necesidad de una crítica cada vez más radical: las esperanzas iniciales de Nietzsche en el II° Reich y en Bismarck (tal como se las puede interpretar a partir de algunas de las dicotomías de *El nacimiento de la tragedia*) se desvanecen rápidamente. La crítica radical tiene que desenmascarar las raíces del mal hasta sus estratos más profundos: es allí donde el libro encuentra la originalidad de Nietzsche, ya que frente al tradicionalismo o populismo de los críticos antirrevolucionarios, que se limitan a una crítica romántica o timorata de las ideas revolucionarias, el filósofo sólo se plantea alternativas tajantes, que desembocan en sus planteos sobre la inocencia del devenir (como rechazo a la visión moral del mundo, propia del pensamiento revolucionario desde Rousseau en adelante), sobre el eterno retorno, que se presenta como la refutación de la idea de un tiempo lineal (el cual es el supuesto de la teleología revolucionaria), y finalmente, acerca del nihilismo, al que Losurdo pone en relación estrecha con los proyectos eugenésicos que tendrán una importancia cada vez mayor en la última etapa de la vida del filósofo.

Por todo ello, frente a los intentos que a su juicio están condenados de antemano porque minan sus propias bases, Nietzsche busca construir una nueva hegemonía cultural, para la cual, por supuesto, no posee instituciones ni agentes que la pongan en práctica, pero sí un diagnóstico que se radicaliza en su nihilismo y en su naturalismo. El radicalismo aristocrático de Nietzsche es interpretado por Losurdo como un intento de legitimación del bloque social dominante en el II° Reich, pero con una salvedad importante: Nietzsche reconoce la profundidad de los cambios sociales y económicos que tiene ante sus ojos (la “plebeyización” del parlamento por parte de los partidos de masas, un mundo político dominado por el sufragio universal y el advenimiento de las masas en la escena política y social, así como el rápido desarrollo industrial y comercial en Alemania y Europa), por eso espera que de ese bloque dominante también forme parte el gran capital, pero a condición de que reconozca la hegemonía política y cultural de la nobleza. De todos modos, el resultado no es la reducción del pensamiento de Nietzsche a ideología en sentido lato (las ideas que hemos mencionado más arriba

difícilmente podrían ser atribuidas a los ideólogos vulgares de la época), sino que sus temas centrales encuentran una interpretación posible que no puede prescindir del mundo político-cultural en el que se vio inmerso. La reinserción de la filosofía nietzscheana en el horizonte político de su tiempo la muestra inevitablemente como ligada de manera profunda con un mundo fenecido, el mundo de la “persistencia del Antiguo Régimen” en la Europa del siglo XIX, de acuerdo a como la describe Arno Mayer, en quien se apoya Losurdo.

El énfasis de Losurdo en el carácter “*totus politicus*” de Nietzsche es lo que se presenta como fuertemente disonante respecto de las interpretaciones vigentes hoy en día: este Nietzsche es todo lo contrario de un pensador intempestivo, más bien está completamente inmerso en su tiempo, expresando en forma cada vez más radical tendencias ideológicas presentes en la cultura europea desde la crítica de Burke a la Revolución francesa. Si el libro se abre con un epígrafe tomado de Kurt Tucholsky, quien ironizaba sobre Nietzsche señalando que en su obra podían encontrarse aforismos para lo que se necesitara, tanto a favor como en contra, el desarrollo de la obra, por el contrario, nos muestra que tanto esas contradicciones como los evidentes cambios de orientación tienen siempre una misma meta: desde *El nacimiento de la tragedia* hasta el final de su vida consciente Nietzsche es un decidido contrincante de la sociedad que se va formando a partir de la modernización y la revolución política. Sin embargo, ello debe matizarse, pues la originalidad de Nietzsche como crítico de las ideas revolucionarias y la diversidad de caminos que emprende para lograr ese objetivo es ampliamente documentado por este libro. Más bien habría que atender a las transformaciones del modelo intelectual que Nietzsche ofrece a lo largo de su biografía para comprender el sentido subyacente que la orienta y su estrecha relación con la realidad política de su tiempo. Losurdo justifica la importancia que atribuye a la perspectiva política para interpretar el pensamiento nietzscheano porque a su juicio ella posibilita detectar un hilo conductor, el elitismo y el radicalismo aristocrático, que permite establecer la continuidad entre sus diversas fases. De otro modo, se cae en lo que el autor juzga como el problema de la periodización usual: las etapas del pensamiento de Nietzsche se presentan descoyuntadas entre sí, se pasa de una a la otra sin poder comprender las razones del cambio. De ello se desprende que no se rechazan las discontinuidades del pensamiento nietzscheano en busca de una sistematicidad inexistente, sino comprender las discontinuidades como tales y no como saltos. Al examinar retrospectivamente el desarrollo de su pensamiento, Nietzsche encontró tres etapas. Losurdo, en cambio, presenta cuatro figuras intelectuales que considera como características de cada etapa del desarrollo del filósofo. Cada una de ellas discute el peligro revolucionario en una forma diferente y el resultado es una división de la biografía intelectual nietzscheana que modifica en parte la periodización del propio filósofo. La denuncia del peligro revolucionario, que se materializa en Francia y que continúa en el movimiento socialista y anarquista contemporáneo a Nietzsche, es extendida por el filósofo a denuncia del “socratismo”, estableciendo así una proyección del problema que se remontaba hasta los inicios mismos de la filosofía. Si esa denuncia era realizada por el “miembro de la comunidad popular”, que sería el modelo intelectual al que Nietzsche aspira en sus años juveniles, el posterior rechazo de las concepciones wagnerianas, así como del romanticismo y de la crítica antirrevolucionaria predominante en Alemania, que tenía sus raíces en la obra de Burke, dan origen al “rebelde solitario” que despunta ya en la *Segunda consideración intempestiva*. La tercera figura es la que se encuentra en el período “intermedio” del desarrollo intelectual de Nietzsche: el “iluminista aristocrático”, quien se mofa de las pretensiones de razón y justicia de los revolucionarios, descubriendo su verdadero carácter. La cuarta y última figura es la del “inmoralista aristocrático”, el pensador del “nuevo partido de la vida” que debería fundarse para que la oposición a la marea revolucionaria adquiriera una forma organizada y no la mera crítica de “rebeldes solitarios” o de “iluministas aristocráticos”. Respecto de la originaria tripartición nietzscheana, el cambio aparece en la primera etapa, que Nietzsche había denominado como “metafísica” y que Losurdo divide en dos, atendiendo al progresivo abandono de los ideales wagnerianos. Ninguna de estas cuatro figuras podría corresponder a un pensador solitario, sino que todas tienen una relación inmediata con la discusión política del momento. De la exposición de Losurdo se desprende que la actividad de Nietzsche como pensador posee una fuerte tendencia programática, que se hará evidente en la última etapa de su vida, pero que está presente desde sus inicios wagnerianos: para el filósofo es un verdadero problema comprender mediante qué mecanismos es posible contrarrestar el peligro revolucionario creciente y ello implica postular, aunque más no sea en el plano de las ideas, formas de acción que se opongan a él y no meramente de diagnóstico.

La restitución de un carácter central a la perspectiva política para interpretar a Nietzsche tiene el resultado inesperado de recuperar la imagen de Nietzsche predominante a fines del siglo XIX y, en parte, acercarnos a la interpretación de Nietzsche postulada por Alfred Baeumler durante las décadas del veinte y treinta. Habíamos señalado más arriba que el renacimiento de la filosofía nietzscheana estuvo en relación directa con su capacidad de despolitizarlo y dejar de lado en la interpretación todas las cuestiones ligadas al “radicalismo aristocrático” o que cuando lo acercaba a la política, lo transportaba a parámetros “anarcodeseantes”, más que a la política que Nietzsche pudo tener en mente. El corresponsal de Nietzsche, Georg Brandes, fue quien le propuso la fórmula del “radicalismo aristocrático” para caracterizar su filosofía, interpretándola a partir de su crítica de la moral. Unos cuarenta años más tarde, Baeumler realizó el intento más sistemático de adaptar la filosofía de Nietzsche a las demandas ideológicas del nazismo y puso en el centro de la filosofía nietzscheana la “voluntad de poder”, dejando de lado la doctrina del eterno retorno como una convicción religiosa puramente personal de Nietzsche. En la obra de Losurdo, por el contrario, el radicalismo aristocrático, más que un concepto es la *Stimmung* con que Nietzsche aborda sus objetos de estudio y le permite distanciarse de la visión moral del mundo. Por lo demás, el autor italiano mantiene a Nietzsche a distancia del III Reich y rechaza como anacrónicos los intentos de amalgamar uno y otro, por tanto, demostrar el carácter político de la filosofía nietzscheana no nos lleva a dar prioridad a alguno de los temas característicos de esa filosofía, sino a indicar que ese carácter político es el que se presenta como dador de sentido de las diversas formaciones conceptuales construidas por Nietzsche a lo largo de sus obras. Ello revela un aspecto importante de los análisis de este libro: los conceptos no son analizados como tales, sino en función de su politicidad, por tanto, no se encontrará en la obra, con excepción del “radicalismo aristocrático”, ningún concepto que actúe como pivote sobre el cual gire la interpretación. ¿Se deduce que esta interpretación es sesgada? Más bien podríamos decir que son los límites que impone la metodología adoptada: frente a la despolitización usual de los textos de Nietzsche y su fragmentación deconstructiva, Losurdo ofrece una interpretación unitaria, que no está centrada en la interpretación de alguno de los conceptos de Nietzsche, sino en el hecho mismo de su carácter político y en su estrecha relación con el momento histórico. Es aquí donde esa metodología presenta sus límites, ya que al lector no le pasa inadvertido el contraste permanente que el texto ofrece entre la fineza con que se interpretan las alusiones políticas de los textos o el significado político que suponen las ideas metafísicas nietzscheanas y la parquedad de la exégesis de esas mismas ideas en cuanto tal, es decir, más allá de sus implicaciones políticas. En otros términos: no se encontrarán en *Nietzsche, il ribelle aristocratico* exégesis del sentido del nihilismo o del eterno retorno independientes de su posible significación política. Por ello, de las siete partes que componen el libro, las dos últimas, que son aquellas en las que la reconstrucción histórica cede el lugar al balance crítico, a nuestro juicio no tienen la misma fuerza que el resto de la obra. La politicidad oculta se convierte en una clave de lectura exclusiva, lo cual no hace más que debilitarla, ya que simultáneamente se reconoce la originalidad de Nietzsche en su capacidad de planteamientos radicales. Más arriba afirmábamos que el texto nos proponía una lectura “en diagonal” de Nietzsche: al desentrañar la perspectiva política de la obra nietzscheana utilizando los medios de la historia intelectual, la asimetría antes mencionada es inevitable. Uno de los críticos de Losurdo concluyó de ello la enormidad de que en el libro se hablaba de Nietzsche, pero que Nietzsche no estaba en el libro. Más bien se podría decir que el Nietzsche que está en este libro no es el que usualmente encontramos en la filosofía contemporánea, lo que no deja de ser paradójico si recordamos que ella afirma haber aprendido de este filósofo la epistemología de la sospecha. Losurdo lo señala en la obra: en los últimos veinte años, mientras los historiadores ven en Nietzsche al campeón de la reacción aristocrática de fines del siglo XIX, la historiografía filosófica, en cambio, parece no preocuparse más que de distribuir culpas entre Elisabeth Nietzsche, la hermana del filósofo y G. Lukács como supuestos responsables de la manipulación política a la que la obra del filósofo se vio sometida. La apropiación de la obra de Nietzsche por la filosofía contemporánea creó un clima cultural que obturó cualquier intento de comprensión de la obra nietzscheana en relación con las corrientes intelectuales de su tiempo, de modo que se cortara definitivamente cualquier asociación entre la filosofía de Nietzsche y el extendido naturalismo finisecular<sup>12</sup>. Este libro intenta restituir a ese pensamiento su historicidad propia y lo logra

<sup>12</sup> Losurdo, con una denominación polémica, llama a esta disposición “hermenéutica de la inocencia”. Un ejemplo, entre tantos, sería la ligereza con que Eugen Fink en su célebre *La filosofía de Nietzsche*, afirma sin

en gran medida. En suma, una gran obra, imprescindible para quien se interese por el pensamiento político de Nietzsche y el contexto histórico en que se desarrolló.

---

más que “las cosas que [Nietzsche] saca de Darwin no debemos tomarlas en serio”. Cf. E. Fink, *Nietzsches Philosophie* (1960), trad. cast., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1989<sup>7</sup>, p. 23.