

## ARTÍCULOS

# Nietzsche y el socialismo: una aproximación desde el aristocratismo moral

## Nietzsche and socialism: An approach from moral aristocratism

Rafael Carrión Arias

Universidad Complutense de Madrid

[rafacarr@ucm.es](mailto:rafacarr@ucm.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4703-9423>

*Resumen:* ¿Apolítico? ¿Revolucionario? ¿Reaccionario? Durante largo tiempo, el pensamiento político nietzscheano ha sido sometido a múltiples alteraciones que han eclipsado su singular carga emancipadora. Pero el desafío no está tanto en la respuesta como en saber formular correctamente la pregunta, pues la dureza de la crítica nietzscheana a los movimientos sociales de su época y especialmente al socialismo no viene necesariamente acompañada de una justificación del capitalismo sino de su simultánea descalificación. Partiendo de la voluntad de poder como dinámica vital fundada en la desigualdad, el presente artículo se ocupa de la relación entre Nietzsche y el socialismo, tanto de las críticas recíprocas como del sentido profundo de las mismas, justipreciando así las energías de su controvertido programa político y que lo hacen digno valedor emancipatorio en el horizonte de nuestro presente.

*Palabras clave:* Nietzsche; socialismo; capitalismo; democracia; igualitarismo; educación (Bildung); lucha de clases; marxismo; Rusia; construcción de un dios.

*Cómo citar este artículo / Citation:* Carrión Arias, Rafael (2024) "Nietzsche y el socialismo: una aproximación desde el aristocratismo moral". *Isegoría*, 70: 1326. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.70.1326>

*Abstract:* Apolitical? Revolutionary? Reactionary? For a long time, Nietzsche's political thought has been subjected to multiple alterations that have eclipsed its singular emancipatory charge. But the challenge lies not so much in the answer as in knowing how to formulate the question correctly, for the harshness of Nietzsche's critique of the social movements of his time, and especially of socialism, is not necessarily accompanied by a justification of capitalism but by its simultaneous disqualification. Starting from the will to power as a vital dynamic founded on inequality, this article deals with the relationship between Nietzsche and socialism, both the reciprocal criticisms and the deep meaning of the same, thus appreciating the energies of his controversial political program and that make him worthy emancipatory advocate on the horizon of our present.

*Keywords:* Nietzsche; socialism; capitalism; democracy; egalitarianism; Bildung; class struggle; Marxism; Russia; God-building.

*Recibido:* 10 mayo 2023. *Aceptado:* 13 junio 2024. *Publicado:* 28 octubre 2024.

*Odi profanum vulgus et arceo*  
(*Nachgelassene Fragmente*  
[NF] frg. 8 [83], 1870)

El socialismo es el imaginativo  
hermano menor del casi difunto  
despotismo, del cual quiere ser heredero;  
sus aspiraciones son, por tanto, reaccionarias  
(*Menschliches, Allzumenschliches*  
[MAM] I, § 473)

### INTRODUCCIÓN: DIOS EN LOS TRIBUNALES, Y NIETZSCHE EN LA PLAZA ROJA

A las 6:30 horas de la mañana moscovita del 17 de enero de 1918, un pelotón de fusilamiento disparó cinco ráfagas contra el cielo. Apenas tres meses después de la toma del poder por los bolcheviques, se cumplía puntualmente la sentencia de un juicio que acusaba a Dios de crímenes contra la humanidad. No importó que la defensa alegara demencia senil para el acusado. Los cargos que se le imputaban eran extraordinariamente graves, y no cabía absolución posible.

Este acontecimiento bien pudiera tener algo de hilarante, si no fuera por lo que tiene de significativo cuando invoca aquella imagen nietzscheana en la que el loco (*Narr*) entra en la iglesia preguntando dónde está Dios para luego recordarnos que nosotros mismos lo habíamos matado (*Die Fröhliche Wissenschaft* [FW] I, § 125; también NF otoño 1881, fragmentos 12 [77, 157], 14 [25, 26]). Aquel juicio promovido por A. V. Lunacharski recobraba por la vía de la acción aquella conocida necesidad histórica: Dios, que todavía no había caído muerto del todo, ahora quedaría rematado. Para aquellos revolucionarios rusos, como para Nietzsche, no se trataba de negar la existencia de Dios al modo del ateísmo clásico sino de aceptar su efectividad histórica para poder por fin acabar con ella. Con este gesto, la comúnmente asumida divergencia fundamental entre la filosofía nietzscheana y el socialismo quedaba, cuanto menos, problematizada.

Desde el ámbito marxista, las bases para dicha supuesta discrepancia habían sido establecidas por Franz Mehring ya a principios de la década de 1890. En varios lugares, el político, historiador y periodista socialdemócrata establecía las bases para el anatema que el marxismo ortodoxo impondría contra Nietzsche. Para Mehring, Nietz-

sche había vivido en un contexto personal de enriquecimiento burgués que había secuestrado su pensamiento y había hecho de él una “víctima del gran capital” (Mehring, 1891, p. 364). En paralelo a la fórmula de Georg Adler, quien definía a Nietzsche como “socio-filósofo de la aristocracia” (Adler, 1891), el pensador alemán no era para Mehring sino otro “socio-filósofo del capitalismo” (Mehring, 1891, p. 119).<sup>1</sup> Esta consideración como enemigo de clase sería luego apuntalada por Lukács, cuando en los años 30 le acuse de “precursor de la estética fascista” (Lukács, 1934) y en *La destrucción de la razón* argumente desde la dialéctica que el irracionalismo nietzscheano habría interrumpido el decurso histórico de la modernidad para instalar el horror excepcional (*Sonderweg*) (ver Ottmann, 1984; Jung, 1990). Para el húngaro, Nietzsche era “el filósofo guía [*der führende Philosoph*] de la reacción imperialista” (Lukács, 1974, vol. 2, p. 15). Este estigma quedaría perpetuamente implantado en el espectro de la izquierda mundial. Y explicaría el ostracismo al que fue sometido en el bloque soviético, así como el cierre de los archivos Nietzsche en la RDA.<sup>2</sup>

Como resultado, una revisión comparativa de la crítica nietzscheana al socialismo ha resultado tradicionalmente una empresa altamente comprometida.<sup>3</sup> El presente artículo se propone un análisis ajustado de la postura nietzscheana hacia el movimiento socialista; y por extensión, hacia el capitalismo entendido como su correlato histórico, pues la dureza de su conocido ataque al socialismo no viene acompañada de una justificación del capitalismo —como tradicionalmente se ha querido hacer creer— sino precisamente de su simultánea descalificación (Eisner, 1892, p. 94). La tarea aquí propuesta es una invitación a leer ambas críticas desde su teoría del aristocratismo moral y a establecer ciertas líneas teóricas para un anticapitalismo nietzscheano posible.

<sup>1</sup> Para una visión de la recepción temprana del socialismo alemán, se puede ver Behler, 1981-1982 y 1984.

<sup>2</sup> Para la recepción de Nietzsche en la RDA, se puede ver entre otros Sweet, 1984, 1987; Naake, 2000, pp. 141-156; Kapferern, 1990; Herzberg, 1996, pp. 242-248; Busch, 2000; Maffei, 2007, pp. 145-220.

<sup>3</sup> “La historia de la injusticia cometida contra Nietzsche en el difunto socialismo real es tan aventurada como el abuso de Nietzsche por el nacionalsocialismo” (Riedel, 2000, p. 148). Sobre este tema, se puede ver Harich, 1987; Buhr, 1988.

I. NIETZSCHE Y EL ARISTOCRATISMO:  
VOLUNTAD DE EXPLOTACIÓN Y VOLUNTAD  
DE VIDA

Recuperar toda autonomía filosófica del pensamiento político nietzscheano pasa de manera necesaria por reconstruir la experiencia histórica desde la que parte, en la coyuntura de finales del siglo XIX alemán. Para empezar, es imprescindible subrayar la irrupción del pensamiento socialista en el panorama filosófico como consecuencia directa de la penetración de la llamada “cuestión social” en el debate intelectual a partir de 1840. Dicho debate tiene su origen en el impacto de la revolución de 1830 en Francia y de la ley de reforma de 1832 en Gran Bretaña. La fuerte presencia en ambas agitaciones de una nueva clase obligaba a reconsiderar su estatus como agente social. El reciente desarrollo industrial estaba produciendo una masa de trabajadores urbanos procedentes del campo, un fenómeno novedoso de difícil encaje en las categorías disponibles hasta la fecha. En su *Filosofía del derecho* de 1820, Hegel llamaría a esta nueva capa poblacional “multitud” (*Pöbel*), mientras que Sismondi, en sus *Nuevos principios de economía política* de 1819, lo denominaría “proletariado”. Esa fue también la denominación que adoptaron autores como Eduard Gans en sus conferencias de 1837 y 1838 (Waszek, 2006). A partir de ahí y hasta bien entrado el siglo XX, la cuestión de la lucha de clases y el papel histórico del proletariado será uno de los ejes fundamentales del debate sociológico y filosófico.

Por otro lado, la derrota del Estado prusiano ante Napoleón en Jena y Auerstedt, sellada por la paz de Tilsit en 1807 en la que Prusia perdió sus principales universidades, había activado una serie de fuerzas reformadoras de la cultura que reclamaban al Estado “suplir por la fuerza intelectual lo que ha perdido físicamente” (Köpke, 1860, p. 37; también Gillis, 1971). Sería Wilhelm von Humboldt el encargado de imbricar en ese naciente modelo educativo las diferentes tendencias existentes: el utilitarismo de la *Spätaufklärung*, el *clasicismo* de Goethe y Schiller, el irracionalismo *romántico*, etc. (Brocke, 2001). El objetivo era realizar en el presente la *libertad* conforme al ideal de la Antigüedad y al desarrollo de “las diversas fuerzas intelectuales, estéticas y morales del hombre” (Humboldt, 1962, § 6).

Cuando Nietzsche publica en 1872 su primera gran obra *El nacimiento de la tragedia*, lo hace por tanto un año después de la Comuna de París de 1871 en la que la clase proletaria —cada vez

más organizada— se había levantado durante 60 días triunfantes contra el régimen de Napoleón III, resultando un texto irremediamente marcado por ambos condicionantes. Lo que en principio debía haber sido otro estudio más acerca de la tragedia griega, vino más bien a ser un análisis crítico sobre la *Kultur* del presente y el papel de la nueva política bismarckiana en el debate sobre la nueva nación alemana. Nietzsche, que en su primera juventud había mostrado una ingenua simpatía hacia Bismarck y hacia el guillermismo,<sup>4</sup> a partir de los años 70 criticará duramente esa política la cual, cediendo a la presión de las reformas liberales, había activado una revolución desde arriba para integrar la nueva clase proletaria en el mecanismo del Reich alemán.<sup>5</sup> Para tal fin, se había renunciado al ideal educativo humboldtiano, y se había abrazado en su lugar la causa de una educación popular (*Volksbildung*) en el seno de una Ilustración popular (*Volksaufklärung*) llamada a incorporar a la nueva mano de obra en el mecanismo de las nuevas fuerzas productivas. Nietzsche advierte:

¡Y ahora uno debe no ocultarse lo que está escondido en el seno de esa cultura socrática! ¡Un optimismo que se cree que no tiene límites ni barreras! [...] Uno debe tomar nota de lo siguiente: la cultura alejandrina necesita un estamento de esclavos para poder continuar existiendo: pero, en su consideración optimista de la existencia, niega la necesidad de tal estamento, y por ello, cuando se ha gastado el efecto de sus bellas palabras seductoras y tranquilizantes sobre la “dignidad del ser humano y la “dignidad del trabajo”, se aproxima paulatinamente hacia una espantosa aniquilación (*Die Geburt der Tragödie* [GT] § 18, KSA 1, p. 117; OC I, p. 410).

Existen razones al hilo de estas palabras como para poder considerar la posición nietzscheana como “clasista”. Detrás de esta crítica poco disimulada al “optimismo que está escondido en la esencia de la lógica” (GT § 18, KSA 1, p. 118; OC I, p. 410) se evidencia para muchos intérpretes aquello que Georg Brandes había denominado un *radicalismo aristocrático* (Brandes, 1901). Muchos autores contemporáneos han tenido la posición ideológica de Nietzsche como reaccio-

<sup>4</sup> Cfr. carta a C. v. Gersdorff de 11 de octubre de 1866 (KSB 2, p. 175) y de 16 de febrero de 1868 (KSB 2, p. 258)

<sup>5</sup> Cfr. carta a E. Rohde de 28 de enero de 1872 (KSB 3, p. 278).

naria (Appel, 1999; Losurdo, 1997 y 2002; González Varela, 2010; etc.), y a estas lecturas no les falta cierto motivo. Pues Nietzsche parte, en efecto, de una posición de denuesto de las luchas sociales y apologética del dominio aristocrático. Como apunta a principios de 1871:

Época funesta en la que el esclavo ha sido estimulado para reflexionar sobre sí y más allá de sí. Funestos seductores, que han aniquilado el estado de inocencia del esclavo mediante el fruto del árbol del conocimiento. Estos para poder sobrevivir deben ahora entretenerse con tales mentiras transparentes, reconocibles por cualquiera que profundice más, en los supuestos derechos iguales para todos, en los derechos fundamentales del hombre, del género humano, en la dignidad del trabajo. Ellos no pueden comprender en qué punto, en qué estadio se puede comenzar de algún modo a hablar de algo de “dignidad” [...]. Para que exista el terreno que permita un mayor desarrollo del arte, es preciso que la gran mayoría esté sometida al servicio de una minoría, debe ser sometida, en una medida superior a su miseria individual, a la esclavitud de las necesidades vitales. A expensas de esta mayoría y gracias a su plustrabajo, aquella clase privilegiada debe ser sustraída de la lucha por la existencia para producir un nuevo mundo de necesidades (NF frg. 10 [1], KSA 7, p. 337 y ss.; FP I, pp. 290-291).

A lo largo de toda su obra, Nietzsche defiende efectivamente sin ningún tipo de ambages la necesidad de supeditación de unos para el desarrollo de otros, y no beneficiará a nadie disimularlo.<sup>6</sup> Se trata de una idea de cuño clásico que encontramos en Aristóteles (*Política*, I, cap. IV-VII), la cual Nietzsche hace aquí suya como fórmula para la elevación sobre la mediocridad.<sup>7</sup> Pero: ¿cómo podría casar esta postura con el horizonte emancipatorio de su proyecto sin caer en la paradoja? La clave reside en observar el sentido del aristocratismo nietzscheano desde sus propias coordenadas. Este es posible reconstruirlo desde la lectura del último capítulo de *Más allá del bien y del mal*, titulado precisamente “¿Qué es aristocrático?” (*Jenseits von Gut und Böse* [JGB] 9,

KSA 5, pp. 205-240; OC IV, pp. 413-434). En él, Nietzsche explica que lo aristocrático no está relacionado con ningún privilegio de cuna, sino con aquella actitud ética personal de conquista del predominio y la preponderancia (*Übergewicht*). Y esto, no en virtud de una imposición física, sino de una fuerza del espíritu. Lo aristocrático busca la completitud de su propia naturaleza.<sup>8</sup> La llamada “casta aristocrática” no es función para otra cosa, sino *sentido* para sí. Ella es voluntad de poder en activo, porque quiere “crecer, extenderse, atraer hacia sí, predominar, —no en virtud de una moralidad o inmoralidad, sino porque *vive*, y porque la vida *es* precisamente voluntad de poder” (JGB 9, § 259, KSA 5, p. 208; OC IV, p. 415). Lo aristocrático es la “elevación del tipo «hombre»” (JGB 9, § 257, KSA 5, p. 205; OC IV, pp. 413-414) en aras de su propia autonomía legislativa.<sup>9</sup> La continua “«autosuperación del hombre»” (JGB 9, § 257, KSA 5, p. 205; OC IV, p. 413. Ver también *Also Sprach Zarathustra* [Za] II, KSA 4, pp. 146-149).

Es importante notar que, en el original, para referirse a lo noble o aristocrático Nietzsche suele preferir la palabra “*vornehm*” frente a “*aristokratisch*”. La razón es que, para Nietzsche, lo “*aristokratisch*” ha perdido a lo largo de la modernidad el significado de fuerza que tenía en la Antigüedad y se ha alineado con las fuerzas corrompidas de nuestra historia.<sup>10</sup> El individuo *vornehm*, en cambio, es sobresaliente, “se separa de los seres en los que se expresa lo contrario de semejantes estados elevados y orgullosos: los desprecia” (JGB 9, § 260, KSA 5, p. 209; OC IV, p. 416). La justificación nietzscheana de la explotación de unos por otros ha de ser por tanto entendida desde el realismo y el naturalismo moral (“la verdad es dura” [JGB 9, § 257, KSA 5, p. 205;

<sup>6</sup> Caso p. ej. de Christians, 1998; Hatab, 1995.

<sup>7</sup> “Toda elevación del tipo «hombre» ha sido hasta ahora la obra de una sociedad aristocrática - y así lo seguirá siendo siempre: de una sociedad que cree en una larga escalera de jerarquías y de diferencias de valor entre hombre y hombre y que tiene necesidad de esclavitud en un cierto sentido” (JGB 9, § 257, KSA 5, p. 205; OC IV, p. 413).

<sup>8</sup> “La casta aristocrática [*die vornehme Kaste*] [...] fueron los hombres *más enteros* [*ganzeren Menschen*]” (JGB, 9, § 257, KSA 5, p. 206. OC IV, p. 414 [trad. mod.]).

<sup>9</sup> “La especie noble de hombre *se* siente como aquella que determina los valores, no tiene necesidad de aprobación” (JGB 9, § 260, KSA 5, p. 209; OC IV, p. 416).

<sup>10</sup> “Por ejemplo, si una aristocracia, como la de Francia al principio de la revolución, desecha sus privilegios con una náusea sublime y se sacrifica a sí misma a un desenfreno de su sentimiento moral, esto es corrupción: - de hecho, solo fue el último acto de aquella corrupción secular en virtud de la cual fueron entregando paso a paso su prerrogativa de dominio y se rebajaron hasta convertirse en una función de la realeza” (JGB 9, § 258, KSA 5, p. 206; OC IV, p. 414 [trad. mod.]).

OC IV, p. 414]), pues la vida solo es plena cuando se quiere *como tal* y esto implica necesariamente la aceptación de sus reglas más allá de los juegos falsarios de la débil moralidad de los esclavos (cfr. *Zur Genealogie der Moral* [GM] II, KSA 5, pp. 291 y ss.). La explotación es connatural a la vida.<sup>11</sup> La lucha contra la explotación, en cambio, viene acompañada de deseos sintomáticos de decadencia tales como el anhelo de libertad o de felicidad (JGB 9, § 260, KSA 5, p. 212; OC IV, p. 417) y resuelve la moral con respecto a esa promesa ajena a la vida. Nietzsche incluye aquí, en fin, la marca socialista como un horizonte de la vida degenerativa: ética de corrección de la existencia que invierte ideológicamente el signo cuando asegura que la explotación forma parte de una sociedad imperfecta o primitiva,<sup>12</sup> y que se verá finalmente arrojada en el s. XIX con pretensiones científicas.<sup>13</sup>

Cabe en este punto preguntarse en virtud de qué puede una naturaleza ser considerada aristocrática y con derechos de conquista sobre las demás. Esta duda es legítima y fundamental, ya que por ejemplo el ascetismo lanzó a un estamento de esclavos contra sus amos sin que esto les hiciera aristócratas (GM I, § 13, KSA 5, pp. 278-281). Es aquí definitoria la cuestión de la “grandeza histórica” (*historische Grösse*) como modelo ejemplarizante de reflexión y perfeccionamiento.<sup>14</sup> Las frecuentes referencias en la obra nietzscheana a una serie reconocida de personajes históricos dignos de admiración (Bismarck en

su juventud, Napoleón, Goethe, Schiller, Lutero, etc.) pone de manifiesto dos cosas: la primera, que existe en toda comunidad la necesidad de marcarse como *ejemplo* de acción una serie de naturalezas deslumbrantes que inspirarían con sus propias conquistas. Y también, que lo que hizo admirables a esos individuos reales fue su potencia para imaginar y crear nuevas realidades desde su sola voluntad y conforme los rasgos de un *gran estilo* (cfr. especialmente NF frg. 14 [62], KSA 13, pp. 246-248). Para Nietzsche, toda comunidad que no quiera decaer tiene que favorecer y producir ese gran estilo en *tipos* de hombre que así lo quieran. Esta tipología es el mencionado *aristócrata*, entendido por fin como *hombre de estilo*. El aristócrata es alguien que traslada la estética a la moral. Es un artista de la violencia creadora (*Gewalt-Kunstler*) (GM, KSA 5, p. 325). Una figura dinámica de construcción de equilibrio sobre el desorden de los afectos que dota de “estilo” al carácter (FW, KSA 2, p. 530).

La misión del aristócrata es la de un artista vital que busca “[d]ominar el caos que se es, constreñir el propio caos en llegar a ser forma: a llegar a ser lógico, simple, unívoco, matemática, ley”. Aristócrata es aquel que “desdeña el placer, que olvida persuadir, que manda, que quiere” (NF frg. 14 [61], KSA 13, pp. 246-247). Ellos son los creadores de nuevos valores, las naturalezas fuertes que imponen su voluntad sobre la tentación al abandono, los legisladores autónomos del autodomínio y del dominio sobre toda pasión de debilidad. Los aristócratas son, en definitiva, la prueba de que la vida y la comunidad solo se salvan desde la *desigualdad*, pues solo esta garantiza un posible *pathos de la distancia*:

Sin el *pathos de la distancia*, tal como este surge de la inveterada diferencia entre los estamentos, de la constante mirada panorámica y descendente de la clase dominante sobre los súbditos e instrumentos, así como el ejercicio igualmente constante en el mandar y el obedecer, en el mantener bajo y a distancia, tampoco podría surgir en modo alguno aquel otro *pathos* más misterioso, aquel anhelo de aumentar cada vez más la distancia dentro de la propia alma, el desarrollo de estados cada vez más elevados, más raros, más lejanos, más amplios, más abarcadores, en suma, precisamente la elevación del tipo “hombre”, la continua “autosuperación del hombre”, por tomar una fórmula moral sentido supramoral (JGB 9, § 257, KSA 5, p. 205; OC IV, p. 413. Cfr. también GM I, § 2, KSA 5, p. 259).

<sup>11</sup> “La vida misma es *esencialmente* apropiación, injuria, aplastamiento de lo extraño y más débil, subyugación, dureza, imposición de formas propias, incorporación y, cuando menos, en su sentido más clemente, explotación.” (JGB, § 259, KSA 5, p. 207; OC IV, p. 415).

<sup>12</sup> “¿Para qué íbamos a utilizar siempre estas exactas palabras, que desde tiempos inmemoriales llevan inscritas una intención calumniosa?” (JGB 9, § 259, KSA 5, p. 207; OC IV, p. 415).

<sup>13</sup> “Ahora en todos lados se pontifican, incluso bajo ropajes científicos, estados futuros de la sociedad en los que deberá desaparecer «el carácter explotador»: - en mis oídos esto suena como si se prometiese inventar una vida que se prescindiera de todas las funciones orgánicas. La “explotación” no forma parte de una sociedad pervertida o imperfecta y primitiva: forma parte de la *esencia* de lo vivo como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, que es justamente la voluntad de vida” (JGB 9, § 259, KSA 5, p. 208; OC IV, p. 415).

<sup>14</sup> Cfr. carta a Carl von Gersdorff de 7 de noviembre de 1870 (KSB 3, p. 155).

## 2. NIETZSCHE CONTRA EL SOCIALISMO: ANTI-UTOPISMO MORAL Y EDUCACIÓN EN LA DESIGUALDAD

Una vez establecidos los parámetros desde los que Nietzsche arranca su juicio a favor de la desigualdad, podemos ahora adentrarnos en su crítica al socialismo desde sus propios términos, siendo este un tema que recorre toda su obra desde sus primeros escritos hasta 1889. Para empezar, el socialismo es para Nietzsche “ilusión política [politische Wahn]”, es decir “mundanización, fe en el mundo y quitarse de la cabeza el «más allá» y el «trasmundo»” (NF frg. 11 [163], KSA 9, pp. 504-505; FP II, p. 794, trad. mod.). La alusión no es directa, pero refiere sin duda a posiciones como las de la izquierda hegeliana, por ejemplo, cuando Karl Marx estipulaba que “es tarea de la historia, después que se ha desvanecido *el más allá de la verdad* [das Jenseits der Wahrheit], establecer *la verdad del más acá* [die Wahrheit des Diesseits]” (MEW 1, p. 379). No es que Nietzsche esté aquí desandando el camino recorrido desde la teología trascendente al inmanentismo, más bien todo lo contrario: lo que está criticando aquí es el vicio de las filosofías mundanales de seguir reproduciendo la idea trascendente de la *promesa*, ahora en el nuevo espacio de la historia (ver también NF frg. 12 [81], KSA 9, p. 591). Para estas filosofías:

El objetivo es que el individuo, *pasajero* [flüchtig], se sienta bien: el socialismo es un fruto de eso, es decir, los particulares, *pasajeros*, pretenden hacerse con la felicidad por medio de la socialización, no tienen razón alguna para esperar, como la tenían los hombres que disponían de un alma eterna y un devenir eterno y el perfeccionamiento futuro (NF frg. 11 [163], KSA 9, pp. 504-505; FP II, p. 794).

Frente a teorías que obligan a la vida a vivirse de un modo tal que *quiera* volverse a vivir (p. ej. el eterno retorno), el “principio de esperanza” implícito en las teleologías de la historia viene a demostrar la prohibición *de partida* de esa plenitud. La mundanización sigue en realidad considerando a los individuos como algo fugaz, efímero y dado de entrada por perdido, de ahí que siga restringiendo la voluntad conforme a unas reglas coercitivas y correctivas. La mundanización sigue siendo *moralidad*, siendo el socialismo la “suprema moralidad” (NF frg. 21 [43], KSA 8, p. 373) cuyo más importante mandamiento es la restricción del “no poseerás” (NF frg. 42 [19], KSA 8, p. 599). La falta de posesión “en la *determina-*

*ción* [Entschluss] de igualar a todos los hombres y de hacerle justicia a cada uno de ellos” (NF frg. 21 [43], KSA 8, p. 373; FP II, p. 301 [trad. mod.]) deviene el dispositivo necesario para limitar *universalmente* la voluntad. El socialismo es para Nietzsche el triunfo definitivo de la democracia (MAM II, § 292, KSA 2, p. 683), entendida esta no como la conquista de la libertad para todos los individuos sino más bien como la coacción del querer para todos por igual.

Es por ello por lo que, como diría *Crepúsculo de los ídolos*, el socialismo es la degeneración del espíritu en la política (*Götzendämmerung* [GD], § 50, KSA 6, p. 152). El socialismo, como epítome de la democracia, es la equiparación de todos los individuos en la disminución compartida, su limitación en un mismo nivel de debilidad y su igualación en la decadencia, con lo que ello significa para la falta de crecimiento de la comunidad en su conjunto (NF frg. 6 [106], KSA 9, p. 221; FP II, p. 662). Esta imposición es *utópica*, es decir, acontece *contra natura* desde un no-lugar, y es contraria a la genuina naturaleza desigualitaria de la comunidad.<sup>15</sup> Una falta de presencia en el escenario de lo real explica que haya de ser impuesta igual que el resto de las moralidades, a saber, por la educación. En sus apetitos igualitaristas, el socialismo es así para Nietzsche tanto el producto como la causa de una falsa educación basada en la extensión de la moral de esclavos. El socialismo es la rebelión de las masas resentidas que reclaman ahora la educación (*Bildung*) “como compensación y penitencia”, como “instancia protectora de todos los oprimidos” (NF frg. 9 [69], KSA 7, p. 299; FP I, p. 265 [trad. mod.]). Aquella supuesta destrucción iconoclasta que describía sus *Cinco prólogos para cinco libros no escritos* como acto de barbarie al hilo de un museo prendido en llamas por la Comuna de París (KSA 1, p. 770) no fue para Nietzsche un acto fortuito o accidental, sino el resultado necesario de aquello que él denomina *allgemeine Unbildung* o “incultura universal” (NF frg. 9 [69], KSA 7, p. 299; FP I, p. 265 [trad. mod.]) como igualación a la baja. En nombre de la moral, el socialismo es la destrucción anunciada de las grandezas históricas alcanzadas por algunos individuos superiores y la desactivación del juego de la ejemplaridad.

<sup>15</sup> “Del socialismo, en tanto que una teoría de la transformación de la adquisición de la propiedad, el pueblo no podría estar más alejado” (MAM II, § 292, KSA 2, p. 684).

No sin ironía, con el concepto de *allgemeine Unbildung* Nietzsche refiere en negativo a la llamada *allgemeine Bildung* o “educación universal”, un resorte aparecido en Alemania a finales del s. XIX refrendado por las nuevas instituciones parlamentarias el cual buscaba el aumento de la productividad fabril desde la composición de una mano de obra cualificada. En sus conferencias de 1873 *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, Nietzsche criticaría este nuevo fenómeno histórico de tensión:

Dos corrientes, en apariencia opuestas, igual de nocivas en sus efectos y confluyentes en sus resultados, dominan actualmente nuestras instituciones educativas que, en su origen, se fundaron sobre muy diversos fundamentos: por un lado, el impulso hacia la mayor *ampliación* (*Erweiterung*) de la educación posible; por otro lado, el impulso de *reducción* (*Verminderung*) y *debilitamiento* (*Abschwächung*) de la misma. De acuerdo con la primera pulsión, la educación debe ser llevada a círculos cada vez más amplios. Por lo que se refiere a la otra tendencia, se exige de la educación abandonar sus pretensiones supremas y soberanas y subordinarse de modo servicial a otra forma de vida, a saber, la del Estado (*Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* [BA], KSA 1, p. 647; OC I, p. 486; Ver también KSA 1, p. 667).

Ambas tendencias son para Nietzsche contrarias a la naturaleza, y la Cultura que fundan es consecuentemente ficticia. Son meras “aspiraciones”, que no “verdades”. Connotan alternativamente un optimismo en la economía y en la masa para la consecución de la felicidad (ampliación) a la vez que un miedo atroz a la libertad (reducción y debilitamiento) (NF frg. 14 [11], KSA 7, pp. 378-379; FP I, p. 315). Pero ambas trabajan asociadamente para “disminuir el *nivel* de la aristocracia espiritual y atenuar su influjo”.

Ante esto, Nietzsche propone la vía de la “restricción” (*Verengerung*) y la “concentración” (*Konzentration*), es decir, una educación para menos individuos pero de mejor calidad. La meta es una educación más fuerte y autosuficiente ([BA], KSA 1, p. 647; OC I, p. 486). Nietzsche se inspira para ello en los principios de la República platónica, profundamente antidemocrática, cuya “verdadera tarea educacional” era la “*organización del Estado del genio*” (NF frg. 10 [1], KSA 7, pp. 348-349; FP I, p. 296).<sup>16</sup> La crítica

<sup>16</sup> NF frg. 14 [11], KSA 7, p. 378; FP I, p. 315. Platón había definido la democracia como “un régimen placentero,

nietzscheana al socialismo ha de entenderse, así, en el temor a la disminución de la fuerza del genio y su oscurecimiento por una masa que, imbuida de nuevos derechos universales y universalmente educada, no participe ya más en dicha gestación. A diferencia del Estado antiguo, que “permaneció tan apartado como le fue posible de este atenerse a lo utilitario, de hacer valer la educación en tanto que le fuera directamente útil y de anular los impulsos que no se demostraran inmediatamente aprovechables para sus fines” (BA III, KSA 1, pp. 708-709; OC I, p. 519), el Estado moderno, con su dogma claramente hegelianizante, “se muestra como un mistagogo de la cultura, y mientras promueve sus fines obliga a cada uno de sus sirvientes a presentarse ante él solo con la antorcha de la educación estatal universal en la mano a cuya agitada luz deben aquellos volver a reconocer al estado como la meta suprema, como recompensa a todos los esfuerzos educativos” (BA III, KSA 1, pp. 707-708; OC I, p. 519). Con su crítica a la universalización de la educación, Nietzsche está apuntando a la coartada democratizante “de los derechos del genio para eludir el trabajo cultural propio y la miseria cultural (*Bildungsnoth*) propia” (BA I, KSA 1, p. 666; OC I, p. 496).

La postura nietzscheana en contra del socialismo tiene que ver, por tanto, no solo con la idea de la profunda desigualdad humana, sino, más aún, con una resistencia frente a la sumisión de “la economía política de nuestro presente” al dogma de la utilidad y el beneficio económico en detrimento de la elevación del espíritu (BA I, KSA 1, p. 667; OC I, p. 497). Pero, para Nietzsche, este *espíritu de la inmediatez* (“una educación rápida, encaminada a convertirnos rápidamente en seres que ganen dinero”) no es algo privativo del socialismo, sino que afecta de manera extensiva a todo el espacio de la modernidad. También, naturalmente, al capitalismo y a su ética.<sup>17</sup> De ahí su crítica también a este sujeto histórico, como se verá a continuación.

anárquico y vario, que concederá indistintamente una especie de igualdad tanto a los que son iguales como a los que no lo son” (Platón, *República*, VII, 558c, 1997, p. 76). Para la inspiración platónica en el pensamiento político de Nietzsche, véase Sánchez Meca, 2021, pp. 331-333.

<sup>17</sup> “La «alianza entre inteligencia y posesión», que se plantea en estas ideas, se presenta abiertamente como una exigencia moral. Se desprecia, por tanto, toda educación que produzca solitarios, que sitúe fines más allá del dinero y de la ganancia” (BA I, KSA 1, p. 668; OC I, p. 497).

### 3. NIETZSCHE CONTRA EL CAPITALISMO: GUERRA A LA SOCIEDAD DE CONSUMO DEL ESPÍRITU

La obra de Nietzsche rezuma un *pathos* clasista que define nítidamente su posicionamiento ante a la “cuestión social”. Su presencia es tan indiscutible que Janz —posiblemente su biógrafo más autorizado— se vio obligado a mitigarla, dando a entender que Nietzsche en realidad no sabía lo que estaba sucediendo en el presente político:

Las luchas sociales llegaron hasta Suiza e incluso a la conservadora Basilea; y puesto que Nietzsche aquí solo se relacionaba prácticamente con las familias de la oligarquía patricia, su imagen del asunto la recibió desde este punto de vista. Nunca se preocupó de obtener una imagen realmente propia, toda esta temática estaba muy alejada del círculo de sus ideas, y por eso, en su obra como en sus cartas, sus tomas de posición frente a la “cuestión social” son más bien escasas y se caracterizan por una información unilateral. Pero precisamente a causa de aquello que *no* sabía al respecto, su miedo fue tanto más grande, como si se tratara de un temor a algo incomprensible, demoníaco, tal como ya lo había manifestado en su reacción frente al levantamiento de la *Commune* en 1871 en París (Janz, 1985, pp. 221-222 [II])

Esta apreciación de Janz no es cierta. Pues si bien Nietzsche nunca leyó a teóricos clave del socialismo como a Marx y solo conocía su teoría a través de la obra del economista Henry C. Carey (Carey, 1870), de su amistad con von Schönberg, o a través de la lectura de *La cuestión obrera en su importancia para el presente y el futuro* de F. A. Lange, quien le describe como “uno de los grandes conocedores en vida de la historia de la economía política” (cfr. Brobjer, 2002), hoy sabemos que durante sus años de formación sí había leído *Historia de los partidos sociopolíticos en Alemania* de J. E. Jörg, así como a Eugen Dühring o Ferdinand Lassalle (Dühring, 1873 y 1875).<sup>18</sup> Y, sin embargo, sí hay verdad cuando Janz afirma que “toda esta temática estaba muy alejada del círculo de sus ideas”. Como se ha visto, la oposición nietzscheana al movimiento obrero no se debe tanto a una carencia de conocimientos socioeconómicos (en 1865, p. ej., Nietzsche había impartido en la agrupación estudiantil *Frankonia* la conferencia

*Las condiciones eclesiásticas de los alemanes en Norteamérica* [BAW 3, pp. 84-97]) sino a una virtud perfectamente consciente de un problema de dimensiones mayores, medido en ejes totalmente diferentes al de izquierda-derecha tenido al uso. Como recuerda irónicamente un importante pasaje de *Crepúsculo de los ídolos* titulado “La cuestión obrera”:

La estupidez, fundamentalmente la degeneración de los instintos, que es hoy la causa de *todas* las estupideces, radica en que haya una cuestión obrera. Sobre ciertas cosas *no se plantean cuestiones*: primer imperativo del instinto. — Yo en modo alguno consigo tener una previsión de lo que se quiere hacer con el obrero europeo, después de haber hecho de él ante todo una cuestión (GD, KSA 6, p. 142; OC IV, p. 677).

La filosofía nietzscheana es una *Kulturkritik* en términos fundamentalmente fisiológicos. Se trata de una reflexión acerca de la salud civilizatoria desde la lectura de los síntomas de su enfermedad, a saber, “la degeneración de los instintos”. En ese orden, un filósofo no es un apologeta, ni un moralista, ni un revolucionario que deba cambiar el mundo en lugar de interpretarlo, sino un “médico de la cultura” (Aurenque, 2018). Esto explica la discusión explícita con toda impostura socialista que se presente a sí mismo como *cura*; tanto, como la falta de una confrontación directa con el capitalismo, un concepto el cual Nietzsche nunca utiliza pues, para él, la cuestión del capital no es sino un mero aspecto legal de la esa misma tempestividad cultural y no un momento lógico-dialéctico propio. En otras palabras, Nietzsche no discute directamente con el capitalismo porque este no es para él el problema de nuestro tiempo sino un subproducto derivado del mismo, y no se compromete con ninguna clase social en términos económicos pues estas no tienen un papel determinante en la cuestión cultural ni la lucha de clases es motor alguno de la historia. En su lugar, Nietzsche apuesta por una dinámica de crecimiento de inspiración biológica, la cual a partir de 1880 denominaría “voluntad de poder”. Y en dicha apuesta, la “cuestión obrera” encubre más que esclarece.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Nietzsche pidió ambos libros en préstamo en la Schweighauser'sche Sortiments-Buchhandlung de Basilea el 2 de junio de 1875.

<sup>19</sup> Como apunta el mencionado pasaje: el “obrero se encuentra demasiado bien para no seguir planteando cada vez más cuestiones” (GD, KSA 6, p. 142; OC IV, pp. 677-678).



Para Nietzsche, la modernidad se encuentra en una situación de *impasse* civilizatorio donde los estamentos (*Stände*, que no *Klassen*) son ya incapaces de reconocer la necesidad de seguir creciendo pues han moralizado su comodidad. Este movimiento ha culminado en la contemplación de los *derechos universales* para todos como oscurecimiento de la naturaleza real. Nietzsche pone en evidencia la gran contradicción subyacente al proyecto de la gran Alemania guillermina la cual, por un lado, sueña con la grandeza de los grandes espíritus, mientras que por el otro permite y fomenta que los esclavos ocupen y definan los espacios de poder en los términos de la moral del resentimiento.<sup>20</sup> El riesgo de autodestrucción es inminente. El problema del presente, una vez más, no son las diferentes respuestas a la cuestión social, sino su misma pregunta.

Falta por tanto una nueva orientación del problema. En diferentes pasajes de 1888 Nietzsche intenta formular una salida posible. De los importantes apuntes políticos de diciembre de ese año, destaca p. ej. el fragmento 25 [11], en el que expone lo siguiente: “considero valioso tener a mi favor en primer lugar a los oficiales del Ejército y a los banqueros judíos: ambos grupos representan juntos la voluntad de poder” (NF frg. 25 [11], KSA 13, p. 642; FP IV, p. 777). Fragmentos como este han llevado a menudo a ver en Nietzsche a un apologeta del sistema capitalista como alternativa a la decadencia moderna. Pero estas son lecturas simplistas alejadas del núcleo de su pensamiento. En un gesto que bien pudiera recordar al primer Marx y a sus críticas a la alienación (cfr. especialmente los *Manuscritos de 1844*, MEW 40, pp. 465-490), Nietzsche advierte de las consecuencias nefastas de la división del trabajo, que hace a los trabajadores “un instrumento o una máquina”<sup>21</sup> y a los comerciantes “por debajo de

la dignidad animal” (NF frg. 22 [1], KSA 10, p. 613; FP III, pp. 419-420; también NF frg. 17 [1]). Al hilo de la discusión acerca de la *allgemeine Bildung*, Nietzsche había previsto el influjo determinante de dicha división del trabajo sobre la tendencia *reductiva* (NF frg. 14 [11], KSA 7, p. 378; FP I, p. 315). Y en *Schopenhauer como educador*, Nietzsche percibía “los síntomas de un exterminio y un desarraigo completos de la cultura” como consecuencia “de una economía monetaria grandiosamente despreciable” (*Schopenhauer als Erzieher* [SE], KSA 1, p. 366; OC I, p. 768. Cfr. también *Morgenröthe* [M], III, 175 y 186, KSA 3, pp. 155 y ss.; NF frg. 18 [12], KSA 10, p. 569). La crítica de Nietzsche va dirigida contra un orden de carencia espiritual institucionalizada, una “cultura industrial” de la producción y el consumo<sup>22</sup> que nos obliga a “*tener que ser* o esclavos del Estado o esclavos de un partido revolucionario” (M, 206, KSA 3, p. 185; OC III, p. 600), no siendo la educación moderna sino la conformación desde la infancia a esta sumisión universalizada.<sup>23</sup> Como declara *Aurora* con devastadoras palabras: “nuestra época, que habla de economía, es una derrochadora: derrocha lo más preciado de todo, el espíritu” (M, III, 179, KSA 3, p. 158; OC III, p. 583).

La crítica contra la homogeneización, por tanto, no solo compete a lo formal de la nivelación sino, fundamentalmente, al contenido que se le da a esa universalización. De ahí que las razones que movieron a Nietzsche a posicionarse tan furibundamente contra el socialismo, a saber, “[c]o-nocimiento y educación en la mayor cantidad posible —por tanto, producción y necesidades en la mayor cantidad posible— por tanto, felicidad en la mayor cantidad posible” (BA I, KSA 1, p. 667; OC I, p. 497) sean las mismas que le llevan a un rechazo del orden capitalista. Si leemos ahora

<sup>20</sup> “El sentimiento de derecho es un resentimiento, pertenece al mismo género que la venganza” (NF frg. 9 [1], KSA 8, p. 176; FP II, p. 157). “[C]uando el cristiano condena, difama, ensucia el mundo, lo hace a partir del mismo instinto desde el que el trabajador socialista condena, difama, ensucia la *sociedad*” (GD, KSA 6, p. 133; OC IV, p. 671). “No hay nada más horroroso que un estamento bárbaro de esclavos que haya aprendido a considerar su existencia como una injusticia y que esté a punto de tomar venganza no solo para sí sino para todas las generaciones” (GT § 18, KSA 1, p. 117; OC I, p. 410. KSA 1, p. 117). Ver también GM I, § 10, KSA 5, pp. 270 y ss.

<sup>21</sup> BA I, KSA 1, p. 670; OC I, p. 498. “¿Cuál es la tarea de toda institución de estudios superiores? – Hacer del ser

humano una máquina” (GD, KSA 6, p. 129; OC IV, p. 669).

<sup>22</sup> “[...] [C]ultura industrial: esta es, en su configuración presente, la más vulgar forma de existencia que ha habido nunca. Actúa en ella sencillamente la ley de la necesidad: uno quiere vivir y tiene, para ello, que venderse, pero se desprecia a quien se aprovecha de dicha necesidad y compra al trabajador” (FW § 40, KSA 3, p. 407).

<sup>23</sup> “Formación al servicio del Estado. Formación al servicio de la sociedad. Formación al servicio del lucro. Formación al servicio de la ciencia. Formación al servicio de la Iglesia. De estas subordinaciones antinaturales resultan dos direcciones: extensión y reducción. Tienen en común la falta de fe en el genio: en esto revelan su antinaturalidad: así como un gran optimismo” (NF frg. 14 [12], KSA 7, pp. 379-380; FP I, p. 316).

en contexto el mencionado “fragmento de los banqueros”, reconoceremos esta transversalidad:

Cuando pregunto por mis aliados naturales, lo son sobre todo los oficiales; con instintos militares en el cuerpo no se *puede* ser cristiano, —en el caso contrario uno sería falso como cristiano y falso también además como soldado. Asimismo, los banqueros judíos son mis aliados naturales como único poder internacional, tanto por su origen como por su instinto, que *cohesiona* de nuevo a los pueblos, después de que una abominable política de intereses haya hecho del egoísmo y del autoenvanecimiento de los pueblos un deber (NF frg. 25 [11], KSA 13, p. 642; FP IV, p. 777).

Los términos por tanto en los que Nietzsche quiere aquí reclutar para su causa a los “oficiales del ejército” y a los “banqueros judíos” no pueden ser ya los de una lucha de clases, sino los de una “gran política” alternativa a la de Bismarck que agite el orden de la voluntad de poder y la despierte en alzamiento (“Solo a partir de mí hay en la tierra *gran política*”, *Ecce Homo* [EH], KSA 6, p. 366). Nietzsche quiere reconvertir para su propia misión a los oficiales militares y a los banqueros judíos, pero no ya por soldados uniformados o por capitalistas, sino por *guerreros* y por *judíos*, es decir como portadores de las fuerzas latentes necesarias que los situó un día en posición de dominación.<sup>24</sup> ¿Y cuál es esa misión para la que Nietzsche desea reclutar a elementos de fuerza dignos de confianza? Precisamente la *guerra*. Pero una guerra

que se introduce a través de todos estos azares absurdos que son el pueblo, la clase, la raza, la profesión, la educación, la formación: una guerra como entre ascenso y declive, entre voluntad de vida y sed de venganza contra la vida, entre probidad y pérdida mendacidad... (NF frg. 25 [1], KSA 13, p. 637; FP IV, p. 773)

Esta guerra no puede ser dirimida entre dos alternancias de la debilidad (proletarios vs. Capitalista), sino en favor de la vida y orientada a la tierra. *La guerra*. Guerra que Nietzsche programa conforme a una serie de principios de los que “se sigue el resto”: primero, preponderancia de la fisiología para criar [*züchten*] contra lo corruptor y “parasitario de la vida”; segundo, guerra a muerte contra el vicio; y todo ello observado por

un “partido de la vida, suficientemente fuerte para la gran política” (NF frg. 25 [1], KSA 13, p. 638; FP IV, p. 774).

#### 4. SINESTESIAS: NIETZSCHE PARA EL SOCIALISMO RUSO

Se da, con todo, una curiosa paradoja: uno de los momentos en los que mejor fraguaría esta idea nietzscheana de la *guerra a la cultura* fueron curiosamente los años previos a la revolución bolchevique, en el espacio del futuro socialismo real. No son, es cierto, lecturas mayoritarias, y fueron posteriormente acalladas por el revolucionarismo más conservador. Y, sin embargo, todas coinciden con Nietzsche en el diagnóstico anticapitalista contra la vulgarización, y a favor de una confrontación histórica decisiva que resuelva el destino de la humanidad y contra todas las guerras que no sean por la vida. Si no hay más lucha que la lucha de clases, la clase revolucionaria disolverá toda categorización de clase posible y liberará los caminos de la vida.

Esta peculiar combinación ya se había visto en el espacio del anarquismo y el socialismo revolucionario (Eisner, Landauer, etc.). Pero lo verdaderamente llamativo se da en una parte del marxismo ruso, el cual, a su manera, vino a ver en Nietzsche un posible catalizador de fuerza revolucionaria contenida. Es el caso p. ej. de Lev Trotski, quien en 1900 —año de la muerte de Nietzsche— escribía un artículo titulado “A propósito de la filosofía del superhombre”. En él, el ruso definía la filosofía nietzscheana “no como un sistema filosófico en un número limitado de volúmenes y explicado en gran medida por los meros rasgos personales de su autor, sino como una corriente social que atrae especialmente la atención por ser una corriente de la actualidad” (Trotski, 2001 [1900], p. 331). Pero a pesar de cierta lucidez para su tiempo y de demostrar un aceptable manejo de los textos de Nietzsche —Trotski dice querer evitar una lectura “puramente ideológica hacia el nietzscheanismo, condicionada por momentos subjetivos de simpatía o antipatía por las tesis morales”— su lectura buscaba “devolver el nietzscheanismo de las alturas literarias y filosóficas a las bases puramente terrenales de las relaciones sociales” (*ibid.*), resultando así simplificadora en tanto que sigue relacionando las formas nietzscheanas con figuras de clase históricamente existentes. Trotski reproduce aquí la lectura ortodoxa de la cuestión marxiana estructura/superestructura (MEW 13, pp. 7-11), y adelanta la lectura leninista del *¿Qué hacer?* de 1902 según la cual solo hay *dos* ideologías —burguesa o socia-

<sup>24</sup> Este reconocimiento de la fuerza del judío se ve p. ej. en GM I, § 7, KSA 5, pp. 266-268.

lista— sin términos medios (Lenin, 1963 [1902], p. 39).<sup>25</sup> Contrario a la proletaria, necesariamente habremos de ver por tanto en Nietzsche un ideólogo para la burguesía, específicamente al servicio de una nueva categoría que Trotski denomina “proletariado parásito” (Trotski, 2001, p. 323).<sup>26</sup> Lo llamativo de estos superhombres burgueses es que no ejercen poder organizativo en la sociedad si no es para aprovecharse a título individual de la riqueza común. Se trataría de una suerte de *Lumpenproletariat*, pero desde la incongruencia de quien no se ajusta a valores mientras se beneficia de ellos.

No obstante, una de las contribuciones más interesante del artículo es el apunte sobre la relación entre la filosofía de Nietzsche y la literatura de Maksim Gorki. En efecto, se da de manera recurrente en las obras de este autor un enigmático parecido entre algunos personajes y el superhombre nietzscheano. Como escribe Trotski:

Los héroes de Gorki [...] no son lo peor de lo peor; son una especie de “superhombres”. Muchos —por no decir la mayoría— se encuentran en su difícil situación no porque hayan sido derrotados en una encarnizada lucha social que los habría dejado fuera de juego. No. Es una elección que han hecho, no aceptar la estrechez de la organización social contemporánea, con su ley, su moral, etc., y han “abandonado” la sociedad... (322)

Este parecido no solo fue visto por Trotski. Tras la primera antología de relatos de Gorki en 1898, la crítica le acusó de haber creado una versión rusa del superhombre (Minski, 1901, p. 21; Mikhailovskii, 1898, p. 84). Gorki habría leído a Nietzsche entre 1889 y 1893 (Loe, 1986, p.256), cosa que le proveyó de argumentos filosóficos para el rechazo del papel tradicional de la *intelligentsia* y para su llamada a un individualismo combativo. Detrás de este respeto declarado por “los fuertes”, por toda “fuerza que aspira a externalizarse”

(Trotski, 2001, p. 6, nota al pie), subyace un desprecio hacia la masa y un rechazo a toda imposición moral caritativa basada en idealizar un campesinado alienado y supersticioso (caso p. ej. de los *narodniki* o populistas). Como a otros muchos poetas, Nietzsche le ofreció a Gorki la fórmula precisa para la reivindicación del individuo como creador de realidades. En una carta a su editor en 1898, Gorki declaró: “Pienso que el significado de la vida está en el hombre, que el ‘verdadero epítome es el hombre’ como dice Zaratustra; creo el hombre es algo que debe ser superado, y creo —creo— que será superado” (Carta de Gorki a F. D. Batiushkovu, 8 o 9 de octubre de 1898; citado por Loe, 1986, p. 262).

“Ex hombres” tal y como los denomina un relato de 1897, la fuerza del repertorio gorkiano de vagabundos descastados y cínicos desarrapados reside precisamente en no ajustarse al relato de la ideología revolucionaria para transgredir todos los aspectos de la sociedad rusa de la época. Igual que Zaratustra baja de la montaña para impartir su desdén a la tempestividad, los *bosiki* o los *brodiagi* de Gorki son rebeldes amoralistas que reprobaban cómo preferimos ser “esclavos de la vida” a “zares de la tierra”. En *El granuja* de 1898, por ejemplo, el mendigo Promtov expone la frivolidad de las relaciones sociales (“¡son una aburrida comedia!”) y lo fluido de sus conceptos morales y de sus juegos de poder:

¡Porque yo a la gente la conozco! Si todo lo que hoy es vil, sucio y malo lo declaras mañana honrado, limpio y bueno, todos estos jetas, sin tener que hacer ningún esfuerzo, mañana serán absolutamente honrados, limpios, buenos. Para ello solo necesitan una cosa: destruir su cobardía. [...] Un buen villano siempre es mejor que un mal honrado (Gorki, 1920, pp. 38-39; 2012, pp. 195-196)

Pero mientras los no marxistas acusaban a Gorki de “peligroso” cínico nietzscheano (Soloöv, 1900, p. 311; Menshikov, Minski y Mijailovskii, citados por Loe, 1986, p. 268) el marxismo oficial siempre evitó llamarle “nietzscheano”, quizás porque nunca quiso dejar de reconocer en él su potencial agitador.<sup>27</sup> Gorki se sumó finalmente a la causa bolchevique en 1904. Y no solo por razones

<sup>25</sup> En 1913, Lenin hablará también de solo “dos culturas nacionales” (Lenin, 1925 [1913], p. 39 y ss.).

<sup>26</sup> “[L]os *Uebermenschen* de todo tipo se llevan gordas tajadas de la burguesía, es decir, viven directamente a expensas de ella. Ni que decir tiene que no pueden ponerse bajo la protección de sus leyes éticas. Por lo tanto, deben crear principios morales que se correspondan con su forma de vida. [...] [Dicho] grupo (numeroso y en aumento) necesitaba una teoría que le diera a los intelectualmente superiores el derecho a «atreverse». Esperaba a su apóstol y lo encontró en Nietzsche. Con su cínica sinceridad, su gran talento, Nietzsche se le apareció, proclamando su «moral de amos», su «todo está permitido»” (326).

<sup>27</sup> “Gorky es una protesta viva contra el aburrimiento y la quietud de la vida comunal-rural rusa. Gorky es una reacción contra la insulsez, la flacidez y la sumisión eslava” (Posse, 1898, p. 57).

prácticas, sino porque a partir de 1898 dejaría de ver al superhombre en los *bosiaki/brodiagi* para empezar a verlo en los intelectuales. En realidad, esta nueva postura proto-nietzscheana por parte de un revolucionario no es ninguna extravagancia, pues uno de los principales enemigos del marxismo ruso, y luego de los bolcheviques, fueron de hecho los *narodniki* y su fe en la espontaneidad de la masa. Como aparato de contención, Lenin optó por el “partido de vanguardia”. Son los años en los que Gorki debutaría en el drama con *Pequeños burgueses* (1902) o en los que escribiría *La madre* (1907), obras en las que combinaría su cosmovisión nietzscheana de afirmación de la individualidad superhumana con la causa obrera. Se trata, desde este prisma, de un gesto no muy lejano a la propuesta nietzscheana de crear “un partido de la vida” para la guerra de la “gran política”.

Ese distanciamiento de la masa y acercamiento a los postulados individualistas nietzscheanos fueron también asimilados por bolcheviques de la talla de A. Bogdanov o A. V. Lunacharski, quien luego sería entre 1917 y 1929 alto comisario para la Instrucción Pública. Convencido renovador del sistema educativo, Lunacharski fundó junto a Bogdanov el *proletkult* o movimiento artístico proletario. Fue impulsor y protector de las vanguardias dramáticas, entre otros de Meyerhold, Stalinskij y Tairov. Profundamente interesado en el mito, la ética y la estética, su relación con la filosofía de Nietzsche data de 1900 cuando, en una conferencia sobre Henryk Ibsen, abrazó la necesidad de poner en duda los valores morales (Lunacharski, 1970, p. 280; citado en Tait, 1986, p. 278). A partir de ese momento, dicha relación se intensifica, como demuestran sus artículos (Lunacharski, 1905, pp. 179-190 y 36-110; citado en Tait, 1986, pp. 278 y ss.), su obra artística,<sup>28</sup> o el interés mismo en traducir *Así habló Zaratustra* (Tait, 1986, p. 292).

Desde una curiosa combinación,<sup>29</sup> Lunacharski buscaba salvar el marxismo como horizonte de

lucha antiautoritaria (Bulgakov, 1903, p. 109). En ese esfuerzo, fundaría con Bogdanov la teoría de la “construcción de un dios” (*bogostroitelstvo*) (Lunacharski, 1908-1911). Este grupo —de influencia mayor, por cierto, sobre el segundo Gorki— aspiraba a la gestación de un hombre-dios como ejemplo para el “nuevo hombre comunista” (Sesterhenn, 1982), lo que le valdría el calificativo de “marxismo nietzscheano” (Kline, 1968).<sup>30</sup> En *Materialismo y empiro-criticismo* de 1908, Lenin —como Plejanov o Grabovski— criticará duramente estos accesos de desviación idealista (Lenin, 1986, p. 25; Plejanov, 1909, p. 85; Grabovsky, 1910, p. 276; citados en Tait, 1986, p. 283). Lunacharski difundió esta doctrina a favor de la libertad creativa y del genio desde la muerte de Dios.<sup>31</sup> Hasta que a mediados de los años 20 renuncie a ella y se someta al estalinismo. Serían los años triunfales de un socialismo realista.

##### 5. SOBRE LA POSIBILIDAD O IMPOSIBILIDAD DE UN MARXISMO NIETZSCHEANO. PERSPECTIVAS

La postura de un “marxismo nietzscheano” viene profundamente marcada por la necesidad de conjugar el triunfo de la democracia y la igualdad con la libertad y el crecimiento individual. Se entiende, en ese sentido, el interés de estos autores soviéticos por acentuar ciertos aspectos de la filosofía nietzscheana en detrimento de otros. En una temprana reseña de 1903 del libro de Hans Vaihinger *Nietzsche als Philosoph*, el citado Lunacharski había denunciado la fácil predisposición que la recepción ha tenido a enfatizar el antisocialismo, el antifeminismo o la convicción antidemócrata en Nietzsche, sin preguntarnos si

trado picante y a su gusto” (Berdiaev, 1909, p. 16).

<sup>28</sup> P. ej. sus ditirambos dionisiacos de 1901 (*Музыка: Дифирамб богу Дионису: поэма*); los dramas *El superhombre* (*Сверхчеловек*, 1906), *La varita babilónica* (*Вавилонская палочка*, 1911) con su afirmación de la verdad como ilusión, o *Fausto y la ciudad* (*Фауст и город*, 1918) con su amoralismo aristocrático; así como la fe en un nuevo drama musical de inspiración wagneriana; también su trabajo *Sobre el drama musical* (*О музыкальной драме*) y su materialización en el nuevo circo soviético (ver Tait, 1986, p. 288).

<sup>29</sup> “Lunacharski ha confeccionado una ensalada rusa a base de Marx, Avenarius y Nietzsche, que muchos han encon-

<sup>30</sup> “Cuando, a principios de 1900, alguno de los jóvenes marxistas rusos (especialmente Lunacharski y Volski) se sintieron insatisfechos con el impersonalismo y el individualismo del materialismo histórico marxiano [...] se volvieron explícitamente hacia Nietzsche en busca de apoyo en su «desviación»” (Kline, 1960, p. 608).

<sup>31</sup> “Nietzsche enseñó que el hombre es libre de crear ilusiones y fantasías siempre que le conduzcan por el camino de los logros creativos, al crecimiento de sus poderes, al soberano goce del poder sobre la Naturaleza. Aunque la visión resulte irrealizable, aunque el ideal resulte estar fuera de su alcance, lo único que importa es que el hombre sea audaz y luche por avanzar. Qúitate a un hombre tal ilusión y, si es fuerte, creará otra, aún más bella, para sí mismo. Y quién sabe si lo que le espera no será más hermoso que cualquier visión” (Lunacharski, 1908, p. 10; citado en Tait, 1986, p. 282).

se trata en verdad del núcleo de su pensamiento. Para Lunacharski, la obcecación de Nietzsche hacia estos objetos había sido en realidad “terriblemente superficial”, pues “solo alguien que no se ha molestado en llegar al fondo del problema podría confundir igualdad ante la ley con la tendencia a estandarizar, o podría confundir socialismo con hiperestatismo” (Lunacharski, 1903, p. 128). En opinión del ruso, este error por parte de Nietzsche “se basa en la incompreensión, en la confusión de la democracia con los débiles, los patéticos, los mansos, en la absurda equiparación de los estratos de la población con las castas de origen racial” (*ibid.*).

La relación entre el antiliberalismo nietzscheano y la cuestión racial enlaza naturalmente con la habitual pregunta por Nietzsche y el fascismo, cuya respuesta no puede ser abordada con detalle en este lugar más allá de la evidencia de que Nietzsche no hablaba de raza en términos biológicos sino espirituales.<sup>32</sup> Respecto a la identificación de la democracia con la debilidad, esta se revela sin embargo la cuestión crucial en la pregunta por Nietzsche y el socialismo, razón por la que diversos pensadores anticapitalistas han vuelto una y otra vez a ella a lo largo del s. XX: Pier Paolo Pasolini con sus críticas a la homogeneización capitalista, Michel Onfray (2005) con su postanarquismo, etc. Jean Bourdeau había descrito a Nietzsche como “socialista a pesar de sí” (Bourdeau, 1902) y ya en 1934 se hablaba de un “nietzscheanismo de izquierdas”,<sup>33</sup> mientras que Foucault describe la relación como un oxímoron invivible. Pero como se ha señalado certeramente, “el problema no reside por tanto en descartar abstractamente como inconsistente la alternativa de un «nietzscheanismo de izquierdas» o de un «comunismo nietzscheano», sino en mostrar empíricamente cómo se intentó hacer «compósible» semejante oxímoron en unas condiciones concretas” (Vázquez García, 2014, p. 149).<sup>34</sup> Hoy por hoy, en un momento de globalizado embota-

miento del espíritu, constantes reformas educativas extraviadas y amenazante conquista del poder por la mediocridad, la pregunta por la posible conjugación de la filosofía nietzscheana con un horizonte político poscapitalista es más actual que nunca, y su necesaria reapropiación para nuestro presente constituye hoy uno de los grandes desafíos del materialismo crítico.

#### DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

#### FUENTES DE FINANCIACIÓN

Este artículo ha sido publicado en el marco del proyecto de investigación “La contemporaneidad clásica y su dislocación: De Weber a Foucault” (PID2020-113413RB-C31) financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

#### DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Rafael Carrión Arias: conceptualización, investigación, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Adler, Georg, “Friedrich Nietzsche, der Social-Philosoph der Aristokratie”, *Nord Süd*, 56 (168) (1891): 224-240.
- Appel, Fredrick, *Nietzsche contra Democracy*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.
- Aurenque, Diana, *Die medizinische Moralkritik Friedrich Nietzsches*. Wiesbaden: Springer, 2018.
- Behler, Ernst, “Nietzsche in der marxistischen Kritik Osteuropas”, *Nietzsche-Studien*, 10/11 (1981-1982): 80-110
- Behler, Ernst, “Zur Frühen Sozialistischen Rezeption Nietzsches in Deutschland”, *Nietzsche-Studien*, 13 (1984): 503-520;
- Berdiaev, Nicolai, “Филосовская истина и интеллигентская правда” [Verdad filosófica y verdad de la intelectualidad], *BeKu*, 1909.
- Bourdeau, Jean, “Nietzsche socialiste malgré lui”, *Journal des Débats*, 2 septiembre 1902.
- Brandes, Georg, “Friedrich Nietzsche – En Afhandling om aristokratisk Radikalisme”, *Samlede Skrifter*, 7, (1901): 596-664.

<sup>32</sup> “No hay probablemente razas puras, sino solo razas depuradas” (M IV, § 272, KSA 3, p. 213). Para una revisión actualizada sobre el tema, ver entre otros Golomb, 2002.

<sup>33</sup> “¿No hay un hegelianismo de izquierda y derecha? Puede haber un nietzscheanismo de derechas y de izquierdas. Y me parece que ya el Moscú y la Roma de Stalin, la segunda conscientemente y la primera inconscientemente, plantean estos dos nietzscheanismos” (Drieu la Rochelle, 1934, p. 71). Sobre los usos de Nietzsche en el espectro de la izquierda, se puede ver Linehan, 2021.

<sup>34</sup> Para este tema en general, se puede ver Cano, 2020.

- Brobjer, Thomas H., "Nietzsche's Knowledge of Marx and Marxism", *Nietzsche-Studien*, 31 (2002): 298-320.
- Brocke, Bernhard von, "Die Entstehung der deutschen Forschungsuniversität, ihre Blüte und Krise um 1900", en Rainer C. Schwinges (ed.): *Humboldt International. Der Export des deutschen Universitätsmodells im 19. und 20. Jh.*. Basel: Schwabe, 2001: 367-401.
- Buhr, Manfred, "Es geht um das Phänomen Nietzsche!", *Sinn und Form* 38 (1988): 200-210.
- Bulgakov, Sergei, "Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип" [Iván Karamazov (en la novela de Dostoyevski Los hermanos Karamazov) como tipo filosófico] (1902) en *От марксизма к идеализму*. Sankt-Peterburg, 1903.
- Busch, Ulrich, "Friedrich Nietzsche und die DDR", *UTOPIE kreativ*, 118 (2000): 762-777.
- Cano, Germán, *Transición Nietzsche*. Valencia: Pre-Textos, 2020.
- Carey, Henry C., *Lehrbuch der Volkswirtschaft und Sozialwissenschaft*. Wien, 1870.
- Christians, Ingo, "Die Notwendigkeit der Sklaverei. Eine Provokation in Nietzsches Philosophie", *Nietzscherforschung*, 4 (1998): 51-83.
- Drieu la Rochelle, Pierre, *Socialisme fasciste*, Paris: Gallimard, 1934.
- Dühring, Eugen, *Cursus der National- und Socialökonomie, einschliesslich der Hauptpunkte der Finanzpolitik*. Berlin, 1873.
- Dühring, Eugen, *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus*. Berlin, 1875.
- Eisner, Kurt, *Psychopathia spiritualis. Friedrich Nietzsche und die Apostel der Zukunft*. Leipzig, 1892.
- Gillis, John R., *The Prussian Bureaucracy in Crisis, 1840-1860. Origins of an Administrative Ethos*. Palo Alto: Stanford University Press, 1971.
- Golomb, Jacob y Wistrich, Robert S. (eds.), *Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- González Varela, Nicolás, *Nietzsche contra la democracia. El pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862-1872)*. Barcelona: Montesinos, 2010.
- Gorki, Maksim, *Проходимец* [El granuja], Petrograd: Государственное издательство, 1920 [ed. en castellano en Maksim Gorki, "El timador", en *Los vagabundos*, trad. Sara Gutiérrez. Madrid: Reino de Cordelia, 2012: 149-208].
- Grabovski, [Vladimir F. Gorin-Galkin] *Долой материализм! (критика эмпирио-критической критики)* [¡Abajo el materialismo! (crítica de las críticas empiro-criticistas)], Sankt-Peterburg, 1910.
- Harich, Wolfgang, "Revision des marxistischen Nietzschebildes?", *Sinn und Form*, 39 (1987): 1018-1053.
- Hatab, Lawrence J., *A Nietzschean Defense of Democracy*. Chicago/La Salle: Open Court, 1995.
- Herzberg, Guntolf, *Abhängigkeit und Verstrickung. Studien zur DDR Philosophie*. Berlin: Links Verlag, 1996.
- Humboldt, Wilhelm von, *Werke*, 5 vol. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960 y ss..
- Janz, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche*, 4 vol. Madrid: Alianza, 1981-1985.
- Jung, Werner, "Das Nietzsche-Bild von Georg Lukács. Zur Metakritik einer marxistischen Nietzsche-Deutung", *Nietzsche-Studien*, 19 (1990): 419-430.
- Kapferer, Norbert, *Das Feindbild der marxistisch-leninistischen Philosophie in der DDR*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- Kline, George L., "Changing Attitudes towards the Individual" en Cyril E. Black (ed.): *The Transformation of Russian Society*. Cambridge: Harvard University Press, 1960, 606-625.
- Kline, George L., "Nietzschean Marxism in Russia", *Boston College Studies in Philosophy* 2 (1968): 166-183.
- Köpke, Rudolf, *Die Grundung der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*. Berlin, 1860.
- Lenin, Vladimir I., "Критические заметки по национальному вопросу" [Notas críticas sobre la cuestión nacional], en *Собрание сочинений*, vol. 19, Государственное издательство. Moscú, 1925.
- Lenin, Vladimir I., "Что делать?" [¿Qué hacer], en *Полное собрание сочинений*, vol. 6, Государственное издательство. Moscú, 1963.
- Lenin, Vladimir I., *Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии* [Materialismo y empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria]. Moscú: Издательство политической литературы, 1986.
- Linehan, Ethan, "Vom Nutzen und Nachteil Nietzsches für die Linke", *Die Platypus Review Ausgabe*, 15 (2021), en: <https://platypus1917.org/2021/08/04/nietzsche-und-die-linke/> [Consultado el 23 enero 2023].
- Loe, Mary L., "Gorky and Nietzsche: The Quest for a Russian Superman", en Bernice Glatzer Rosenthal (ed.), *Nietzsche in Russia*. Princeton: Princeton University Press, 1986, 251-273.
- Losurdo, Domenico, *Nietzsche e la critica della modernità. Per una biografia politica*. Roma: Manifestolibri, 1997.
- Losurdo, Domenico, *Nietzsche, il ribelle aristocratico*. Turín: Boringhieri, 2002.
- Lukács, Georg, "Nietzsche als Vorläufer der faschistischen Ästhetik", *Литературная газета*, Moscú, 16 de enero 1934 [*Internationale Literatur* 13 (1943): 286-317].

- Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft*. Darmstadt: Luchterhand, 1974 (primera edición: Budapest/Berlin, 1954).
- Lunacharski, Anatoli V., “Ганс Фаингер: Ницше как философ” [Hans Vaihinger: Nietzsche como filósofo], *Образование*, 4 (1903).
- Lunacharski, Anatoli V., “Русский Фауст” [El Fausto ruso] (1902), en *Этюды критические и политические*. Moscú, 1905.
- Lunacharski, Anatoli V., “Перед лицом рока” [Encarando el destino] (1903), en *Этюды критические и политические*. Moscú, 1905.
- Lunacharski, Anatoli V., “Дачники” [Quienes gustan de su dacha], en *Очерки по философии марксизма: Философский сборник*. Sankt-Peterburg, 1908.
- Lunacharski, Anatoli V., *Религия и социализм* [Religión y socialismo]. Moscú, 1908-1911.
- Lunacharski, Anatoli V., “Генрих Ибсен, как моралист: Конспект реферата” [Heinrich Ibsen como moralista: Recopilación de actas], en *Неизданные материалы*, Литературное наследство, 82, Moscú, 1970.
- Maffei, Stefania, *Zwischen Wissenschaft und Politik. Transformationen der DDR-Philosophie 1945-1993*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2007.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Marx und Engels Werke* (=MEW). Berlin: Dietz Verlag, 1956 y ss..
- Mehring, Franz, *Kapital und Presse: Ein Nachspiel zum Falle Lindau*. Berlin: Kurt Brachvogel, 1891.
- Mikhailovskii, Nikolai K., “Литература и жизнь; Ещё о Максиме Горьком и его героях” [Literatura y vida; de vueltas sobre Maxim Gorki y sus héroes], *Русское богатство*, 10 (1898).
- Minski, Nikolai M., “Философия тоски и жажда воли” [Filosofía del anhelo y sed de voluntad], en *Христианские статьи о произведениях Максима Горького*. Sankt-Peterburg: Grinberg, 1901.
- Naake, Erhard, *Nietzsche und Weimar. Werk und Wirkung im 20. Jahrhundert*. Köln: Böhlau, 2000.
- Nietzsche, Friedrich, *Frühe Schriften 1854-1869* (=BAW), Karl Schlechta (ed.). München, dtv, 1994.
- Nietzsche, Friedrich, *Nietzsches Kritische Gesamtausgabe Werke* (=KSA), Giorgio Colli/Mazzino Montinari (ed.). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980 y ss. [Ed. en castellano Nietzsche, Friedrich, *Obras completas* (=OC). Diego Sánchez Meca (ed.), 4 vols. Madrid: Tecnos, 2011-2016; Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos* (=FP). Diego Sánchez Meca (ed.), 4 vols. Madrid: Tecnos, 2006-2010].
- Nietzsche, Friedrich, *Kritische Studienausgabe Briefe* (=KSB), Giorgio Colli/Mazzino Montinari (ed.), 8 vols. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003.
- Onfray, Michel, *De la sagesse tragique: Essai sur le bon usage de Nietzsche*. Paris: Garnier-Flammarion, 2005.
- Ottmann, Henning, “Anti-Lukács. Eine Kritik der Nietzsche-Kritik von Georg Lukács”, *Nietzsche-Studien*, 13 (1984): 570-586.
- Platón, *República*, trad. J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano. Madrid: Centro de Estudios políticos y Constitucionales, 1997.
- Plejanov, Georgi V., “О так называемых религиозных изысканиях в России” [Sobre los llamados estudios religiosos en Rusia], en *Литературное наследие Плеханова*. Sankt-Peterburg, 1909.
- Posse, Vladimir A., “Певец протестующей тоски” [Un cantante protesta de anhelos], *Образование* 11 (1898); también en *Максим горький: pro et contra. Личность и творчество Максима Горького в оценке русских мыслителей и исследователей*, I. V. Zobnin (ed.), Sankt-Peterburg: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1997, 225-239.
- Riedel, Manfred, *Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama*. Leipzig: Reclam, 2000.
- Sánchez Meca, Diego, “Política del poder y política de la grandeza: el antiigualitarismo de Nietzsche”, *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 46 (2021): 327-350.
- Sesterhenn, Raimund, *Das Bogostroitel'stvo bei Gor'kij und Lunačarskij bis 1909. Zur ideologischen und literarischen Vorgeschichte der Parteischule von Capri*. München: Otto Sagner, 1982.
- Solov'ov, Evgenii A., “очерки по текущей русской литературе” [Ensayos sobre literatura rusa actual], *жизнь* 4 (1900).
- Sweet, Dennis M., “Friedrich Nietzsche in the GDR. A Problematic Reception”, *Studies in GDR, Culture and Society* 4 (1984): 224-241.
- Sweet, Dennis M., “Nietzsche Criticized: The GDR Takes a Second Look”, *Studies in GDR Culture and Society* 7 (1987): 141-153.
- Tait, A. L., “Lunacharsky: A «Nietzschean Marxist?»” [en Bernice Glatzer Rosenthal (ed.), *Nietzsche in Russia*. Princeton: Princeton University Press, 1986].
- Trotsky, Lev, “Кое-что о философии «сверхчеловека»” [Algo acerca de la filosofía del superhombre], *Русского Христианского гуманитарного института*, 4 (2001): 318-332 [originalmente en *Восточное обозрение*, nr. 284/286/287/289. Irkutsk, 1900].
- Vázquez García, Francisco. “Un nietzscheanismo de izquierdas en el campo filosófico español (1969-1982).” *Historia Social* 79 (2014): 147-166.
- Waszek, Norbert “Eduard Ganz on Poverty and on the Constitutional Debate” en Douglas Moggach (ed.), *The New Hegelians, Politics and Philosophy in the Hegelian School*. New York: Cambridge University Press, 2006: 24-50.