

PUEBLO Y HOMBRE NUEVO.  
LOS PELIGROS POLÍTICOS DE LAS COMUNIDADES DE FUTURO

Victoria Mateos de Manuel<sup>1</sup>

Departamento Filosofía y Sociedad, Facultad de Filosofía (UCM)

RESUMEN

En este artículo defenderé que el populismo, en su planteamiento político de comunidad de futuro e identidad por crear, es menesteroso respecto de sus precedentes teóricos en la filosofía de Nietzsche: (a) a través de su noción de “superhombre” (*Übermensch*) y (b) mediante el concepto de “comunidad superior/elevada” (*höhere Gemeinschaft*) desde la experiencia dionisiaca. Estas ideas nietzscheanas, si bien nacieron con intenciones esperanzadoras, han tenido un desenlace pernicioso si atendemos al resultado totalitario del *Movimiento para la Reforma de Vida* (*Lebensreformbewegung*) en Alemania en la primera mitad del siglo XX y el resultado neoliberal de la identidad de la *supermujer* expuesto por la crítica feminista de Betty Friedan en los años ochenta.

PALABRAS CLAVE

Nietzsche, populismo, superhombre, comunidad, *Lebensreformbewegung*, Betty Friedan

---

<sup>1</sup> Cómo citar: Mateos de Manuel, Victoria (julio, 2018). *Pueblo y hombre nuevo: los peligros políticos de las comunidades de futuro*. Comunicación presentada en el Simposio “La desinstitucionalización de la política”, 56º Congreso Internacional de Americanistas, Universidad de Salamanca (España). Recuperado de <http://ucm.academia.edu/VictoriaMateosdeManuel>.

Las tesis principales de este texto se exponen en el capítulo sexto y conclusiones del Doctorado Europeo *El silencio de Salomé. Ensayos coreográficos sobre lo dionisiaco en la modernidad*, que defendí en 2017. Actualmente este artículo se encuentra en revisión en la Revista *Isegoría*.

## 1. INTRODUCCIÓN

En su libro *Populismo*, uno de los más recientes tratadistas de este núcleo problemático, José Luis Villacañas, describe una serie de rasgos que condicionan y dan entidad propia al fenómeno populista. Hay un carácter principal que recorre todo el discurso populista: el populismo es el resultado de una exaltación de los sentimientos y las pasiones, de manera que “el populismo impugna que la base de la sociedad sea racional”.<sup>2</sup> El populismo sería una consecuencia del nihilismo, pues, una vez desaparecido un principio trascendente que articule un orden vital o ante el descubrimiento de la falta de un suelo firme que sostenga la realidad, “el miedo, la inseguridad, la inquietud, lo desconcertante”<sup>3</sup> se convierten en los nuevos modos que estructuran la sociedad frente a la idea moderna de un vínculo que se genera mediante la negociación de “intereses, contratos y pactos”.<sup>4</sup> Por ello, el populismo requiere del concepto de multitud, pues ella es el lugar donde propiamente la política tiene lugar, ya que

“el sujeto de la multitud no entra en ella por razones, especializaciones, antecedentes, intereses parciales. Como dice Laclau, «la formación de una multitud requiere la exaltación e intensificación de las emociones». Las formas comunicativas que privilegia la multitud son aquellas que inducen la emoción de forma directa.”<sup>5</sup>

Sin embargo, el populismo no es sólo la constatación o el diagnóstico del modo en que la sociedad quedaría regida en la actualidad. El populismo se presenta también como un proyecto político: se trata de, atendiendo a estas condiciones que imperan en el mundo y haciendo un uso estratégico de las mismas, bosquejar un futuro revolucionario y emancipatorio. En este sentido, el populismo trata de crear, a partir de la sociedad de masas, una comunidad de futuro que, además, no sea esencialista, sino cuya identidad sea simplemente operativa, débil o responda a un principio fluctuante.

“[El populismo] trata de transformar la sociedad de masas en comunidad políticamente operativa. Su problema es cómo hacerlo. [...] El populismo quiere

---

<sup>2</sup> Villacañas, José Luis, *Populismo*, Madrid, La huerta grande, 2015, p. 16.

<sup>3</sup> Ídem.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 94

construir una comunidad, pero solo tiene masas. [...] La comunidad popular no es la raíz, sino el término al que se dirige el populismo.”<sup>6</sup>

“El populismo no es esencialista. Lo era el marxismo. El populismo se debe considerar como un fenómeno plural, complejo, cambiante, tendencial, gradual, que tiene en cuenta la multiplicidad social, con su producción permanente de diferencias. El populismo, en términos filosóficos, es posmetafísico. [...] lo decisivo, lo verdaderamente populista, consiste en que esa comunidad no existe. Hay que crearla.”<sup>7</sup>

Asimismo, Villacañas, si bien reconoce que la filosofía nihilista de Nietzsche es el sustrato que permitió la aparición de una sociedad populista<sup>8</sup>, desliga al mismo tiempo la política populista tanto de la filosofía de Nietzsche como de la historia de los totalitarismos europeos, situando el origen del populismo al término de la Segunda Guerra Mundial con el peronismo.

“Para entender el populismo debemos tener esta pequeña historia muy presente. Nadie habría hablado del populismo para referirse al nazismo o al fascismo italiano. El populismo, cuya formación peronista es arquetípica, encontró una salida a las sociedades que no deseaban caer en o repetir esos fenómenos. [...] Por lo demás, no es un azar que el peronismo emerja en octubre de 1945.”<sup>9</sup>

Si bien considero que el análisis de Villacañas tiene pleno sentido como diagnóstico de la sociedad postmetafísica de masas, por el contrario, no haríamos justicia al debate contemporáneo si no tomásemos alguna distancia al entenderlo como proyecto político de futuro. Con el fin de argumentar esta posición, atendiendo a tres cuestiones históricas, desarrollaré tres críticas que pudieran presentarse hacia el proyecto político populista. Críticas que lejos de invalidarlo, pueden contribuir a su robustecimiento o, al menos, a una mayor matización argumentativa. Los tres ejes de análisis, que veremos a continuación, se dirigen a plantear el peligro del concepto de “comunidad de futuro” y defender que el sustrato ideológico del populismo –al menos, el previo al final de la

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 41.

<sup>7</sup> Ibid., p. 44.

<sup>8</sup> Ibid., p. 15.

<sup>9</sup> Ibid., p. 40-41.

Segunda Guerra Mundial—, hunde sus raíces en tendencias anteriores al peronismo que de manera, directa o indirecta, se beneficiará de ellas. De manera específica, estas semillas ideológicas aparecen ya en la filosofía finisecular de Nietzsche —con sus propuestas de una “comunidad superior” a través de la experiencia dionisiaca y el concepto del superhombre— y en Heidegger —quien propone el origen como noción de futuro en su discurso inaugural como rector de la Universidad de Friburgo en 1933—. En este artículo se trata, por lo tanto, de pensar el populismo más allá de su surgimiento histórico, con el fin de rescatar el germen conceptual de la ideas de una comunidad de futuro y un hombre nuevo y exponer qué limitaciones pudieran encerrar estos planteamientos propios de la filosofía finisecular alemana, la cual tuvo una probada y estudiada influencia en la configuración del populismo peronista.<sup>i</sup>

El primer punto de análisis se centra en explicar la noción de “comunidad superior” en Nietzsche, quien desarrolló una primera lectura afirmativa del fenómeno de las multitudes. Asimismo, en este primer punto presentaremos un caso de estudio que ejemplificará el declive político de esta propuesta teórica nietzscheana: el uso por parte del totalitarismo de las utopías rítmicas y las ideas del *Lebensreformbewegung* nacido a principios del siglo XX en Alemania.

El segundo punto se centra en explicar la noción de “superhombre” en Nietzsche y su declive en su resultado neoliberal, como mostró la crítica hacia la idea de “supermujer” de la feminista americana Betty Friedan. Asimismo, observaremos cómo en la propuesta feminista de Friedan en los años ochenta hay una inclinación por la revolución antropológica y el cambio en la naturaleza del poder que bebe de la idea de transvaloración de Nietzsche y que ha resultado, cuando menos, inefectiva.

El tercer punto presenta la crítica del historiador italiano especializado en el fascismo Emilio Gentile sobre los peligros totalitarios del discurso de Heidegger de 1933, el cual sitúa el origen en el futuro. Con el desarrollo de estos aspectos, podemos ver con más claridad que la propuesta de vertebrar una “comunidad de futuro” es anterior a los populismos contemporáneos, hunde sus raíces ideológicas en la filosofía alemana finisecular y, además, su puesta en práctica mostró los peligros políticos de tales ideas filosóficas.

## 2. LA FORMACIÓN DE UNA “COMUNIDAD SUPERIOR”

El siglo XIX es un siglo de turbas y revoluciones, tal y como muestra, por ejemplo, la historia francesa. La ciudad de París estuvo marcada por permanentes brotes revolucionarios: la Revolución de 1830 que llevó al trono de Francia a Luis Felipe I, inaugurándose el período conocido como Monarquía de Julio; la Revolución de 1848, la cual supuso la abdicación de Luis Felipe I y la instauración de la Segunda República Francesa; y, además de ambas revoluciones liberales o burguesas, la Comuna de París de 1871, bajo cuyo gobierno popular se mantuvo la ciudad durante cuatro meses. La multitud era en el siglo XIX una fuerza política y, con temor, algunos escritores hablaban del terror que provocaban las masas, las cuales eran comparadas con mujeres temibles, monstruosas, de sexualidad incontenida e irracionales que arrasaban con todo aquello que encontraban a su paso. Tal fue el caso del escritor Edmond de Goncourt en su *Diario*, escrito en la década de 1870, en el que hablaba de las multitudes en términos de la “nerviosa sobreexcitación de la mujer” y “amazonas y viragos, inspirando e inflamando a los hombres con su inmodestia obscena y desvergonzada”.<sup>10</sup>

En el imaginario popular decimonónico la revuelta, lo femenino y lo salvaje confluían y, de este mismo modo, comenzaron a teorizarse con tono denigrante las masas a finales del siglo XIX.<sup>11</sup> Nos referimos a dos textos: *Psicología de las multitudes* del polímato francés Gustave Le Bon, publicado en 1895, y *Los orígenes de la Francia contemporánea* del historiador francés Hyppolite Taine, expuesto en 1878. Estos autores asociaban la noción de masa a una multitud violenta e irracional en la cual se daban actitudes criminales. La masa, además, suponía la muerte del individuo, quien quedaba totalmente anulado en la medida que era impelido a participar de la multitud, en la cual primaban los comportamientos irracionales. La masa era considerada por Taine y Le Bon una forma de asociación tendente a lo primitivo y bárbaro y, por ello, contraria a la civilización, pues provocaba la disolución de las instituciones políticas y

---

<sup>10</sup> Lidsky en Harvey, David, *París. Capital de la modernidad*, Madrid, Akal, 2008, p. 369. Bien es cierto que la idea perniciosa de la muchedumbre no aparece en el siglo XIX, sino que la encontramos ya en el libertinismo euridot del siglo XVII con Gabriel Naudé en *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado* (1639). En este texto la muchedumbre es calificada de voluble y “estúpida multitud”, “inferior a las bestias, peor que las bestias y cien veces más necia que las mismas bestias”. Gabriel Naudé en Lomba, Pedro, *Márgenes de la modernidad. Libertinismo y filosofía en el siglo XVII*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014, p. 110.

<sup>11</sup> Laclau, Ernesto, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2005, p. 15.

sociales. Tanto Le Bon como Taine desacreditaban a las masas y desaconsejan la participación en las mismas.

Por el contrario, en esa misma época encontramos otra línea de comprensión de las multitudes que las reivindica. Es principalmente un fenómeno literario más que teórico, en el cual nos encontramos a dos autores: el poeta francés Charles Baudelaire y el filólogo alemán Friedrich Nietzsche. Con ellos comienza una escritura que estetiza la experiencia de las multitudes y pone en valor la experiencia del sujeto en las mismas.

En primer lugar, Baudelaire –en el texto “Las muchedumbres” de *Spleen de París* (1869)– dota a las multitudes de un matiz sexual. Baudelaire no habla específicamente de turbas y revueltas políticas, sino de la experiencia cotidiana de las multitudes en grandes urbes decimonónicas como París. Es la idea de que para el *flâneur* participar de la multitud es equiparable al placer orgiástico, pues, al compartir un espacio tan estrecho y hormigueante con desconocidos, hacerse partícipe de la multitud se asemeja a la intervención en una festiva bacanal. La experiencia de la multitud responde a una sexualidad transgresora. En Baudelaire, como en el caso del orgasmo en el que el yo se disuelve por instantes, la erotización de las masas aparece como metáfora de la fusión con la alteridad: “el pensativo obtiene una singular embriaguez de comunión universal”, “aquel que se desposa fácilmente con la muchedumbre conoce gozos febriles”, “lo que los hombres llaman amor es muy pequeño, muy restringido y muy débil, comparado con esta inefable orgía, con esta santa prostitución del alma que se da por completo [...] a lo desconocido que pasa” –dice Baudelaire respecto a las muchedumbres–.<sup>12</sup> Este ideal orgiástico de las multitudes seguirá presente a finales del siglo XIX, momento en que las multitudes son comparadas con los alcohólicos y las mujeres y “los motines generalmente terminaban en todo tipo de orgías alcohólicas”.<sup>13</sup> Lo que en Baudelaire –quien vivía como un bohemio cambiando constantemente de domicilio en París y relacionándose con lo que ha venido a llamarse lumpenproletariado– era una virtud erótica de las masas, se transforma en el imaginario de finales de siglo en anomalía y razón de menoscabo.

---

<sup>12</sup> Baudelaire, Charles, *Spleen de París*, Madrid, Abada Editores, 2016, pp. 65-68.

<sup>13</sup> Barrow en Laclau, Ernesto, *La razón populista*, op. Cit., p. 52.

Por su parte, Nietzsche, quien trataba de revitalizar lo dionisiaco como lo auténtico o la categoría estética específica de Grecia, proseguirá esta línea deudora del pensamiento de Baudelaire que alaba a las multitudes. Siguiendo la lectura de Sloterdijk, la inicial exposición de la experiencia dionisiaca en *El nacimiento de la tragedia*, libro publicado en 1872, responde a esta celebración del carácter orgiástico de la multitud.<sup>14</sup> No obstante, este autor irá un paso más allá que Baudelaire, encontrando en tal experiencia no sólo un placer erótico sino una manera de redención de la comunidad, de impulso fraternal que consigue aunar a hombres que en su vida cotidiana, por el contrario, se encuentran escindidos por la primacía del mundo apolíneo de las reglas, las normas y las formas.

“La excitación dionisiaca posee la capacidad de transmitir a toda una masa de gente [*Masse*] el don artístico de verse envuelto en esta procesión de espíritus y de saberse en comunión íntima con ella. [...] aquí nos topamos ya con una individualidad que, penetrando en una naturaleza extraña, renuncia a sí misma [*Aufgeben des Individuums*]. Un fenómeno que, de hecho, se extiende como si fuera una epidemia [*epidemisch*]: toda una multitud [*eine ganze Schar*] se siente mágicamente transformada bajo este influjo.”<sup>15</sup>

Asimismo, Sloterdijk lee esta exposición de la experiencia dionisiaca en *El nacimiento de la tragedia* no sólo en clave comunitaria, orgiástica y festiva, sino principalmente en clave política, pues hay un fin estructurador en la embriaguez de las multitudes: pergeñar una “comunidad superior” o “comunidad más elevada” –término al que Nietzsche alude de manera literal–. El éxtasis de las masas puede entenderse como un recurso hacia el socialismo estético: “Mientras canta y baila, el hombre se revela miembro de una comunidad superior [*Mitglied einer höheren Gemeinschaft*]”, “la naturaleza vuelve a festejar su reconciliación con su hijo pródigo, el hombre”, “si transformáramos el «himno de la alegría» de Beethoven [...] podríamos acercarnos al

---

<sup>14</sup> “Ésta es la opción de Nietzsche –por más que el lector no dé crédito a lo que ven sus ojos. [...], hoy podría considerarse *El nacimiento de la tragedia* como un manifiesto socialista capaz de resistir la comparación con *El manifiesto comunista*. La obra podría interpretarse como el escrito programático de un socialismo estético, como la Carta Magna de una *fraternité* cósmica.” Sloterdijk, Peter, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Madrid, Pre-Textos, 2000, p. 67.

<sup>15</sup> Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia. O helenismo y pesimismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 147.

sentido de lo dionisiaco”.<sup>16</sup> El manido imperativo marxiano “proletarios del mundo, ¡uníos!” o la arenga poliamorosa de Schiller en la última estrofa de la *Oda a la Alegría* de 1785 –“¡Sed abrazados, millones!/ Este beso para el mundo entero”– se transformaría en *El nacimiento de la tragedia* en una alianza cósmica entre los hombres a través del arrobamiento, pues lo dionisiaco es “evangelio de la armonía universal”.<sup>17</sup> Ya no sería una clase social o un principio antropológico los modos estructuradores de lo comunitario, sino que, según Nietzsche, es una comunión con lo informe e irracional que nos acecha aquello que es capaz de articular una ligazón entre los hombres. Nos encontramos, pues, en esta explicación nietzscheana de la experiencia dionisiaca, ante los mismos presupuestos que encontramos en el fenómeno populista: se produce en la multitud, las clases sociales quedan anuladas o carecen de relevancia<sup>18</sup> y tiene lugar una exaltación de lo irracional.

### 3. UTOPIÁS RÍTMICAS Y *LEBENSREFORMBEWEGUNG*

Ese intento de pergeñar una “comunidad superior”, armónica y fraternal que se redimiese de los males de la sociedad industrial se concretó en los experimentos de principios de siglo de las utopías rítmicas y el *Lebensreformbewegung* –movimiento para la reforma de la vida– en Alemania. La aparición de las masas y la tecnificación de la sociedad habían desintegrado la articulación de la comunidad, surgiendo diferentes experimentos comunitarios que buscaban establecerse tanto fuera del capitalismo industrial como de los estados-nación. Siguiendo el ideal musical que proponía Nietzsche en torno a la experiencia de lo dionisiaco, nacieron diferentes utopías rítmicas en un contexto de romanticismo anticapitalista como modos de reconquista de lo sagrado y lo comunitario en la sociedad moderna tecnificada.<sup>19</sup> Asimismo, surge la necesidad de reinventar o recuperar la tradición, de fundamentar el vínculo y articular rítmicamente la sucesión de un relato o una cierta continuidad biográfica, en un

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>17</sup> *Ídem.*

<sup>18</sup> Frente a la teoría marxista de clases, el populismo niega la existencia de clases: “No existen clases sociales. Lo social es una infinidad dotada de un exceso indomable. Se trata de un infinito juego de diferencias, productivo, creador, que no se deja capturar en la ontología de las clases, en grupos cerrados.” Villacañas, José Luis, *Populismo*, op. cit., p. 43.

<sup>19</sup> Guilbert, Laure, *Danser avec le IIIe Reich. Les danseurs modernes sous le nazisme*, París, Editions Complexe, 2000, pp. 24-25.



contexto de consumo en que se está “descubriendo otra temporalidad” y produciéndose “una fractura del tiempo” con la aparición de una cultura del instante.<sup>20</sup>

La filosofía del ritmo de Ludwig Klages, la *Ausdrucksgymnastik* de Rudolf Bode, la danza primitivista de Mary Wigman o la *Ausdruckstanz* de Rudolf von Laban nacieron en torno a la década de 1910 como modos de oposición a la creciente deshumanización y homogeneización en el contexto industrial de las ciudades. La danza tuvo un papel en el romanticismo anticapitalista de la época que, paradójicamente, acabó derivando en la utopía racional-nacional del nacionalsocialismo. Tal fue el caso de Rudolf von Laban, quien tras sus iniciales experimentos de vida comunal en Monte Verità –paraíso terrenal o, al menos, experimento comunitario por el que también pasaron literatos y pensadores de la época como Max Weber, Herman Hesse, Carl Gustav Jung o Stefan George– tuvo cierta relación coreográfica con el nazismo, ya que fue nombrado director del Deutsche Tanzbühne en 1934; o de Mary Wigman, quien realizó algunas danzas corales para la Olimpiada Juvenil de 1936.<sup>21</sup>

Las filosofías del ritmo se encuadraron en una variada tendencia anticapitalista que, nacida con la desilusión respecto al mundo moderno, buscaba reencontrar al hombre nuevo en la comunidad rural ajena a la patológica atmósfera del universo urbano. Además, si bien no buscaron específicamente materializar una reforma social a gran escala, sí trataron de aislarse del enfermizo mundo moderno y del contexto industrial, imaginando una suerte de utopía religiosa basada en el ritmo y entendiendo el movimiento a modo de “cosmogonía corporal”.<sup>22</sup> El abrazo cósmico que propugnaba Nietzsche –esa armonía universal en la fusión de lo dionisiaco a través de la disolución del principio de individuación– fue una expresión más dentro de este anhelo de reencuentro de una naturaleza perdida y la comunidad ausente en el caótico contexto de la Modernidad industrial.

---

<sup>20</sup> Marinas, Miguel, *La fábula del bazar. Orígenes de la cultura del consumo*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2001, p. 82.

<sup>21</sup> Karina, Lilian/ Kant, Marion, *Hitler's Dancers. German Modern Dance and The Third Reich*, New York, Berghahn Books, 2003; Suquet, Annie, *L'éveil des modernités. Une histoire culturelle de la danse (1870-1945)*, París, Centre Nationale de la Danse, 2012, pp. 769-821; Mosse, George L., *La nacionalización de las masas: simbolismo político y movimiento de masas en Alemania desde las Guerras Napoleónicas al Tercer Reich*, Madrid, Marcial Pons, 2005, p. 200.

<sup>22</sup> Guilbert, Laure, *Danser avec le IIIe Reich. Les danseurs modernes sous le nazisme*, op. cit., p. 30.

Lamentablemente, ese sueño de comunidad cohesionada por esta particular armonía agroecológica pre-hippy que emergió en Europa de principios de siglo fue el caldo de cultivo idóneo para el enraizamiento de la estética fascista de los años treinta. El fascismo hizo uso de la tendencia mística, arcaica e irracionalista de diferentes movimientos artísticos y sociales de principios de siglo para un utilitario, desvirtuado y tendencioso uso político, como puede observarse, por ejemplo, en el canto a la naturaleza y el cuerpo deportivo de la película *Olympia* de Leni Riefenstahl o el uso de utopías rítmicas para generar un sentimiento de comunidad estructurada en las masas.<sup>23</sup> El vaciamiento de sentido histórico y de tradición a través de la creciente preeminencia de la *ratio* capitalista y la voluntad de regeneración en un contexto decadente habían dejado un vacío de significado del que los fascismos van a adueñarse: la necesidad de establecer y fundamentar el vínculo, de generar comunidad y de reencontrarse en una identidad con historia.

Asimismo, tales utopías rítmicas, además de darse en el contexto más amplio del romanticismo anticapitalista, anidaron en torno al nudismo (*FKK* o *Freikörperkultur*) y el *Lebensreformbewegung* imperantes en la Alemania de inicios del siglo XX. Frente al capitalismo como modo de vida, paralelamente al movimiento obrero internacional, surgió como corriente el *Naturheilmovement* (movimiento de sanación por medio de la naturaleza). Frente a la revolución entendida como acontecimiento político, surgieron movimientos para los que la revolución comenzaba por una reforma higiénica y por la liberación del cuerpo. Surgido tras la Revolución de Marzo o Revolución Alemana de 1848, el *Naturheilmovement* fue precursor de la *Freikörperkultur* (cultura del cuerpo libre), la cual nace oficialmente en 1903 con la apertura de la primera organización nudista en Alemania. Como señala König, en la cultura nudista a principios del siglo XX había ya tendencias estético-eugenésicas.<sup>24</sup> Una de las tendencias del nudismo, la más ascética, propugnada por Richard Ungewitter, quien negaba el potencial erótico de la desnudez, aunó los preceptos terapéuticos del nudismo con el paradigma de higiene racial (*Rassenhygiene*), proponiendo el cuerpo nórdico-germano como ideal mayúsculo de la belleza. Como señala Clark, si bien estos movimientos de nuevas comunidades esperanzadoras y salvíficas estaban relacionados con “organizaciones de izquierda”, los

---

<sup>23</sup> Baxmann, Inge, *Gemeinschaft. Körper- und Tanzkulturen in der Moderne*, München, Fink, 2000, p. 9.

<sup>24</sup> König, Oliver, *Nacktheit. Soziale Normierung und Moral*, Darmstadt, Westdeutscher Verlag, 1990, p. 149.

nazis “se apropiaron y explotaron algunos de los sentimientos que los habían configurado”.<sup>25</sup> El ideal nietzscheano que trataba de configurar una “comunidad superior” a partir de vínculos dionisiacos-irracionales fue, por lo tanto, un mal experimento histórico de cuya filosofía acabaron adueñándose los totalitarismos.

#### 4. LA PROPUESTA DEL SUPERHOMBRE

La propuesta del superhombre nietzscheano aparece, por primera vez, en un fragmento escrito entre noviembre de 1882 y febrero de 1883 y se consolida con *Así habló Zaratustra*, cuyas cuatro partes fueron publicadas entre 1883 y 1885 y cuyo libro cuarto –según la lectura de Deleuze<sup>26</sup>– está dedicado a perfilar esta figura.

Como señala Lamothe, lo primero que llama la atención en la aparición literaria del superhombre es su relación simbólica con la maternidad.<sup>27</sup> En la idea de transvaloración de todos los valores que tiene lugar tras la muerte de Dios –es decir, tras la desaparición de una realidad supraterrrenal que legitime ciertos principios trascendentes que, a su vez, puedan orientar moralmente la realidad– no hay una simple inversión de los valores antecedentes, no se trata de invertir la polaridad de los valores precedentes, sino de crear algo nuevo que todavía no existe. Las metáforas de la gestación y el parto son recurrentes en la posibilidad del superhombre. Se trata de dar a luz una realidad aún no existente, no de invertir los anteriores valores tradicionales. El superhombre no es la subversión de un extremo de la polaridad en su contraria, sino, como en el modelo del embarazo, se trata de la fundación de un nuevo ser a partir de los antiguos valores. La idea del superhombre es la de un nacimiento a partir de lo antiguo, no la de una mera inversión de valores en lo antiguo; es decir, no se trata de que lo anteriormente perdedor resulte ahora ganador. En términos de género, no se trataría de pasar de una polaridad de valores masculina a una femenina, sino de crear un nuevo ser que surge a partir de la superación de esa polaridad: el superhombre (*Übermensch*) o la “estrella danzarina”, que es la otra figura retórica que utiliza Nietzsche en *Así habló Zaratustra* para hablar

---

<sup>25</sup> Clark, Toby, *Arte y propaganda en el siglo XX*, Madrid, Akal, 2000, p. 63.

<sup>26</sup> Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 231.

<sup>27</sup> Lamothe, Kimberli L., “Giving Birth to A Dancing Star: Reading Friedrich Nietzsche’s Maternal Rhetoric via Isadora Duncan’s Dance”, *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, vol. 86, nº 3/4 (Fall/Winter 2003), pp. 351-373.

de esa materialización del superhombre. El superhombre no imita al hombre, sino que crea algo nuevo:

“No creamos que el superhombre de Nietzsche sea un afán de emulación: difiere en naturaleza con el hombre, como el yo. El superhombre se define por *una nueva manera de sentir*: otro sujeto que el hombre, otro tipo que el tipo humano. *Una nueva manera de pensar*, otros predicados que el divino; porque lo divino sigue siendo una manera de conservar al hombre, y de conservar lo esencial de Dios, Dios como atributo. *Una nueva manera de valorar*: no un cambio de valores, no una permutación abstracta o una inversión dialéctica, sino un cambio y una inversión en el elemento del que se deriva el valor de los valores, una «transvaloración».”<sup>28</sup>

Asimismo, la gestación es la idea de la superabundancia: en la concepción del superhombre reside la idea de que sí es posible configurar algo nuevo a partir de lo antiguo. Hay, pues, un lugar para lo novedoso y lo revolucionario en el seno de lo ya existente. La humanidad, según Nietzsche, no queda condenada a repetirse, sino que los cambios laten en el interior de lo ya dado. Hay, por lo tanto, una salida al nihilismo destructor. El superhombre es posible y es –como la gestación– pura potencialidad.

No obstante, hay que tener en cuenta que Nietzsche propone una metáfora idealizada y *naive* de la maternidad: la gestación del hombre nuevo no está transida por el dolor y el sufrimiento; no hay dolor en la aparición del superhombre, no nos hallamos ante una revolución violenta o dolorosa, no hay conflicto en la aparición de lo nuevo frente a lo antiguo, sino que nos hallamos ante un parto indoloro, amoroso, epicúreo. El superhombre nace desde y en el disfrute.

“Actos los llamo yo (a los sanadores [*Mittheilenden*])

El superhombre tiene, debido a una superabundancia de vida, cada aparición del fumador de opio y el delirio y la danza dionisiaca: él no sufre de dolores de parto. La enfermedad rige ahora a muchos, lo cual en sí no es síntoma de la enfermedad: hacia la visión.

---

<sup>28</sup> Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 230.

No vuestros pecados, sino vuestra austeridad clama al cielo.

¡Libéranos de nuestros pecados y devuélvenos la alegría desbordante  
[*Übermuth*]!

¡El pálido delincuente [*der bleiche Verbrecher*] en el calabozo y Prometeo  
contra ello!

¡Degeneración!

Queremos crear una esencia. Todos queremos participar de ella, amarla, todos  
queremos estar embarazados y, por ello, honrarnos y cuidarnos.

Tenemos que tener una meta, para a propósito de ella amarnos unos a otros.  
Todas las demás metas son a exterminar.”<sup>29</sup>

“¡Ay! ¡Llega el tiempo en que el hombre dejará de lanzar la flecha de su anhelo  
más allá del hombre, y en que la cuerda de su arco no sabrá ya vibrar!

Yo os digo: es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una  
estrella danzarina. Yo os digo: vosotros tenéis todavía caos dentro de  
vosotros.”<sup>30</sup>

El ámbito reproductivo se convierte en un ideal en el horizonte nietzscheano, en el que, además, se añade la noción de completitud: sólo en la maternidad del superhombre se realiza el hombre. Ante la ausencia de un principio trascendente que rija y oriente la realidad, el hombre ahora “se coloca en lugar de Dios”<sup>31</sup> y se convierte en el centro de la existencia. Aparece una teología antropológica: el superhombre es un remedio al nihilismo, pues, una vez desaparecido Dios, la creación de un hombre nuevo dota de sentido a la existencia. La gestación del superhombre es una forma de teología maternal en la medida que sustituye, ya que interioriza o invagina, el anterior ideal divino como señaló críticamente María Zambrano en sus lecturas de Hegel y Nietzsche: el hombre deja de tender hacia Dios para tratar de alcanzar lo divino y creador que hay en sí mismo.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Nietzsche Source Digitale-Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe, eKGWB/NF-1882, 4[75].

<sup>30</sup> Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 38-39.

<sup>31</sup> Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, op. cit., p. 231.

<sup>32</sup> “Se trata de una nueva religión sin Dios, de la religión de lo humano. Y lo humano ha ascendido así a ocupar el puesto de lo divino. Al abolirse lo divino como tal, es decir, como trascendente al hombre, él vino a ocupar su sede vacante.” Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 19-20.

Asimismo, tras la posibilidad del superhombre late una idea propia del decadentismo finisecular que seguimos encontrando en el actual populismo: el ser humano, en su estado actual, es defectuoso, incompleto, corrupto, por ello ha de perfeccionarse, realizarse a través de la gestación de un nuevo ser, ya sea un individuo o una comunidad de futuro. Con ello, como señala nuevamente Deleuze (1986: 229) se produce un desplazamiento de la pregunta antropológica kantiana “¿qué es el hombre?” por una pregunta posthumanista que es inevitablemente elitista, selectiva, aristocrática: “¿quién supera al hombre?”

“«Vosotros hombres superiores, –así dice la plebe parpadeando –no existen hombres superiores, todos somos iguales, el hombre no es más que hombre, ¡ante Dios – todos somos iguales!»

¡Ante Dios! –Mas ahora ese Dios ha muerto. Y ante la plebe nosotros no queremos ser iguales. ¡Vosotros hombres superiores, marchaos del mercado!  
[...]

Los más preocupados preguntan hoy: «¿Cómo se conserva el hombre?» Pero Zaratustra pregunta, siendo el único y el primero en hacerlo: «¿Cómo se *supera* al hombre?»<sup>33</sup>

## 5. EL FRACASO DE LA SUPERMUJER

En el siglo XX se produjo un cambio social que permitió la realización del ideal nietzscheano del superhombre. Nos referimos al acceso de las mujeres al mundo laboral, lo cual llevará al arquetipo de la “supermujer”, término acuñado por la feminista Betty Friedan en su libro de 1981 *La segunda fase*. Sin embargo, frente al carácter idealizador y redentor que va a cobrar la superación y transvaloración del hombre en Nietzsche, la crítica de Friedan nos pone en alerta frente a un peligro que no había sido tenido en cuenta por el filósofo alemán: que la gestación de un nuevo tipo de identidad acabe por no ser liberadora, sino aún más esclavizante que los modelos anteriores. Además, paradójicamente, frente a esa puesta en valor del sentido de la maternidad en el acceso al superhombre nietzscheano, en el caso de la supermujer nos encontramos principalmente con una revaloración y mitificación del espacio productivo,

---

<sup>33</sup> Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, op. cit., p. 229.

que hasta entonces había sido simbólicamente masculino. La idea nietzscheana de transvaloración de todos los valores y su continuidad histórica se funda sobre un arquetipo transgénero.

El feminismo de la segunda ola, principalmente a través de *El segundo sexo* de la francesa Simone de Beauvoir (1949) y *La mística de la feminidad* de la estadounidense Betty Friedan (1961), había llevado a cabo una idealización del espacio público y consideraba que los problemas que oprimían a la mujeres se solventarían con su acceso al mundo laboral y al espacio político. Había una fórmula magistral para la emancipación femenina: la participación plena en el espacio laboral y político. Estos, frente al espacio privado, el cual era considerado repetitivo y condenado a la inmanencia, eran concebidos como los espacios propios de realización del individuo, los cuales habían quedado vedados para las mujeres. En este sentido, una vez que las mujeres accedieran a esos espacios públicos, la emancipación y la realización tendrían lugar.

Para Beauvoir, el hombre se define socialmente como trabajador y ciudadano y, en este sentido, es ya antes del matrimonio o la paternidad “un individuo autónomo y completo”, pues “se considera ante todo un productor y su existencia se justifica por el trabajo que aporta a la colectividad”.<sup>34</sup> La “dignidad de adulto”<sup>35</sup> sólo se adquiere a través del rendimiento económico –además de a través de la libertad sexual o lo que ella denomina “acceso a placeres contingentes”–, es decir, en la posibilidad de adquirir ganancias por uno mismo a través del trabajo productivo: “Sólo un trabajo autónomo puede aportar a la mujer una verdadera autonomía”.<sup>36</sup> El problema del trabajo doméstico, tal y como Beauvoir señaló en una entrevista en *Emisión-cuestionario TFI* de 1975, es que “no genera plusvalía” y, por lo tanto, “no se reconoce su valor de aportación”.<sup>37</sup>

Para Beauvoir, como va a heredar Friedan, el trabajo remunerado en el espacio público es el modelo de trascendencia para el ser humano y, por tanto, el modelo de

---

<sup>34</sup> Beauvoir, Simone de, *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 542.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 547.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 620.

<sup>37</sup> Beauvoir en López Pardina, Teresa, “El feminismo existencialista de Simone de Beauvoir”, en Amorós, Celia/ Miguel, Ana de (coord.), *Teoría feminista de la Ilustración a la globalización I. De la Ilustración al Segundo Sexo*, Madrid, Minerva Ediciones, p. 357.

emancipación femenino pasa por agenciarse de aquellas esferas que históricamente han sido típicamente masculinas: acceder al espacio público, en definitiva, a la condición de ciudadana y trabajadora que labora en pos de unas virtudes que van más allá del mero sostén biológico: servir “a Dios, a su país, a un régimen, a una civilización”.<sup>38</sup> Friedan recoge el testigo de Beauvoir del siguiente modo, aludiendo a un supuesto carácter creador, enriquecedor y de proyecto del espacio público:

“[...] conocerse a sí mismos como individuos, es por medio de su propio trabajo creador: no hay ninguna otra forma de hacerlo.”<sup>39</sup>

“Pero incluso si una mujer no necesita trabajar para comer, sólo puede encontrarse identificada en un trabajo que sea de verdadera utilidad para la sociedad –trabajo por el que, generalmente, nuestra sociedad paga. Ser pagado es, naturalmente, más que una recompensa: implica una neta dedicación.”<sup>40</sup>

“El problema que no tiene nombre “se reduce simplemente al hecho de no permitir que la mujer norteamericana desarrolle plenamente sus capacidades [y, para ello, necesitan formarse y ejercer una profesión, no que] un muchacho o un hombre les mire para sentirse vivas o vivir una vida parasitaria a través de las de sus esposos e hijos.”<sup>41</sup>

El trabajo reproductivo, frente a la postura idealizadora de Nietzsche de la maternidad, es desacreditado por ambas autoras, con mayor vehemencia en Beauvoir, considerando que condena a la inmanencia y a la repetición, a pesar de que la “mediocridad dorada sin ambiciones ni pasión”<sup>42</sup> del hogar se disimule bajo una retórica mística que alabe el trabajo directo con la materialidad, el carácter heroico de la maternidad y el perfil creador y generoso –superabundante que diría Nietzsche– de las tareas de cuidado. No hay mito en la maternidad, señalan estas autoras feministas: Nietzsche apoya su teoría de la revolución antropológica de la transvaloración de todos los valores en una quimera simbólica. En el hogar la mujer nunca es protagonista de su vida, sólo aparece como

---

<sup>38</sup> Beauvoir, Simone de, *El segundo sexo*, op. cit., p. 573.

<sup>39</sup> Friedan, Betty, *La mística de la feminidad*, Barcelona, Sagitario, 1965, p. 382.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 384.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 417.

<sup>42</sup> Beauvoir, Simone de, *El segundo sexo*, op. cit., p. 573.



personaje secundario o mediador que facilita los proyectos de marido e hijos, por lo que carece de aspiración propia. Además, el hogar —la maternidad y el matrimonio— es ocupación, pero no trabajo, pues no hay proyecto para la madre y esposa, quien queda condenada “a la repetición y a la rutina”.<sup>43</sup>

Asimismo, en un período de veinte años, el que discurre desde la publicación de *La mística de la feminidad* hasta *La segunda fase*, la postura de Friedan respecto a las bondades del espacio público cambió de manera sustancial. De manera idealizadora, al igual que Nietzsche con la maternidad, el feminismo de la segunda ola había considerado que, frente a las denostadas maternidad y matrimonio, el trabajo productivo sí aportaría un lugar de trascendencia en el que la realización de las mujeres tendría lugar. La realidad distó enormemente del ensueño y el contexto capitalista en el que el mercado laboral tenía lugar mostró que el mundo profesional no era tampoco necesariamente un espacio de realización, sino de angustia. En ese acceso al mundo profesional, si bien había aportado un sustento económico, no se había hallado un proyecto trascendente, sino simple esfuerzo, competitividad y una soledad pasmosa que nada tenía que ver con las aventuras, el riesgo y el desarrollo del carácter que se habían presupuesto al espacio productivo.<sup>44</sup> El ideal de la supermujer había resultado —atendiendo al análisis de Friedan— un fracaso.

“Y, también por aquella, me levanté y me fui en plena comida mensual del «Foro Femenino», el equivalente, para la «mujer nueva» de la tradicional red de amistades e influencias de amiguetes entre los hombres, por sentirme incapaz de seguir allí sentada, oyendo explicar a una serie de capitostes de grandes

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 626.

<sup>44</sup> De esta gran decepción respecto al espacio productivo habla principalmente Richard Sennett. Habría, para ello, que considerar el cambio de contexto en las condiciones del capitalismo a partir de los años ochenta, las cuales alejan este modelo del trabajo en el espacio público como lugar vinculado a la trascendencia. Es lo que Richard Sennett denomina “capitalismo flexible”, modo de vida que excede la mera estructura económica en el que se encuentra inserta la sociedad contemporánea. El trabajo ha dejado de comportar la aventura, para pasar a expresar una mera supervivencia en que el riesgo está mediado por el azar o la fatalidad, no existen unas consecuencias previsibles entre acciones y efectos. El cotidiano se encuentra en permanente estado de excepción: lleno de imprevistos, preocupado al extremo por salvar los obstáculos de lo inminente, salvando las innumerables contingencias que van apareciendo a cada paso del camino. Los peligros no son ya pruebas de carácter, sino simplemente han de ser sorteados para garantizar la supervivencia. El riesgo ha perdido su sentido teleológico, pues no lleva al héroe —como en el caso de la epopeya griega— a ningún otro lugar distinto del que ya está: a la deriva, se trata tan sólo de resistir y esa experiencia está trabada del mismo tipo de hastío que la vida íntima, generando un completo desgaste del individuo. Véase Sennett, Richard, *La corrosión del carácter*, Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 9-10.

empresas la mejor manera de que las mujeres consigan «verdadero poder» en la cima del ejecutivo empresarial. ¿Es que acaso no era más que esto el movimiento feminista? [...]

Una mujer, ya mayor, de Ohio, reflexiona en estos términos:

- Yo fui la primera mujer que llegó aquí a puestos gerenciales. Me dediqué enteramente al trabajo. Al principio era interesante, porque estaba entrando en un territorio nunca hasta entonces pisado por mujer alguna. Pero ahora me resulta un trabajo como cualquier otro. Lo peor, sin embargo, es la tremenda soledad que siento. Me aterra volver a este apartamento, sola, todas las noches. Me gustaría tener una casa, hasta con jardín. Quizá tener un hijo, aunque fuese sin padre. Por lo menos, entonces, tendría una familia. Tiene que haber mejores maneras de vivir que ésta. Una mujer, sola...<sup>45</sup>

“Aunque el movimiento feminista ha cambiado todas nuestras vidas y sobrepasado nuestros sueños con su magnitud, y aunque nuestras hijas dan ahora por supuestas su propia categoría de personas y su igualdad, ellas, como nosotras, descubren que no es tan fácil vivir, con o sin hombres e hijos, solamente sobre la base de aquel primer programa feminista.”<sup>46</sup>

## 6. LOS PELIGROS DE COLOCAR EL ORIGEN EN EL FUTURO

El ideal de la supermujer, según Friedan, había naufragado. Ello se debía a que se había producido un trasposición de valores, pero no una transvaloración en términos nietzscheanos: las mujeres accedían al poder pero las estructuras de poder no habían cambiado. Es decir, las mujeres habían accedido a las esferas históricamente masculinas, adoptando con ello valores tradicionales y espacios de poder que hasta entonces les habían sido vedados. Sin embargo, las instituciones y los valores a ellas asociados se habían mantenido estables, sólo había cambiado la identidad de los sujetos que accedían a los mismos. Por ello, el movimiento feminista, a partir de los años ochenta, había de entrar en una “segunda fase” en que ya no se trataba de acceder al poder, sino de cambiar las estructuras mismas de poder. Es decir, en Friedan, como Nietzsche propone inicialmente, se reclama una transvaloración de valores, lo cual es

---

<sup>45</sup> Friedan, Betty, *La segunda fase*, Barcelona, Plaza y Janés, 1983, pp. 26.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, pp. 31-32.

quizá una de las grandes quimeras incuestionadas que ha dejado como legado el nihilismo nietzscheano a la teoría política. En el feminismo de los años ochenta, heredero del pensamiento nietzscheano, no hay una antropología pesimista de lo humano, no hay realismo político, sino la creencia –quizá *naive*– de que pueden subvertirse las estructuras de poder y de subjetivación.

“La segunda fase no puede ser considerada en términos de mujeres solamente, de nuestra personalidad separada o de nuestra igualdad con los hombres.

La segunda fase conlleva el llegar a un nuevo acuerdo con la familia, un nuevo acuerdo apuntalado por el amor y el trabajo.

La segunda fase puede no ser siquiera un movimiento femenino. Los hombres pueden constituir la punta de lanza de la segunda fase.

La segunda fase tiene que ir más allá de la batalla por la igualdad de poder en las instituciones. La segunda fase reestructurará las instituciones y transformará la naturaleza del poder mismo.”<sup>47</sup>

Como en Nietzsche, hay en Friedan una antropología del ser humano nuevo: una razón utópica que persigue cambiar la naturaleza de las instituciones y el modo en que el poder es ejercido. Con ello, el pasado –lugar marcado por la injusticia, valores caducos y la asimetría del poder– deja de ser un espacio de referencia ética y política y todo el esfuerzo queda orientado hacia la construcción de un futuro en que se resolverá la hasta ahora decadente e imperfecta condición del mundo. Una vez fracasada la ideología del pasado feliz o el paraíso perdido –el buen salvaje rousseaiano o la admiración del concepto de lo clásico–, se necesita poner la idea una comunidad bien avenida en otro tiempo: el futuro. En ese apuntalamiento de un futuro utópico resuena un peligro que se encuentra ya en la propuesta de Heidegger en su discurso inaugural como rector de la Universidad de Friburgo en 1933: la reubicación de los mitos originarios no ya en el pasado, sino en el futuro por construir.

“El inicio sigue existiendo. No está detrás de nosotros como lo sucedido hace tiempo, sino ante nosotros [...] El inicio ha invadido nuestro futuro, está allí como una prescripción remota de que volvamos a alcanzar su grandeza.”<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Friedan, Betty, *La segunda fase*, op. cit., p. 33.

En el discurso de Heidegger se observa cómo, en un movimiento casi imperceptible, se extrae el mito del lugar de lo construido para ser este emplazado en el espacio a ser construido. Con ello, Heidegger invierte la estructura pretérita que configura el mito volcándola hacia el futuro. El pasado deja de ser fuente de legitimación para dar paso al futuro como experiencia legitimadora: todas las medidas del presente se toman en virtud de un futuro utópico por alcanzar. Sin embargo, esta antropología del hombre nuevo y la nueva comunidad corre el peligro de caer en lo totalitario a través de esa persistente insistencia en la epifanía comunitaria como modo al que la comunidad ha de tender. El mito deja de ser fuente para convertirse en tendencia o razón utópica. O, dicho de otro modo, si bien los hechos muestran que el pasado se constituyó como experimento fallido, ahora el futuro aparece como el nuevo espacio mítico en el que se redimirán los fracasos del pasado y se legitimarán las acciones presentes. El mito se convierte en un tiempo por acontecer y la realidad es obligada a permanecer en un estado de permanente experimentación e imperfección para llegar hacia lo que debe suceder. Emilio Gentile alertó de los peligros totalitarios de este tipo de posiciones.

“El sistema político totalitario funciona como un laboratorio donde se experimenta una «revolución antropológica» para la creación de un nuevo tipo de ser humano. [...]

El Estado totalitario, por tanto, es un laboratorio político condenado a la experimentación continua para lograr su revolución antropológica en la sociedad. Definiendo el totalitarismo como un «experimento», antes que como un «régimen», pretendo subrayar la interconexión entre sus elementos constitutivos fundamentales, y poner de relieve el carácter dinámico del totalitarismo como «proceso continuo», que no puede ser considerado cumplido en ningún estado particular de su ejecución.”<sup>49</sup> (Gentile, 2004: 85)

En este sentido, consideramos que las aportaciones nietzscheanas sobre la comunidad y el hombre nuevo, así como su legado, corren inevitablemente el peligro de convertirse en propuestas totalitarias en su expectativa de una revolución antropológica a través de la transvaloración de todos los valores. Cuestión esta a la que considero necesario

---

<sup>48</sup> Martin Heidegger en Blumenberg, Hans, *La risa de la muchacha tracia*, Valencia, Pre-textos, 2000, p. 18.

<sup>49</sup> Gentile, Emilio, *El fascismo. Historia e interpretación*, Madrid, Alianza, 2004, 85.

prestar atención desde una posición afín al realismo político republicano a la hora de plantear una propuesta política que trate de generar una comunidad de futuro.

## BIBLIOGRAFÍA

- BAUDELAIRE, Charles, *Spleen de París*, Madrid: Abada Editores, 2016.
- BAXMANN, Inge, *Gemeinschaft. Körper- und Tanzkulturen in der Moderne*, München, Fink, 2000.
- BEAUVOIR, Simone de, *El segundo sexo*, Madrid: Cátedra, 2005.
- BLUMENBERG, Hans, *La risa de la muchacha tracia*, Valencia: Pre-textos, 2000.
- BUSTOS, Nora Andrea, "Carlos Astrada: Sociología de la guerra y filosofía de la paz", *Cuadernos de Marte*, año 2, nº 1, abril 2011, 103-124.
- BUSTOS, Nora Andrea, "La autoridad de la filosofía en el Estado Peronista: la fundamentación de la tercera posición", *Revista Científica de UCES*, vol. 15, nº 1, pp. 72-90.
- CLARK, Toby: *Arte y propaganda en el siglo XX*, Madrid: Akal, 2000.
- CROCE, Marcela, "Leopoldo Marechal: una versión suburbana de los clásicos", *Argentina Fin de Siglo*, Otoño 2000- Primavera 2001, nº 52/53, 203-238.
- DANTE, Aloé Victor, *El peronismo original y las originalidades posperonistas*, Buenos Aires, Dunken, 2017, 605
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 1986.
- FRIEDAN, Betty, *La mística de la feminidad*, Barcelona: Sagitario, 1965.
- FRIEDAN, Betty, *La segunda fase*, Barcelona: Plaza y Janés, 1983.
- GENTILE, Emilio, *El fascismo. Historia e interpretación*, Madrid: Alianza, 2004.
- GONZÁLEZ, Horacio, *Perón: reflejos de una vida*, Buenos Aires, Puñaladas. Ensayos de punta Colihue, 2008.
- GUILBERT, Laure, *Danser avec le IIIe Reich. Les danseurs modernes sous le nazisme*, París: Editions Complexe, 2000.
- HARVEY, David, *París. Capital de la modernidad*, Madrid: Akal, 2008.
- KARINA, Lilian/ KANT, Marion, *Hitler's Dancers. German Modern Dance and The Third Reich*, New York: Berghahn Books, 2003.
- KÖNIG, Oliver, *Nacktheit. Soziale Normierung und Moral*, Darmstadt: Westdeutscher Verlag, 1990.

LACLAU, Ernesto, *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2005.

LAMOTHE, Kimberli L., "Giving Birth to A Dancing Star: Reading Friedrich Nietzsche's Maternal Rhetoric via Isadora Duncan's Dance", *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 86, nº 3/ 4 (Fall/ Winter 2003), 351-373.

Lomba, Pedro, *Márgenes de la modernidad. Libertinismo y filosofía en el siglo XVII*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014.

LÓPEZ PARDINA, Teresa, "El feminismo existencialista de Simone de Beauvoir", en *Teoría feminista de la Ilustración a la Globalización 1. De la Ilustración al Segundo Sexo*, Madrid, Minerva Ediciones, 2005, 333-365.

MARINAS, Miguel, *La fábula del bazar. Orígenes de la cultura del consumo*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2001.

MATURO, Graciela, "De la estética metafísica de Leopoldo Marechal a una hermenéutica fenomenológica de lo imaginario", *Revista de Literaturas Modernas*, nº 33, 2003, 85-104.

MATURO, Gabriela, *Marechal: El camino de la belleza*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1999, 236

MOSSE, George L., *La nacionalización de las masas: simbolismo político y movimiento de masas en Alemania desde las Guerras Napoleónicas al Tercer Reich*, Madrid, Marcial Pons, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Madrid: Alianza Editorial, 1981.

NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia. O helenismo y pesimismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

Nietzsche Source Digitale-Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe

PUIGGRÓS, Adriana, *Discursos pedagógicos e imaginario social en el peronismo, 1945-1955*, Buenos Aires, Ed. Galerna, 1995, 102

RUVITOSO, Clara, *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*, Madrid/ Frankfurt, Iberoamericana/ Vervuert, 2015

SEBRELI, Juan José, *Ensayos filosóficos. Heidegger, el lugarteniente de la nada*, Buenos Aires, Editorial Pi, 2008.

SEBRELI, Juan José, *El malestar de la política*, Buenos Aires, Sudamericana, 2012.

SENNETT, RICHARD, *La corrosión del carácter*, Barcelona, Anagrama, 2000.

SLOTTERDIJK, Peter, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Madrid, Pre-textos, 2000.

SUQUET, Annie, *L'Éveil des modernités. Une histoire culturelle de la danse (1870-1945)*, París: Centre Nationale de la Danse, 2012.

VILLACAÑAS, José Luis, *Populismo*. Madrid: La Huerta Grande, 2015.

VITALE, Cristian (13 noviembre, 2002), "Ernesto Jauretche habla de su exhaustivo documental sobre su tío Arturo" [artículo en diario online *Página/12*]. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/2001/01-12/01-12-17/pag23.htm>

ZAMBRANO, María, *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

---

<sup>1</sup> Debido a la longitud pero también necesidad discursiva de esta cita aclaratoria, con la intención de no interrumpir estéticamente el desarrollo del cuerpo de texto, se ha decidido emplazarla como una nota al final y no como una nota al pie de página.

La relación entre el populismo y el pensamiento alemán del fin de siglo no es en modo alguno introducida de manera novedosa por este artículo. Por el contrario, esta perspectiva es deudora de un extenso debate y herencia de la filosofía alemana en el peronismo y populismo argentinos, de los cuales este artículo es un mero continuador o deudor. A continuación, expondré de manera sucinta algunas de las principales relaciones entre peronismo, populismo y filosofía alemana finisecular.

En primer lugar, nos encontramos con la figura del poeta, dramaturgo y ensayista Leopoldo Marechal (véase Croce, Marcela, "Leopoldo Marechal: una versión suburbana de los clásicos", *Argentina Fin de Siglo*, Otoño 2000- Primavera 2001, n° 52/53, 203-238). Como nos narra Croce, "la adhesión de Marechal al peronismo es acaso el dato más controvertido de su biografía y el que con mayor peso ha invadido su bibliografía". Marechal llegó a calificar de "revolucionario" al "movimiento del 4 de junio de 1943" en el texto "justificativo" y "programático" que tenía el título de "Proyecciones culturales del movimiento argentino" (Op. Cit., 216). Este autor consideró, además, que había de producirse una resignificación trascendental y política del folklore para construir lo popular en la línea de Gramsci a través de una triple operación que llevaría a cabo una élite cultural: "1° Rescatar del olvido las tradiciones nacionales y estudiarla. Obra del investigador. 2° Devolverlas al pueblo revitalizadas, darles una nueva vigencia. Obra del educador y del difusor. 3° Exaltarlas, por el arte, hasta el plano universal de lo trascendente. Obra del creador" (Íbidem, 218). En este proceso de reciclaje y exaltación de lo popular, Marechal llevó a cabo una revitalización de los clásicos –*Banquete*, *Odisea* y *La Divina Comedia* son, entre otros, claros referentes literarios de su producción textual, pero también la obra de Nietzsche, cuyo misticismo influyó fuertemente en su juventud–.

De manera específica, respecto a la obra nietzscheana aparecen dos claras alusiones en Marechal. En primer lugar, en la novela *El Banquete de Severo Arcángelo* (1966), Marechal, frente a la obra teatral *Antígona Vélez* (1965), considera lo humorístico "como una alternativa no dionisiaca de combatir la precisión apolínea", pues "la tragedia convertida en farsa es la respuesta que ofrece Marechal a la denuncia de Martínez Estrada sobre la farsa peronista" (Íbidem, 219). Asimismo, en el duodécimo y último capítulo de *Descenso y ascenso del alma por la belleza* (1939), titulado "El mástil", Marechal lleva a cabo una unificación de las figuras de Ulises y Cristo como símbolos de constricción frente a los cantos de sirena del delirio dionisiaco, "signo de la vocación de su maestro Nietzsche" (Maturó, Graciela, "De la estética metafísica de Leopoldo Marechal a una hermenéutica fenomenológica de lo imaginario", *Revista de Literaturas Modernas*, n° 33, 2003, 85-104). Igualmente, Gabriela Maturó señala en otro texto de estudio sobre la obra de Marechal la influencia de la filosofía de Nietzsche en este autor a través de su revalorización de la cultura como ritmo y danza, elementos imprescindibles en la configuración de lo popular (Maturó, Gabriela, *Marechal: El camino de la belleza*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1999, 236).

---

A su vez, no solo Leopoldo Marechal sino también el ensayista y político peronista Arturo Jauretche –uno de los creadores del mito del gaucho– tuvo como referente a Nietzsche, tal y como desvela en una entrevista su sobrino Ernesto Jauretche:

“A los 3 años leía y a los 12 leía a Nietzsche, los filósofos alemanes y casi toda la literatura anarquista de la época. Jauretche tiene una fuerte base anarquista en su formación intelectual, que le dura hasta que llega a Buenos Aires y se encuentra con Homero Manzi” (Vitale, Cristian (13 noviembre, 2002), “Ernesto Jauretche habla de su exhaustivo documental sobre su tío Arturo” [artículo en diario online *Página/12*]. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/2001/01-12/01-12-17/pag23.htm>)

Además de la influencia nietzscheana en estos dos escritores, la línea deudora del nietzscheanismo tiene continuidad en las siguientes investigaciones. En primer lugar, nos encontramos con el trabajo de Aloé Victor Dante, quien nos habla del “posicionamiento de varios grupos peronistas en torno a la «filosofía del martillo»” y de la confianza que “diversos grupos nacionalistas depositaron en la «filosofía nietzscheana» seleccionándola como camino pertinente para consumir la transformación profunda y «no hipócrita» de la sociedad burguesa, a partir del vitalismo extremo” (Dante, Aloé Victor, *El peronismo original y las originalidades posperonistas*, Buenos Aires, Dunken, 2017, 605). En segundo lugar, se halla la obra de Adriana Puiggrós, quien menciona la categoría “reactivo” de la lectura deleuzeana de Nietzsche para dar curso a la explicación de la plataforma electoral de la Unión Democrática (Puiggrós, Adriana, *Discursos pedagógicos e imaginario social en el peronismo, 1945-1955*, Buenos Aires, Ed. Galerna, 1995, 102). En tercer término, Horacio González da cuenta de la posición intermedia entre Nietzsche y Renan del filósofo argentino José Ingenieros con el objetivo de fundamentar el concepto de “fuerzas morales” (Clausewitz) en el engranaje institucional, tal y como desarrolló Ingenieros en su opúsculo de 1920 *Las fuerzas morales*, continuador de *El hombre mediocre* de 1913 (González, Horacio, *Perón: reflejos de una vida*, Buenos Aires, Puñaladas. Ensayos de punta Colihue, 2008, 109).

En los estudios que abordan la influencia de la filosofía alemana en el peronismo en sentido más amplio, no sólo teniendo en cuenta la obra nietzscheana sino también la de otros autores, destaca la labor de dos investigadoras. En primer lugar, es fundamental el monográfico de Clara Ruvitosa, centrado específicamente en la figura conceptual de Heidegger en autores peronistas (Ruvitosa, Clara, *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*, Madrid/ Frankfurt, Iberoamericana/ Vervuert, 2015). En segundo lugar, son notables las aportaciones de Nora Andrea Bustos, quien ha estudiado la influencia de Heidegger en la configuración de la identidad argentina y el mito del gaucho (Bustos, Nora Andrea, “La autoridad de la filosofía en el Estado Peronista: la fundamentación de la tercera posición”, *Revista Científica de UCES*, vol. 15, n° 1, pp. 72-90). Asimismo, esta autora dedica un esclarecedor artículo al análisis del discurso del filósofo argentino Carlos Astrada “Sociología de la guerra y filosofía de la paz” de 1947, en el que este autor fundamentaba la tercera posición del gobierno peronista frente a la Guerra Mundial. Como nos narra Bustos, Astrada obtuvo una beca en 1927 para estudiar en Alemania bajo la tutela de Max Scheler y Heidegger realizando, asimismo, cursos con Edmund Husserl y Nicolai Hartmann. Bustos también menciona la influencia de Hegel en la mitografía argentina señalando que “la mirada hegeliana de la realidad nacional ya había estado presente en Lugones en su interpretación del gaucho *Martín Fierro* [poema narrativo de José Hernández de 1872] contenida en su obra *El Payador* [publicada en 1916]. Astrada, sería, por tanto, a pesar de su polémica con Lugones, un continuador de su camino” (Bustos, Nora Andrea, “Carlos Astrada: Sociología de la guerra y filosofía de la paz”, *Cuadernos de Marte*, año 2, n° 1, abril 2011, 103-124).

Finalmente, es de destacar que, incluso las corrientes de pensamiento argentinas que son críticas de raíz con el populismo y el peronismo, conscientes de la influencia del pensamiento alemán en los populismos y neopopulismos, han dedicado gran parte de sus esfuerzos intelectuales a estudiar la filosofía alemana del fin de siglo hasta la Segunda Guerra Mundial. Cabe destacar al respecto la figura del filósofo, crítico literario y sociólogo Juan José Sebreli y sus dos ensayos fundamentales sobre filosofía alemana y teoría política, en los cuales se tienen en cuenta figuras como las de Heidegger y Nietzsche en la configuración del fascismo de Hitler y Mussolini: *El malestar en la política* (Buenos Aires, Sudamericana, 2012) y *Ensayos filosóficos. Heidegger, el lugarteniente de la nada* (Buenos Aires, Editorial Pi, 2008).