



UNIVERSIDAD VERACRUZANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

**“Cara y cruz de la crítica a la democracia en
el joven Nietzsche”**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

HÉCTOR ORLANDO CARMONA SÁNCHEZ

DIRECTOR DE LA TESIS:

DR. JULIO QUESADA MARTÍN

XALAPA-ENRIQUEZ, VER.

ABRIL 2015

Agradecimientos

“La congratulación, no la compasión, hace al amigo”.
F. Nietzsche

Sin lugar a dudas, expresar nuestro agradecimiento implica sentirse condecorado, un sentimiento que emana del gusto por compartir momentos, vivencias, charlas y discusiones que enriquecen nuestra existencia. Por ello, quiero expresar mi más profundo agradecimiento a todos los que día a día me han impulsado a continuar con este proyecto de vida y que siempre han estado ahí para sentirse felices por mis logros.

A mis padres y hermanos quienes con su apoyo y ejemplo me impulsan a buscar siempre una constante reinvención de mí mismo, siempre hacia algo mejor.

A Lorena Reyes Iniesta por las vivencias, por su apoyo y comprensión a lo largo de esto que llamamos vida

A mi director de tesis y amigo, el doctor Julio Quesada, por su guía y consejos en esta aventura y con quien estoy muy agradecido por haberme permitido reencontrarme con esa pasión llamada Nietzsche.

A mis lectores, a la maestra Cinthia Robles y a los doctores Marcelino Arias y Darin McNabb, quienes con sus comentarios y discusiones me han permitido llevar a buen cause el presente trabajo.

A mis maestros y compañeros de la maestría quienes me han incitado a discutir y pensar siempre de un modo diferente y que me han forzado a buscar un devenir distinto.

Por último, a todos mis amigos, a quienes considero mis hermanos, por apoyarme a nutrir mi vida con sus charlas, consejos y por compartir momentos de alegría, de tristeza, de júbilo y de angustia. Sé que estas vivencias están en sus memorias como ellas habitan en mí.

No puedo sino expresar mi más profundo y sincero agradecimiento, me siento dichoso de contar con ustedes, pues, me incitan a seguir con este deseo de ir adelante, siempre hacia lo más alto.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO I	
KULTUR: HERENCIAS Y CONSECUENCIAS EN EL RADICALISMO ARISTOCRÁTICO DEL JOVEN NIETZSCHE	7
<i>Herencias I: Kultur vs. Zivilisation</i>	9
<i>Herencias II: de la Grecomanía a la Redención Prometéica</i>	16
CAPÍTULO II	
¡MALDITO SEA EL ESTADO ABSOLUTO!: LA HISTORIA POLÍTICA DE ALEMANIA ANTE EL JOVEN NIETZSCHE	27
<i>Gritos patrióticos</i>	28
<i>Prusia: ¡vino fuerte para el espíritu!</i>	35
<i>La unificación alemana: un ditirambo a Pólemos</i>	42
<i>Desencantos por la nueva nación alemana</i>	45
<i>Basilea y la Hidra internacional</i>	48
CAPÍTULO III	
NIETZSCHE CONTRA LA MODERNIDAD: CULTURA SOCRÁTICA-ALEJANDRINA	52
<i>Una modernidad fallida</i>	53
<i>El surgimiento del Cultifilisteo (Bildungphilister)</i>	56
<i>Bildung: el problema de la reproducción</i>	64
<i>El quinto Estado: la sublevación de las masas</i>	68
CAPÍTULO IV	
NIETZSCHE COMO CATACLISMO DE LA MODERNIDAD DEMOCRÁTICA	74
<i>De camino al cataclismo moderno</i>	74
<i>El Genio: transfiguración de la physis y baluarte de la cultura</i>	77
<i>La obra de arte trágica</i>	85
<i>El Estado trágico: origen y funciones</i>	89
CONCLUSIONES: CARA Y CRUZ DE LA CRÍTICA A LA DEMOCRACIA EN EL JOVEN NIETZSCHE	97
<i>Cara de la crítica a la democracia</i>	99
<i>Cruz de la crítica a la democracia</i>	103
BIBLIOGRAFÍA	109

INTRODUCCIÓN

Trabajar a Nietzsche en clave política presenta un serio problema cuando se plantea la posibilidad de dar continuidad a su proyecto o simplemente para tomarle como punto de partida y engendrar nuevas ideas con respecto al panorama de nuestros tiempos. Lo anterior tiene un buen fundamento pues de ahí, donde despliega su certera crítica a la modernidad -y en particular a la democracia-, emanan destellos que nos conflictúan cuando se piensa en su desprecio por las masas, pues ello deviene en una marcada tendencia a la exclusión de la mayoría en favor de unos cuantos seres geniales a quienes considera garantes de una verdadera cultura y, por consiguiente, de un nuevo orden social.

Muchos autores han intentado dar respuesta a la pregunta: ¿Qué hacer con la política nietzscheana? Por ejemplo, María Luisa Bacarlett en su notable trabajo *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad*, nos permite ver lo que algunos prestigiosos nietzscheanos han hecho para salvar al pensador de su aristocratismo. Para ello, destaca trabajos como los de Connolly, quien sostiene que Nietzsche es cercano a la democracia liberal; o los de Hatab, quien argumenta (desde la noción del *Pathos de la distancia*), que la democracia no resultaría tan ajena a la política nietzscheana, pues bastaría con observar la apuesta del filósofo por un mundo de múltiples dioses en donde se encontraría un fundamento democrático al permitir la existencia de los mismos. Así mismo, Bacarlett enumera los esfuerzos de Martha Nussbaum, Richard Rorty y Mark Redhead para quienes la política nietzscheana es algo que debe separarse de la totalidad de la obra, pues el resto encierra una riqueza inestimable¹.

Por otra parte, Nicolás González Varela en su libro *Nietzsche contra la democracia* considera que se han dado cuatro periodos en el manejo de la cuestión política en la obra de Nietzsche. El primero correspondería a la época en la que el filósofo aún estaba con vida, inaugurada con trabajos como los de Georg Adler, Georg Morris, Cohen, Brandes, Henri Lichtenberg, los cuales apuntan al descubrimiento

¹ Cfr. Bacarlett, M. *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad*. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca 2006. pp. 117-118

de su lado político en contra de una sociedad de masas, la democracia liberal, un Estado de partidos y las oleadas socialistas y anarquistas de la época. El segundo corresponde a las investigaciones surgidas entre las dos Guerras mundiales, mismas que se caracterizan por el énfasis a las tendencias conservadoras, en las que se le equipara dentro de la monstruosa maquinaria del nacionalsocialismo, postrándose contra la modernidad y la ilustración y en donde se destaca el papel del *Übermensch*. La tercera fase se da a partir de la edición crítica de Giorgio Colli y Mazino Montinari, en donde emergen interpretaciones como las de Geörgy Lúkacs, quien repara en la crítica contra el socialismo, o las incluidas en trabajos como el de Kaufmann, en donde lo disocia de su pensamiento político elogiando su consagración académica. Por último, una cuarta etapa surgida de los movimientos de 1968 a partir de las visiones estructuralistas en las que se inaugura una separación que marginaliza el pensamiento político de Nietzsche.²

Tenemos entonces un sinfín de respuestas que abarcan una negación del sentido político, los maridajes con el nacionalsocialismo y los intentos por hacer encajar a Nietzsche en órdenes democráticos, con el fin de huir del conflicto que la propuesta encierra. Así, contamos con un recorrido tan variopinto que hace parecer a Nietzsche una “navaja multiusos” como lo ha llegado a expresar José Esteban Enguita³.

Considerando pues este contexto, se torna imprescindible debatir la obra misma y encontrar la posibilidad de emitir un giro que acepte la problemática que encierran el radicalismo aristocrático nietzscheano y su antidemocracia. No obstante, resulta infranqueable tanto aceptar sus limitaciones como asumir en algún sentido la viabilidad de su propuesta, considerando que debemos evitar el pensar que es posible salvarlo de sus propias garras. Así, tampoco se pueden desechar sus afirmaciones o perderlas en la equiparación con proyectos totalitarios sin apreciar la riqueza del pensamiento político nietzscheano.

² Cfr. González, N. *Nietzsche contra la democracia. El pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862-1872)*. Montesinos. España 2010. pp. 76-77

³ Cfr. Esteban, J. *El joven Nietzsche tragedia y política*. Biblioteca Nueva. Madrid 2004. pp. 22

Este es el fundamento de las siguientes páginas, en donde pretendemos trabajar los problemas que Nietzsche encuentra en la modernidad y su apuesta por un radicalismo aristocrático que emana de la denominada metafísica del artista. Para ello nos fundamentaremos en las obras juveniles del autor y en fragmentos póstumos de este periodo (1869-1876), lo cual nos permitirá comprender su crítica a la democracia (entendiéndola como un cataclismo) para ayudarnos a generar nuevas posibilidades de trabajar con la política nietzscheana.

De entrada se pretende mostrar que en Nietzsche existe un planteamiento político, el cual anuda debates que se han gestado en sus predecesores. Por ejemplo, la disputa entre Cultura y Civilización, confrontación entre franceses, ingleses y alemanes que permitió que los dos primeros apuntalaran a la noción de civilización y a los últimos, los llevó a desentrañar sus orígenes con el fin de encontrar su cultura. Por otra parte, trataremos de mostrar cómo esta distinción permitió interpretaciones diametralmente opuestas en torno a la cuestión helénica, lo cual permitirá elucidar que Nietzsche participa de estas discusiones cuando genera sus planteamientos teóricos.

El siguiente apartado intenta mostrar un recorrido histórico-político de la conformación del Segundo Reich, así como de las consecuencias de este evento, pues todo esto presenta implicaciones en el joven Nietzsche por dos razones. En primer lugar, porque Nietzsche tiene un lugar privilegiado por la época en que se desarrolla su pensamiento y porque él mismo participa en la guerra que posibilitará la emergencia del nuevo Estado alemán. En segundo lugar, nuestra intención es demostrar que Nietzsche nunca se mantiene ajeno y que siempre expone sus ideas políticas a la par de sus planteamientos teóricos. Para lograr dicho objetivo, utilizaremos varios fragmentos de su teoría, pasajes biográficos y epistolares.

De esta manera, los dos primeros capítulos posibilitarán la comprensión de las ideas de Nietzsche en clave política para dar paso a la comprensión de sus obras en dichos términos.

Nuestro tercer apartado, por su parte, pretende elucidar la crítica del filósofo hacia la modernidad con ideas fundamentadas en la herencia socrática-alejandrina. Esto permitirá un recorrido por los puntos principales de la discusión con la modernidad: el cientificismo, las ideas ilustradas y la Revolución Francesa, el hombre teórico, la sociedad económica producto de la Revolución industrial, el hombre teórico y el modelo de Estado que emerge de dichas ideas.

En el cuarto capítulo se analiza la noción política de Nietzsche tomando como punto de partida las críticas sostenidas contra el lenguaje y la racionalidad, a fin de comprender por qué el pensador está cavilando en un nuevo camino para la comprensión del mundo: La Cultura Trágica, conformada por tres elementos clave (el héroe trágico, la obra de arte y el Estado trágico).

La parte final propone hacer un análisis de los aciertos, las encrucijadas y problemas que presenta su modelo antidemocrático. Con ello se pretende dejar abierta la posibilidad de pensar nuestro contexto actual, pues consideramos necesario generar nuevas propuestas para estos tiempos en que lo políticamente correcto, las apariencias, la falsa realización de los derechos humanos y la supuesta democratización del mundo occidental nos han permitido vivir en un modelo que se encuentra a merced de los procesos económicos que determinan el futuro de las naciones. Por ende, estos países han olvidado el contenido filosófico y cultural en aras de un supuesto progreso, producto de un frenesí de globalización que anula toda manifestación radical sofocándola dentro de su propio cuerpo hegemónico. Empero, no buscamos eludir las dificultades que el proyecto político nietzscheano encierra, motivo por el cual manifestamos también algunas puntualizaciones críticas expresadas por pensadores como González Varela, Julio Quesada, Roberto Esposito y Emilio Esteban.

CAPÍTULO I

KULTUR: HERENCIAS Y CONSECUENCIAS EN EL RADICALISMO ARISTOCRÁTICO DEL JOVEN NIETZSCHE

Entender el pensamiento nietzscheano en clave política presenta un gran reto, principalmente porque debemos entender que existen discursos que le preceden y otros que se despliegan en el contexto en que emergen las obras del autor, los cuales serán núcleos fundamentales para poder desentrañar sus planteamientos en cuestiones políticas y sociales. No obstante, esta labor debe realizarse con un mano firme, puesto que existen muchos puntos por los cuales Nietzsche en ocasiones resulta ambivalente o incluso paradójicamente opuesto a lo que ha mencionado entre un escrito y otro. Para nuestra fortuna es el mismo Nietzsche quien nos advierte al respecto, puesto que “las llamadas paradojas del autor que a un lector le resultan tan chocantes no están a menudo del todo en el libro del autor, sino en la mente del lector”⁴. En este sentido, apelamos por una lectura que nos permita demostrar que existen herencias político-sociales, filosóficas y filológicas, las cuales tienen un fuerte impacto en la conformación del cuerpo teórico de su obra de juventud.

En este apartado se pretende hacer un rescate de las tradiciones y eventos más significativos que dan pie a la composición de su pensamiento político en los denominados años de juventud (1866 a 1876), pues obturar la noción política sin tomar en cuenta dichos debates y herencias, resulta una suerte de miopía que anula toda posibilidad de justicia para la intemperividad del filósofo alemán. Consideramos lo anterior, pues no resulta fortuito que en sus escritos resuenen palabras como Cultura (*Kultur*), Formación (*Bildung*), Estado Griego (*Griechischen Staat*), Esclavitud (*Sklaverei*), Genio (*Genius/Genie*)⁵ –no debemos olvidar que su

⁴ Nietzsche, F. *Humano demasiado Humano*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Akal. España 1996. p.133

⁵ El término Genio al parecer es utilizado por Nietzsche de dos maneras: *Genuis* que aparece en el §2 de: *El nacimiento de la tragedia* “das Einssein als Genius der Gattung (la unidad como genio de la especie)” y Genie cómo aparece en la frase: “lebe als Genie (vive como un genio)” del §7 de su primera *Intempestiva David Strauss, el confesional y el escritor*. Al parecer, traductores como Andrés Sánchez Pascual y Eduardo Ovejero

formación es filológica y ninguna palabra fue elegida con ligereza y con ello, devienen un sinfín de temas que van desde una declaratoria de guerra a la democracia y a las ideas ilustradas, hasta la lucha contra el sometimiento del hombre a la razón absolutista de la modernidad.

Podemos argumentar que para comprender a Nietzsche y su planteamiento político existen tres elementos, los cuales serán abordados en los primeros dos capítulos de nuestra exposición:

1. *El debate entre Cultura y Civilización*: que encierra claramente porqué Nietzsche pensará que la única salida posible versa en un Estado que entienda que la Cultura es el principal nódulo para el desarrollo su propuesta.
2. *La ideología de los estudios clásicos*: que esencialmente se desprende de esta forma de apreciar el mundo entre cultura y civilización, lo cual desencadenará en Nietzsche su particular apropiación de los griegos y su lectura puntual para desarrollar la denominada metafísica del genio, que en su centro nunca deja de pensarse en clave política.
3. *El surgimiento del Segundo Reich*: ante el cual Nietzsche toma una postura bastante ambivalente. Por una parte, los estudios que realiza en torno a los griegos fueron pensados como pilar para la redención del pueblo alemán, cosa que no ocurrió con la llegada del Segundo Reich; por la otra, el Nietzsche de las *Intempestivas* consolidará su crítica más severa a este nuevo régimen, el cual termina por abrazar a la civilización y a las formas ilustradas, dejando de lado la tradición cultural.

Entonces, tenemos tres elementos que se mezclan entre sí y que nos permiten abrir camino para entender su crítica a la modernidad y su propuesta para combatir los problemas que devienen de ésta: el hombre teórico, el filisteo de la

y Maury no han presentado alguna distinción entre estos dos usos del término, por consiguiente, los utilizaremos genéricamente en nuestra exposición. Véase: Nietzsche, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, München-Berlin-New York, 1980. pp.33 y 175

cultura, la Religión, el Arte, la Ilustración, la Ciencia y el Comunismo. Temas que resultan fundamentales en la consolidación de su planteamiento antidemocrático, el cual, nunca es abandonado en sus obras posteriores.

Lo anterior nos permitirá adentrarnos en su propuesta política y su crítica a la democracia, por ello, los capítulos uno y dos de este trabajo se ciñen a estos problemas. El primero está dedicado a entender los dos primeros puntos expresados anteriormente y el segundo presenta un recorrido histórico-biográfico para expresar que en ningún momento a Nietzsche le resulta ajeno el influjo político y social que se vivía en Alemania.

Herencias I: Kultur vs. Zivilisation

“Los alemanes no han mantenido la política de los pequeños Estados, humilde, pusilánime e interiormente rica... ¡Debieron soportar la política de los grandes Estados!, arrogante e interiormente estéril”⁶.

Si prestamos atención a este fragmento -perteneciente a sus manuscritos políticos de 1874- se puede observar que aquí subyace una clara distinción entre la nación alemana y otros Estados. Sin embargo, la posición que se toma por Alemania presenta una suerte de ambivalencia: por un lado se le ve como pusilánime y por el otro, humilde e interiormente rica, pues con la consolidación del Segundo Reich, Alemania ha terminado por someterse a un proceso de modernización que en el fondo encierra una riqueza. De esta manera se manifiesta una clara oposición a la arrogancia de otros Estados, los cuales se le presentan como interiormente estériles. Ante esta situación se pueden plantear un par de cuestionamientos: ¿De qué naciones habla? ¿Por qué las mira así?

Para descifrar estas líneas sería necesario tener presente que el estilo aforístico del pensador alemán nos pone en una encrucijada ante la cual tendríamos dos opciones: la primera, interpretar desde el horizonte propio de cada lector, lo cual

⁶ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos sobre política... óp. cit.* p.125

sería una especie de error, puesto que Nietzsche nos habla precisamente de lo opuesto en sus conferencias sobre *El porvenir de nuestras Escuelas*; de aquí emerge la segunda opción: “El lector del que espero algo debe tener tres cualidades: debe ser tranquilo y leer sin prisa, no debe hacer intervenir constantemente su persona y su ‘Cultura’, y, por último, no tiene derecho a esperar -casi como resultado- proyectos⁷”.

Atendiendo esta advertencia, hagamos uso de las dos primeras características del lector -leer sin prisa y evitar explicar al autor desde nuestro horizonte- y analicemos con ojo agudo las dos citas antes referidas, pues por un lado se nos pide abstenernos a la interpretación constante desde nuestra cultura y por otra parte habla de una distinción entre el Estado alemán y las demás naciones.

Para comprender esta correlación debemos sospechar del uso de la palabra Cultura (*Kultur*) y cómo Nietzsche pretende a partir de ella expresar que existe una suerte de apropiación del concepto para marcar distinción de lo alemán con otras naciones. Pero tal debate no es algo que Nietzsche sacase de la manga. En todo caso, obedece a una tradición que le precede y por tal razón debemos reparar en este contexto, ya que permitirá comprender a cabalidad de dónde surgen estas afirmaciones.

De acuerdo con Norbert Elias, el siglo XVIII es parteaguas de una ruptura fundamental en el pensamiento europeo a partir del gran debate entre la *Kultur* y la *Zivilisation*, el cual presenta una serie de características que son fundamentales para comprender en qué está pensando Nietzsche cuando formula el párrafo con el que se inaugura este apartado y en general cuando desarrolla este concepto que resultará fundamental en los planteamientos políticos de sus obras en este periodo.

La distinción principal radica en que los franceses y los ingleses son pueblos en los que la discusión por sus orígenes ha quedado fuera de la querrela en el paso hacia las sociedades preindustriales, mientras que en los alemanes se presenta

⁷ Nietzsche, F. *El porvenir de nuestras Escuelas*. Traducción de Carlos Manzano. Tusquets. Barcelona, 2000. p.27

una persistencia en este sentido, pues se busca crear una identidad nacional que se sustente en un origen.

En Inglaterra y Francia, el concepto resume el orgullo que inspira la importancia que tiene la nación propia en el conjunto del progreso de Occidente y de la humanidad general [...] En el ámbito germano-hablante, civilización, significa algo muy útil, pero con un valor de segundo grado, esto es, algo que afecta únicamente a la exterioridad de los seres humanos, solamente a la superficie de la existencia. La palabra con la que los alemanes se interpretan a sí mismos es cultura.⁸

Resulta claro entonces que para los franceses e ingleses la concepción de lo civilizado haría referencia a hechos políticos, económicos, religiosos, técnicos, morales y sociales en un ambiente global, mientras que la cultura se remite sustancialmente a hechos espirituales, artísticos y religiosos. Con ello podemos ver una tendencia manifiesta a trazar una línea divisoria entre los hechos de tipo cultural y los de carácter político, económico y social, o bien pudiésemos decir entre lo público y lo privado.

En contraste, lo cultural para los alemanes permite diferenciar dos puntos: el primero, que lo alemán se distingue por la cultura cimentada en un marco originario que pretende permear y dar vida al carácter nacional, lo cual denota que la cultura refleja un marco restrictivo, cuestión que resultaría intraducible a los franceses e ingleses. En segundo lugar, podemos deliberar por qué razón el término *Cultura* no representa una limitación entre lo político y lo artístico-espiritual para los alemanes.

Para resolver este último punto, debemos tener presente que los alemanes formuladores de este ideal, no pertenecían a las clases políticas altas y pasaban a segundo término en el modelo cortesano. Se distinguían por ser partidarios de los ideales franceses -de sus modos de vida y costumbres-, lo que muestra de manera clara la división entre los germanos hablantes -las clases burguesas y

⁸ Elias, N. *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Traducción de Ramón García Cotarelo. Fondo de cultura Económica. México 2009 (3ª ed.) p.57

bajas de la población- y las clases altas que hablan el idioma galo y estudian a sus autores. Por tal razón:

Encontramos una clase social excluida de toda participación política, que apenas piensa en categorías políticas y solo de un modo tímido en categorías nacionales y cuya legitimación reside fundamentalmente en sus realizaciones espirituales científicas o artísticas. Frente a ella está una clase alta, no rinde nada y para la cual el comportamiento distintivo constituye el punto central de su autoconciencia y de su autoridad.⁹

Esto no hace más que resaltar una distinción fundamental entre los alemanes y franceses, en donde las intelectualidades de los primeros se limitan a la esfera del espíritu y de las ideas, mientras que en Francia el intelectual cortesano-burgués se abre tanto a las cuestiones sociales, económicas, administrativas y políticas, como a todos los problemas humanos. Por otra parte, los sistemas alemanes constituyen en gran medida pura investigación y su centro social es la Universidad. Mientras que el centro social del que emana la fisiocracia es la Corte y la sociedad cortesana, cuyas tareas intelectuales concretas consistían en ejercer una influencia directa en el rey¹⁰.

Si tomamos en cuenta la fragmentación social en Alemania del siglo XVIII, se puede entender la escisión generada en el pensamiento entre lo francés y lo alemán. Empero, aun no queda claro por qué razón los alemanes burgueses deciden estudiarse al interior, en contraposición a la nación francesa que ve hacia el exterior de los procesos humanos. Esto queda de manifiesto en la cita de Nietzsche expuesta al inicio, donde se habla de interioridad alemana frente a la superficialidad de otros Estados.

Goldmann nos puede dar una idea de cómo comprender el punto de quiebre entre estas dos naciones, pues:

El pensamiento francés se dirigió ante todo hacia el mundo exterior, al que se propuso conocer y comprender. La verdad teórica, la epistemología, la matemática, la psicología y la sociología, he ahí los problemas y las preocupaciones principales de la filosofía francesa. Por el contrario el pensamiento

⁹ *Ibíd.* p.61

¹⁰ *Ibíd.* p.89

alemán, propio de una sociedad enferma, se dirigía principalmente hacia sí mismo, hacia su propia enfermedad y los medios para curarla.¹¹

Es decir, para Goldman el problema es que el agente patológico -de la fragmentación social y la poca incidencia en el marco político-económico restringido sólo para los cortesanos- se tuviese que hacer presente de algún modo en los estudios que se realizan con respecto a su propio modo de ser.

De esto podemos asimilar cómo la idea de cultura se vuelve el estandarte de la clase intelectual burguesa y que posteriormente será el bastión de la nación alemana tras la consolidación del Segundo Reich, donde esta clase empieza a tener incidencia en el ámbito político.

Con lo expuesto hasta ahora, podemos entender las divergencias entre el pensamiento de lo racional (los ingleses buscaban datos en la experiencia a través del pensamiento inductivo y los franceses, la reflexión por la vía cartesiana) y el pensamiento originario de la cuestión alemana (como Leibniz, quien niega la supremacía de las facultades humanas para sostener que el conocimiento está más allá de las experiencias racionales o empíricas, y que tienen sus orígenes en las primeras verdades impersonales dotadas por la razón humana y las leyes de la naturaleza¹²).

De igual forma se aclara que gracias a la cohesión del pueblo francés, las ideas del pensamiento ilustrado de Voltaire son adoptadas en toda la nación, mientras que los alemanes veían la distinción entre una política afrancesada y la cultura propiamente étnica. Sin embargo, se comienza a albergar la esperanza de que la segunda fuese lo que propiciaría un acercamiento a la unificación nacional¹³, esto si nos remitimos a las ideas del poeta Lessing, quien creía que la unificación de los pueblos y los diversos estratos sociales podrían encontrar cohesión a partir de

¹¹ Goldmann, L. *Introducción a la filosofía de Kant*. Traducción de José Luis Etcheverry. Amorrortu. Buenos Aires 1974. p.37

¹² Cfr. Khaler, E. *Los alemanes*. Traducción Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica. México 1974. p. 284.

¹³ Para los alemanes la cultura se piensa como sustento que posibilite la unificación, no como una herramienta para la política en términos de delimitación del carácter nacional, sino, a partir de lo cual emane la política.

vun teatro nacional que promoviera obras de este corte. La idea fue compartida por Schiller quien “estaba convencido que, en el momento en que se fundará un teatro nacional, Alemania, se convertiría inevitablemente en una nación”¹⁴. Esto nos permite entender por qué Wagner se convertirá posteriormente en un símbolo predilecto de la cultura alemana en los Festivales de Bayreuth, a los cuales Nietzsche les dedicará su cuarta intempestiva.

En todo caso “la cultura era el antídoto necesario para esta situación, pero requería el apoyo del Estado para sobrevivir y para fortalecerse si fuera posible”¹⁵. Sin embargo, “la exaltación de la cultura había alimentado la idea de que ésta pudiera llegar a convertirse en un sustituto del poder y, por tanto de la política”¹⁶. Por ello podemos decir que sería precisamente la cultura el parteaguas desde el cual se pudiese formular un Estado, idea con la cual Nietzsche estará de acuerdo siempre y cuando ésta sea la que resulte victoriosa sobre el papel que juegue en el Estado y no al revés.

Nietzsche se abraza contundentemente a esta idea. En un fragmento póstumo de la primavera de 1873 sostiene que: “la filosofía tiene que ser un pacto de fuerzas que unen, tiene que ser como un médico de la cultura”¹⁷.

Producto de este debate podemos notar ya una clara distinción entre hombre cultivado y hombre civilizado. Este último, se hace más allá de la cuestión intelectual, pues representa un modo de vida en el que los hombres franceses se desenvuelven todos como iguales, en un determinado marco legal, produciendo conceptos como la *Soberanía* y *Pacto social* expuestos por Rousseau¹⁸. Muy diferente de la fragmentación alemana que incita a pensar los rasgos interiores, un pliegue sobre sí mismos. No obstante, también nos muestra un camino interesante con respecto a la cuestión de la formación (*Bildung*) individual, que enmarca un

¹⁴ Lepenies, W. *La seducción de la cultura en la historia alemana*. Traducción de Jaime Blasco Castineyra. Akal. España 2008. p.24

¹⁵ *Ibíd.* p.22

¹⁶ *Ibíd.* p. 25

¹⁷ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos sobre política... óp. cit.* P. 123.

¹⁸ Para una mayor comprensión de estos conceptos Véase: Abellán J. *El concepto moderno de Democracia*. En: Moreno y Tortella (Comps.) *La democracia ayer y hoy*. Gadir. Madrid. 2008. pp. 160-165.

conocimiento de sí y una constante disciplina, la cual se lee bien en el método riguroso de Kant o en la inclinación de Humboldt por la formación especializada universitaria e incluso en el ejército de Bismarck, por el cual Nietzsche -en un periodo previo a la guerra Franco-prusiana- presentaba una gran admiración. Basta con recordar la carta que escribe a su fiel amigo von Gersdorff en febrero de 1868 donde elogia los discursos del canciller de hierro: “Bismarck me proporciona un inmenso placer. Leo sus discursos como si estuviese bebiendo un vino fuerte: y procuro no beber demasiado deprisa para saborearlo durante más tiempo”¹⁹.

Nietzsche no escapa a este debate y se presenta, pues, como heredero, pero también como un reformulador de dichas cuestiones, puesto que en reiteradas ocasiones hace alusión al término de Kultur, el cual, como hemos podido ver, presenta una fuerte carga ideológica en el pensamiento alemán.

De esta manera queda delimitada la utilización que el joven Nietzsche hace del término, lo cual devela no sólo la oposición al pensamiento civilizado, sino a todo lo que esto conlleva: las ideas del pacto social, la igualdad entre los hombres y otros asuntos que se abordarán posteriormente.

Podemos sostener que la cuestión cultural es algo que ha permeado al pensamiento alemán desde las revueltas contra Napoleón, la consolidación del Segundo Reich, la República de Weimar y hasta la llegada del Tercer Reich, donde no sólo afecta a la esfera política, sino al pensamiento intelectual, filosófico, económico y político, por donde desfilan los nombres de Goethe, Wagner, Herder, Nietzsche, Schiller, Sombart y Heidegger. Puesto que:

Si existe algo parecido a una ideología propiamente alemana, es la costumbre de enfrentar el Romanticismo a la ilustración, la Edad Media a la Moderna, la Cultura a la Civilización y la *Gemeinschaft* a la *Gesellschaft*. Basada en sus aspiraciones y hazañas culturales, la creencia de que Alemania sigue una vía específica o *Sonderweg* ha sido siempre recibida con orgullo en esta tierra de poetas y pensadores. El mundo interior creado por el Idealismo alemán, la literatura del clasicismo de Weimar y los estilos musicales Clásico y Romántico existían ya un

¹⁹ Nietzsche, F. *Correspondencia Vol. I (1850-1869)*. Traducción de Luis Enrique de Santiago de Guervós. Trotta. Madrid 2005. P.487

siglo antes de que se fundara la nación [...] se considera que la cultura es el noble sustituto de la política²⁰.

Parece pues que sólo a través de la noción de la Cultura podemos interpretar por qué Nietzsche derramará lágrimas por las obras de arte destruidas por los bárbaros de la Comuna de París²¹ y por qué Hitler y sus allegados se encontraban sumamente preocupados por los bombardeos de los Aliados a los monumentos culturales, en lugar de preocuparse por las pérdidas humanas en los barrios residenciales²².

Sin embargo, aún quedan muchas cuestiones importantes al respecto de su pensamiento político, así que debemos abrir la siguiente pregunta: ¿cuál es el fundamento que lo lleva a decantar por una cultura del pensamiento trágico, tomando a los griegos como referente?

Herencias II: de la Grecomanía a la Redención Prometéica

“Si Friedrich August Wolf sostuvo la necesidad de esclavos en interés de una cultura, entonces este es uno de los firmes conocimientos de mis grandes antecesores, siendo otros demasiado compasivos para su clasificación”²³.

“Lo característico de Winclekmann, de este modo penetra el espíritu alemán en lo griego... ha tenido extraordinarias dificultades con todo lo que le ha sucedido por el lado romano. Por otra parte el germánico se esforzó en llegar a los griegos a través de la mediación...”²⁴.

Sabemos de sobra que la constitución del pensamiento nietzscheano -particularmente en sus obras juveniles- radica en el estudio de los griegos. Sin embargo, del mismo modo que la discusión por la Cultura resulta un legado para el joven Nietzsche, hemos de sostener que la cuestión de los estudios clásicos es también una herencia de los alemanes que le precedieron. Así, debemos

²⁰ Lepenies, W. *La seducción de la cultura... óp. Cit.* P. 17

²¹ Cfr. Nietzsche, F. *Correspondencia*. Traducción de Eduardo Subirats. Labor. Barcelona 1974. pp.33-35

²² Cfr. Lepenies, W. *Óp. Cit.* P. 9

²³ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos sobre política... Óp. Cit.* p. 66

²⁴ *Ibíd.* p.74

adentrarnos en el modo en que se fundamenta la lucha por la cultura y la noción griega, para observar cómo los alemanes han generado una correlación de la cual Nietzsche tampoco escapa²⁵.

Si somos congruentes con lo expuesto hasta ahora respecto a la distinción entre cultura y civilización, tenemos que decir que el apropiamiento de la figura griega también fue parte de este debate, pues los franceses tenían su visión puesta en las antiguas repúblicas greco-romanas -principalmente en el periodo de la Revolución francesa-. Luciano Canfora nos habla un poco de esta fusión y de una diferencia con respecto al uso que dieron los alemanes:

Si es cierto que estadísticamente la Revolución fue más romana que griega, es por ello «natural en cierto modo que a la República le haya sucedido el imperio», y tal orientación será precisamente el retrato de la cultura francesa del siglo XVII, sobre todo la latina [...] En cambio, en Prusia por ejemplo, Wilhelm von Humboldt, reformador durante un breve periodo (1808-1809) de la enseñanza superior, promoverá la difusión del griego proponiendo su asunción como *Bildungsfundament* del hombre alemán²⁶.

Como podemos observar, los alemanes tendrán en su centro al ideal griego en la *formación (Bildung)* del espíritu, el cual se cristaliza en las ideas de Winckelmann, Goethe, Schiller, Humboldt e incluso de Hegel. Empero, uno de los puntos más álgidos es la estructuración que el propio Nietzsche realiza y por consiguiente este apartado está dedicado a entender su viraje radical.

Teniendo presente estas cuestiones, observamos que durante el siglo XVIII y principios del XIX surge una gran oleada de personas interesadas por lo griego. No obstante, para consolidar y difundir todo lo que esta cultura podría ofrecer a

²⁵ Cabe señalar que no estamos eludiendo que existen en los autores alemanes formas particulares de apropiación e incluso de contraposición y debates con respecto de lo helénico. Sin embargo, para fines de esta investigación, no consideramos pertinente abordar a profundidad toda la gama de autores germanos que trabajaron con el ideal griego, simplemente, son referidos para comprender de dónde y cómo se transmite el uso de los estudios clásicos hacia la apropiación nietzscheana de lo trágico. Véase: Safranski, R. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Tusquets, México 2014. pp.30-46.

²⁶ Canfora, L. *Ideología de los estudios clásicos*. Traducción de María del Mar Llinares García. Akal. Barcelona 1991. p.19

occidente, se tuvo que generar un desprendimiento de las ideas romanas que habían permeado a Europa²⁷.

En 1751 un grupo de londinenses funda la *Society of Dilettanti*, quienes envían a Nicholas Revett y James Stuart a recorrer Grecia con el fin de conocer más sobre las obras de arte atenienses. En ese mismo año, se despertó en la Europa culta un nuevo interés por el periodo Clásico de esta civilización²⁸. La apreciación por la Grecia clásica permitiría subrayar una suerte de rebelión contra a la sociedad emergente y la búsqueda de un ideal más humano, como lo expresa el poeta Percy Bysshe Shelley en 1820, cuando plantea estos aparejos con su obra *Prometeo Desencadenado*, en donde apela por un ateísmo liberador que desempeñará luego un papel importante en los movimientos obreros y marxistas.²⁹

El fervor por lo griego comienza con estas primeras investigaciones y exploraciones, lo cual permite a los ingleses filtrar este descubrimiento de las clases intelectuales hacia todas las clases sociales, sirviéndoles para huir de las consecuencias sociales de la revolución industrial. Podemos, por ejemplo, remitirnos a John Stuart Mill, representante de la izquierda liberalista inglesa, quien en su *Autobiografía* confiesa que desde los ocho años revisaba las obras griegas, los poemas homéricos, las tragedias sofocleas y eurípideas y muchos otros documentos que eran parte de su lectura diaria³⁰.

En Alemania el descubrimiento de los griegos clásicos viene bien para sustentar un paradigma humanista que busca crear una relación especular con las artes, la literatura y el pensamiento. Surgiendo así la Grecomanía- como la llamaba

²⁷ Para una visión más detallada de esta cuestión tanto en los estudios franceses y alemanes Véase: Canfora, L. *La ideología de los estudios... óp. cit.* pp. 17-40

²⁸ Cfr. Cuando sostenemos esta afirmación, se toma en cuenta que este periodo de los estudios clásicos resulta crucial para occidente, pues Atenas estuvo a punto de desaparecer de la conciencia de Europa. Basta con recordar que en 1573 Martín Krauss pregunta al patriarca de Constantinopla si la ciudad madre de todas las ciencias aún existía. Véase: García y Tortella. (eds.) *La Democracia Ayer Y Hoy*. Editorial Gadir Madrid 2008. p. 104

²⁹ Sotelo, I. *Porque la democracia sigue, pero también sus riesgos. La Europa moderna ante la democracia griega*. En: García, Luis. Y Tortella, Gabriel, (eds.) *La Democracia Ayer Y Hoy... óp. cit.* p. 104

³⁰ *Ibíd.* pp. 105-107

Schiller³¹- y con ello un nuevo ideal de hombre, donde se busca la perfección y la belleza teniendo a Winckelmann como uno de sus principales exponentes.

Encontramos nuevamente una diferencia significativa, pues para los ingleses y franceses el estudio de la Grecia antigua permitía la liberación del espíritu, mientras que para los alemanes tenía más bien que ver con un camino hacia la unidad de lo verdadero, lo estético y lo sublime. Para aspirar a ello, debe apostarse por la educación, la cual consiste en formar individuos a través de modelos y normas, es decir, se hace una suerte de fusión entre el ideal griego y el clasicismo alemán, y sólo así, se puede entender a Humboldt para quien “Los griegos no son un pueblo que vale la pena conocer históricamente [...] los griegos son un ideal”³².

En este mismo sentido hay que entender que la idea de estos alemanes se encuentra “ligada a la crisis de la sociedad estamental en la segunda mitad del siglo XVIII”³³. Además, se conjugan los temores producidos por la revolución francesa, la reacción prusiana ante la invasión napoleónica en donde lo griego sirve para manifestar un rechazo a lo francés-latino.

De esta situación política y social emergen las ideas de Herder, a quien no le interesa lo individual sino la *Humanitas*, entendida como unidad racional de teología, ética y ciencia; o de Goethe, quien ve en el mundo griego la salvación porque en el más alto momento de gozo, sacrificio y aniquilación percibimos una indestructible salud; asimismo en el intento pedagógico de Winckelmann, nacido de la convicción de que la reivindicación por medio de las letras permite realizar una forma de vida helénica³⁴.

Empero, estos ideales del mundo griego entendidos como de modos de vida presenta un viraje a través del filólogo Friedrich August Wolf, quien siguiendo a Kant a través de sus ideales estéticos por el camino de la ciencia y la

³¹ *Ibíd.* P. 107

³² Cfr. Humboldt t, Werke, II, Stuttgart 1961, p.6. En: Arsenio, G. “Nietzsche y los Griegos” POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica. Vol. 12. Año.2000. pp. 85-135

³³ Sotelo, I. *óp. cit.* p.109

³⁴ Cfr. Gutiérrez, R. *Nietzsche y la filología clásica*. Panamericana editorial Ltda. Colombia 2000. pp. 21-25

sistematización, encuentra las posibilidades y tareas para el abordaje de la obra griega, a las que hace alusión en su texto de 1785 titulado *Prolegomena ad Homerom*.

En todo caso, este desvío provoca una configuración que supera a la *Grecomanía* para convertirse en una ciencia rigurosa del conocimiento, de la moral humanitaria en *Ethos* individual científico, abriendo las puertas a un proceso de:

Una evolución posterior de curso contrario, en el que la primera, que veía la plenitud del ser humano en el perfeccionamiento moral del intelecto, es negada por la segunda, que al restringir los propósitos de aquella y al excluir la ambición humanitaria y moral, cree lograr en el mismo perfeccionamiento la verdadera plenitud³⁵

Humboldt, como heredero de estas dos tendencias (idealista y científica), traslada a la educación la necesidad de una formación (*Bildung*) y la necesidad de una construcción rigurosa en el mismo sistema científico que Wolf elabora, es decir, una mezcla de Cultura y Ciencia, Estética y Razón, las cuales serán las bases de su programa pedagógico.

Si tuviésemos que establecer cuál es el punto en el que lo descrito se entrelaza con las ideas de Nietzsche, podemos desarrollar una respuesta en múltiples vertientes.

La primera está relacionada con ubicar a Nietzsche como heredero de dichas ideas, en tanto que pertenece a un sistema educativo que le permite estudiar y conocer a dichos autores. Ya en sus años de Pforta, lee a Hölderlin y Goethe y en Koberstein, lee y analiza a Schiller³⁶.

La segunda delimita un tono similar con respecto a su propia formación, pues durante su época estudiantil universitaria fue colaborador y discípulo de Ritschl, exponente y continuador de la obra de Wolff y quien a través de la orientación científica busca airar el fundamento de la ciencia filológica aplicando el método de la investigación inductiva, con lo cual uno puede preguntarse:

³⁵ Gutiérrez, R. *Nietzsche y la filología clásica. óp. cit.* p.25

³⁶ *Ibíd.* p. 26

¿Qué mantenía a Nietzsche en esta orden monástica? En primer lugar, con toda seguridad la persona de Ritschl, [Pues]...Allí donde enseñaba, Ritschl siempre había construido su dominio mediante obligaciones y favores. Promovía a quien apreciaba podía utilizar en beneficio propio; en él coincidían una fuerte vocación pedagógica y el cálculo astuto y previsor. Así [lo] describió el estudiante Nietzsche: No puedes imaginar hasta qué punto estoy personalmente atado a Ritschl, de modo no que ni puedo ni quiero o soltarme... no puedes imaginar cómo piensa, cuida y trabaja este hombre para todo aquel al que quiere cómo sabe satisfacer mis deseos, que a menudo apenas me atrevo a formular, y hasta qué punto su trato está libre de toda arrogancia pedante y de esa cautelosa reserva propia de muchos intelectuales...Es la única persona cuyo reproche escucho gustosamente, pues todos sus juicios son tan sanos y sólidos, tan respetuosos de la verdad, que él es para mí una especie de conciencia científica³⁷.

Podemos ver que el joven Nietzsche ya tiene en mente dos factores claves de sus posteriores planteamientos: por un lado la parte artística -si recordamos sus trabajos y composiciones elaborados para su grupo Germania- y por el otro, la científica como herencia de Ritschl.

Lo anterior nos daría la clave para entender que Nietzsche es hijo de su tiempo, por lo menos si retomamos el sentido humboldtiano-wolffiano de la formación intelectual. De cualquier manera podemos ver que también hay una apropiación y una forma de llevar las cosas a su manera, o por lo menos podemos comenzar a prefigurar lo que devendrá en obras posteriores, es decir, la emergencia de una nueva ciencia, pues precisamente en su lección inaugural *Homero y la Filología clásica*, nos habla de los que para él son componentes de la Filología:

Hay que admitir que la filología vive del préstamo de varias ciencias, y es como una poción mágica extraída de extraños jugos, metales y huesos. Además oculta en sí misma un elemento imperativo, y artístico en el plano estético y ético, que contrasta obstinadamente con la actitud puramente científica [...] La filología se puede considerar como un poco de historia, un poco de ciencia natural y un poco de estética: historia en la medida en que se quiere comprender, en imágenes siempre nuevas, las manifestaciones de determinadas individualidades populares, captar la ley que domina en el flujo de los fenómenos; ciencia natural, en cuanto que trata de indagar en el instinto más profundo del hombre, el instinto del lenguaje; finalmente estética, porque partiendo del ámbito de lo antiguo, estudia la llamada antigüedad clásica con la pretensión y la intención de desenterrar un

³⁷ Werner, Ross. *Nietzsche. El águila angustiada. Una biografía*. Traducción de Ramón Hervás. Paidós. Barcelona 1994. P. 135. *Los corchetes son nuestros*. Para una visión más completa de la relación de Nietzsche con Ritschl recomendamos revisar las páginas 129-144.

mundo ideal sepultado y de presentar al mundo actual el espejo de lo clásico, de lo eternamente ejemplar [...] ³⁸

Esto nos llevaría seriamente a cuestionarnos cuál es el viraje que presenta el propio Nietzsche con respecto a los burgueses intelectuales que le preceden, pues:

Nietzsche no quería saber más de lo que necesitaba para la práctica de una técnica y para la conclusión de una carrera [...] ¿Qué habría dicho el severo Ritschl de esta insolente descalificación de la sagrada filología clásica...? él mismo y los temas de sus estudios estaban todavía excluidos del crepúsculo de los dioses, pero la nueva ciencia a la que un día Nietzsche le asignaría el calificativo de Gaya esperaba su turno. Cuando aún seguía entregado a sus combinaciones, preparó el sitio para nuevos dioses: Schopenhauer ya estaba instalado; le siguieron Kant, Albert, Friedrich Lange y, por último, Richard Wagner ³⁹.

Con lo expresado a este punto, debemos hacer referencia entonces a la aparición de dos de sus más grandes influencias en este periodo: Richard Wagner y Arthur Schopenhauer. Con el primero comparte la pasión por la música y en él encontrará momentáneamente una posible clave para superar la debacle de la modernidad, la cual amenaza con carcomer todas las esperanzas puestas en Alemania -en particular con el Estado Prusiano que dará vida al Reich y el jefe de sus ejércitos el General Otto von Bismarck, de los cuales nos ocuparemos más adelante-. Con el segundo compartirá la visión trágica y la metafísica del genio, que conformarán parte del corpus teórico de sus obras, desde el *Nacimiento de la tragedia* hasta la *Cuarta intempestiva*.

Estos son elementos, hasta cierto punto, obvios dentro de los estudios nietzscheanos, es decir, hablar de sus influencias y reparar en la diferencia de sus concepciones acerca de la filología y el estudio de los griegos. Sin embargo, hay un punto de ruptura, el cual se caracteriza por dejar de ver el pasado de manera idealista, tal como nos lo hace ver Rafael Gutiérrez Girardot en su obra *Nietzsche y la Filología Clásica*, en donde lo que buscaba realmente el filólogo alemán con respecto a los griegos era:

³⁸ Nietzsche, F. *Homero y la filología clásica*. En: Obras Completas Volumen II. Escritos filológicos. Tecnos. Madrid 2013. pp.219-220

³⁹ Ross, W. *óp. cit.* pp.138 y 144

La exigencia de convertir el pasado en el punto de referencia del presente y de un futuro mejor. Nietzsche saca la consecuencia de semejante requerimiento: convirtiendo el pasado en la sustancia canónica del presente, una corrección textual al presente, que es imagen del pasado, afectando retrospectivamente al pasado: al pasado actual, esto es, a la moral farisaica y filistea, al racionalismo, a la ilustración, que Nietzsche encuentra en la construcción humanista de aquel Sócrates que Herder había proclamado como el modelo virtuoso por excelencia de la *humanitas*⁴⁰

Esto obliga a entender el rompimiento de Nietzsche con sus predecesores, el cual radica en que el estudio vía Schopenhauer y Wagner dotan de nuevo sentido a los planteamientos del joven filólogo, para hacerlo entender el presente a partir de los griegos. Reconoce en la historia griega sus fracasos, es decir, el punto en que se da muerte a la tragedia por la vía de Eurípides bajo la máscara del socratismo y que, mirando hacia la época de Nietzsche, no es otra cosa más que la función de la razón a la que están sometidos los ideales ilustrados de Rousseau, mismos que han permeado y corrompido al mundo con ideas de igualdad entre los hombres.

Sin embargo, para poder comprender de manera más detallada la cuestión política en clave griega del joven Nietzsche, tendríamos que argumentar más al respecto y Nicolás González Varela con su libro *Nietzsche contra la Democracia* puede resultar de gran ayuda. Aun cuando hagamos caso omiso -bajo la miopía del nietzscheanismo apolítico- de los párrafos 9, 23 y 24 del *Nacimiento de la Tragedia*, e incluso si en un acto de ceguera omitimos el texto del *Estado Griego* y nos limitamos a las interpretaciones de un movimiento estético en el joven Nietzsche en donde terminemos por arrojarnos a la interpretación de que lo dionisiaco y lo apolíneo sean la redención para cualquier hombre, de cualquier nación y de cualquier afinidad política o incluso apolítica, aun así no podríamos olvidar que existe algo que resultaría infranqueable. Ya que si sostenemos que Nietzsche es heredero y reaccionario de su tiempo, emerge un hilo conductor con el que podemos decir que nuestro autor no está pensando en la *Polis* griega ateniense -fundadora de la democracia y asesina de la tragedia-, sino en el Estado Espartano representante de la imagen trágica y pesimista, en donde la verdadera poesía permite el florecimiento de la esencia helénica (dórica).

⁴⁰ Gutiérrez, R. *óp. cit.* p.51

Nótese aquí una diferenciación entre Polis (voz plural, es decir, una Olocracia: el gobierno de la muchedumbre) y Staat (Creta y Esparta: posibilitador del genio y una verdadera cultura trágica). Lo que nos indicaría que Nietzsche está pensando en clave de castas a la manera espartana, lo cual analizaremos más adelante.

Para sostener la diferencia entre Polis y Staat aludiremos a dos pasajes significativos que permiten un mejor entendimiento con respecto a la redención prometeica que, en tanto heredera del debate *Cultura vs. Civilización* y del ideal griego, se encuentra en clave espartana, pues para Nietzsche los espartanos son precisamente lo que hay que rescatar de Grecia en tanto que son un pueblo guerrero y artista en donde habla el Uno y no la muchedumbre.

El primer pasaje apunta a la lectura de González Varela, para quien Nietzsche en sus cuadernos políticos presenta de manera velada la influencia del filólogo-arqueólogo, Karl Otfried Müller, cuyo libro "*Die Dorier (Los dorios, 1824)* no sólo inspiró su idea de Apolo, sino que permitió la conexión mítica/misteriosa entre dorios y prusianos, entre ambos y la raza aria muy de moda en esos años".⁴¹

Pese a que se pudiese sostener que esto es sólo una interpretación de González Varela -y que está pecando del mismo mal que aqueja al nietzscheanismo, es decir interpretaciones a modo- pudiésemos apelar a su favor atendiendo a un pasaje al que apunta el propio Nietzsche en sus *Escritos sobre retórica*, en donde establece una clara distinción en la historia de la oratoria por parte de Espartanos y Atenienses:

Hay, sin duda, diferencias tribales, inclinaciones opuestas que irrumpen casi desde el hastío, como la βραχυλογία [laconismo] de los dorios (especialmente los espartanos), pero todos los griegos se sentían a sí mismos como los hablantes, en contraposición a los αλωθοι [sin lenguaje], los no griegos (Sófocles) y como los que hablan de una manera comprensible y bella (lo opuesto son los βαρβαροι [los bárbaros], los «medrosos»[...] Pero sólo con la forma política de la democracia comienza la excesiva sobrevaloración del discurso, convirtiéndose ahora en el mayor instrumento de poder inter pares[...]⁴².

⁴¹ *Ibid.* p. 116

⁴² Nietzsche, F. *Escritos sobre Retórica*. Traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós. Trotta. Madrid 2000. pp.180-181. (Corchetes del Traductor).

Esta distinción discursiva elaborada por el filólogo es clave para comprender la diferencia entre Esparta y Atenas, puesto que el laconismo espartano hace alusión a una manera clara y concisa de expresarse en contra de la oratoria ateniense mucho más elaborada pero evasiva, la cual es utilizada para persuadir al congreso y a la población. Por ello, remarca fuertemente que este estilo discursivo bajo la forma democrática se torna como un instrumento de poder. Con lo cual, también podemos ir prefigurando la existencia de una crítica a las formas democráticas.

El segundo pasaje tiene que ver con la equiparación que Nietzsche hace del presente con la Atenas democrática, con las guerras médicas y las conquistas de Alejandro Magno. En otras palabras, la muerte de Dioniso bajo la máscara socrática y el fin de la tragedia, puesto que:

Esta jovialidad griega no es la del héroe dionisiaco: es la jovialidad del esclavo, del inferior, plebeyo que “no sabe hacerse responsable de ninguna cosa grave, ni aspira a nada grande, ni tener algo pasado o futuro en mayor estima que el presente”. Se expulsó a la tragedia del elemento aristocrático-dionisiaco original y omnipotente y se le reconstruyó desde una nueva ideología de masas y los esclavos: lo socrático⁴³.

Entonces, el viraje nietzscheano representa un reaccionarismo contra los ideales y ensoñaciones que han hecho a partir de los estudios clásicos los exponentes del romanticismo, los franceses ilustrados y los ingleses liberales. Un viraje que sirve para poner especial énfasis en lo trágico, en entender la parte oscura del hombre -a través de lo dionisiaco- que debe de estar en constante tensión con lo apolíneo para dar vida a una Cultura y, posteriormente, a un Estado trágico. De esta manera se pueden leer de mejor sus escritos juveniles. Recordemos entonces que a Nietzsche no le preocupa trabajar con el pasado si éste no se da con relación al presente.

Siguiendo esta tendencia, se puede concebir su interpretación del mito prometéico, en donde lo trágico (Dioniso-Apolo) debe erigirse contra la democracia y el fracaso de Atenas donde reinan las apariencias por encima de la verdad y en donde se encuentra la clave de la redención alemana, en tanto existe relación especular del pueblo Ario con los espartanos.

⁴³ González, N. *Nietzsche contra la democracia... óp. cit. p. 75*

Para muestra bastaría con echar un vistazo al párrafo 21 del *Nacimiento de la Tragedia*, en donde podemos observar la unión entre la tragedia y la política, con respecto a las fuerzas dionisiacas y apolíneas puestas en juego a través de la contemplación.

El pueblo de los Misterios trágicos es el que libra las batallas contra los persas; y, a su vez, el pueblo que ha mantenido esas guerras necesita la tragedia como bebida curativa necesaria...Mas si preguntamos cuál fue la medicina que permitió a los griegos, en su gran época, pese al extraordinario vigor de sus instintos dionisiacos y políticos, no quedar agotados ni por un ensimismamiento extático ni por una voraz ambición de poder y de honor universales, sino alcanzar aquella mezcla magnífica que tiene un vino generoso, el cual calienta y a la vez suscita un estado de ánimo contemplativo, tenemos que acordarnos del poder enorme de la tragedia, poder que excita, purifica y descarga la vida entera del pueblo; su valor supero lo presentiremos tan sólo sí, cual ocurría entre los griegos, ese poder se nos presentase como el compendio de todas las fuerzas curativas profilácticas, como el mediador soberano entre las cualidades más fuerte y de suyo más fatales de un pueblo[....]⁴⁴.

Se percibe de esta manera una clara correlación entre cultura y el estudio de los griegos en clave espartana, los cuales obedecen a una larga tradición que se fue gestando en Alemania y que Nietzsche jamás elude. Vemos también expresiones que nos permiten vislumbrar algunos destellos de la cuestión política con los fragmentos expresados hasta ahora. Sin embargo, aún no queda claro cómo se mezcla todo esto con la política, y por ello debemos establecer ciertos referentes de su contexto histórico y social para saber contra quiénes y contra qué está discutiendo en esa época el joven Nietzsche.

⁴⁴ Nietzsche, F. *El origen de la tragedia*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza. Madrid 2012 (3ª Ed.) pp. 201 y 203.

CAPÍTULO II

¡MALDITO SEA EL ESTADO ABSOLUTO!: LA HISTORIA POLÍTICA DE ALEMANIA ANTE EL JOVEN NIETZSCHE.

“El riguroso concepto de patria de los griegos es necesario para un gran mundo cultural. ¡Maldito sea el Estado Absoluto!”⁴⁵.

Este párrafo de 1870 viene bien para sintetizar los apartados anteriores, la idea de Estado Cultural (*Kulturstaat*) que elabora Nietzsche -herencia de la cuestión cultural nacionalista de sus predecesores y por otro, el estudio de los griegos en clave espartana-. Estas dos vertientes abren un tercer punto que se torna inevitable para poder manejar un planteamiento más concreto de las herencias del joven Nietzsche en la conformación de su proyecto político, lo cual presenta una reacción ante la constitución de un denominado Estado Absoluto.

Pero, ¿cuál Estado Absoluto? ¿A qué está refiriéndose concretamente el joven Nietzsche? Para poder contestar estas preguntas tenemos que inclinarnos a entenderlo desde el contexto político y social de los años de juventud y un poco más atrás. Por un lado, está la ocupación Napoleónica y la reacción prusiana que tienen consecuencias importantes en el surgimiento del segundo Reich; por el otro, la unificación de la nación alemana con la guerra Franco-prusiana y la emergencia de la clase burguesa dentro de los destinos de la Nación. Asimismo, las acciones del Estado de Bienestar emprendidas por Bismarck, los movimientos obreros que comienzan a penetrar en Alemania, la comuna de París y las consecuencias de las ideas absolutistas de un Estado de Hombres libres e iguales ante la ley, producto del pacto social, normatividad y democracia (los ideales de la ilustración).

Todos estos eventos no resultarán ajenos para Nietzsche, pues los planteamientos expresados por el filólogo alemán en ningún momento dejan de pensar lo que acontece en la Alemania que habita. Por ello, debemos de

⁴⁵ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos sobre política...* óp. cit. P. 60

establecer el desarrollo de estos sucesos y contrastarlos con algunos fragmentos y datos biográficos del autor, con la finalidad de demostrar que Nietzsche no puede ser un ente apolítico ni tampoco un anarquista o un apartidista. Es decir, que Nietzsche jamás se sustrae de los acontecimientos políticos y sociales de su época.

Gritos patrióticos

Anteriormente, hemos destacado la importancia que ha tenido realizar una distinción entre los conceptos de Cultura y Civilización. Si bien es cierto que sólo hemos expresado de manera superflua el contexto político, cabría argumentar por qué razón la consolidación de la Cultura va a reinar en el territorio alemán, encontrando algunos puntos que pueden servir como referente para conocer este contexto.

El primero -y quizás demasiado significativo- es la ocupación napoleónica de Alemania en los años de 1800 a 1815, puesto que en ese periodo previo, el Sacro Imperio Romano “no era más que una fachada agrietada [...] a finales del siglo XVIII [...] un congreso de diplomáticos sin poder, [pues] de los 360 principados y ciudades libres que debían estar representadas, nueve de cada diez prescindían de ello”⁴⁶.

Esta situación le permitió a Napoleón establecer reformas sociales las cuales dieron paso, paradójicamente, a una especie de periodo de estructuración en Alemania: la conformación de la *Dieta* en 1803. Además de una estrategia económica que comienza a prohibir los productos británicos para asegurar la predominancia de la mercancía francesa.

Napoleón intenta que la influencia francesa penetre en todos los terrenos, de manera que rejuvenezca la administración y la sociedad y, al mismo tiempo asegure el dominio de la misma [...] Hemos podido comprobar el despegue de la industria; todo ello debe relacionarse con la movilidad de los bienes que favorece el Código Civil. A lo largo del siglo XIX, los renanos, convertidos en prusianos,

⁴⁶ Ayçoberry, P. *La unidad alemana*. Trad. J. Garcia Bosch. Oikos-tau. Barcelona 1988. p.12. Los corchetes son nuestros.

lucharán para mantener sus instituciones a la francesa sin poder ello echar de menos un período que es también, sin embargo el de los fuertes impuestos, de la guerra y del marasmo intelectual⁴⁷.

Sin embargo, “La rutina de las administraciones alemanas y la resistencia de los privilegiados, a menudo apoyados por funcionarios franceses, fueron las causas de este semi fracaso [...]”⁴⁸. Podemos ver cómo algunos alemanes comienzan a percibir una fisura en el orden napoleónico y una urgente necesidad por hablar desde una identidad nacional, pues la fragmentación social es lo que ha llevado a los estudiosos alemanes de la clase burguesa del siglo XVIII y principios del XIX a pensar la conformación de la Unidad nacional a través de la Cultura, debido a su poca incidencia política e intelectual en la clase alta (a diferencia de los cortesanos que aman el modelo y el idioma francés).

El *Sturm und Drang* es la manifestación literaria y artística de la rebelión del ideal burgués contra la nobleza cortesana .la oposición social existente en Alemania entre nobleza cortesana y la burguesía intelectual [...] La legitimación de la burguesía como clase remitiéndonos a sus rasgos particulares (imitación al ámbito del espíritu, exclusividad particularismo y diferenciación, interioridad)⁴⁹.

Por otra parte, personajes como Heidelberg comienzan a pensar en la reflexión nacional alemana, aportando “un concepto de valor inestimable, el *Volk* (*Pueblo*)”⁵⁰, o el mismo Fichte, a quien se le considera el padre de la idea nacional reconciliada con Prusia, quien queda marcado por el universalismo de la razón y comienza a manifestar que es posible pensar tal cuestión, puesto que Alemania ha mantenido su lengua originaria y con ello “ha conservado su pureza primitiva, porque la vida intelectual se ha mantenido sana, y el alma ingenua y formal”⁵¹.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, la filosofía de las luces ya había hecho un impacto en Alemania. Algunos manifestaron su rechazo y otros más liberales abrazaron el movimiento revolucionario. Así, la fragmentación social que presentaba Alemania había dado paso a un sin fin de expresiones entre las que se

⁴⁷ *Ibíd.* p.21

⁴⁸ *Ibíd.* p. 23

⁴⁹ Esteban, J. *El Joven Nietzsche. Política y tragedia... óp. cit.* P.49

⁵⁰ Ayçoberry, P. *óp. Cit.* p. 27

⁵¹ *Ibíd.* p.29

empieza a escuchar al interior un grito, una búsqueda por una identidad nacional. Por ejemplo, en 1800, Joseph Görres sostenía encuentros con Herder y ya podíamos hablar de propuestas entre lengua y espíritu nacional. Esta cuestión se tornó en posibilidades de rebelión, mismas que fueron sofocadas en 1813, puesto que “La liberación de Alemania fue pregonada por los románticos conservadores, frenada e incluso comprometida por los hombres de Estado y seguida solamente por las masas. Los grandes animadores fueron la juventud cultivada y sobre todo los militares prusianos”⁵².

Después de este fracaso, los alemanes se vieron obligados a manifestarse desde diferentes ámbitos y en aras de un sentimiento nacionalista de corte liberal. De ellos podemos resaltar los movimientos estudiantiles, en donde los universitarios desde sus asociaciones regionales comienzan a entonar el lema de *Honor, Libertad y Patria*. Tal es el caso de los estudiantes de Jena, quienes se regían por esta idea a través de su movimiento *Burschenschaft* (Camaradería), aunque sin gran éxito, puesto que la camaradería y demás asuntos estudiantiles terminaban consumiéndose en borracheras y duelos. Cabe destacar que muchos de estos jóvenes se convertirán en los jefes del movimiento nacional y de los partidos políticos de los años de 1850 a 1860⁵³.

De igual manera, las clases acomodadas -principalmente en Prusia- se refugiaban en las ideas kantianas y comienzan a manifestar un movimiento contra el absolutismo real y la reacción de la nobleza. “Estos teóricos pueden ser cualificados de «burgueses» en el sentido que critican a la nobleza, ignoran a los medios populares y recurren a la cultura y a la posición de las categorías intermedias”⁵⁴.

Por su parte, algunos Estados de la Dieta de Frankfurt pedían la transformación de un instrumento de verdadera política alemana y solicitan la elaboración de constituciones que permitan la libertad de prensa, la unidad aduanera y otros

⁵² *Ibíd.* p.32

⁵³ *Ibíd.* p.38

⁵⁴ *Ibíd.* p.41

asuntos donde se comenzara a respetar la nación alemana y a sus habitantes en un ambiente de fraternidad. Lamentablemente:

Fue un entusiasmo de corta duración. En junio de 1832, la Dieta confederal nombró una comisión de vigilancia de las asambleas electas; los medios de expresión del liberalismo Burgués: la prensa y la tribuna nuevamente son suprimidos⁵⁵.

Se puede observar que la mayoría de estos movimientos exigen libertad, unidad y la consolidación de un carácter alemán, desde las instituciones y basados en un constitucionalismo que proteja la expresión de la prensa, las formas democráticas y el libre comercio. De igual forma, se puede palpar a los jóvenes entusiastas y a los burgueses e intelectuales intentando cambiar el orden napoleónico, abogando por un constitucionalismo que respete la democracia y la igualdad entre los hombres.

El tercer momento se da con el surgimiento de nuevos modelos, una especie de renacimiento político. Podemos destacar el ascenso de Federico Guillermo IV en 1840: un soñador que quiere reconciliar católicos y protestantes en torno a un Estado cristiano germánico, a las clases sociales de un soberano paternal y a Prusia y Austria en torno a la vieja idea del Imperio.

Por último, las Revoluciones de 1848 acontecidas en Francia son de vital importancia para los planteamientos alemanes. Lamentablemente la polisemia discursiva presentó un grave fracaso, pues los obreros y sus movimientos socialistas -principalmente los expuestos por Marx y Engels en sus gacetas-, los movimientos conservadores prusianos, las disputas de estos con los austriacos, así como el fallido parlamento de Frankfurt, resultarán piezas claves para entender los fracasos de la *primavera alemana*.

Es fácil encontrar los responsables del fracaso de estas sucesivas revoluciones, la primera liberal y nacional, la segunda más popular y social, y la última finalmente nivel nacional y casi socialista [...] la causa nacional parece perdida; amplios movimientos han barrido el espacio alemán ofreciendo la primera imagen de los partidos nacionales; el dilema -Prusia o Austria-, aunque no está zanjado, cuando menos se ha debilitado singularmente.⁵⁶

⁵⁵ *Ibíd.* p.43

⁵⁶ *Ibíd.* p.88

Para retomar el punto inicial sobre la oposición entre cultura y civilización, hemos de volver al planteamiento de Wolf Lepenies, quien sostiene que estas guerras se terminan volviendo guerras culturales y para quien la primera había sido la guerra de liberación contra Napoleón en 1848, generando un antagonismo entre estas dos naciones, puesto que “cada vez que uno de los dos países resultaba derrotado en el campo de batalla, la política cultural satisfacía las necesidad de venganza”⁵⁷.

Se puede conjeturar entonces que los movimientos socialistas, burgueses y conservadores serán las tres principales corrientes de esa época: los dos primeros piensan en categorías democráticas e institucionales; los segundos, en la preservación del modelo del Antiguo Régimen. Estos debates no desaparecerán del mapa en la conformación social en que Nietzsche habita, pues hemos visto el surgimiento -o por lo menos el germen- de las ideas democráticas basadas en los movimientos obreros y socialistas, la tendencias hacia la unidad enfocadas en el liberalismo económico y también la búsqueda de la consolidación de la nación alemana vía la Dieta de Frankfurt y su idea en el constitucionalismo.

En resumen, son cuestiones que no pueden quedar fuera del debate para entender por qué razón los intelectuales burgueses se alejarán de la política, a menos que se logre primero la unidad por medio de la vía cultural, pues:

La Clase media alemana, habla de historia de la cultura, a la tradición de la escritura de la historia opuesta a la historia política. La cual dirigía su atención a aquellas esferas de la vida social humana en que dichas clases excluidas del poder político, habían encontrado su legitimación y orgullo: en ámbitos como la religión, la ciencia, la arquitectura y la poesía, pero también en el progreso de la moral humana, tal y como esta se manifestaba en las costumbres y formas de comportamiento de la gente común⁵⁸.

De lo expuesto hasta ahora, podemos decir que estas cuestiones no le serán ajenas a Nietzsche por lo menos por tres razones.

⁵⁷ Lepenies, W. *Sedución de la cultura en la historia alemana... óp. cit.* p.117

⁵⁸ Elias, N. *Los alemanes*. Traducción de Luis Felipe Segura y Angelika Scherp. Instituto Mora. México 1999. p.154

La primera, porque el joven Nietzsche perteneció en su época universitaria al movimiento estudiantil de *Franconia*, mismo que resulta fiel heredera de las formas en las que los estudiantes pasaban sus tardes en las tabernas y donde se manifestaban distintas ideas sobre el porvenir alemán. Sabemos que la cuestión de las guerras de 1848 ya había quedado en algún sentido enterrada, pero los antagonismos políticos entre conservadores, liberales y católicos persistían en los años en los que Nietzsche llegó a la ciudad de Bonn en 1864. En este periodo, podemos observar de manera más clara algún esbozo de su posición antidemocrática, o por lo menos una desacreditación hacia la tendencia democrática, pues en ese “entonces, la palabra democracia seguía estando desacreditada, pues hacía pensar en armas de fuego y barricadas⁵⁹”. Basta con tener presente que sus cofrades deciden utilizar unas gorras con estampados en rojo, negro y oro, sin embargo era algo en lo que Nietzsche no estaba muy de acuerdo, puesto que en el fondo nunca logró sentirse identificado con las peroratas que expresaban los jóvenes en los banquetes con otras asociaciones: Nietzsche no era conservador como los habitantes de Naumburg y tampoco quería ser liberal como los nuevos franconianos.

En una carta escrita a su amigo Gersdorff aparece por primera vez una crítica aguda. Esta carta escrita el 25 de mayo de 1865, o sea, justamente los días de la revolución de los franconianos. Aparte del materialismo cervecero de algunos individuos, se rechaza sobre todo que se opine con inconcebible arrogancia sobre personas y opiniones en masa con máximo disgusto para mí. No es difícil imaginar que aquí las opiniones son las del propio Nietzsche y las personas, él y sus amigos⁶⁰.

En segundo lugar, durante el conflicto entre Prusia y Austria con respecto a la consolidación alemana, Nietzsche participa de este discurso, pues él estaba a favor de la anexión de Sajonia por parte de Prusia.

En la estela de guerra Nietzsche asistió en enero de 1867 a asambleas y se pronunció en la primera y segunda vuelta de las elecciones para el Parlamento norelalemán celebradas en 1867 a favor del Segundo alcalde nacional-liberal de

⁵⁹ Ross, W. *Nietzsche... óp. cit.* p.119

⁶⁰ *Ibidem.*

Leipzig Stephani -quien, por cierto, fue derrotado- y contra el particularismo sajón⁶¹.

Por último, durante el periodo previo a la guerra francoprusiana, Nietzsche ya sabía sobre las condiciones políticas y sociales que presentaba el Estado prusiano, al cual pertenecía su natal Röcken. El mismo Nietzsche se asume como un lector de Bismarck y un hijo de Prusia, y por tanto, estará del lado conservador y mucho menos liberal como se pudiese llegar a pensar.

En una carta a Gersdoff del 16 de febrero de 1868 afirma lo siguiente:

Dirás que no corren ahora tiempos para filosofar. Y tienes razón. La política es hoy el órgano del pensamiento global. Los acontecimientos que estamos viviendo me llenan de estupor y sólo puedo asimilármelos centrándome en la efectividad de ciertos hombres a los que aísló del flujo del todo y contemplo adecuadamente. Bismarck me procura un placer singular [...]⁶².

Estos tres argumentos nos permiten sostener que Nietzsche en ningún momento asume una postura apolítica, impolítica o anárquica y tampoco podemos decir que estas incursiones sean una ilusión pasajera, como si se tratase de un resfriado. Por lo menos esto último lo sostiene Curt Paul Janz en el trabajo biográfico de Nietzsche, en donde al respecto de su incursión en la campaña política de Stephani argumenta que: “En líneas generales puede decirse que el mundo de la política perdió muy pronto todo interés para él [...]⁶³. Si bien es cierto, deja de participar directamente de la política, pero en ningún momento sus escritos renuncian a ser planteamientos filosóficos o incluso filológicos con miras hacia los acontecimientos políticos y sociales. Más bien tendríamos que entender que Nietzsche forma parte de la burguesía intelectual en términos de superponer la cultura a la política, como es expuesto en el primer apartado de este trabajo.

Por su parte, José Emilio Esteban Enguita en su libro *El Joven Nietzsche. Política y Tragedia* resalta esta idea, pues la cultura termina transponiéndose en ideología nacional, siendo ésta el espejo donde lo alemán se verá reflejado a sí mismo,

⁶¹ Janz, C. *Friedrich Nietzsche. Vol. I Infancia y Juventud*. Traducción de Jacobo Muñoz. Alianza Editorial. Madrid 1981. p.191.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

afirmando su derecho a existir y en rivalidad permanente contra el occidente civilizado, es decir:

Que la ideología de la Kultur se transforme en ideología nacional implicará, al menos, tres cosas: en primer lugar, que la nación se determine cultural y no políticamente separando la esfera de la cultura de la esfera político social y subordinando la segunda (Gessellschaft) a la primera (Gemeinschaft). En segundo lugar que la ideología de la Kultur se convirtiera en el fundamento y la justificación de las peculiaridades políticas del Estado alemán respecto a otros Estados europeos. En tercer lugar, que la ideología justifique [...] En virtud de la superioridad espiritual que el Destino o la providencia ha otorgado a Alemania, la Weltpolitik alemana cuyo fin es la supremacía mundial⁶⁴.

Con lo expuesto hasta este punto de nuestra investigación valdría la pena echar un vistazo a la consolidación de Prusia en aras de la unificación alemana a través del Segundo Reich.

Prusia: ¡vino fuerte para el espíritu!

Poner la mirada en Prusia resulta de vital importancia para comprender la unificación del pueblo alemán, pues aun cuando en la mayoría de las ocasiones están más preocupados por ellos mismos que por la consolidación de la nación alemana, se debe tener en cuenta que existen diversos factores por los cuales el Estado prusiano resulta clave para la conformación del Segundo Reich, y además debemos sostener que muchos de estos eventos no son ajenos para el joven Nietzsche.

Desde la ocupación Napoleónica, Prusia comienza sus incursiones en aras del poder político alemán. En un primer periodo comienzan como aliados a las medidas tomadas por Napoleón, porque de ese modo pueden ver sus intereses a salvo en la guerra contra Bohemia y Hungría en 1792. “El rey de Prusia se comprometió en la guerra al lado del emperador, pero más por temor al contagio revolucionario que por fidelidad: más por solidaridad dinástica que patriótica”⁶⁵.

⁶⁴ Esteban, J. *óp. cit.* pp.52-53

⁶⁵ Ayçoberry, *óp. cit.* p.12

Vemos ya un interés específico de Prusia, quienes después de las revoluciones de 1813 apoyarán más bien el particularismo, incluso en la época de Bismarck, puesto que el ejército prusiano ya no estaba al servicio del sentimiento nacional alemán.⁶⁶

Otro punto que exalta la necesidad de Prusia por adquirir el poder lo encontramos en su excelsa manera de manejar las aduanas de 1815 a 1835, puesto que presentaba una suerte de freno al desarrollo económico por el bloqueo aduanero impuesto por Napoleón, mismo que fue derribado por la nueva Confederación Germánica de 1815. Lamentablemente las consecuencias resultaron catastróficas, puesto que al verse liberadas, Inglaterra invadió con productos manufacturados y las industrias de Sajonia y de Renania empezaron a tener severas pérdidas⁶⁷. Por ello, Prusia decide tomar acciones que pueden verse en tres etapas bastante importantes en las que en ningún momento piensan en la nación alemana, sino para sus propios intereses.

La primera etapa consiste en unificar las provincias prusianas separadas unas de otras por sesenta aranceles diferentes. En 1816 abolieron todas las tasas de circulación, fijando en 1818 un arancel uniforme en la frontera.

De 1819 a 1828 Prusia propuso o impuso tratados bilaterales a una serie de Estados, en primer lugar minúsculos y luego los pequeños y medianos: esto lo consiguieron a través de bloqueos y deslinde total de mercancías de otros Estados alemanes.

Por otra parte, de 1829 a 1830 comenzaron a dividir a sus adversarios, pues el elector de Hesse-Cassel creó una Asociación intermedia, para intentar dividir las provincias prusianas del este y del oeste y tener cubierto el tráfico de mercancías de norte a sur, lo cual implicaría un duro golpe para el Estado prusiano. Sin embargo, los prusianos derriban esta barrera, creando acuerdos con los estados del sur y construyendo un bloque regional de norte a sur de Alemania, pulverizando a los adversarios. Finalmente, de 1831 a 1835, consolidaron la

⁶⁶ *Ibíd.* p.31

⁶⁷ *Ibíd.* p.46

asociación con otros 25 estados unificando el sistema aduanero con respecto al exterior.

Con la unión aduanera (*Zollverein*) vemos que “Prusia va a emplear el cebo de los intereses materiales de manera que se haga pasar a Austria por lo que ya en el plano comercial, es decir el extranjero”⁶⁸. Se puede comenzar a observar los inicios del conflicto con los austriacos.

Otro de los avances de Prusia con respecto a otros Estados radica en que durante las agitaciones de las revoluciones de 1848, realizan un decisivo golpe para mantener la calma y la estabilidad al interior del Estado.

El 5 de Diciembre, Federico Guillermo IV otorga una constitución a sus súbditos [...] el texto es relativamente liberal: reconoce las grandes libertades, principalmente en materia de religión, lo que satisface a los católicos; prevé dos cámaras elegibles, una de ellas con sufragio universal bajo responsabilidad de los ministros: el régimen sería parlamentario si los derechos reales no estuvieran expresamente reservados. Prusia inaugura así una política que será fecunda: la combinación del aparato autoritario con unas concesiones a las clases acomodadas...los liberales se resignaban, e incluso algunos demócratas esperaban utilizar las elecciones para conseguir sus fines⁶⁹.

La instauración de un nuevo orden prusiano que defienda la razón de estado duró solo unos cuantos años, pues en 1858 Guillermo IV cede el trono a su hermano Guillermo. Este evento tornó las cosas difíciles, ya que los austriacos pretendían hacer la guerra a los italianos por temor a que estos invadieran el Rin. Sin embargo, los prusianos deciden no entrar en la guerra, argumentando que tal situación no es parte de los conflictos de la Confederación germánica evitando involucrar a sus ejércitos.

Los austríacos optan por hacer estallar la guerra en 1862 bajo el influjo de un sentimiento nacionalista. Por su parte, los militares prusianos ejercen presión para unirse a la guerra, la cual ya era presionada por la Confederación. En este clima desastroso, “Guillermo piensa en abdicar y los militares en un golpe de estado”⁷⁰ y sólo queda un recurso para salir del atolladero: traer de la embajada en París al

⁶⁸ *Ibíd.* p. 49.

⁶⁹ *Ibíd.* pp.82-83

⁷⁰ *Ibíd.* p.103

único que podría salvar esta hecatombe, el general Otto von Bismarck, quien pronto decide utilizar los medios para intentar canalizar los entusiasmos hacia la causa nacional.

La llegada del llamado *Canciller de Hierro* dio un viraje radical al problema prusiano, puesto que Bismarck consideraba que la guerra sería una de las soluciones al conflicto, ya que su filosofía sólo admitía el lema: “Es con el sable y con la sangre que se deciden los grandes problemas de la época”⁷¹.

Esta idea política marcó un cambio significativo que se conjugó con otros factores, pues parecía “contar con la apatía de las masas: a pesar de las ilegalidades, de los insultos a los diputados, del sometimiento de la prensa, sin duda también a causa de la timidez de los defensores del derecho, la calle está en calma y los impuestos se recaudan regularmente”⁷². Sin embargo, comenzará a perfilarse de forma mucho más clara la división entre Austria y Prusia.

En Viena se consideró que había llegado el momento de dar popularidad a la causa de la Gran Alemania. A principios de 1863, uno de los periodistas próximos al gobierno, ayudados por algunos miembros de la nobleza imperial, consiguieron que fuera adoptado por Francisco José un nuevo plan de reorganización, que por otra parte sería el último esfuerzo de imaginación de los Hasburgo [...] Austria admitía que una Alemania unificada podía concederse a un verdadero Parlamento, pero sin llegar al compromiso con establecer el sufragio universal y aunque concedía competencias concretas a un ejecutivo central llamado Directorio [...] Los patriotas inmediatamente se ven alentados por estas concesiones. Cuando el emperador convocó a los príncipes de toda Alemania en Frankfurt el 17 de Agosto, Bismarck tuvo a bien ironizar sobre esta brillante fiesta de aniversario, recordando que el programa prusiano era más democrático y más unitario, e impidió que el Rey de Prusia aceptara la invitación [...] El congreso de los príncipes [...] solamente adoptaría el proyecto si se obtuviera el acuerdo de Prusia [...]”⁷³.

El punto más álgido de la división de la Confederación Germánica entre austriacos y prusianos llega con la disputa por los ducados en 1864. Las maniobras de Bismarck lograron acrecentar esta querrela, pues las alianzas con Napoleón III, la manera en la que aíslan a Dinamarca y el poderío de su ejército, hicieron que en 1866 estallara una guerra fratricida dividiendo a la Confederación en dos bandos:

⁷¹ *Ibíd.* p. 107

⁷² *Ibíd.* p.106

⁷³ *Ibíd.* p.108

Prusianos al Norte y Austriacos al Sur, con bajas bastante considerables para ambos bandos. Esto último, los llevó a firmar la paz con la intervención de Napoleón III en la ciudad de Praga el 23 de agosto de 1866, en donde Austria quedaría excluida de Alemania. Este movimiento permitió que el Canciller de Hierro diera un paso decisivo del surgimiento de Alemania del Norte oficialmente nacida el primero de Julio de 1867⁷⁴.

Hemos podido observar el poderío prusiano y cómo a lo largo de varios años han presentado diversas estrategias políticas y militares que permitieron consolidación de una Alemania del Norte, la cual barrió con todos sus adversarios a fin de lograr sus intereses, unas veces disfrazados de campañas nacionalistas, en ocasiones con aires liberalistas, románticos e incluso democráticos, pero a final de cuentas, todos estos giros y torceduras han dado frutos. Sin embargo aún necesitamos ver de qué manera este brevísimo recuento tiene relación con Nietzsche, para ello tenemos que poner atención a algunas cartas enviadas por el joven prusiano.

Para Nietzsche nada de esto es ajeno: conoce bien la historia de Prusia y sus diversos movimientos políticos y sociales. En dos cartas podemos constatar esta afirmación. Una dirigida a su madre, la señora Franziska Nietzsche con fecha de octubre de 1858, en la que le solicita diversos objetos personales y el libro de *La historia de Prusia* de Ludwig Hann⁷⁵. En ese mismo tenor escribe a su amigo Wilhelm Pinder en noviembre del mismo año, y le comenta sus inquietudes por consolidar una tarea primordial: “El estudio de la historia, tanto griega como prusiana [...] tenemos que estudiar seriamente [...]”⁷⁶. Lo cual nos hace sostener que cuando Nietzsche realice su interpretación de los griegos -en todas sus obras de juventud- tendrán un pilar importantísimo: la fusión del pasado y presente, tal como lo hemos dicho anteriormente y con lo cual podemos agregar que su patriotismo prusiano ya está latente desde las etapas anteriores al surgimiento de sus primeras obras, no sin eludir que posteriormente habrá un desencanto hacia el modelo prusiano.

⁷⁴ *Ibíd.* pp.109-117.

⁷⁵ Nietzsche, F. *Correspondencia... óp. cit.* p. 63

⁷⁶ *Ibíd.* p. 66

Asimismo, al reconocer que Nietzsche ha sido un lector de la historia de Prusia, no podemos decir menos de sus conocimientos respecto a lo que acontecía en la guerra austro-prusiana, puesto que en un tono patriótico escribe a la señora Franziska:

El peligro que corre Prusia es inmenso: es del todo imposible que ella esté en condiciones de realizar su programa mediante una victoria total. Fundar la unidad del Estado alemán de ese modo revolucionario es un ejercicio de fuerza de Bismarck: ciertamente que no le faltan valor y una coherencia imperturbable, pero subestima la fuerza moral que tiene el pueblo. En todo caso, sus últimas estratagemas son excelentes: ante todo ha comprendido que había que hacer recaer sobre Austria una gran parte, si no la mayor parte, de la responsabilidad. Nuestra situación es muy clara. Cuando una casa está en llamas, uno no pregunta primero quién es el culpable del incendio, sino que lo apaga. Prusia está en llamas. Ahora hay que salvarla. Éste es el sentimiento general [...] Los ánimos de la población están muy divididos. Se cree en las miserables mentiras de Viena, según las cuales todos estos últimos combates representan para los prusianos muchas bajas, y se cuenta que han sido capturados 15.000 prusianos. ¡Que lo crea el diablo! En Viena, para levantar la moral de las masas, todos los partes se falsifican y se tergiversan⁷⁷.

En ese mismo contexto, existe una carta con fecha del 12 de Julio de 1866 para su querido amigo von Gersdorff. En ella se perciben aires de añoranza por la consolidación de Alemania unificada por la guerra, vista como una herramienta necesaria para conseguir el objetivo:

Hemos de estar orgullosos de tener un ejército como éste, incluso más —*horribile dictu*—, de tener un gobierno como éste, cuyo programa nacional no sólo vale sobre el papel, sino que lo sostiene con la máxima energía, con enorme gasto de dinero y sangre, incluso frente al gran tentador francés, *Louis le diable*.⁷⁸

En la misma carta, encontramos líneas que contienen una lectura muy parecida a la que dará Bismarck con respecto a la guerra con Austria, la cual no puede ser solamente el pararrayos de la consolidación Alemana. Por este motivo, se requiere combatir a Francia, pues:

Con todo eso, solamente ahora, cuando el extranjero comienza a entrometerse de una manera preocupante, se abre el gran periodo de prueba, la prueba de fuego para la seriedad del programa nacional. Ahora debe uno conocer cuántos intereses dinásticos se ocultan bajo esta etiqueta. Una guerra contra Francia debe despertar en Alemania una unidad de sentimientos... Nunca desde hace cincuenta

⁷⁷ *Ibíd.* pp. 393-394.

⁷⁸ *Ibíd.* p. 399

años hemos estado tan cerca de cumplir nuestras esperanzas alemanas. Si aplicamos esta reflexión a nuestras circunstancias europeas, nos topamos con la doctrina napoleónica del equilibrio, de un equilibrio que debe tener su centro en París. A ese centro apela la Austria asediada. Y mientras en París esté el centro, todo permanecerá en Europa como antes. Por consiguiente, nuestras aspiraciones nacionales podrían ahorrarse la tarea de subvertir el estado de cosas en Europa o, en todo caso, tratar de subvertirlo.⁷⁹

Si leemos claramente, Nietzsche está entablando una respuesta más o menos clara de lo que ocurrirá en la posterior guerra con los franceses, exponiendo su perspectiva y algunas consideraciones en aras de la consolidación nacional. Empero, si tenemos un ojo mucho más agudo, podemos notar una cosa de suma importancia para comprender su idea política. Nietzsche no sólo está dejándose llevar por la corriente patriótica de su época ni tampoco está sucumbiendo a un amor ciego por Prusia. Por el contrario, ya está planteando un camino que seguirá y mantendrá a lo largo de los escritos de juventud, es decir, la lucha contra los franceses, la cual no sólo está pensada desde el campo de batalla, sino analizada en las coordenadas de las divergencias culturales entre ambos Estados. Precisamente aquí ya está planteando la posibilidad de subvertir el orden europeo de la situación, cuyo centro es Francia. Nótese precisamente que no sólo se habla de política, también interviene la Cultura. Además, Nietzsche ya está poniendo en juego su idea y visión política, pues expresa la urgencia por un cambio en el orden mundial a través de su propia reinterpretación de los acontecimientos.

Ya tenemos un punto con el que podemos ir descubriendo algunas cosas en sus escritos, por ello será necesario no olvidar esta clave: que la reinterpretación de los sucesos políticos-sociales de su época, en conjunto con el estudio de los griegos, dan pauta para la consolidación de sus propias formulaciones teóricas que se desplegarán más adelante.

Así, podemos sostener que hay tres cuestiones fundamentales: 1. Francia como núcleo del orden mundial existente en clave ilustrada; 2. La guerra como manera de subvertir el orden establecido -impuesto- por las formas civilizadas; 3. Su propia postura con respecto a lo que acontece en Prusia.

⁷⁹ *Ibíd.* p.400

La unificación alemana: un ditirambo a Pólemos

La oposición entre franceses y alemanes por medio de las guerras culturales, hace resaltar la situación del joven Nietzsche como lo hemos venido recalando desde el inicio de la exposición. Sin embargo, habría que reparar cómo la consolidación del Segundo Reich impacta a nuestro joven profesor.

Para ello se deben tener en cuenta dos factores: el primero, que la figura de Bismarck y sus aportaciones en cuestión militar al servicio del Reich son de vital importancia; el segundo, que la sociedad logra total cohesión nacional a través de la guerra franco-prusiana, aunque con ciertas consecuencias desastrosas para los planteamientos nietzscheanos pues:

La Fisionomía de la moderna Alemania como la conocemos más o menos hoy data del 18 de enero de 1871, fecha en que el rey de Prusia aceptó (no sin resistencia) en la bella alegría de los espejos del palacio imperial de Versalles el título de emperador alemán. Nació el segundo Reich. Emergía a consecuencia de una guerra agresiva, se coronaba humillando al enemigo en su propio terreno. En un edificio que simbolizaba el poder imperial de Francia⁸⁰.

Los causantes de la guerra pueden verse desde 1866 cuando Napoleón III, por sus trabajos de conciliación, pidió que se le diera una parte de la orilla del Rin, luego Bélgica y en 1867 Luxemburgo. Pero la situación no paró allí, dos años más tarde Napoleón III y el canciller austriaco Beust crearon una alianza que desembocó en un cerco hacia Alemania del Norte. Pero la situación llega a su límite cuando un miembro de la familia Hohenzollern candidateaba a su hijo para el trono español.

Bismarck empleó la táctica de apoyar al miembro de los Hohenzollern, situación que provocó el ardor bélico de los franceses y a la postre desencadenaría la guerra. Esta misma situación provocó que Karl Anton von Hohenzollern renunciara a promover a su hijo para ocupar el puesto, provocando a su vez la ira de Bismarck quien “estaba tan deprimido que pensó en dimitir y quien ante un telegrama del Rey Guillermo pedía disculpas al emperador francés, decidió

⁸⁰ González, N. *Nietzsche contra la democracia...óp. cit.* p.61

cambiarlo, cosa que no fue bien recibida en Francia y provocó el inicio de la guerra⁸¹.

Moltke fue el encargado de llevar las campañas militares con las cuales destrozaron a los franceses en las batallas de Metz y Sedan. Por otra parte, Napoleón III se convirtió en prisionero del monarca prusiano. El 4 de septiembre los franceses derrocaron al emperador y proclamaron la República. El nuevo régimen mantuvo la lucha, pero con un ejército poco preparado, la batalla estaba perdida⁸².

Esto dio como resultado la proclamación del Imperio el 18 de enero de 1871 que contaría con 25 Estados⁸³, incluidos los del sur, tras algunas negociaciones. La galería del salón de los espejos había visto la consolidación de la ansiada unidad de Alemania tal como lo habían soñado los alemanes burgueses desde 1848, incluidos también los liberales y comunistas como Engels y Marx. Pero dicho planteamiento no hubiese sido posible sin la mano dura del canciller de hierro, el general Otto von Bismarck.

Nietzsche en algún punto tuvo razón al vislumbrar la unificación del Estado alemán en la guerra contra la civilización francesa. El joven prusiano no se mantuvo al margen de estos eventos, precisamente, encontramos algunos puntos que son ineludibles para comprender la política nietzscheana.

La tendencia más obvia sería su incursión en la guerra franco prusiana, de acuerdo con Werner Ross, decisión que se da a partir de tres cartas. Nietzsche frente al inminente estallido de este conflicto, envía una epístola al consejo directivo de Basilea, donde renuncia a su nacionalidad prusiana para evitar ser llamado para la guerra -recordemos que el servicio militar del filósofo lo realizó

⁸¹ Mommsen, W. *Bismarck*. Traducción de Rosa Pilar Blanco Santos. Salvat Editores. Barcelona 1885. pp. 106-108

⁸² *Ibid.* p. 110.

⁸³ Cfr. Romero-Fiol nos proporciona el listado de Estados: Prusia, Baviera, Sajonia, Württemberg, G.D. Baden, Hesse-Darmstadt, Sajonia-Weimar, Oldenburg, Mecklenburg-Schwerin, Mecklenburg-Strelitz, Braunschweig, Anhalt, Sajonia-Altenburg, Sajonia-Coburgo-Gotha, Sajonia-Meiningen, Schwarzburg-Rudolstadt, Schwarzburg-Sondershausen, Waldeck, Reuss/Línea Antigua, Reuss/Línea Joven, Lippe, Schaumburg-Lippe, Hamburg, Bremen y Lübeck. Véase: Romero-Fiol Prats, M. *El Segundo Reich Alemán (1871-1918) como umbral de la Unificación Alemana*. Tomado de: <http://www.ub.edu/dphc/romerofiolprats.htm>

como artillero-. Tras esta situación, surge otra carta que es enviada a su amigo Rhode para hablar del estallido de la guerra y su preocupación por las afectaciones a la cultura como producto del conflicto armado. En esta carta sostiene, en términos de cultura, que en la guerra “sólo se evoca el trágico panorama de las obras de arte destruidas, de las bibliotecas quemadas, de los museos saqueados”⁸⁴. Lo interesante de este documento, además de la angustia del joven profesor, surge al final, ya que concluye firmándola como “Tu fiel suizo”, es decir, fuera de las discusiones patrióticas.

El firmar como “tu fiel suizo” tomará una connotación distinta, cuando en otra carta escrita ese mismo día para su madre, se torna más nacionalista. Nietzsche sostiene que está en juego la cultura alemana y que ese “maldito tigre francés” es quien emite una afrenta a toda la civilización germana a causa de la barbarie francesa.

A su vez, en una carta escrita para Sophie Ritschl hace surgir una tercera variante, pues afirma:

Que es vergonzoso tener que permanecer de brazos cruzados cuando ha llegado el momento adecuado para sus estudios de «artillero de campo», le parece un consuelo que, para nuestro periodo cultural, tengan que quedar en pie algunos elementos culturales, aunque las analogías históricas muestran cuantas tradiciones pueden quedar destruidas en semejante Guerra de fanatismo nacional.⁸⁵

Tras la primera victoria alemana el 6 agosto de 1870, el joven Nietzsche envía una carta el día 8 de agosto al concejal Vischer, donde solicita un permiso para ausentarse de sus labores para ir a servir a su país.

A este giro patriótico sumamos que en julio de 1870 en Maderanertal conoció, junto con su hermana Elizabeth, al pintor Adolf Mosengel. El artista será una persona clave en el periodo de la guerra, pues cuidará a Nietzsche durante su contagio de difteria. En ese primer encuentro, en la zona montañosa de Maderanertal, Nietzsche escribió la *Cosmovisión dionisiaca* y según Elizabeth Nietzsche, cuando el filólogo estaba exponiendo su trabajo, se escuchó un

⁸⁴ Ross, W. *Friedrich Nietzsche. El águila angustiada. óp. cit. p.260*

⁸⁵ *Ibíd. p.261*

estruendo producido por un cañón disparado en el Hotel donde se hospedaban para festejar con júbilo que los alemanes estaban saliendo victoriosos frente a sus rivales los franceses.

Otro punto importante lo encontramos en sus manuscritos de finales de 1870, en donde argumenta algo más con respecto a la importancia de la guerra de acuerdo a su idea de un Estado Cultural:

Yo podría imaginarme que se ha conducido al bando alemán a la guerra para liberar a la Venus del Louvre, como a una segunda Helena. Esto sería una interpretación *pneumática* de esta guerra. Por medio de esta guerra se inaugura la hermosa rigidez antigua de la existencia. Comienza la época de la seriedad. Creemos que también será la época del arte⁸⁶.

Sin embargo, la política emprendida por el Segundo Reich distaba de la política que pretendía el joven Nietzsche. Motivo por el cual podemos decir que se produce un periodo de desencanto en el joven filólogo, mismo que se manifestará desde *El Nacimiento de la tragedia* y se acentuará, de manera más evidente, en *Las consideraciones intempestivas*.

Ya podemos tener un adelanto de esta situación puesto que en una carta de noviembre de 1870 escrita para von Gersdorff vemos la siguiente afirmación:

Respecto a la situación actual de la cultura abrigo la mayor inquietud. ¡Que no tengamos que pagar los increíbles éxitos nacionales a un precio demasiado alto en un terreno en el que, al menos yo, no me resignaría a ninguna merma. En confianza: tengo a la Prusia actual por un poder extraordinariamente peligroso para la cultura...⁸⁷

Desencantos por la nueva nación alemana

Para percibir el desaliento que sufrió Nietzsche con respecto al nuevo nacionalismo alemán, se tiene que prestar atención a algunos movimientos políticos acontecidos en la Alemania unificada, los cuales se podrían resumir en una suerte de proteccionismo y de un furor patriótico que intentaba imponerse a la fuerza dentro del territorio.

⁸⁶ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos sobre política...* óp. cit. p. 66.

⁸⁷ Nietzsche, F. *Correspondencia (1867-1878)*... óp. cit. p.26.

El Estado alemán, presa de una ideología nacionalista, adopta el proteccionismo económico a través de aranceles para mantener a las clases burguesas contentas y evitar altercados. “A partir de 1871, con la unificación y la creciente competencia extranjera, la agricultura se mecanizó y modernizó para aumentar la productividad [...] Predominio de la industria pesada: siderurgia y metalurgia, química, eléctrica mecánica⁸⁸”.

El joven Nietzsche ya afila sus críticas a este modelo. Se puede constatar que en uno de sus manuscritos de finales de 1871 equipara al cristianismo con la economía nacional. Sobre todo en cómo la cuestión monetaria se ha manifestado en el interés de producir masas de sujetos calificados, motivo que obliga a pensar la educación en términos de la producción de beneficios.

En la formación sólo se contempla lo que produce beneficios: de este modo, pronto se confunde lo que produce beneficios con la formación [...] En la economía nacional se está invirtiendo la parábola de Cristo del libertino rico y del pobre Lázaro: el libertino gana el seno de Abraham. Por consiguiente, el impulso hacia la mayor generalización posible de la formación tiene su origen en una secularización total, en una subordinación de la formación – entendida como medio- al lucro, a la felicidad terrenal comprendida groseramente.⁸⁹

Por otra parte, sabemos que la cuestión de la representación democrática en el Segundo Reich obedecía a una suerte de ficción, es decir, no había una representatividad real, pues desde 1871:

Su Parlamento era elegido por sufragio restringido que daba representación desproporcionada a las clases altas en especial a los grandes terratenientes de la Prusia Oriental (los famosos junkers); su sociedad, pese a la reciente industrialización era muy clasista, con predominio de los valores aristocráticos y militares.⁹⁰

No obstante, se puede apreciar que los movimientos obreros ya tenían representación en los partidos: por un lado, con el surgimiento del Partido Social Demócrata alemán en 1869 y por el otro, el Partido Socialista Alemán, fundado en 1875, los cuales serán claves para el surgimiento de la Primera Internacional. “Es bien sabido que, pese a que el sistema electoral alemán estaba ponderado de

⁸⁸ Tortella, Gabriel. “*Los orígenes del Siglo XXI: un ensayo de historia social y económica contemporánea*” 2ª Edición. Gadir Editorial. Madrid 2006. Pp.165-167.

⁸⁹ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos sobre política...óp. cit.* pp. 74-75

⁹⁰ Tortella, G. *óp. cit.* p.337

manera que moderaba el peso del voto obrero, la sólida organización del partido socialista permitía obtener millones de votos y una creciente representación parlamentaria”⁹¹.

Los movimientos obreros y socialistas comienzan a penetrar en el ámbito de la política, empiezan a generar mucha más influencia e intentan tener mayor cabida en el ámbito político, cosa que al canciller de hierro le parecía preocupante y por lo que: “instituyó una serie de medidas sociales (seguros de accidentes, de enfermedad y pensiones de vejez) que a juicio de muchos se convirtieron en el país donde se inició el Estado de bienestar”⁹².

Aquí vemos que los movimientos socialistas le preocuparán al joven Nietzsche, pues abren la posibilidad de que la masa ingrese en el camino de la política a través de la democracia, obturando el camino para una verdadera política que sea determinada por la cultura.

En un manuscrito de 1869 advierte de esta situación, pues para él “la democracia es como un racionalismo que triunfa y lucha contra el instinto: el último se deforma”⁹³. Más adelante, en 1871, habla sobre la ampliación de la formación como una creencia desmedida que permita crear funcionarios inteligentes, esto bajo la idea de un influjo hegeliano, pues según Nietzsche se desdobra una falsa creencia en la masa, “[...] pues la masa no produce al individuo: por el contrario, se le opone. La masa es un bloque de piedra difícil de desbastar...la formación pública es ahora directamente un dogma. Ahora uno tiene que estar colocado en la fila [...]”⁹⁴.

Podemos observar un desencanto por las acciones emprendidas en materia política, económica, social, en donde los movimientos socialistas impulsan las causas democráticas, abriendo más espacios de formación para todos los hombres por igual y por eso Nietzsche recurre a la metáfora de la fila, como una

⁹¹ *Ibíd.* p.143.

⁹² *Ibídem.*

⁹³ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos sobre política... óp. cit.* p.55

⁹⁴ *Ibíd.* p.75

forma de producción de hombres en serie, sin distinciones. Situación que desatará reacciones el joven filólogo las cuales están contenidas en sus trabajos juveniles.

Basilea y la Hidra internacional

La excelente labor que Nietzsche desempeñó con Ritschl propició que se le considerara para ser profesor en la Universidad de Basilea. El nombramiento de este joven profesor de filología clásica tiene una interpretación en clave política, más allá de un endiosamiento con la grandeza del autor, como en ocasiones pretenden hacerlo ver los nietzscheanos.

Aquel joven de tan sólo 25 años no fue llamado a dar una cátedra sólo por el hecho de ser un gran genio en la filología clásica -no dudamos del genio del autor quien con maestría demostrará con creces su calidad-, sino precisamente por una suerte de acuerdos políticos.

Basilea cuenta en 1869 con 30,000 habitantes y la ciudad es dominada por un grupo que conforma un *Canon*. “Nietzsche describe a la elite aristocrática de Basilea como los *Blasler Patrizier*, un anacrónico patriarcado- burgués mercantil e industrial [...] donde todavía se superponían los roles políticos con los intereses artísticos y económicos”⁹⁵. Es decir, existe un consejo que determina quiénes pueden ser profesores de la ciudad (incluso su padrino, el señor Visser, fue senador de este consejo cantonal).

Esta afirmación se puede comprobar en la lección inaugural sobre *Homero y la filología clásica*, en donde “el nuevo profesor ordinario Nietzsche agita frente un auditorio de aristócratas, patricios, burgueses y altos funcionarios, el fantasma del comunismo y la rebelión de los bárbaros⁹⁶”.

Nietzsche hace manifiesto un planteamiento político contra los movimientos comunistas, la democracia, el liberalismo y demás movimientos sociales que habían amenazado la estabilidad de Alemania para alertar de este peligro a otros

⁹⁵ González, N. *Nietzsche contra la democracia...* óp. cit. p.99

⁹⁶ *Ibíd.* p.102.

lugares de Europa, en este caso a Basilea. Basta con mencionar que un año antes la ciudad presentó una manifestación obrera que comenzó por cuestiones de poca relevancia en el sector textil y derivó en una feroz huelga indefinida, enfrentamientos, estados de sitio y violencia policial. Cabe destacar lo notable que fue esta lucha obrera, pues recibió la atención de la Primera Internacional, e incluso “un informe del mismo Karl Marx en el llamado Basel-Berich⁹⁷” resalta el estallido de esta memorable huelga.

El pliego petitorio de los huelguistas contemplaba, en primer lugar, la legislación de la fábrica moderna y medias sociales suplementarias; también exigían escuela gratuita para sus hijos menores de 14 años y jornadas de trabajo de diez horas, además del aumento a pago por hora trabajada. El periodo de negociaciones se dio entre los meses de mayo y junio. No debemos olvidar que Nietzsche da su cátedra inaugural el 28 de mayo de ese mismo año⁹⁸.

La revuelta en la industria del tejido impactó de forma considerable a los movimientos obreros, quienes consideraron a Basilea como la sede del IV congreso de la Asociación Internacional de los trabajadores, es decir Primera Internacional en 1869. El evento que causará demasiado escozor en Nietzsche, quien no dudará en bautizarla como la Hidra Internacional. En la carta del 21 de junio de 1878 a von Gerdsdorff ya aparece este denominador:

Por encima de las luchas nacionales nos turbó aquella internacional cabeza de Hidra que se presentó tan repentinamente, anunciando para el futuro otras luchas de muy distinto carácter [...] la civilización romana que hoy reina por doquier, revela el enorme mal que afecta a nuestro mundo [...] con todo nuestro pasado [...] somos culpables de estos horrores que se han manifestado a plena luz del día [...] el crimen de una lucha contra la cultura⁹⁹.

A este evento se suma el surgimiento de la Comuna de París en 1871. Ahí, para Nietzsche, un montón de barbaros han prendido fuego a las obras de arte, lo cual constituye un atentado contra la cultura en aras de un ideal comunista motivado por el deseo de que los participantes sean todos iguales y que marchen en fila.

⁹⁷ *Ibíd.* p. 101

⁹⁸ *Ibidem.*

⁹⁹ Nietzsche, F. Correspondencia. *óp. cit.* p.33.

Este acontecimiento perturbó notablemente a Nietzsche, dejándolo devastado, tal y como lo expresa en la misma carta:

Cuando me dieron la noticia del incendio de París, permanecí durante algunos días completamente aniquilado y cubierto de lágrimas y de dudas: toda nuestra existencia científica y filosófico-artística me parecía un absurdo al ver que en un solo día podían destruirse las obras de arte más maravillosas, e incluso periodos artísticos enteros [...] ¹⁰⁰

Esto nos permite leer que en Nietzsche hay una manifestación contra la cuestión obrera (tal como lo resalta Karl Löwith), pues para Nietzsche, cuando el obrero huye del trabajo “para entregarse al placer, el trabajador acabaría por consumirse en diversiones: la prisa por realizar el trabajo y la búsqueda del placer son dos aspectos de la misma realidad objetiva [...] ¹⁰¹”. Punto que se refuerza con lo expresado por Nicolás González Varela con relación a las medidas proteccionistas realizadas por el Canciller de hierro, en donde:

El populismo bismarckiano no era una estrategia a largo plazo, sino una reacción táctica al crecimiento de la izquierda y al movimiento obrero organizado, eran reformas para “bloquear”, suprimir o al menos integrar en el Estado cesarista-monárquico a partidos socialistas...Para Nietzsche era un Reformismo populista inaceptable y suicida ¹⁰².

Resulta claro que el joven Nietzsche tiende a despreciar las sublevaciones obreras, habrá pues una constante teorización en sus escritos contra el rebaño y su propuesta por la figura de un genio, el héroe trágico, el cual debe ser el punto principal de la formación cultural del pueblo alemán. No en vano habla del mito prometéico en *Nacimiento de la tragedia* y las obras posteriores como *Schopenhauer como educador* y *Wagner en Bayreuth*. Encontramos aquí el pilar fundamental para su metafísica del artista, mismo que será parte del programa educativo que pretende desarrollar en las conferencias *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*.

Después de este recorrido podemos visualizar que nuestro autor “no se contenta con inaugurar académicamente su profesorado: frente a sus empleadores y los

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 34.

¹⁰¹ Löwith, K. *De Hegel a Nietzsche. La Quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Traducción de Emilio Estiú. Katz editores. Madrid 1993. p. 372.

¹⁰² González, N. *óp. cit.* p. 108.

poderes establecidos, diagnostica que sólo se puede evitar la rebelión de las clases serviles y bárbaras con el ejemplo griego renovado¹⁰³". Nietzsche pretende hacer una estrategia contra el comunismo y la agitación de las masas obreras, a las que considera como algo sin forma y estéril de donde que no puede surgir nada, pues sólo siguen ecos de una ilustración que les enseñó que podrían sublevarse contra la autoridad a fin de encontrar un bienestar, pero este bienestar es sólo el de la comodidad.

Entonces: ¿Nietzsche no aboga por una cuestión obrera, ni una liberación igualitaria? Nos atrevemos a afirmar que no, pues en este punto ya podemos apreciar los esbozos de un radicalismo aristocrático -como lo bautizaría George Brandes¹⁰⁴-. De cualquier manera, aún nos falta entrar de lleno a sus obras para realizar un rastreo al interior del corpus teórico.

¹⁰³ *Ibid.* p.102

¹⁰⁴ *Cfr.* El término *Radicalismo Aristocrático* (*Aristokratischen Radikalismus*) es acuñado por Georg Morris Brandes para referir el posicionamiento político-filosófico de Nietzsche y es mencionado en una carta que el mismo Brandes envía a Nietzsche en 1887. Véase: Brandes, G. *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*. Traducción de José Lieberman. Editorial Sexto Piso. Madrid 2008. p.75

CAPÍTULO III

NIETZSCHE CONTRA LA MODERNIDAD: CULTURA SOCRÁTICA-ALEJANDRINA

El camino recorrido hasta ahora ha permitido presentar una serie de argumentos con los cuales podemos constatar que en ningún momento Nietzsche ha quedado fuera de los debates que se gestan en Alemania -la cultura, el estudio de los griegos y los acontecimientos políticos y sociales-. Sin embargo, aún no podemos hablar de un acercamiento a la política nietzscheana, pues sólo se han mostrado algunos destellos.

Para aproximarnos, hemos pues de comprender su crítica a la cultura moderna misma que está presente desde los escritos de juventud. Ésto nos permitirá percibir la importancia que tomarán el arte y la cultura para la constitución de un nuevo orden social y político en los términos que Nietzsche expresa.

Consideramos que la cuestión política en el joven Nietzsche es parte fundamental para la comprensión del sentido de sus obras, pues de seguir por el camino de la obstrucción de la noción política, las consecuencias serían gravosas debido a que conoceríamos una parcialidad que posibilitaría que cualquier interpretación sea válida y sin ningún freno. Con ello terminaríamos por utilizar al propio autor hasta hacerlo entrar en cualquier expresión posible, por ejemplo, desde una democracia de corte liberal, hasta un comunismo radical, o incluso un anarquismo¹⁰⁵.

¹⁰⁵ No creemos que nuestra lectura sea el único camino existente. Sin embargo, podemos decir que es la más cercana a las vertientes que han trabajado con la política nietzscheana (Julio Quesada, Nicolás González, José Emilio Esteban, etc.). Por ello, advertimos que perder este hilo conductor planteado por Nietzsche en términos políticos es permitir hacer recortes y sesgos monumentales en donde cualquier cosa es posible. No afirmamos que esto último sea un error, pero sí un acto de supresión y edición arbitraria del autor. Por consiguiente, escribir y pensar a cada autor de manera demasiado libertaria terminaría por convertirlo en un "Frankenstein" donde el rigor poco importa.

Una modernidad fallida

La crítica a la modernidad sostenida por Nietzsche recae principalmente en la aniquilación de la Cultura (*Kultur*), problemática que sólo puede ser entendida a través de cuatro fenómenos que hacen su irrupción en el siglo XIX: la Revolución Industrial, la Ilustración, las revoluciones políticas y el arribo de las ciencias matemático-experimentales. La primera forjará el capitalismo industrial y la sociedad correspondiente a éste, los cuales afectarán a todos los ámbitos de la actividad humana. Por su parte, la Ilustración aportará los elementos básicos que articulados formarán el modelo cultural que preside el horizonte ideológico moderno. Las revoluciones políticas -en especial la francesa, por su influencia-, pondrán los cimientos sobre los que se edifica el Estado Nación. Por último, la ciencia matemático-experimental cuya génesis es anterior a las tres anteriores y que, se encuentra presente en los procesos fundamentales del mundo moderno¹⁰⁶. Cabe resaltar que el cuestionamiento a estos elementos aparece en todas sus obras de juventud, en ocasiones de manera implícita y en otras de forma muy clara.

Para comprender esta crítica debemos recordar la diferenciación entre *Civilización* y *Cultura* expuesta en los capítulos iniciales, pues Nietzsche está observando que los movimientos franceses se han filtrado al interior de la cultura alemana pervirtiéndola, generando una mezcla caótica de estilos producto de la victoria obtenida contra los galos en la guerra franco-prusiana¹⁰⁷, pues en un eufórico afán nacionalista han hecho tergiversaciones donde ya no es posible distinguir lo que realmente emana de lo alemán, expresando que “El alemán amontona alrededor de sí las formas, colores, productos y curiosidades de todos los tiempos y de todas

¹⁰⁶ Esteban, J. *Óp. cit.* p. 134

¹⁰⁷ *Cfr.* Aun cuando Nietzsche participa como enfermero en dicha guerra podemos decir que tenía expectativas distintas a las de sus contemporáneos, pues en un fragmento póstumo nos indica que: “Yo podría imaginarme que se ha conducido al bando alemán a la guerra para liberar a la Venus del Louvre, como a una segunda Helena. Esto sería una interpretación *pneumática* de esta guerra. Por medio de esta guerra se inaugura la hermosa rigidez antigua de la existencia. Comienza la época de la seriedad. Creemos que también será la época del arte”. Véase: Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos... óp. cit.* p.66.

las zonas [...] No hemos hecho más que imitar a los franceses y por cierto bastante mal¹⁰⁸.

Si los alemanes han imitado a los franceses -y no sólo en la cuestión artística-, podemos intuir que la cultura alemana ha sido víctima de la ilustración, empero, ésta debe haber entrado por alguna rendija que permitiera establecer la razón en todos sus ámbitos y Nietzsche parece encontrarlo en los avances científicos como artes del cálculo, fusionados con los fenómenos de tipo patrióticos, historicistas y por supuesto, democráticos. Por consiguiente, si los prolíficos campos alemanes han sido allanados para plantar estas semillas, no dudará en definir esta cultura como heredera de la cultura Socrática-Alejandrina. La cual, con su visión optimista-lógica ha aniquilado al arte trágico, capturando la totalidad de la cultura en una visión idealista del mundo, tal como lo refiere en el párrafo dieciocho de *El nacimiento de la tragedia* en el que nos adentra a éste mundo ilusorio, por medio del cual las criaturas se encuentran encadenadas al placer socrático del conocer:

Todo nuestro mundo moderno está preso en la red de la cultura alejandrina y reconoce como ideal el hombre teórico, el cual está equipado con las más altas fuerzas cognoscitivas y trabaja al servicio de la ciencia, cuyo primer prototipo y antecesor es Sócrates [...] y ahora debemos no ocultarnos lo que se esconde en el seno de esa cultura socrática, ¡un optimismo que se imagina no tener barreras! ¡Ahora debemos asustarnos si los frutos de ese optimismo maduran, si la sociedad, acedada hasta en sus capas más bajas por semejante cultura, se estremece poco a poco bajo hervores y deseos exuberantes, si la creencia en la felicidad terrenal de todos, si la creencia en la posibilidad de tal cultura universal debe ser trueca poco a poco en la amenazadora exigencia de semejante felicidad terrenal alejandrina, en el conjuro de un *deus ex machina euripideo*!¹⁰⁹

La cultura moderna parece haber cedido al influjo científicista, postrándose en una larga tradición que a juicio de Nietzsche encuentra su origen en la figura de Sócrates y de Eurípides, a quien describe como el asesino de la tragedia por aniquilar el influjo terrible de la helada corriente de la existencia y poner tramas

¹⁰⁸ Nietzsche, F. *David Strauss. El confesional y el escritor*. En: *Obras completas de Federico Nietzsche*, Tomo II. Traductor Eduardo Ovejero y Maury. Editorial Aguilar. Madrid 1932. p.6

¹⁰⁹ Nietzsche, F. *El nacimiento de la Tragedia*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid 2012 (3ª Ed.) pp. 178-179

vacías en sus obras donde ya no hay heroísmo puesto que todo acaba por convertirse en relación causa-efecto.

A juicio de Nietzsche, esta funesta dupla se encuentra claramente proyectada en los hombres modernos, pues al producir este quiebre racional, se posibilitó la torcedura de todos los valores de occidente. A decir de Nietzsche hay que argumentar que el optimismo socrático tendrá serias consecuencias, pues no sólo será afectado el arte sino la totalidad de la existencia -incluida la cuestión política-, pues al morir la visión trágica se pervirtió la noción del mundo que allí floreció. La producción deviene en un nuevo modelo de hombre, pues “Sócrates es el prototipo del optimismo teórico, que, con la señalada creencia en la posibilidad de escrutar la naturaleza de las cosas, concede al saber y al conocimiento la fuerza de una medicina universal, y ve en el error el mal en sí”¹¹⁰.

Abrazar esta medicina universal produce que el hombre teórico intente disolver el mito y cambiarlo por una consonancia terrenal con la ciencia, “las fuerzas de la naturaleza conocidas y empleadas al servicio del egoísmo superior, el creer en una corrección del mundo por medio del saber”¹¹¹ capaz de encerrar al humano en un círculo de tareas solubles produciendo:

Un fenómeno eterno: mediante una ilusión extendida sobre las cosas la ávida voluntad encuentra siempre un medio de retener a sus criaturas en la vida y de forzarlas a seguir viviendo. A éste lo encadena el placer socrático del conocer y la ilusión de poder curar con él la herida eterna del existir¹¹²

Por consiguiente, las figuras de Kant y Schopenhauer serán vitales para hacer ver al hombre teórico como un farsante que sólo se concentra en el mundo fenoménico. Es decir, ha creado leyes y las ha creído universales y aplicables para todos los ámbitos, olvidando que

Kant reveló que propiamente esas leyes servían tan sólo para elevar la mera apariencia, obra de Maya, la realidad única y suprema y para ponerla en lugar de la esencia más íntima y verdadera de las cosas, y para hacer así imposible el verdadero conocimiento acerca de la esencia, es decir, según una expresión de Schopenhauer, para adormilar firmemente aún al soñador¹¹³.

¹¹⁰ *Ibid.* p.156

¹¹¹ *Ibid.* p.176

¹¹² *Ibid.* p.177

¹¹³ *Ibid.* p. 181

Al caer presa del pensamiento fenoménico de la ciencia se han roto lazos con todo conocimiento que no provenga del camino de la razón, lo cual no sólo tendrá impacto en la manera de producir saber, sino también en la manera de conducirse dentro del margen vital. Entonces, la vida estará sometida por cuestiones de tipo racional que ofrecen la optimista idea de un mundo que puede aspirar a la universalidad y a la felicidad de todos los hombres, por lo que el estandarte de dicha cultura será el hombre teórico.

El surgimiento del Cultifilisteo (*Bildungphilister*)

En este clima Nietzsche se pregunta: “¿Qué clase de hombres han llegado a ejercer esta hegemonía en Alemania para cohibir este sentimiento sencillo y poderoso o para poner obstáculos a su expresión? Pues bien: yo quiero llamar a este poder y a esta clase de hombres por su verdadero nombre: ‘Cultifilisteo’ (*Bildungphilister*)”¹¹⁴.

Vemos que a los ojos de Nietzsche, este Cultifilisteo aparece como un farsante de la cultura que cree poder conjuntar todos los estilos, olvidando que dicha “cultura es, ante todo, la unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones de la vida de un pueblo”¹¹⁵.

El filisteo emerge como un imitador que entorpece el verdadero producto de la cultura original de un determinado pueblo en la mezcla y la diversificación de los estudios, abrazado a una pereza y temeroso por la corriente vital. Para consolidarse necesita generar un sistema, puesto que “El filiteismo sistemático triunfante por lo mismo que tiene un sistema, no es aún cultura ni siquiera mala cultura, sino que sigue siendo lo contrario de una cultura [...] una barbarie de fuerte raigambre”¹¹⁶.

¹¹⁴ Nietzsche, F. *David Strauss... óp. cit.* pp.6-7

¹¹⁵ *Ibid.* p. 6. Los paréntesis son nuestros.

¹¹⁶ *Ibid.* p.9

Vemos el surgimiento de un farsante que cree poder conjuntar todos los estilos y para lograrlo, creará un sistema cuya base será volver fortalezas las debilidades. Ejemplo de esto sería la creencia de que se posee un espíritu cultural que puede ser gobernado por la oleada nacionalista del recién consolidado Imperio. Encontramos en el cultifilisteo al “fundador de una religión del porvenir, ésta es la nueva fe en su forma más incisiva. El filisteo hecho fanático, he aquí el insólito fenómeno que distingue a la Alemania¹¹⁷”.

Para consolidar este modelo, debe mentir con respecto a sus antepasados, debe amordazarlos en la nueva época porvenir. Este fanático debe hacerse fuerte convirtiendo las debilidades en armas. “El filisteo a la manera de Strauss anida en las obras de nuestros grandes poetas y de nuestros grandes músicos, como un gusano que vive destruyendo y admira devorando y adora dirigiendo”¹¹⁸.

Si seguimos la idea de que el filisteo debe ser quien dirija y dé orden a toda la cuestión, no resulta extraño que ya Nietzsche critique a David Strauss por las diversas erudiciones que ha regado en este clima propicio, pues al omitir las enseñanzas de la cosa en sí, termina por sostenerse en tergiversaciones. Por ejemplo, el uso que da a las ideas darwinistas en las que se sostenga que la naturaleza del hombre es la de la razón; por ello, la endulcoración de este sistema nos arrojará a generar un imperativo ficticio olvidando que Darwin apela a la cuestión del más fuerte, el más apto y por ello a otra interpretación del mundo:

Este imperativo es, por desgracia, completamente impracticable y carece de fuerza, porque, bajo el concepto “hombre”, atamos al mismo yugo a las criaturas más diferentes. Strauss no sabe aún que jamás una “idea” podrá hacer a los hombres más morales y mejores, y que tan fácil es predicar la moral como difícil fundamentarla. Su tarea debiera haber sido, por el contrario explicar y analizar seriamente partiendo de principios darwinianos, los fenómenos de la bondad humana, de la compasión, del amor y de la abnegación. Pero ha preferido rehuir la tarea de la explicación dando un salto hacia el imperativo¹¹⁹.

Referente a la tensión que genera el cultifilisteo entre la supuesta idea natural del hombre bueno por la vía de la razón y el imperativo trascendental -que

¹¹⁷ *Ibid.* p. 19

¹¹⁸ *Ibid.* p.29

¹¹⁹ *Ibid.* p. 36

supuestamente argumenta el mismo Strauss- se torna a la existencia como una cuestión moral. Quesada ha argumentado esto, pues:

Hay que decir que Nietzsche si hace eco de la tensión Kant-Darwin respecto a la moral... No desde el punto de vista optimista del filisteo, para quien la teleología acaba afirmando tanto al trascendentalismo de la especie o como la racionalidad del momento, sino arrancando desde la soledad metafísica del hombre y de un concepto de finalidad distinto al de la metafísica clásica¹²⁰.

En este sentido podemos ver tres cuestiones. La primera, que Nietzsche está elucidando que el *Cultifilisteo* encuentra por doquier material para trabajar su idea moral y volverla un trascendentalismo universal que sirve para todos los ámbitos de la cultura, lo que le permitirá lograr su consolidación y su reproducción, basándose en la tergiversación de las cosas.

Nuestros sabios se diferencian muy poco, y, en todo caso, con ninguna ventaja para ellos, del labriego que quiere aumentar su heredad y que, desde la noche hasta la mañana, trabaja por cultivar su campo, por guiar su carreta y estimular a sus bueyes¹²¹.

La segunda, que el cultifilisteo al generar una visión obturada del mundo que niega a su vez el flujo vital que radicaba en la tragedia, no puede acceder al verdadero núcleo de los estudios clásicos, porque los clásicos no son un sitio para buscar la verdadera corriente de la existencia, sino un lugar en el cual postrarse. “En realidad el filisteo sólo busca felicidad, un refugio idílico frente a los verdaderos problemas de la cultura¹²²”, generando lo que el mismo Nietzsche dice en torno al filisteo: “El Cultifilisteo (Bildungsphilister) es la criatura más cómoda que jamás haya visto el sol: tendrá una merecida necesidad¹²³”.

Hele aquí que trabaja como si perteneciera a un cuarto Estado, la casta de los esclavos; su estudio a no es una ocupación, es un caso de necesidad; no mira ni a derecha ni a izquierda y se mueve ante todas las dificultades que implica la vida con esa semiatención o esa insoportable necesidad de reposo propia del obrero agotado.¹²⁴

¹²⁰ Quesada, J. *Nietzsche. Afirmación y demonio melancólico*. Biblioteca Universidad Veracruzana. Xalapa 2007. pp.265-266

¹²¹ Nietzsche, F. *David Strauss... óp. cit.* p. 43

¹²² Quesada, J. *óp. cit.* p.262

¹²³ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos sobre política... óp. Cit.* p. 130

¹²⁴ Nietzsche, F. *David Strauss... óp. cit.* p.43

Cabe resaltar que no es azaroso que Nietzsche recurra a la homologación del cultifilisteo con el obrero agotado, sin embargo debemos ocuparnos de este problema un poco más adelante.

En tercer lugar, si existe una necesidad de domesticación del influjo vital, es entendible que Nietzsche manifieste su ataque contra la cultura moderna por la vía historicista. Por ello veremos en su segunda intempestiva, *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, el desenmascaramiento del cultifilisteo al interior de los estudios históricos así como las consecuencias para la cultura. Para ello debemos tener presente que el núcleo duro de esta intempestiva es:

Un ataque, concretamente un ataque contra la cultura de la ciencia en la forma del historicismo. La historia se supedita a la vida, de la que forman parte un amor incondicional y el ambiente misterioso de una atmósfera mítica. El concepto de proceso universal de Hegel y Eduard von Hartmann implica también, según Nietzsche, un historicismo destructor para la vida, y la pregunta final es al mismo tiempo una llamada de advertencia: «¿es la vida la que ha de gobernar sobre el conocimiento, o el conocimiento sobre la vida?»¹²⁵.

De entre los muchos puntos nodales para trabajar esta *Intempestiva*, consideramos que resulta fundamental señalar tres cuestiones que tienen que ver con el imperativo científico-cultural que emana del hombre moderno:

1. Que la ciencia empieza a privar sobre la vida -algo muy propio del historicismo-¹²⁶.
2. Que la ciencia se está transformando en medio para los fines estatales. Económicamente rinde cada vez más y esto parece ser lo único que tiene importancia a la hora de evaluar el triunfo del método científico sobre la ciencia.¹²⁷
3. Que la consolidación del historicismo –en tanto domesticador del influjo vital- permita la entrada de filosofías morales como las del cristianismo, generando al animal del rebaño.

¹²⁵ Nolte, E. *Nietzsche y el nietzscheanismo*. Traducción de Teresa Rocha Barco. Alianza Universidad. Madrid 1995. p.47.

¹²⁶ Quesada, J. *Óp. cit.* p.280

¹²⁷ *Ibidem*.

Respecto al primer punto, ya Nietzsche nos advierte que estos hombres persiguen en la historia una manera de encontrar la felicidad que se encuentra detrás de la montaña, de tal manera que el estudio de un fenómeno histórico permitirá entender alguna tendencia persiguiendo una doble finalidad: “para comprender el presente por la contemplación del pasado, para aprender a desear el porvenir con mayor violencia”¹²⁸.

Para Nietzsche la historia es parte del proyecto de una cultura, pero sólo podrá ser en tanto entienda y respete el flujo vital. A esto se deben las constantes oposiciones al conflicto exterior e interior de un pueblo con su tradición y su historia. Nietzsche en ningún momento se desentiende de sus antecesores, por la simple y sencilla razón de que los errores de nuestros ancestros son los que nos han dado vida. De igual forma, cree que la historia no puede arrojarnos a procesos universalizantes, a la manera en que gente como Hartmann o el mismo Hegel —a través de los nuevos hegelianos— entienden que la vida puede ser un proceso de repetición mecánica, de puro devenir, pues siempre existirá un motivo para subvertir ese devenir eterno. No en vano critica al discípulo de Heráclito que se queda en la mera contemplación del influjo del río, pretendiendo comprenderlo desde afuera.

Por lo anterior, no debe extrañarnos que recurra al hermanamiento entre la historia monumental, la historia anticuaria y a la historia crítica, no sin antes advertir que en estos tres procesos existen peligros que nos arrojen en ese influjo mecánico-universalista: una especie de antídoto y de veneno. Antídoto que posibilita acercarnos a las cosas en sí de la vida; veneno que puede causar la aniquilación del orden vital.

Ninguna de las tres maneras de estudiar la historia tiene razón de ser más que en un solo terreno, bajo un solo clima. Nunca es otra cosa que embriaguez invasora y destructora. Cuando el hombre que quiere crear alguna cosa grande de éste por medio de la historia monumental; cuando, por el contrario quiere conformarse con lo convenido, con lo que la rutina ha admirado en todo tiempo se ocupa del pasado como un historiador anticuario. Únicamente aquel a quien tortura una angustia del

¹²⁸ Nietzsche, F. *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*. En obras completas de Federico Nietzsche, Tomo II. Traductor. Eduardo Ovejero y Maury. Editorial Aguilar. Madrid 1932. p 79

presente y que a toda cosa quiere desembarazarse de su carga, sólo ese siente la necesidad de una historia crítica, es decir de una historia que juzga y condena [...] el crítico sin angustia, el anticuario sin piedad el que conoce lo sublime sin poder realizarlo; he aquí plantas que sean hecho extranjeras en su suelo nativo y que, a causa de ello han generado y se han convertido en cizaña¹²⁹.

Con respecto al objetivo de “la ilustración historicista, podemos prefigurar que no son los individuos ni las personalidades libres, sino el erudito y, sobre todo, el científico quienes lo antes posible lleguen a rendir cuentas y ser útiles al Estado¹³⁰” y para ello necesitan convencer a la masa de que existe una repetición en la historia. Es decir, deberán echar mano de herramientas como la estadística para prefigurar los puntos en los cuales se encuentran tendencias, pero estas repeticiones no son otras que las de las masas de los seres más comunes y corrientes en toda la extensión de la palabra, pues:

Las ideas del devenir soberano, de la fluidez de toda las concepciones, de todos los tipos y de todas las especies, de la ausencia de toda diversidad entre el hombre y la bestia- doctrinas que yo considero verdaderas, pero mortales, con la locura de la enseñanza que reina hoy día- son lanzadas al pueblo durante una generación más nadie deberá extrañar que el pueblo perezca de egoísmo y mezquindad, osificado en la eterna preocupación de sí mismo. Se secará y dejará de ser un pueblo. En su lugar, quizá veamos aparecer, sobre la escena del porvenir, sistemas de egoísmos individuales, de compañías para la explotación sórdida de los que no pertenecen a la compañía, y otras creaciones semejantes de utilitarismo común¹³¹.

Entonces, la misión del filisteo histórico tendrá como misión escribir una historia desde el punto de vista de las masas, buscando en ella las leyes que se pueden deducir mediante las necesidades del rebaño, es decir, los móviles de las capas más ínfimas del légamo social. “¿La estadística demostraría que hay leyes en la historia? ¿Leyes? Ciertamente la estadística demuestra que la masa es vulgar y uniforme hasta la repugnancia [...]”¹³² por consiguiente:

Este estudio ha permitido aprender que al Estado le incumbe una misión especial en este sistema universal de egoísmo que se quiere fundar. El Estado debe convertirse en patrón de todos los egoísmos sabios, para protegerlos, con su poder militar y policiaco contra los excesos del egoísmo poco sabio¹³³.

¹²⁹ *Ibíd.* p.88

¹³⁰ Quesada, J. *Óp. cit.* p. 286

¹³¹ Nietzsche, F. *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos... óp. cit.* p. 140

¹³² *Ibíd.* p.141

¹³³ *Ibíd.* p.142

Si ya con esto se vislumbra una suerte de desprecio por la masa, no podemos estar más cerca de la idea de que este conjunto de hombres sean domesticados por una historia de este tipo: artificial, egoísta y que “respete” los intereses del rebaño en aras de la utilidad del Estado y tampoco estamos muy lejos de entender por qué se manifiesta el desprecio por el cristianismo en esta intempestiva.

Quesada encuentra que la crítica al cristianismo presenta implicaciones políticas, puesto que:

Tendrá que ver, a su vez con el historicismo en la medida en que el cristianismo-según Nietzsche ha hecho del europeo un “animal del rebaño”, sin personalidad alguna, pura arcilla maleable al antojo de la pseudo cultura y de los poderes que la promueven”. Esta uniformidad es la que le hace denunciar tres cosas al respecto; 1) que casi nadie vive filosóficamente “con la sencilla lealtad de hombre de bien que obligaba al primer hombre antiguo”, 2) que todo filosofar moderno “está delimitado por el régimen político y policial, por los gobiernos, las iglesias, las academias, las costumbres y cobardías, y por la apariencia docta, 3) “¿Serán todavía hombres o máquinas de pensar, escribir y hablar?”¹³⁴

Encontramos el problema de Nietzsche con el historicismo reinante porque en tanto se domestica la vida, también se pervierte el instinto, generando hombres del rebaño útiles para los fines del Estado. Los tres puntos explicados con anterioridad ya permiten prefigurar que parte del proyecto político nietzscheano es una preocupación por la pérdida del individualismo, un individualismo que apunta a tipos geniales capaces de contrarrestar este influjo del rebaño.

No obstante, la referencia a este *Bildungsphilister* también aparece bajo la figura del Sabio de dos formas en su tercera intempestiva, *Schopenhauer como educador*. En la primera, lo muestra como destructor de las leyes de la vida poseedor de las siguientes características: 1. Probidad y sentido de lo simple; 2. Mirada penetrante para lo próximo, una miopía para lo lejano y general, su campo visual reducido; 3. Insulso y prosaico incapaz de comprender lo raro, grande y extraordinario; 4. Pobreza de sentimientos y sequedad, animal de carga; 5. Escasa autoestima, incluso modestia, sin sentimiento de sacrificio ni del abandono; 6. Fidelidad a maestros y guías; 7. Un avanzar convertido en hábito, veracidad por falta de ideas, conforme a un hábito adquirido; 8. Huida del

¹³⁴ Quesada, *Óp. cit.* pp. 275-278

aburrimiento, pues mientras que el pensador genuino nada desea más que el ocio, el sabio normal lo evita porque no sabe usarlo; 9. El móvil de lucro; 10. Miedo a ser despreciado; 11. El sabio por vanidad; 12. Sabio por la pasión del juego, gusta de hacer acertijos en las ciencias para descifrarlos, no acostumbra entrar en profundidades; 13. Sabio con falso afán de justicia, sabios ordinarios que cumplen con tareas cotidianas¹³⁵. En la segunda referencia, lo hace ver como un hombre de Estado, cómodo y que apoya las formas ilusorias bajo las que se conduce a la sociedad:

En Alemania [...] el hombre teórico no consigue imponer su destino científico y realizarlo sino a costa, las más de las veces, de la pureza de su carácter, como un *Pícaro respetuoso* ávido de puestos y honores, prudente y dúctil, adulator de los influyentes y superiores¹³⁶.

Se puede concluir entonces que la misión de este prototipo de hombre es la domesticación de la vida por medio de las ciencias y su fatal optimismo; capaz de conducir a un nihilismo que obture todas las formas de vida y de una verdadera cultura. Vemos entonces una horda de encantadores de serpientes que juegan con los fenómenos y crean ilusiones, puesto que:

Quieren engañar sobre él mediante el recurso de la llamada *Bella Forma* [...] con la ayuda de una serie de elementos externos, palabras, gestos, ornamentos, lujos, buenas maneras, el espectador ha de ser forzado a extraer conclusiones falsas acerca del contenido, en el bien entendido, claro es, de que se juzga normalmente el interior por el exterior¹³⁷.

También podemos dar cuenta de la misión del hombre moderno, quien bajo el influjo socrático-cientificista, se torna en diferentes imágenes de hombre, cual Hydra con múltiples cabezas apoderándose de toda la cultura. Vemos cómo son afectados el arte, la historia y la ciencia, los cuales podrían haber sido los medios para acceder a la cosa en sí de la vida. Sin embargo, bajo el influjo de todas estas

¹³⁵ Cfr. Nietzsche, F. *Schopenhauer como educador*. Traducción de Jacobo Muñoz. Biblioteca Nueva. Madrid 2000. pp. 88-92.

¹³⁶ *Ibid.* p. 105

¹³⁷ *Ibid.* pp. 81-82

ideas de hombre, la modernidad ha decidido acabar con la potencia vital y con ello, aniquilar la posibilidad de hacer surgir a los hombres capaces de adentrarse en esta corriente helada de la existencia -nos referimos al genio-. Ya más arriba nos referíamos a que es ésta la misión de la cultura socrática-alejandrina, pero aún podemos adentrarnos más a la cuestión de la formación (*Bildung*), lo cual permitirá la reproducción del hombre socrático.

Para mantener este modelo cultural el hombre teórico necesita replicarse y el mejor lugar para filtrarse en todas las capas de la cultura serán los institutos educativos. Por ello no es azaroso que Nietzsche haga una fuerte crítica a la *Formación (Bildung)* en las escuelas alemanas en sus cinco conferencias *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*, en donde apunta a que existen dos tendencias contrapuestas pero perjudiciales en igual medida: la tendencia a ampliar y a difundir lo más posible la cultura y la tendencia a restringir y a debilitar la misma cultura.

Bildung: el problema de la reproducción

A pocos se les puede escapar la cercanía de las palabras cultifilisteo (*Bildung Philister*) y formación (*Bildung*), pues sin duda las dos hacen referencia semántica a las instituciones educativas. Si aceptamos que nuestro joven autor es aún filólogo antes que filósofo, vemos que no sólo la palabra *Bildung* que conforma el término *Bildung Philister* aplica para la formación, sino que en el párrafo segundo de la primera intempestiva nos dice que “la palabra filisteo está tomada, como todos sabemos, de la vida estudiantil, y quiere designar, en su sentido más general, pero completamente popular, lo contrario del hijo de las Musas, del artista, del verdadero hombre culto [...]”¹³⁸. Lo anterior nos obliga a entender que el hombre moderno -surgido bajo las condiciones antes descritas- requiere principalmente de las instituciones educativas para consolidarse y garantizar su reproducción. Por este motivo debemos poner atención a sus cinco conferencias

¹³⁸ Nietzsche, F. *David Strauss... Óp. Cit.* p.8

*Sobre el porvenir de nuestras escuelas*¹³⁹ de 1872 y a algunas ideas preparatorias en sus manuscritos políticos de ese mismo año. A través de éstas podemos reparar en su programa de intervención al interior de los institutos de enseñanza alemanes para frenar la reproducción del hombre moderno. Sin embargo, antes de incursionar en este proyecto, hemos de prestar atención a los problemas que Nietzsche observa en las instituciones educativas y rescatar algunos puntos.

Primero, que las instituciones en las que Nietzsche considera posible trabajar son meramente alemanas, lo cual nos hace suponer que nuestro autor está pensando en el suelo natal, lo cual no podría ser más concordante, ya que al sostener esta idea se le permitirá delimitar la cultura a través de la idea de la unidad de estilo y, por supuesto, con el debate presentado generaciones anteriores entre cultura y civilización, pues:

Por nuestras escuelas no entiendo ni las particulares de Basilea ni las innumerables formas de la época presente, entendida en el sentido más amplio e incluidos todos los pueblos, sino que me refiero a las instituciones alemanas en este dominio, de que gozamos también aquí. Debemos ocuparnos del porvenir de esas instituciones alemanas [...]¹⁴⁰.

Este punto se reafirma en la segunda conferencia de Nietzsche cuando menciona que uno de los tantos aspectos que han olvidado los sabios profesores es la enseñanza por el aprecio de la lengua materna -el alemán-, quienes la tratan con desdén al centrarse sólo en los aspectos meramente utilitarios y estilísticos propios de la prensa moderna. Así, mientras “fomenten la horrible y perversa manía de escribir mucho [...] mientras traten la lengua materna como si fuera únicamente un mal necesario, un cuerpo muerto, no podré incluir esas escuelas entre las instituciones de cultura auténtica”¹⁴¹.

Uno de los fracasos de las instituciones educativas encuentra aquí su raíz: en la perversión del carácter alemán por un afán “cosmopolita... a la creencia de que es posible quitarse de debajo de los pies el terreno de la patria, y permanecer todavía

¹³⁹ Cfr. Sabemos que el título en alemán es *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, el cual se puede traducir *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*. Sin embargo, nos limitamos al título de la traducción de Carlos Manzano: *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*.

¹⁴⁰ Nietzsche, F. *Sobre el porvenir de nuestras escuelas...* óp. cit. p.21

¹⁴¹ *Ibid.* p. 72

erguido¹⁴²”. Esto no puede ser más incongruente, pues han renegado del espíritu alemán y nacional, y modelos humanistas como el de Humboldt, han quedado pervertidos por una confusión cosmopolita de estilos:

En cambio, lo que ahora se llama, con particular presunción, cultura alemana, es un conjunto cosmopolita que guarda con el espíritu alemán la misma relación que un periodista con Schiller o Meyerbeer con Beethoven [...] la influencia más fuerte es la ejercida por la civilización francesa, anti germánica [...] se imita sin talento y con el gusto más dudoso [...]”¹⁴³.

Esta especie de diagnóstico con respecto a la pobre enseñanza de la lengua alemana y al desprecio por sus autores encierra un doble problema en torno a la formación, pues como señalamos anteriormente, existen dos tendencias contrapuestas pero perjudiciales en igual medida: “Por un lado, la tendencia a ampliar y a difundir lo más posible la cultura y por otro lado, la tendencia a restringir y a debilitar la misma cultura¹⁴⁴”.

La máxima extensión se entiende al tener presente lo expuesto con respecto a la injerencia del hombre moderno en la cultura. Ya en un fragmento póstumo nos recuerda la insistencia moderna por consolidar una educación comprometida a formar hombres pragmáticos y por tanto a máquinas eruditas que poco entiendan la verdadera cultura:

El socratismo de nuestro tiempo es la creencia en el ser-práctico: el arte es práctico, la estética es práctica. La dialéctica es la prensa, la ética es el aderezo optimista de la concepción cristiana del mundo. El socratismo no tiene sentido para la patria, sino sólo para el Estado. ¡No tiene simpatía al futuro del arte alemán!¹⁴⁵.

Nietzsche concibe entonces que en la extensión cultural se encuentran “los dogmas preferidos de la economía política [...] Conocimiento y cultura en la mayor cantidad posible -producción y necesidades en la mayor cantidad posible, felicidad en la mayor cantidad posible- [...]”¹⁴⁶. En este sentido, la cultura sólo se vuelve una utilidad y por ello la necesidad de generar hombres comunes y corrientes, “en

¹⁴² *Ibíd.* p. 83

¹⁴³ *Ibidem.*

¹⁴⁴ *Ibíd.* p. 52

¹⁴⁵ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos... óp. cit.* p. 55

¹⁴⁶ Nietzsche, F. *Sobre el porvenir... óp. cit.* p. 52

el sentido en que se llama corriente a una moneda”¹⁴⁷. De igual forma, en uno de sus manuscritos de finales de 1871 repara en cómo la cuestión monetaria ya está influyendo en el interés de producir masas de sujetos calificados, por lo que la educación deberá pensarse en términos de la obtención de beneficios:

En la formación sólo se contempla lo que produce beneficios: de este modo, pronto se confunde lo que produce beneficios con la formación [...] En la economía nacional se está invirtiendo la parábola de Cristo, del libertino rico y del pobre Lázaro: el libertino gana el seno de Abraham. Por consiguiente, el impulso hacia la mayor generalización posible en la formación tiene su origen en una secularización total, a saber, en una subordinación de la formación –entendida como medio- al lucro, a la felicidad terrenal comprendida groseramente [...] ¹⁴⁸.

Al ser todo una cuestión pragmática y utilitaria, provoca que todos los estratos sociales crean que existe una felicidad terrenal y por consiguiente, es posible alcanzar un mayor número de felicidad en tanto consoliden una formación aun cuando no sean aptos para la cultura. Así:

Surge el grande, incluso enorme peligro de que en un momento determinado la gran masa salte al escalón intermedio se arroje directamente sobre la felicidad terrenal [...] podría parecer a esa masa [...] que la cultura concedida a la mayor cantidad de hombres sólo es un medio para la felicidad terrenal de unos pocos: la cultura cuanto más universal posible debilita la cultura hasta el punto de no poder conceder ningún privilegio ni garantizar ningún respeto ¹⁴⁹.

Si observamos lo expuesto hasta aquí, vemos los elementos que posibilitan el aniquilamiento de lo que Nietzsche concibe como una verdadera Cultura, pues el mundo ilusorio consolidado por el Cultifilisteo produce una mentira atroz capaz de domeñar la corriente vital. A decir de Nietzsche, en una verdadera cultura existe una suerte de lucha por la existencia la cual no puede ser proclive para todos los hombres y pues se requiere de un verdadero estandarte, el genio.

Con lo anterior, surgen dos cuestiones: 1. Nietzsche manifiesta un desprecio por la masa que se ve reflejado en su posición antidemocrática (aquí habría que cuestionarse si esto tiene algún fundamento); 2. Si Nietzsche a través de su radicalismo aristocrático considera posible producir la debacle del mundo moderno

¹⁴⁷ *Ibid.* p. 53

¹⁴⁸ Nietzsche, F. Fragmentos póstumos... *óp. cit.* p.74

¹⁴⁹ Nietzsche, F. *Sobre el porvenir de nuestras escuelas...* *Óp. cit.* p. 54

con la figura del genio, ¿Será posible algún camino que no desemboque en atrocidades como las del nacionalsocialismo?

El quinto Estado: la sublevación de las masas

Para analizar por qué razón a Nietzsche le preocupa la aniquilación de la verdadera Cultura y por tanto la sublevación de las capas más ínfimas y la “Emergencia del quinto estado [...] el del esclavo¹⁵⁰”, debemos tener presente que dicho problema tiene dos caras, pues por un lado aparecerá la separación de castas y por el otro, el argumento para realizar tal separación.

Julio Quesada explica que el surgimiento del genio encierra una problemática, pues al colocarle en la cúspide de la pirámide social -en aras de la verdadera cultura- se tendrá que contemplar un estrato más bajo, el del esclavo, el cual estaría destinado a padecer y sufrir el sometimiento a un Estado que sólo privilegia al que está en la punta. Para Quesada “se trata de una disyunción excluyente porque para el nacimiento del genio, para una visión puramente estética del sufrimiento de casi todos los seres en aras de unos pocos genios, la compasión arruinaría el proceso cultural¹⁵¹” surgiendo lo que el mismo autor llama *estetización de la política*¹⁵² que conlleva un sistema de castas.

Este sistema elaborado por Nietzsche no puede dejar de ser un problema si lo pensamos a la luz de nuestras sociedades contemporáneas en donde se privilegia la igualdad del hombre emanada por los Derechos Universales. Bajo esta visión, vemos con horror expresiones como: “La pobreza de la masa que vive penosamente ha de aumentar todavía para hacer posible a un número de hombres olímpicos la producción del mundo del arte”¹⁵³; o incluso en las confrontaciones que Julio Quesada establece con respecto a obras posteriores

¹⁵⁰ Nietzsche, F. Sócrates y la tragedia. En: *El origen de la tragedia*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza. Madrid 2012. p.263

¹⁵¹ Quesada, J. *La belleza y los humillados*. Editorial Ariel. Barcelona 2001. p.45

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos sobre política... óp. cit.* p.85

-como el *Crepúsculo de los ídolos*-, donde este proyecto separatista conlleva a elogios como el del código de Manú como prototipo de una *policía sanitaria*, preparando así el umbral para el exterminio realizado por el nacionalsocialismo en el siglo XX¹⁵⁴.

Sin tratar de endulcorar el sistema político nietzscheano, podemos sostener que Nietzsche se inscribe en otro orden distinto como lo ha llegado a expresar Roberto Esposito, quien sostiene que “él reemplaza esta lectura progresiva por una formulación contraria que, al interpretar el origen de la vida en términos de exuberancia y prodigalidad, prevé una serie discontinua de incrementos y decrementos regidos no por una adaptación selectiva, sino por la lucha interna dentro de la voluntad de poder. No es que no haya forma alguna de selección, de reducción de unos y aumento de otros [...] se puede tocar con las manos precisamente lo contrario: la supresión de los casos felices, la inutilidad de los tipos más altamente logrados, la inevitable victoria de los tipos medios y hasta de aquellos por debajo de la media”¹⁵⁵.

Si aceptamos el planteamiento de Esposito, no podemos más que distinguir lo que en algún sentido expresa Karl Löwith quien nos explica las preocupaciones de Nietzsche para con el ocio de los obreros, pues al otorgarles más libertades terminarían por “huir del trabajo para entregarse al placer, el trabajador acabaría por consumirse en diversiones: la prisa por realizar el trabajo y la búsqueda del placer son dos aspectos de la misma realidad objetiva”¹⁵⁶. No es sólo abrir la democratización de los derechos concedidos al genio¹⁵⁷, sino que tendrá un argumento más profundo: que las revoluciones políticas y sociales en las que se aboga por la *Dignidad del trabajo* y la *Dignidad del hombre* pueden ser entendidas como una suerte de venganza, de revancha producida por el resentimiento.

¹⁵⁴ Quesada, J. *óp. Cit.* p.55

¹⁵⁵ Esposito, R. *Bios. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu Editores. Buenos Aires 2006. p. 151

¹⁵⁶ Löwith, K. *De Hegel a Nietzsche. La Quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX... óp. cit.* p. 372.

¹⁵⁷ Hemos utilizado la frase: “Democratización de los derechos del genio”, parafraseando lo que el mismo Nietzsche expresa en su primera conferencia *sobre El porvenir de nuestras escuelas*. Véase: *Óp. cit.* p.51

Esta temática es abordada por Gilles Deleuze en *Nietzsche y la Filosofía*¹⁵⁸, donde establece que “El hombre de resentimiento experimenta cualquier ser y cualquier objeto como una ofensa en medida exactamente proporcional al efecto que padece”¹⁵⁹. Para explicarlo, hemos de recurrir a la figura del *Hombre de Rousseau* tal y como Nietzsche expresa en *Schopenhauer como Educador*, donde lo expone como el causante de las revueltas políticas que incitan a producir el fenómeno llamado modernidad, pues de este prototipo

Ha irradiado una fuerza que impulsó revoluciones victoriosas y que sigue impulsándolas, porque en todos los movimientos y terremotos socialistas es siempre el hombre de Rousseau es el que se mueve [...] Oprimido y aplastado por castas orgullosas y por una riqueza despiadada, corrompido por los sacerdotes y una mala educación, y avergonzado de sí mismo por sus ridículas costumbres¹⁶⁰.

La alusión explícita a Rousseau tiene un buen fundamento, pues es él quien establece la noción de Contrato social “formulado para garantizar su existencia, su libertad y para conseguir el bien común”¹⁶¹. Sin embargo, Nietzsche viene a poner énfasis al expresar que este tipo de acuerdos artificiales obedecen a

Un equilibrio de egoísmos, de la aceptación recíproca de no hacerse daño [...] La anticipación de las posibles sensaciones de displacer determina la acción del hombre legal: conoce empíricamente las consecuencias de la lesión al prójimo, pero también de la lesión a sí mismo¹⁶².

La expresión *no hacerse daño* -a nuestro juicio- encierra y devela el odio del oprimido, de la misma manera en que la evitación del displacer encierra una sensación antes sentida (el castigo, podría decirse) y por lo tanto, nos llevaría a pensar que es causado por el resentimiento. Así mismo, expresa que bajo este sentir del hombre rousseano tenemos su manera de hacer política, ya que “es necesario un contrato seguro en la sociedad política; éste se funda en los usos

¹⁵⁸ Deleuze elucida la crítica de Nietzsche contra el resentimiento a partir de las obras de madurez. No obstante, pretendemos utilizar su exposición para contrastarlo con los escritos de juventud, pues consideramos que muchas de las ideas expuestas posteriormente encuentran su germen en los textos del periodo que abordamos.

¹⁵⁹ Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*. Traducción de Carmen Artal. Anagrama. Barcelona 2000 (6ª Ed.) p.164

¹⁶⁰ Nietzsche, F. *Schopenhauer como educador...* óp. cit. pp. 59-60

¹⁶¹ Abellán, J. *El concepto moderno de democracia...* óp. cit. p.161

¹⁶² Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos...* óp. cit. p. 114

comunes de las metáforas [...] por consiguiente, toda palabra usada como la masa la usa es una conveniencia política y moral”¹⁶³. Éste es el fondo que critica Nietzsche con respecto a la política emanada de la ilustración y su manera de hacer revolución.

Sin embargo, este accionar no sólo le compete a la Ilustración, sino que van incluidos los movimientos socialistas y comunistas en cuanto a la acción revolucionaria, pues como ideología se permea en todos los ámbitos de la cultura. Por ello, hemos aludido a la cuestión obrera y al socratismo del filisteo, pues lo que busca en el fondo es la destrucción del fundamento “de las grandes inteligencias, la energía fuerte”¹⁶⁴ en favor del más débil.

Para entender este movimiento, Deleuze expresa que no sólo es una relación accidental la que lo produce, pues con

[...] una excitación demasiado fuerte (un dolor) habría tenido que renunciar a reaccionar, al no ser lo bastante fuerte como para formar una respuesta. Entonces experimentaría un deseo de venganza, por vía de la generalización, querría ejercer venganza sobre el mundo entero¹⁶⁵.

Es precisamente, que su sentir sólo produce el deseo de odio: “le echa la culpa al objeto sea cual sea, como a un objeto del que hay que vengarse”¹⁶⁶, lo cual constituye una suerte de reacción sin acción. “En virtud de su tipo, el hombre del resentimiento no reacciona: su reacción no termina nunca, es sentida en lugar de ser activada”¹⁶⁷. Muestra de esto serían dos párrafos: uno donde elude a la figura de Bakunin, pues él “quiere destruir la historia y el pasado. Entonces, para aniquilar todo el pasado, sería necesario, por supuesto, aniquilar al hombre, pero él sólo quiere destruir la formación dada hasta ahora, la total supervivencia espiritual”¹⁶⁸. Sin embargo, no sólo Bakunin busca tal propósito, sino también los

¹⁶³ *Ibid.* p. 115

¹⁶⁴ *Ibid.* p. 132

¹⁶⁵ Deleuze expresa que esta interpretación por sí misma sería errónea, puesto que sólo toma en cuenta las cantidades –también podríamos decir que sólo se reduce a causa-efecto-. Sin embargo, en un sentido superficial permite ver cómo se configura el odio del resentido, para luego entender su deseo de venganza volcándolo hacia un nihilismo que conduce a la no acción. Véase: Deleuze, G. *óp. cit.* p.163.

¹⁶⁶ *Ibid.*, P.164

¹⁶⁷ *Ibidem*

¹⁶⁸ Nietzsche, F. *Fragmentos Póstumos sobre política... óp. cit.* p.116

socialistas en general, ya que “están aliados con todos los poderes que destruyen la tradición, las costumbres, la limitación; aún no se han hecho visibles en ellos nuevas capacidades constructivas”¹⁶⁹.

Lo que vemos aquí es el producto y finalidad de toda la modernidad: este hombre destruye no con la acción, sino con su odio y con la modificación del orden fenoménico, la tradición y las costumbres, lo que -a decir de Nietzsche- emana de un pueblo... la potencia vital. Es un movimiento destructivo que no necesita la acción, sino el apaciguamiento de los hombres geniales capaces de hacer hablar a la verdadera lucha por la existencia, esto es lo que a los ojos de Nietzsche produce una modernidad que yerra.

Este fallo no puede estar completo si la idea de felicidad no se ha filtrado en el Estado. Nietzsche ya advertía de los peligros que podían ocurrir si la figura estatal daba cabida a los socialistas y a los movimientos obreros, es decir, a la democratización de la vida¹⁷⁰. Nietzsche veía que “no se aumenta la felicidad sobre la tierra mediante el cambio de instituciones, sino eliminando el temperamento hurraño, débil, taciturno, bilioso”¹⁷¹.

Al hacer esta advertencia podemos decir que a juicio de Nietzsche existe un fallo en la modernidad y que éste se filtró desde las capas más ínfimas de la sociedad, a manera de resentimiento, produciendo un Estado Moderno cuya motilidad recaiga en el odio domesticador del influjo vital, pues buscan apelar al egoísmo de la masa o de su representante,

Para lo cual tienen necesariamente de nuevo que descomponer poco a poco el instinto monárquico del pueblo. Ellos responden a esta finalidad con la difusión más general de la concepción del mundo liberal-optimista, que tiene sus raíces en

¹⁶⁹ *Ibid.* p. 141

¹⁷⁰ *Cfr.* Parte del descontento de Nietzsche para con el Segundo Reich radica en las medidas proteccionistas del Estado. Es bien sabido, que, pese a que el sistema electoral alemán estaba ponderado de manera que moderaba el peso del voto obrero aun cuando la sólida organización del partido socialista permitía obtener millones de votos y una creciente representación parlamentaria. Sin embargo, podemos observar cómo los movimientos obreros y socialistas comienzan a penetrar en el ámbito de la política y empiezan a generar mucha más influencia pretendiendo tener mayor cabida en el ámbito político. Cosa que preocupaba a Bismarck por lo que: “instituyó una serie de medidas sociales (seguros de accidentes, de enfermedad y pensiones de vejez) que a juicio de muchos se convirtieron en el país donde se inició el Estado de bienestar”. Véase. G. Tortella, *Los orígenes del siglo XXI*. Gadir. Madrid 2006 (2ª Ed.) pp. 337.

¹⁷¹ Nietzsche, F. *Fragmentos Póstumos... Óp. cit.* p. 141

las teorías de la ilustración francesa y la Revolución, es decir, en una filosofía superficial, absolutamente anti germánica y considerarla latina¹⁷².

Las consecuencias de este orden nos conducirían a aceptar los proyectos populistas de un Estado que priva de todo sentido, es decir, la vía democrática, misma que conduce a la extinción de toda posibilidad de germinar algo distinto, algo nuevo. Por ello nos recordará en otro de sus fragmentos políticos esta afirmación: “Yo acepto el movimiento democrático como algo inevitable, pero no como algo irresistible, sino que se puede retardar. Más el dominio de los instintos y las apreciaciones de valor del rebaño junto al epicureísmo y la benevolencia aumentan recíprocamente a gran escala: el hombre llega a ser débil, pero bueno y cómodo”¹⁷³.

¹⁷² *Ibid.* p. 91

¹⁷³ *Ibid.* p. 170

CAPÍTULO IV

NIETZSCHE COMO CATACLISMO DE LA MODERNIDAD DEMOCRÁTICA

Una vez expuesta la crítica a la modernidad, podemos dar paso a comprender cuál es su propuesta cultural de la que emanará una nueva organización social por la vía del arte. Para ello, debemos confrontar la cuestión científica y al hombre teórico con lo que para Nietzsche es la verdadera forma de vida, la cultura y el artista pues:

En el arte se encuentra la única posibilidad de vida. En caso contrario, ocurre una desviación de la vida. El impulso de las ciencias es la aniquilación completa de la ilusión¹⁷⁴, esto conduciría al quietismo; el arte no sería posible [...] La meta es una organización estatal del arte [...] La Destrucción consciente del criticismo del arte por medio del incremento de la santificación del arte [...] por consiguiente, es la liberación de la supremacía del *ánthropos theoretikós*.¹⁷⁵

De camino al cataclismo moderno

Para entender la destrucción del modelo criticista de la modernidad, debemos analizar el escrito que Nietzsche dictó a su amigo von Gersdorff en 1873 titulado *Sobre Verdad y mentira en el sentido extramoral*: un pequeño -pero sustancioso- argumento que para nosotros representa un pivote entre las ideas de los escritos de juventud y el tránsito hacia los planteamientos desarrollados en su madurez, mismos que en algún sentido siguen preservando la radicalidad de su propuesta filosófica. Dicho texto que debe ser leído por su originalidad como la visión con la que Nietzsche argumenta en dos secciones tanto la crítica del lenguaje como la idea de verdad.

¹⁷⁴ La palabra *Ilusión (Whan)* pudiese causar confusión con respecto a la cuestión artificial del discurso moderno y con ello llegar a creer que existiría una contradicción en Nietzsche. No obstante, la concepción de *Ilusión* nietzscheana se encuentra ligada a las fuerzas apolíneas y dionisiacas que luchan constantemente en la obra de arte trágica. En ella, Apolo es el que dota de la cuestión Ilusoria al arte pero siempre en constante tensión con su opuesto. Por ello, no dudará en hablar en el párrafo veinte de *El nacimiento de la tragedia* sobre las tres madres del ser: *Ilusión (Whan)*, *Voluntad (Wille)* y *Dolor (Wehe)*, para hacer referencia a esta lucha de fuerzas. Véase: *El nacimiento de la Tragedia... óp. cit.* p.200

¹⁷⁵ Nietzsche, F. *Fragmentos Póstumos sobre política... óp. cit.* pp.57-58

En este escrito se hace explícita la crítica a las ideas ilustradas con respecto al uso del lenguaje como una forma de mediar sus relaciones con otros hombres y le fija una utilidad social, pues “desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz y, de acuerdo con éste, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más grande y *bellum omnium contra omnes*”¹⁷⁶.

Para romper la ficción, elucida una referencia al espejismo del lenguaje construido por este mundo científico, optimista e ilustrado -por lo tanto socrático-, sosteniendo lo siguiente:

Se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad [...] las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.¹⁷⁷

A partir de esto, Nietzsche realiza una crítica a la lógica del lenguaje, pues el hombre en su endiosamiento racionalista ha permitido abrazar la organización de fenómenos a través de conceptos, considerándolos verdades universales, olvidando que:

Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual que otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la hoja [...] Una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, ondulada, pintadas, pero por manos tan torpes que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo¹⁷⁸.

Empero, la problemática del concepto no sólo está en utilizar “la verdad en forma de tautología, es decir, con conchas vacías¹⁷⁹”, sino que someternos a conceptos sería una omisión de la individualidad y por tanto de lo real, de la cosa en sí, pues

¹⁷⁶ Nietzsche, F. *Verdad y Mentira en el sentido extramoral*. Tecnos. Madrid 1998 (4ª Edición). p. 20

¹⁷⁷ *Ibid.* pp. 20-25.

¹⁷⁸ *Ibid.* pp. 24-25

¹⁷⁹ *Ibid.* p.21

“la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una ‘x’ que es para nosotros inaccesible e indefinible¹⁸⁰”.

La explícita alusión a la naturaleza (*Natur*) no es azarosa, pues desde el inicio de la exposición nos dice: “si pudiéramos comunicarnos con la mosca, llegaríamos a saber que también ella navega por el aire poseída de ese mismo *pathos*, y se siente el centro volante del mundo¹⁸¹”. Incluso más adelante nos menciona también a la abeja que “[...] construye con la cera que recoge de la naturaleza¹⁸²”. Podemos decir entonces que Nietzsche pretende generar una vuelta o reconexión del hombre con ella, es decir, que éste vaya más allá de la explicación antropomórfica de la naturaleza y que se genere una metamorfosis del mundo en los hombres, la vía será por tanto ese rasgo originario y único de las cosas, la metáfora intuitiva:

Allí donde el hombre intuitivo, como en la Grecia antigua, maneja sus armas de manera más potente y victoriosa que su adversario, puede, si las circunstancias son favorables, configurar una cultura y establecer el dominio del arte sobre la vida ese fingir, ese rechazo de la indigencia ese brillo de las instituciones metafóricas y en suma, esa inmediatez del engaño acompañan todas las manifestaciones de una vida de ese especie [...] el hombre intuitivo, aposentado en medio de una cultura, consigue ya gracias a sus intuiciones, además de conjurar los males, un flujo constante de claridad, animación y liberación.¹⁸³

El encuentro entre naturaleza y el lenguaje humano, no es una simple oposición entre el hombre racional y el hombre intuitivo, sino que “hay periodos en los que el hombre racional y el hombre intuitivo caminan juntos¹⁸⁴”, lo cual es sólo entendible a través de una *Physis* transfigurada¹⁸⁵, la unión entre arte y ciencia, que sin duda es algo que ya tocaba Nietzsche desde su lección inaugural *Homero y la filología clásica*, puesto que:

¹⁸⁰ *Ibid.* p. 24

¹⁸¹ *Ibid.* p.17

¹⁸² *Ibid.* pp.27-28

¹⁸³ *Ibid.* pp.37-38

¹⁸⁴ *Ibid.* p. 37

¹⁸⁵ Cfr. El término *Physis transfigurada* o naturaleza transfigurada (*verklärten Physis*) aparece en *Schopenhauer como educador*: “He aquí por qué los filósofos modernos se cuentan entre los más vigorosos impulsores y exaltadores de la vida, de la voluntad de vida, y por qué les abrasa el deseo, en la época fatigada en que les ha tocado nacer, de una cultura genuina, de una naturaleza transfigurada (*Verklärten Physis*)”. Véase: Nietzsche, F. Schopenhauer como Educador... *óp. cit.* p. 52. Los paréntesis son nuestros.

La ciencia tiene de común con el arte que lo más cotidiano se le aparece completamente nuevo y atrayente, como algo que gracias al poder de un embrujo aparece como recién nacido y ahora experimentado por primera vez. La vida merece ser vivida, dice el arte, la más bella seductora; la vida merece ser conocida dice la ciencia [...] En esta confrontación surge la contradicción interna que con frecuencia se manifiesta desgarradoramente en el concepto y por lo tanto en la actividad dirigida por este concepto [...] ¹⁸⁶.

Podemos concluir entonces que la primacía de este texto radica en tres aspectos fundamentales para comprender por qué Nietzsche aparece como un cataclismo de la modernidad, entendiendo la destrucción del modelo moderno para dar paso a una propuesta filosófica distinta: 1. La crítica a las ideas racionalistas -léase ilustradas- contra el uso del lenguaje como utilidad social; 2. Al elucidar que la fuente original del lenguaje y del conocimiento no se encuentra en la lógica racionalista, debemos encontrar otro camino para interpretar, y por tanto aparece la idea de reconexión con la naturaleza (*Natur*), la cosa en sí, la irracionalidad; 3. que deben existir sujetos con una intuición fuera de la norma para poder generar un nuevo entendimiento: la *Physis* transfigurada, es decir, la cultura trágica, y para tal fin echará mano del arte.

Para comprender hacia dónde quiere llegar Nietzsche con el arte, podemos tomar como punto de partida una nota, perteneciente a uno de sus cuadernos de 1870 a enero de 1871, que es el periodo en que Nietzsche trabaja *El nacimiento de la tragedia*. En dicho fragmento, se hace referencia a tres elementos esenciales para la conformación de una cultura trágica, estos son: *La obra de arte trágica*, *El Hombre trágico* y *el Estado trágico* ¹⁸⁷. Por consiguiente, nos vemos en la necesidad de explorar cada uno de estos elementos.

El Genio: transfiguración de la *physis* y baluarte de la cultura

Para poder abordar al Hombre trágico, tenemos que recurrir a la homologación conceptual de éste con la figura del Genio (*Genius/Genie*), un hombre con la

¹⁸⁶ Nietzsche, F. *Homero y la filología clásica*. Traducción de Rafael Gutiérrez Girardot. En: Nietzsche y la filología clásica. Editorial Panamericana. Colombia 2000. p.204.

¹⁸⁷ Nietzsche F. *Fragmentos Póstumos sobre política... óp. cit.* p. 58

capacidad de imitar estados que le permiten poner en marcha las fuerzas de la naturaleza. Es decir, en la naturaleza coexisten dos fuerzas primordiales que están en constante conflicto; sin embargo, en ese paso de lo natural a lo cultural que hemos explorado con anterioridad, podremos decir que: “Con respecto a esos estados artísticos inmediatos de la naturaleza todo artista es un imitador”¹⁸⁸. Dichas fuerzas serán representadas según lo planteado por los antiguos griegos, a través de dos divinidades: Apolo y Dioniso. El primero encarna la belleza, el trance ilusorio de la ensoñación, pues “en cuanto a divinidad ética, exige medida de los suyos, y para poder mantener conocimiento de sí mismo [...] Y así [...] marcha paralela a la necesidad estética de la belleza”¹⁸⁹. El segundo refiere a los estados de embriaguez, esos momentos en los que todos los hombres se vuelven uno y desatan todos esos sentimientos profundos que se encuentran ocultos en las bellas formas del ensueño, es decir, “los demonios propiamente hostiles, peculiares de la esfera no-apolínea”¹⁹⁰. En otras palabras una verdad que emana de los más profundos dolores que encarna la existencia.

Por consiguiente el Genio creador será capaz de confluir estas dos fuerzas, que no son otras más que la misma naturaleza, por ello nos dirá que todo artista trágico, en su proceso de consolidación de la obra de Arte, será un imitador (*Nachahmer*)¹⁹¹.

La figura del Genio para Nietzsche es tomada a préstamo de Schopenhauer, para quien existe una diferencia entre hombre normal y Genio:

Según Schopenhauer el hombre ordinario "es el producto industrial que la naturaleza fabrica a razón de varios millares por día". Es incapaz del "desinterés"; sólo cuentan las cosas y el mundo en general que se relacionan con su voluntad, aunque la utilidad venga a largo plazo. En definitiva, lo que separa al hombre común del genio es la preponderancia en éste del conocimiento sobre la voluntad y sobre la esencia malvada del mundo¹⁹².

¹⁸⁸ Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia...* óp. cit. pp.56

¹⁸⁹ *Ibid.* pp.70-71

¹⁹⁰ *Ibid.* p.71

¹⁹¹ Cfr. Sánchez Pascual expresa que el término *Nachahmer* tiene relación con la expresión *mimesis* (μίμησις) que Aristóteles usa en *Poética*, lo cual tendría que ver con una especie de encarnación de la naturaleza, de las fuerzas primigenias que se representan en Apolo y Dioniso. Véase: Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia...* óp. cit. p.319.

¹⁹² Quesada, J. *Nietzsche. Afirmación...* óp. cit. p. 128

Derivándose de esta situación una distinción que “no es de orden trascendental, sino sólo de "grado", es decir, de poseer esa común facultad en un punto más elevado y de gozar con ella de una forma más prolongada¹⁹³”. Nietzsche sigue esta afirmación al pie de la letra pues en el *Fragmento de Ampliación* para el nacimiento de la tragedia, nos indica que

El hombre y el genio se oponen por cuanto que aquél es absolutamente, en primer lugar, una obra de arte, sin tener conciencia de ello, porque la satisfacción de sí mismo en cuanto obra de arte pertenece a una esfera de conocimiento y contemplación completamente distinta (...) pertenece a la naturaleza, que no es más que un reflejo del modo de visión de lo *Uno primordial*^{194 195}.

Si el genio es un imitador (*Nachahmer*), en términos de encarnar y controlar las propias fuerzas de la naturaleza y esto produce una separación de grado con respecto al hombre común, en tanto posee la facultad que tiende a lo sublime, no queda pues más que entender cuál es para Nietzsche el origen del genio.

Consideramos que tanto la tercera como la cuarta Intempestivas encierran lo que podríamos llamar “el surgimiento del Genio” a través de las figuras a las que están dedicadas Schopenhauer y Wagner, aun cuando posteriormente venga un rompimiento con el segundo, y con el primero existan divergencias y análisis distintos. Podemos decir así que cuando Nietzsche escribe sus dos Intempestivas dedicadas a estos hombres, está pensando en casos que ejemplifiquen su postura, tal como lo expresa posteriormente en *Ecce Homo*:

En la tercera y en la cuarta Intempestivas son confrontadas, como señales hacia un concepto superior de cultura, hacia la restauración del concepto de «cultura», dos imágenes del más duro egoísmo, de la más dura cría de un ego, dos tipos intempestivos *par excellence*, llenos de soberano desprecio por todo lo que a su alrededor se llamaba Reich, «cultura», «cristianismo», «Bismarck», «éxito», Schopenhauer y Wagner, en una sola palabra, Nietzsche¹⁹⁶.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ El *Uno primordial* es expresado por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* parágrafo 4 y es asociado con Apolo: “Pero Apolo nos sale de nuevo al encuentro de la divinización del *principium individuationis*, sólo en el cual se hace realidad la meta eternamente alcanzada de lo Uno primordial, su redención mediante la apariencia: él nos muestra con gestos sublimes, cómo es necesario el mundo entero del tormento, para que ese mundo empuje al individuo a engendrar la visión redentora, y cómo luego el individuo, inmersos en la contemplación de ésta, se halla sentado tranquilamente, en medio del mar, en su barca oscilante”. p.70

¹⁹⁵ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos... óp. cit.* p. 80

¹⁹⁶ Nietzsche, F. *Ecce Homo*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza. Madrid 1971. p. 84

El origen del genio tiene que ver con un recorrido que de alguna manera Schopenhauer y Wagner comparten. Sin embargo, trataremos de elucidar este origen y camino a través de la *Cuarta consideración intempestiva*, pues para Nietzsche, Wagner sigue una serie de caminos que lo separan del resto de los hombres y de los demás artistas, y con los cuales ha logrado un grado sublime.

Nietzsche describe que Wagner, posterior a los festivales de Bayreuth de 1872, regresó con algunos de sus allegados. Durante el trayecto iba en silencio y con una mirada profunda que intentaba mirar hacia adentro de su propio ser. De esta profunda meditación Nietzsche deduce: “Lo que Wagner vio en su interior aquel día -cómo llegó a ser quien es, qué es él actualmente y qué es lo que será de él- [...] para, *mediante esta comprensión, garantizar su fecundidad*”¹⁹⁷.

A juicio de Nietzsche, para que Wagner pudiera llegar a ser quien es, requirió de una constante introspección hacia sí mismo, para conocer los horrores su propio ser, y a partir de ahí, llegar a conocer los horrores de la existencia y dominarla. Sin embargo, también afirma que esta capacidad genial con la que el artista despierta es innata y está presente desde infancia y juventud en él mismo.

Al artista, a quien le es innata en particular medida la fuerza imitativa, le ha de atacar de manera especial, como una virulenta enfermedad infantil, la raquítica índole polifacética de la vida moderna; de muchacho y adolescente se parecerá a un viejo más que a su propio sí mismo [...]¹⁹⁸.

Este despertar sólo puede llegar a producir en ese hombre virtuoso algo que llegará a ser alcanzado con la virilidad física, en donde se encuentra con dos esferas: una espiritual y otra moral. Es decir, “en el fondo se agita un raudo torrente una impetuosa voluntad que, por así decir, por todas las sendas, grutas y gargantas quiere salir a la luz y reclama poder”¹⁹⁹. Esta tensión lo puede volcar a dos caminos distintos, pues si se deja controlar por la moralidad, su persona sería negada, la voluntad que lo recorre lo abandonaría en un mar de frustración en donde aceptará la distinción entre bien y mal, lo cual lo conduciría a una

¹⁹⁷ Nietzsche, F. *Consideraciones intempestivas IV. Richard Wagner en Bayreuth*. Traducción de Joan B. Llinares. En: *Friedrich Nietzsche Obras Completas. Vol. I. Escritos de juventud*. Tecnos. Madrid 2011. p.809

¹⁹⁸ *Ibid.* p. 810

¹⁹⁹ *Ibid.* p.811

purificación moral con la que terminaría “entre ermitaños y monjes [...] personas embrutecidas y totalmente presas de enfermedades, socavadas y carcomidas por frustración²⁰⁰”.

Pero Wagner llegó más lejos y por ello a Nietzsche le interesará explorar la otra senda que no es más que la dominación completa de la voluntad. Por tanto, se interesará por rastrear en las figuras creadas por el artista pues para él, las creaciones del genio son un modo de acceder al interior del artista.

Para que el genio se consolide debe navegar con su propia voluntad, pero de manera tempestuosa, esto lo llevó a buscar “[...] satisfacción, ambicionó poder y placer embriagador, y muchas veces retrocedió lleno de asco²⁰¹ con deseo de olvidar y de negar ese mismo deseo. A juicio de Nietzsche, Wagner se encontró con el hastío, entre el deseo que lo carcomía y la poca satisfacción que le producían los placeres mundanos. Esto marca precisamente algo que Nietzsche denomina como la incertidumbre.

En la mutua relación de ambas fuerzas profundísimas, en la entrega de una a la otra radicaba la única necesidad grande mediante la cual pudo Wagner permanecer siendo íntegro y él mismo [...] hubo de observar y aceptar mientras veía que en él acechaba siempre de nuevo la tentación de la infidelidad, con los horribles peligros que conllevaba. De aquí fluye una fuente abundante de sufrimientos para quien está en proceso de formación, la incertidumbre²⁰².

Esta incertidumbre conlleva a una búsqueda, a un camino que el genio tiene que recorrer no sin librar peligros, pues uno de los tantos que se puede encontrar es el hecho de obtener una satisfacción a través del endiosamiento de su figura por las artes modernas: “el placer y el prestigio²⁰³”. De allí que Wagner anduviera siempre errante, cambiando de compañías, con la pesada carga y extrema fatiga, pues en él se encontraba una “antítesis entre sus deseos y su habitual incapacidad o semicapacidad para satisfacerlos [...]”²⁰⁴.

²⁰⁰ *Ibidem.*

²⁰¹ *Ibid.* p.812

²⁰² *Ibidem.*

²⁰³ *Ibid.* p.813

²⁰⁴ *Ibidem.*

En este recorrido tortuoso el genio de Wagner encontró dos tentaciones más, una especie de fase de pruebas en las que encontró la filosofía y la historia con las que desarrolló “una *aptitud para aprender* que incluso entre alemanes, el genuino pueblo-del-aprendizaje, es totalmente extraordinaria”²⁰⁵. Ésto lo condujo precisamente al peligro de quedar atrapado entre la historia mítica y la filosofía de requisitos técnicos:

Como filósofo atravesó sin tener miedo no sólo el fuego de distintos sistemas filosóficos, sino también el vaho del saber y de la erudición, y permaneció fiel a su sí mismo más elevado, el cual le exigía acciones totales que integrasen su polifónica naturaleza, y para que pudiera llevarlas a cabo le hacía sufrir y aprender²⁰⁶.

Para lograr evitar tales tentaciones, tuvo entonces que entender que estas ciencias y artes no eran más que medios con los cuales pudiese llegar a un fin, pues sólo así pudo desarrollar “una fuerza *astringente*: en este sentido, pertenece a las más grandes potencias de la cultura”²⁰⁷. Sólo así pudo entender la verdadera fuerza de la vida, que es importante para la conformación de la cultura y la obra de arte: “lo hizo encontrar una relación entre dos cosas frías y extrañas que parecían vivir como en esferas separadas: entre *música* y *vida*, e igualmente entre *música* y *drama*”²⁰⁸.

Este entendimiento dota al genio de una capacidad inigualable que lo conduce a otra etapa, lo que Nietzsche llama “el punto central de su fuerza, en esa demónica transferibilidad y autoexteriorización de su naturaleza, que se puede comunicar a otros con la misma facilidad con que así misma [...] dar y recibir”²⁰⁹.

Dar y recibir conlleva a otra fase, no pues ya no sólo implica la interiorización y exteriorización de sí mismo (lo cual implica ya un rompimiento en el ser del genio), sino que ahora se debe llevar hacia el pueblo a través de cuestionarse por la

²⁰⁵ *Ibíd.* p.814

²⁰⁶ *Ibíd.* p.186

²⁰⁷ *Ibíd.* p.817

²⁰⁸ *Ibíd.* p.821

²⁰⁹ *Ibíd.* p.829

formación y el resurgimiento del pueblo, así “Wagner se convierte en revolucionario de la sociedad [...] descubre el *pueblo poético*²¹⁰”.

La respuesta de Wagner es volver a la conjunción entre mito y música, elementos que conllevarían al resurgimiento del pueblo poético (*das dichten de Volk*²¹¹), y para ello deberá rescatar el mito el cual “estaba profundamente degradado y desvirtuado, transformado en «cuento»²¹²”. Así, deberá salvarlo de ese influjo moderno donde el pueblo permanecía en la atrofia del simbolismo y por ello, la música podrá recuperar su “sagrada naturaleza viril²¹³”

Pero este paso lo condujo al rechazo de las masas que no querían sino continuar hechizados por el influjo moderno del arte, la música y los debates estériles de café o las erudiciones periodísticas. De allí que Wagner estuviera en la miseria y como refugiado político. Tras lo cual surgió la lucha más encarnizada que jamás ha librado el genio: tener que desprenderse este último velo y salir del aislamiento.

Para ello, tuvo que tocar fondo y no desesperar ante la verdad, encontrar el verdadero sufrimiento y en él encontrar “la esencia de las cosas y desde ese momento [...] luchó por darle a ese arte la máxima claridad y aptitud para que estuviera en condiciones de entablar un diálogo tan extraordinariamente poderoso²¹⁴”, hallando así un nuevo estilo de ejecución. Ello propició una guerra entre los alemanes, encontrando adeptos y seguidores en el camino, pues había demolido la barrera de la interiorización y la exteriorización devolviendo al pueblo la verdadera esencia de las cosas, ligando lo natural a lo humano, Physis transfigurada de la cultura, ya que “el arte no es a fin de cuentas sino la capacidad de comunicar a otros lo que se ha vivido [...] entonces la grandeza del artista Wagner ha de consistir precisamente en esa demoníaca comunicabilidad de su naturaleza[...]”²¹⁵. De esta manera recorrió con su expresión algo allende a los

²¹⁰ *Ibid.* p.835

²¹¹ *Cfr.* Tomo este concepto directamente de la obra en alemán. Véase: Nietzsche, *F.Richard Wagner in Bayreuth* §8 p. 475 (KSA I)

²¹² *Ibid.* p.836

²¹³ *Ibidem.*

²¹⁴ *Ibid.* p.838

²¹⁵ *Ibid.* p. 840

conceptos, anudó mito y música más allá de la artificialidad del pensar, llegando a los procesos, acciones y sufrimientos.

En este mismo tenor Nietzsche en *Schopenhauer como Educador* advierte tres peligros que impedirían la constitución del genio y que se hermanan con la figura de Wagner. “El primer peligro creció en cuya sombra creció Schopenhauer: el aislamiento. El segundo lleva por nombre: desesperar de la verdad²¹⁶”, es decir, “perseguir el espectro sin dejarse desviar, como les ocurre a los sabios, ni entregarse a la escolástica conceptual, como parece ser el destino de los dialécticos desenfrenados²¹⁷. Por último, el tercer peligro es que “todo hombre suele encontrar en sí una limitación, tanto de su capacidad como de su voluntad moral, que le llena de deseo y melancolía [...]”²¹⁸. En otras palabras, buscar ese renacer más allá de la santidad y consolidar superando los infortunios evitando “el endurecimiento, en lo moral o en lo intelectual²¹⁹” para desgarrar el lazo que le unía con la moralidad y alcanzar lo sublime.

Nietzsche añade algunas condiciones necesarias para el surgimiento del genio filosófico en nuestro tiempo: “virilidad libre del carácter, conocimiento precoz de los humanos, ausencia de educación sabia o erudita, ninguna estrechez patriótica, ninguna coacción a ganarse el pan, ninguna relación con el Estado²²⁰”, explicadas en el párrafo séptimo a partir de datos biográficos del mismo Schopenhauer²²¹.

Este es el camino que para Nietzsche el genio debe seguir a fin de rasgar el velo de Maya, evitando ser conducido al otro camino: el resentimiento -explicado anteriormente-. La grandeza del Genio parece radicar en encontrar otra salida de expresión y por tanto, dependerá tanto de su capacidad artística innata como de una profunda reflexión sobre sí mismo para encontrar la oscuridad de la vida, de la

²¹⁶ Nietzsche, F. *Schopenhauer como educador... óp. cit.* p.44

²¹⁷ *Ibíd.* p.46

²¹⁸ *Ibíd.* p.47

²¹⁹ *Ibíd.* p. 50

²²⁰ *Ibíd.* p. 105

²²¹ *Cfr.* Este esbozo biográfico del camino del genio puede ser constatado en la excelsa biografía de Schopenhauer realizada por Safranski. En particular los pasajes que refieren a los dilemas existenciales que tuvo el joven respecto a su elección vocacional, su viaje por Europa, para continuar a la postre con la empresa familiar, la muerte de su padre y su liberación para continuar sus estudios universitarios. Véase: Safranski, R. *Schopenhauer. Los años salvajes de la filosofía*. Túsquets. México 2008. pp.53-97

naturaleza y encontrar nuevas vías de comunicabilidad. Tal capacidad artística y la profunda reflexión, se manifiestan en la tensión entre lo apolíneo y lo dionisiaco de la obra de arte.

La obra de arte trágica

En un fragmento póstumo, Nietzsche nos recuerda que “sólo durante breve tiempo coexisten Apolo y Dioniso: es el tiempo de la obra de arte²²²”. La obra de arte trágica será entonces un medio a través del cual puedan confluir las divinidades antes descritas, cuyo fin será que el espectador pueda entender que la naturaleza de las cosas entraña siempre una eterna lucha entre las fuerzas y sin las cuales no podría existir la vida, puesto que “La Hermosura de la rosa no debe ocultarnos la lucha por la existencia del rosal, que la hace posible”²²³.

Hablar de la lucha por la existencia y las condiciones en las que emerge un rosal implican dolor, un dolor que en toda batalla por la existencia aparece. Los hombres, los animales y las plantas en tanto habitan y son parte de la naturaleza, están expuestos a este profundo conflicto. Sin embargo, para poder llevarlo de la naturaleza (*Natur*) a la cultura (*Kultur*) como physis transfigurada, el genio debe ceñirse a lo más cercano a lo natural y Nietzsche cree que no emana de todas las expresiones artísticas (como la pintura o la escultura), sino que existe un lugar en donde podremos encontrar aquel reflejo a-conceptual y a-figurativo del dolor primordial: en la música, pues “El escultor y también el poeta épico, que le es afín, están inmersos en la intuición pura de las imágenes. El músico dionisiaco, sin ninguna imagen, es total y únicamente dolor primordial y eco primordial del dolor²²⁴”.

Al ser la música un pilar importante para la comprensión de la obra de arte, podríamos articular dos interpretaciones posibles en la obra de Nietzsche, una ontológica y la otra política.

²²² Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos sobre política...* óp. cit. p.65

²²³ Esteban, J. *Introducción. La máscara política de Dioniso*. En: Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos sobre política*. óp. cit. p.14.

²²⁴ Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia...* óp. cit. p.77

La cuestión ontológica es que precisamente la música, al ser sonidos emanados del cuerpo, encierra una interpretación de orden vital, pues por el hecho de existir estaríamos insertos en una suerte de sonido originario. Ésta y no otra sería la conexión con la naturaleza, pues “Los sonidos originales despiertan la imagen de acciones, de angustias, de terrores [...]”²²⁵. Sonidos que emanan incluso del propio cuerpo y que obedecen a un ritmo natural. Un sencillo ejemplo bastaría para explicar la cuestión: si escucháramos con un estetoscopio por unos instantes el latir de nuestro corazón, podríamos percibir la fragilidad de la vida en ese rítmico bombeo de sangre, lo cual produciría como resultado sensaciones de angustia y terror.

Más allá de este ejercicio corpóreo y para continuar con la obra de arte trágica en clave ontológica, recurriremos al texto *El drama musical griego*, donde explica que las formas fundamentales de los helenos hunden sus raíces en el suelo natural, pero que es concedido por un préstamo artificial. Podríamos argumentar que para Nietzsche la tragedia griega es importante por ser producto de la Physis transfigurada, pues “Las composiciones antiguas que se nos han conservado recuerdan totalmente, en su nítida articulación rítmica, nuestras canciones populares: pero fue de la canción popular de donde brotaron todo el arte poético y toda la música antiguos”²²⁶.

La alusión la música y el arte poético encierra la conjunción entre el movimiento del sonido emanado de la naturaleza y la conjunción de la creación de una letra hermanada, adecuada para él: “el lazo natural entre el lenguaje de las palabras y el lenguaje de la música no está roto todavía [...] la unidad intimísima de palabra y música”²²⁷.

A su vez, se nos advierte que la tragedia tuvo su punto más álgido cuando todo su conjunto descansaba en el coro, pues “es importante que quien representa al héroe le grite al espectador sus sentimientos a través del coro como a través de

²²⁵ Nietzsche, F. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia...* óp. cit. p.111

²²⁶ Nietzsche, F. *El drama musical griego*. En: Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia...* óp. cit. p.255

²²⁷ *Ibidem*.

un altavoz, con una ampliación colosal²²⁸, ya que esto haría comprensible para los oyentes, “la historia de las luchas y sufrimientos de Dioniso²²⁹”:

Lo que aquellos varones los empujaba al teatro no era la angustiada huida del aburrimiento, la voluntad de liberarse por algunas horas, a cualquier precio, de sí mismos y de su propia mezquindad. El griego huía de la disipante vida pública que le era tan habitual, huía de la vida en el mercado, en la calle y en el tribunal y se refugiaba en la solemnidad de la acción teatral, solemnidad que producía un estado de ánimo tranquilo e invitaba al recogimiento [...] ²³⁰.

Podemos ver entonces cómo la obra de arte se convierte en la representación artística a su máxima potencia, pero también, elucida la recepción y el impacto que debe tener frente al público. Ya en su cuarta intempestiva, *Richard Wagner en Bayreuth*, explicaba la importancia de la creación y la reacción producida en el público:

Para que un acontecimiento tenga grandeza han de confluír en él dos factores, que tengan un sentido grande aquellos que lo lleven a cabo y que también lo posean quienes lo estén viviendo. Ningún acontecimiento tiene grandeza en sí mismo, aunque desaparezcan constelaciones enteras, se hundan pueblos, se produzca la fundación de extensos Estados y se sostengan guerras con enormes fuerzas y pérdidas [...] ²³¹.

El final de esta cita que hace referencia explícita a cuestiones políticas -como Estado y guerras-, nos obliga a entender la interpretación política en donde (musicalmente hablando), el coro no representaba a la “masa, sino sólo un enorme individuo, dotado de unos pulmones mayores que los naturales²³²”. ¿Qué habrá querido decir entonces el joven autor?

Podemos acercarnos a la comprensión cuando más adelante nos indica que “No es éste el sitio de indicar cuál es el pensamiento ético que hay en la música coral unísona de los griegos: ella forma la antítesis más poderosa del desarrollo de la música cristiana²³³”. Si bien no era el momento ideal para abordar el problema de esta diferenciación, sí podemos argumentar que el pensamiento de Nietzsche ya está marcando una clara diferencia con la cristiandad y de acuerdo a lo que

²²⁸ *Ibíd.* p.250

²²⁹ *Ibíd.* p.252

²³⁰ *Ibíd.* p.244

²³¹ Nietzsche, F. *Consideraciones intempestivas IV. Richard Wagner en Bayreuth...* óp. cit. p.807

²³² Nietzsche, F. *El drama musical griego...* óp. cit. pp.250 y 251

²³³ *Ibíd.* p.251

hemos expuesto anteriormente, se presupone que es la aversión a la ética donde todos son iguales. Por tanto, si musicalmente la tragedia tenía otra interpretación que no fuera en estos términos, para “Nietzsche, la jerarquía de las notas ha acabado [por poner] en práctica por el nivel ético-político²³⁴”

De acuerdo con Quesada:

El tema es importante porque ahí se ha querido ver un antecedente de lo que Nietzsche llama jerarquía de valores aristocrática. El propio Thomas Mann en *Doctor Faustus* menciona lo siguiente: "pero para mí, el amigo que estaba al corriente, no hay duda de que el espíritu del inventor de las notas señoras y las notas esclavas circula por la obra de Adrián como un fantasma [...]"²³⁵.

Pero esta idea debe haberla obtenido de algún lado²³⁶, y concordamos con Quesada al decir que es tomada de la misma jerarquía establecida por Schopenhauer entre notas inferiores y superiores²³⁷ en el párrafo LII de *El mundo como voluntad y representación*, en donde afirma que

Las notas superiores, más ágiles y rápidas, se producen, como es sabido, por las vibraciones concomitantes del tono fundamental y resuenan débilmente siempre que este se produce, por lo que la armonía percibe q no se hagan coincidir una nota grave más que sus sonidos armónicos [...]"²³⁸.

Esta interpretación da pie para que hermanemos la cuestión ontológica y política de la idea cultural de Nietzsche y podamos argumentar en términos estatales, pues ahora que hemos conocido dos de los elementos conformadores de la cultura y siguiendo a Enguita podremos decir que

Este es el núcleo de la metafísica del artista, de la tragedia y del pensamiento trágico, que Nietzsche resume con la imagen de la alianza entre las dos divinidades opuestas [...] en este equilibrio [...] radica la clave para comprender el pensamiento político del joven Nietzsche, puesto que de la necesidad de lo apolíneo para el pensamiento trágico se deriva la necesidad de una realidad

²³⁴ Quesada, J. *Nietzsche. Afirmación y demonio melancólico*. óp. cit. p. 121. El agregado es nuestro y no cambia el sentido de la oración.

²³⁵ *Ibidem*. (las comillas son del autor).

²³⁶ *Cfr.* Para dar mayor peso a esta afirmación, referimos al párrafo cinco de El nacimiento de la tragedia en donde se expone la teoría musical de Schopenhauer. Véase: Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia...* óp. cit. pp. 78-79

²³⁷ Quesada, J. *Nietzsche...* óp. cit. p.121

²³⁸ Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*. Traducción de Eduardo Ovejero y Maury. Porrúa, México, D.F. 1983. p.264

política que bien podemos llamar trágica y un pensamiento político adecuado a esa necesidad²³⁹.

El Estado trágico: origen y funciones

La naturaleza parece hablar con voz clara: el genio es producido en cantidades muy limitadas y sólo a través de un peregrinaje logra consolidarse en el entendimiento y encarnación de las fuerzas originarias para producir la obra de arte la cual, a su vez, representa esa verdad oculta. Esta voz tiene una enseñanza en términos políticos, pues si existen notas mayores y notas esclavas, será menester de Nietzsche que esta visión deba manifestarse en los hombres en tanto son parte de la Naturaleza.

Uno de los escritos más importantes para describir la función estatal es, sin lugar a dudas, *El Estado Griego*, pues es ahí donde Nietzsche cree reconocer en los griegos la conformación del Estado trágico ya que sólo ellos parecían entender esta verdad oculta dentro de la estructuración político-social, por ello: “«Al vencedor pertenece el vencido, con mujer e hijos, vida y bienes. La violencia da el primer derecho, y no hay derecho que en su fundamento no sea arrogación, usurpación y acto de violencia»²⁴⁰”.

El Estado trágico, por tanto, no admitirá derechos humanos como “la dignidad del hombre y la dignidad del trabajo²⁴¹” y mucho menos democracia, pues la naturaleza cruel del Estado deberá contemplar dos aspectos fundamentales: “la guerra es justamente tan necesaria para el Estado como la esclavitud lo es para la sociedad [...]”²⁴². Entonces, la ley bajo la cual debe regirse hace eco de la sentencia heracliteana: "Guerra [pólemos] es el padre de todos, rey de todos: a

²³⁹ J. Esteban, J. *El joven Nietzsche* [...] óp. cit. p.119

²⁴⁰ Nietzsche, F. *El Estado griego*. En: *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*. Traducción de Alejandro del Río Hermann. Arena libros. Madrid 2010. p.28

²⁴¹ *Ibid.* p.23

²⁴² Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos...* óp. cit. p.73

unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres.²⁴³

La Guerra ocupará pues un lugar clave -y paradójico- en Nietzsche por dos razones. Por un lado presenta un embate a las funciones y máscaras internacionales modernas de la bella forma ilustrada y la tendencia a un modelo económico; por el otro, permitir la consolidación del genio militar.

Como lo hemos explicado antes, en Nietzsche hay un desprecio por las ideas modernas de Estados democráticos y también de Estados económicos, pues hacen del “presente político el uso del ideario de la Revolución al servicio de una aristocracia del dinero, interesada y ajena al Estado²⁴⁴”. Percibe entonces que todo el mundo moderno con su visión optimista-liberal del mundo tiene “sus raíces en las doctrinas de la Ilustración y la Revolución francesas²⁴⁵” y por tanto, como lo hemos dicho, se han ceñido bajo la figura del *Pacto Social* que no obedece sino al egoísmo y al resentimiento. Para ello, tendrán que eliminar la diferencia y la competencia que las guerras producen, imponiendo ideas como el sufragio universal para ocultar el verdadero rostro la economía política sin ningún apego por el suelo mítico en el que determinada cultura pueda emerger, domesticando el impulso vital y por tanto afeminando la verdadera voz de la naturaleza.

[...] En el momento presente, y en la simultánea extensión del sufragio universal sobre todos los efectos del *temor a la guerra*, es más, de distinguir detrás de esos movimientos, como a aquellos realmente temibles, a esos ermitaños financieros verdaderamente internacionales y apátridas, los cuales, dada su natural carencia del instinto estatal, han aprendido a abusar de la política como instrumento de la bolsa y a servirse de Estado y sociedad en calidad de medios del propio enriquecimiento²⁴⁶.

No es sólo un desprecio por la economía y apoyar la lucha de clases en el sentido en que Marx podría elucidarlo. Más bien es desenmascarar el influjo egoísta y por tanto, el resentimiento de los más débiles, de esa especie que sin suelo y sin

²⁴³ Heráclito. *Fragmento 53B En: Los filósofos presocráticos*, Vol. I. Madrid, Gredos, 2007. p.223

²⁴⁴ Nietzsche, F. *El Estado griego. óp. cit.* p. 32

²⁴⁵ *Ibid.* p.31

²⁴⁶ Nietzsche. *Edo. Griego.* p.32

patria, no pueden comprender la noción de Cultura que Nietzsche está pensando. Así nos presenta a la guerra como:

El único antídoto [...] pues las conmociones de ésta, cuando menos, si algo se pone de manifiesto es el hecho de que el Estado no está fundado en el temor al demonio de la guerra, en calidad de institución protectora de individuos egoístas, sino que, en el amor a la patria y al soberano, genera desde sí un ímpetu ético que apunta a un destino mucho más elevado²⁴⁷.

El Estado deberá entonces ser el fundador de esa Patria mítica (*mythische Heimat*)²⁴⁸ referida al final del párrafo veintitrés de *El nacimiento de la tragedia*. Ésto permitirá “la expulsión del elemento latino: y reconocerá una separación y un estímulo externo para ello en la valentía y en la sangrienta aureola de la última guerra²⁴⁹”. Empero, necesitará de “un guía [*Führer*] que de nuevo lo conduzca a la patria hace tanto tiempo perdida [...]”²⁵⁰.

Al argumentar que para consolidar la patria se necesita de un guía (*Führer*) que haga la guerra, debemos dar paso al segundo argumento de ésta como productora del genio militar. Así, este personaje debe ser entendido como aquél que logre constreñir “a todo individuo bajo su yugo y generar aun en las naturalezas heterogéneas una especie de alteración química de sus propiedades²⁵¹”; un líder capaz de movilizar a los demás guerreros a su antojo a fin de fomentar el sentimiento de patria con el cual pueda surgir la obra de arte bélica:

Se me antoja que el hombre guerrero sería un instrumento del genio militar, y su trabajo, a su vez, tan sólo instrumento de dicho genio; y no sería a él, en cuanto hombre absoluto y no genio, sino a él en cuanto instrumento del genio —el cual puede incluso a discreción desear el aniquilamiento del otro como medio de la obra de arte bélica- a quien convendría un grado de dignidad, a saber, de la dignidad de ser dignificado como instrumento del genio²⁵².

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ No nos dejemos engañar: pese a que Nietzsche aboga por una patria, no es el mismo movimiento del nacionalismo alemán que Nietzsche criticará en las *Consideraciones intempestivas* y obras posteriores, pues éste no ha expulsado precisamente el elemento latino del cual deviene el falso orgullo de la victoria contra los franceses y que permitió la consolidación del Estado alemán. Por ello, argumentará que “La guerra embrutece al vencedor y envilece al vencido”, expresión que sirve para mofarse de los alemanes del segundo Reich. Véase: Nietzsche, F. *Humano demasiado humano... óp. cit.* p.217

²⁴⁹ Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia. óp. cit.* p.223

²⁵⁰ *Ibid.* p.224 Los corchetes son nuestros.

²⁵¹ Nietzsche, *El Estado griego... óp. cit.* p.33

²⁵² *Ibidem*.

Si este es el origen Estatal, Nietzsche no titubea en indicar que una de las funciones será entonces la separación estatal de la sociedad, aun cuando el impulso a la sociabilidad en los individuos sea tan fuerte, pues “sólo la tenaza de hierro del Estado obligue a la gran masa a que aquella separación química de la sociedad, con su nueva construcción piramidal tenga que realizarse”²⁵³.

La alusión a la estructura piramidal no es casualidad ya que

Los elementos sémicos de la figura geométrica permiten representar un orden de estricta jerarquía, estabilidad y solidez [...] la pirámide es un campo semántico, fuente que simboliza la eternidad de algo mayor que el mero y accidental hombre: destaca su monumental rigidez, su apacible *ad eternum*, un símbolo eterno del *Rankordnung* de la naturaleza²⁵⁴.

Este orden de rango muestra entonces la segunda tarea del Estado, la cual debe versar en la preservación y consolidación del genio. Para ello, *el topo ciego de la cultura (Der blinde Maulwurf der Kultur, Der sclaven)* tendrá que aumentar su sufrimiento a fin de servir a la consolidación del genio:

La enorme fuerza de lo político, entendida en el estrecho sentido del impulso patrio, tiene que aparecer para nosotros como una garantía de que esta serie de genios individuales tenga continuidad, de que el suelo a partir del cual sólo ellos pueden crecer no sea despedazado por los terremotos y no sea inhibida su fertilidad [...] para que el artista pueda formarse, necesitamos aquel estamento ocioso liberado del trabajo de esclavos; para que pueda originarse la gran obra de arte, necesitamos la voluntad centrada del estamento: el Estado²⁵⁵.

El resultado será el surgimiento de un Estado trágico que emane de la Cultura. Esta visión debe poner atención en la formación y educación de los genios, pero no por la vía del intelecto, sino por la senda del entendimiento de la naturaleza, ya que ella

Como educadora del pueblo sólo pudo alcanzar su oposición estando al servicio del Estado. Por eso, la vida política y la lealtad al Estado se había intensificado tanto que, ante todo, el artista pensó en él. El Estado fue un medio de la realidad artística: por eso, el deseo impetuoso de Estado en los grupos necesitados de arte tuvo que ser lo supremo²⁵⁶.

²⁵³ Nietzsche *Fragmentos póstumos sobre política... óp. cit.* p.88

²⁵⁴ González, N. *Nietzsche contra la democracia... óp. cit.* p.200

²⁵⁵ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos, óp. cit.* p.68

²⁵⁶ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos... óp. cit.* p. 59

Aun cuando afirmemos que Nietzsche escribe estos pensamientos en el furor de la guerra franco-prusiana, podemos decir que no quitará el dedo del renglón en ningún momento de su obra, pues tan sólo en *Schopenhauer como educador*, lo reitera sin ningún reparo:

En ocasiones resulta más difícil aceptar una cosa que comprenderla. Y puede que sea ese el caso de la mayor parte de quienes reflexiones sobre lo siguiente: «La humanidad debe trabajar sin descanso en la creación de algunos grandes hombres. Ésa y no otra es su tarea»²⁵⁷.

Más adelante, en ese mismo escrito, nos indica que aun cuando está siguiendo el modelo de la naturaleza con toda la fatídica verdad que lleva en sí misma, el Estado deberá velar por la consolidación de la Cultura, pues en tanto Physis transfigurada, no podrá confiarle todo al azar. Esto se debe a que “el proceder de la naturaleza se asemeja al despilfarro [...] la naturaleza es mala administradora, sus gastos son muy superiores a los rendimientos que obtiene [...]”²⁵⁸.

Esta será entonces la nueva tarea Estatal: consolidar la educación del genio a fin de proveerle los medios para los cuales pueda hacer surgir la verdadera cultura:

Por medio de invenciones afortunadas se puede educar todavía al gran individuo de un modo completamente distinto y más elevado de lo que hasta ahora se ha hecho por medio de azares. Aquí se encuentran mis esperanzas: la cría (Züchtung)²⁵⁹ de hombres eminentes²⁶⁰.

Si Nietzsche está contemplando la posibilidad de la crianza para la consolidación del genio, la apuesta del Estado será crear un modelo que posibilite la formación del Genio y lo encontrará en el *Agón*, entendido como “un juego de fuerza, destreza y arte repleto de reglas, jueces, público, premios y fama (estatuas de los vencedores, himnos de victoria). Hay certámenes gimnásticos (carreras, saltos, pugilato), hípicos (carreras de cuadrigas), musicales (entre rapsodas, coros, poetas) y muchos más (bailar, besarse, beber)”²⁶¹.

²⁵⁷ Nietzsche, F. *Schopenhauer como educador...* *óp. cit.* p.75

²⁵⁸ *Ibíd.* p.99

²⁵⁹ De acuerdo con Esteban Enguita, esta es la primera ocasión que usará el término *Züchtung* de la forma en que será utilizada en sus obras de madurez. Véase: Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos...* *óp. cit.* p. 130.

²⁶⁰ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos sobre política.* *Óp. cit.* p.130

²⁶¹ Niemeyer, C. (Ed.) *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares.* Traductores: Iván de los Ríos, Sandra Santana, José Luis Puertas y José Planells. Biblioteca Nueva. Madrid 2012. p.36

El modelo es claro para Nietzsche, pues “Todo talento tiene que desarrollarse luchando: así lo ordena la pedagogía popular helénica”²⁶². Ésto le distanciaría de aquellos educadores modernos que temen a la ambición y a la competencia, con lo cual se produciría “el bienestar del todo, de la sociedad estatal”²⁶³.

La fundamentación en una educación agónica tiene un cimiento metafísico que Nietzsche trata de desenterrar a través de la figura de la diosa Eris, con lo cual se comprende que, al interior del Estado, se debe fomentar la competencia pero no la guerra, pues al provenir de Eris la buena, tendrá que tornarse en rivalidad.

Hesíodo, quien una vez califica a una Eris de mala, a saber, la que conduce a los hombres a la lucha hostil del aniquilamiento mutuo, y luego la otra vez alaba a otra Eris como buena, la que como encono, celo y envidia azuza a los hombres a obrar, pero no al acto de la lucha del aniquilamiento, sino al acto de la rivalidad²⁶⁴.

Nietzsche ya advierte que sólo en la rivalidad y el conflicto con otros genios se puede mantener la obra de arte helénica y con ello el forzar a nuevas creaciones, por lo que nunca estaría terminada la formación. Ésta dejaría de ser un fin último como lo busca el proyecto moderno, pues en el fundamento metafísico de una ambición no se trata de apuntar “a la desmesura o a la inconmensurable como a menudo lo es la ambición moderna; es en el bien de su ciudad natal”²⁶⁵.

Sin embargo, surge una nueva pregunta: ¿Cómo podría verse consolidado el modelo estatal -la patria mítica- con este tipo de educación? Para contestarla, debemos tener presentes que la educación y el surgimiento del genio tienen como cimiento el mito griego “El estado y el mito; El arte y la religión”²⁶⁶.

Para comprender esta afirmación, debemos percibir que precisamente el genio deberá retribuir a los ámbitos antes mencionados. Por ello, sus obras deberán ser parte de un fundamento religioso (el dionisiaco), para despertar en el resto de la población ese sentido de patria mítica. En este sentido, Esteban Enguita sostiene que

²⁶² Nietzsche, F. La rivalidad homérica. En: Nietzsche, F. *cinco prólogos para cinco libros... óp. cit.* p.47

²⁶³ *Ibidem.*

²⁶⁴ *Ibid.* p.45

²⁶⁵ *Ibid.* p.47

²⁶⁶ Nietzsche, F. *fragmentos póstumos sobre política... óp. cit.* p.78

No se trata como es evidente de la religión cristiana ni de su viejo dios [...] El joven Nietzsche apunta en otra dirección. Naturalmente, se refiere a una religión dionisiaca, cuyo contenido es el mito trágico, que inevitablemente ha de vincularse en el mundo moderno con el mito patrio (culto a la nación) para que realmente pueda germinar en el corazón de los hombres y de esta manera cumpla con su cometido. La función de esta religión dionisiaca no es en realidad distinta a las otras [...] tejer un entramado de mitos (valores, creencias, ideologías, concepciones del mundo etc.) y de rituales que dan sentido a la existencia del hombre.²⁶⁷

Lo anterior permitirá el surgimiento del verdadero Estado que respeta la cultura, pues tiene como base una serie de mitos que no son afeminados como el cristianismo, sino como base a la Physis.

Quesada nos remite a la conjunción entre el mito y el nacionalismo y por tanto, al distanciamiento entre el del mito semítico y el mito ario, pues encontramos a un Nietzsche que considera que sólo mediante el bautizo trágico puede resurgir el espíritu alemán. Para que esto ocurra, el pueblo alemán tendrá que sacudirse el espíritu latino que viene bajo la forma del mito del pecado original, de naturaleza pasiva. Mientras, el mito helénico de Prometeo pasará a ser un activo, puesto que en la figura del héroe, el rudo orgullo del hombre que no haciendo caso de los dioses lleva a cabo su tarea creativa y confiere a su pecado la aureola de una bendición. Es decir, “Sólo alzándose hasta lo ‘titánico’ es como el hombre puede conquistar su propia cultura. Alemania debía tener el valor de conquistar su propia esencialidad, levantándose sacrílegamente contra todo obstáculo”²⁶⁸.

Nietzsche antepondría la figura de Prometeo a la de Cristo, como se puede constatar en el párrafo nueve del nacimiento de la tragedia:

La leyenda de Prometeo es posesión originaria de la comunidad entera de los pueblos arios y documento de su aptitud para lo trágico y profundo, más aún, no sería inverosímil que ese mito tuviese para el ser ario el mismo significado característico que el mito del pecado original tiene para el ser semítico[...]²⁶⁹.

Entonces, la noción la importancia del mito radica en la posibilidad de crear nuevos lazos de entendimiento con los sectores de la población, a través de la

²⁶⁷ Esteban, J. *El joven Nietzsche. Política y tragedia... óp. cit.* p.280

²⁶⁸ Quesada, J. *Nietzsche. Afirmación y demonio melancólico...óp. cit.* p.219

²⁶⁹ Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia...óp. cit.* p.111

cultura, pues con él se estarían generando costumbres, ideologías y valores que permitirían el arraigo a la patria mítica.

Así emerge el proyecto nietzscheano que busca la incursión en un nuevo modelo social y político que obedezca a las leyes de la naturaleza y que a su vez genere un puente hacia la cultura la cual, haciendo visible la lucha por la existencia en tal Estado, no dé lugar a las formas ilustradas ni modernas y mucho menos a la democracia. Es sólo a través de la transfiguración de la naturaleza que se puede entender su verdadera enseñanza: “El mundo es un caos, no es una máquina, ni un organismo, ni tiene una finalidad, pues lo que le caracteriza es la falta de orden, de estructura, de forma, de bondad, de sabiduría y demás esteticismos humanos²⁷⁰”.

²⁷⁰ Esteban, J. *La máscara política de Dioniso... óp. cit.* pp.15-16

CONCLUSIONES: CARA Y CRUZ DE LA CRÍTICA A LA DEMOCRACIA EN EL JOVEN NIETZSCHE

Nos hemos limitado a exponer a Nietzsche y su política, incluyendo su crítica a la democracia. Sin embargo, aún debemos establecer una postura que nos permita aproximarnos a pensar las posibilidades y problemáticas que Nietzsche nos arroja con su pensamiento político.

Debemos considerar un primer aspecto clave, el bifrontismo de Nietzsche, lo cual nos permitirá desglosar un análisis que pretende mostrar las dos caras de la moneda, la cara y la cruz de su crítica a la democracia.

El bifrontismo nietzscheano obedece a una dialéctica que en ningún momento es la hegeliana en donde los contrarios se concilian, y mucho menos la dialéctica socrática entendida como arma de resentimiento bajo la sentencia “ver si alguien es más sabio que él²⁷¹”. Por el contrario, es una “apuesta por un mundo donde los opuestos jamás se concilian y cuya lucha es el aceite que engrasa la maquinaria de la vida, de la creación y de la existencia²⁷²”. Este devenir entre existencia y creación es lo que Nietzsche lee como la fuerza oculta de la naturaleza, fuerza y crueldad que no se pueden entender bajo las circunstancias modernas.

La dialéctica que Nietzsche sigue, obedece a lo que Bacarlett define como una dialéctica heracliteana: “aquello que surge de la lucha de los contrarios [...] Nietzsche apuesta por diferencias irreductibles entre las fuerzas²⁷³” como un devenir eterno y por tanto, en constante generación. Concepción que se puede leer desde la idea de formación del genio con base en el *Agón* -como se ha explicado anteriormente-, pues sólo a través de esa constante lucha y competencia, basadas en la fuerza y destrucción, se puede para dar paso a la creación. De lo contrario se acabará reduciendo el mundo a ideas acabadas, a resoluciones perpetuas, debilitando todo a su paso. “No es extraño, por tanto, que

²⁷¹ Nietzsche, F. *Sócrates y la tragedia...óp. cit.* p. 269

²⁷² Bacarlett, M. *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad.* óp. cit. p.81

²⁷³ *Ibíd.* pp.89-90

en la obra nietzscheana se dibuje una especie de parentesco entre la dialéctica – tanto hegeliana como socrática-, la democracia y la ciencia”²⁷⁴.

Nietzsche aboga por el eterno devenir heracliteano, anteponiéndose a sus rivales modernos, quienes deseaban crear un mundo a partir de articulaciones de la bella apariencia, del buen salvaje, de justicia, de la dignidad del hombre y la dignidad del trabajo, pero también, anteponiéndose al influjo egoísta y resentido de la economía. Nietzsche nos recuerda que este devenir infinito debe comenzar con “un aspecto espantoso e inquietante: el sentimiento más fuerte comparable con el que tiene alguien que contempla, en medio del mar o un terremoto, cómo todo se mueve”²⁷⁵.

Sin embargo este devenir, allí donde arroja luz, también emite una sombra que nos conlleva a enfrentar los peligros que el nietzscheanismo en ocasiones desea olvidar²⁷⁶, pues, las implicaciones de aceptar el proyecto político en su etapa de juventud, se ciñe en un margen de segmentación social y de selección incluso racial, pero son problemas que se deben aceptar y enfrentar para continuar dando vida al proyecto nietzscheano.

Podemos afirmar así que Nietzsche es una suerte de antídoto y veneno, un *Pharmakón*, esa “incruenta potencia que arrastra a la muerte al contacto con la vida y expone a la vida a la prueba de la muerte”²⁷⁷, con la cual tenemos que seguir trabajando y ver qué se puede obtener de sus consecuencias. Así, en las páginas subsecuentes, nos limitamos a exponer una serie de conclusiones sin eludir este bifrontismo ni tampoco pasándolas por un tamiz moral de bueno y malo.

²⁷⁴ *Ibid.* p. 93

²⁷⁵ Nietzsche, F. *Los filósofos preplatónicos*. En: *Friedrich Nietzsche Obras Completas. Vol. II: Escritos Filológicos*. Diego Sánchez Meca (Ed.) Tecnos, Madrid. 2013. p.367

²⁷⁶ Para muestra puede revisarse el documento de Giuliano Campioni, en donde muchas de sus afirmaciones expresadas apuntalan a una suerte de endulcoración, donde se muestra a un Nietzsche como sujeto de conocimiento libre y aventurero, denotando sus similitudes con el legado francés, cuestión que lo salvaría de las afirmaciones raciales. No obstante, habría que seguir discutiendo esta situación, pues si bien creemos que Nietzsche aboga por un racismo metafísico (por llamarlo de alguna manera), no podemos eludir la problemática que este encierra. Véase: Campioni, G. *Nietzsche y el espíritu latino*. Traducción de Sergio Sánchez. El cuenco de plata. Buenos Aires 2004. pp. 5-23

²⁷⁷ Esposito, R. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Traducción de Luciano Padilla López. Buenos Aires 2005. p.181

Cara de la crítica a la democracia

La crítica a la democracia sostenida por Nietzsche nos parece sugestiva por varias razones, que a continuación expondremos.

Primero, asumir que el mundo es un caos y no un sistema como lo expresan los modernos racionalistas. Ésto es lo que a nuestros ojos confirma al joven Nietzsche como cataclismo de la modernidad democratizante, pues para Nietzsche el espejo de la bella forma en la que se funda no es otra cosa más que una mentira creada por el hombre moderno, un espejismo que “se ha inventado, una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira”²⁷⁸.

Seguir por esta brecha, permitiría generar un verdadero cuestionamiento a las raíces más íntimas del legado ilustrado que aún hoy persiste, pues nociones como las de *derechos humanos*, *tolerancia*, *democracia*, parecen quedar atrapadas en la mera apariencia, en donde la supuesta conciencia ha creído que puede domeñar la crueldad y la maldad del mundo, encerrándola para después tirar la llave. De esta manera, se oculta que “el hombre descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, en la indiferencia de su ignorancia”²⁷⁹, haciendo caso omiso también del verdadero rostro que yace oculto bajo la silueta del hombre moderno, el egoísmo bajo el cual se construye el pacto social, el resentimiento.

Recordemos que no podemos aumentar la felicidad mediante el cambio de instituciones, antes bien debemos eliminar el temperamento huraño, débil que gobierna al interior de nuestras buenas intenciones, pues “uno se engaña sobre los sufrimientos y las privaciones de las capas inferiores del pueblo, porque los mide involuntariamente de acuerdo con la medida del propio sentimiento”²⁸⁰.

Para muestra, el lúcido pero irónico comentario de Ortega y Gasset en *Democracia morbosa* donde a través de un elogio a Nietzsche advierte de los

²⁷⁸ Nietzsche, F. Verdad y mentira en el sentido extramoral...óp. cit. p.20

²⁷⁹ *Ibid.* p.20

²⁸⁰ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos sobre política...*óp. cit. p. 139

peligros de la democratización de la vida, pues, según afirma, como dispositivo de derecho le parece funcional,

Pero la democracia exasperada y fuera de sí, la democracia en religión o en arte, la democracia en el pensamiento y en el gesto, la democracia en el corazón y en la costumbre es el más peligroso morbo que puede padecer una sociedad. Cuanto más reducida sea la esfera de acción propia a una idea, más perturbadora será su influencia si se pretende proyectarla sobre la totalidad de la vida. Imagínese lo que sería un vegetariano en frenesí que aspire a mirar el mundo desde lo alto de su vegetarianismo culinario: en arte censuraría cuanto no fuese el paisaje hortelano; en economía nacional sería eminentemente agrícola; en religión no admitiría sino las arcaicas divinidades cereales; en indumentaria sólo vacilaría entre el cáñamo, el lino y el esparto, y como filósofo se obstinaría en propagar una botánica trascendental. Pues no parece menos absurdo el hombre que, como tantos hoy, llega a nosotros y nos dice: ¡Yo, ante todo, soy demócrata!²⁸¹.

Aquí no vale ser un demócrata ante todo -como bien lo argumenta Ortega y Gasset-, pues sólo pertenece a un ámbito de la vida, lo jurídico, mas nunca puede ser aquello que delimite la verdadera potencia de lo vital, que termina domesticando a los hombres con su visión protectora y salvadora que mide a todos a partir de sí mismo.

Por lo pronto, la contradicción del sentimiento mismo que motivó la democracia. Nace ésta como noble deseo de salvar a la plebe de su baja condición. Pues bien, el demócrata ha acabado por simpatizar con la plebe, precisamente en cuanto plebe, con sus costumbres, con sus maneras, con su giro intelectual. La forma extrema de esto puede bailarse en el credo socialista[...]Quien se irrita al ver tratados desigualmente a los iguales, pero no se inmuta al ver tratados igualmente a los desiguales no es demócrata, es plebeyo²⁸².

Precisamente éste y no otro es el resentimiento que genera el furor democrático, la opinión pública, la política populista de partidos o cualquier situación que pervierte y vuelve cómodo al hombre como Nietzsche mismo lo advierte:

Yo acepto el movimiento democrático como algo inevitable, pero no como algo irresistible, sino que se puede retardar. Más el dominio de los instintos y las apreciaciones de valor del rebaño junto al epicureísmo y la benevolencia aumentan recíprocamente a gran escala: el hombre llega a ser débil, pero bueno y cómodo²⁸³.

²⁸¹ Ortega y Gasset, J. *Democracia Morbosa*. En: *Obras Completas Tomo II*. Alianza Editorial. Madrid 1983. pp.135-136

²⁸² *Ibid.* pp. 136-137

²⁸³ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos sobre política...óp. cit.* p.170

A nuestros ojos, aún no nos hemos quitado esta purulenta idea, porque en el fondo tal vez estemos demasiado cómodos con el mundo que acontece, aceptando el espejismo dado y esperando más: más de la democracia, más de los partidos políticos, más de los derechos humanos, como si viéramos todo en un porvenir, una felicidad detrás de la montaña, volviendo todo una cuestión de egoísmo, de una búsqueda de bienestar ocioso.

Gilles Lipovetsky deja ver una cuestión muy similar cuando realiza su crítica a la sociedad contemporánea, la cual ha perdido el sentido trágico de la existencia:

El narcisismo contemporáneo se extiende en una sorprendente ausencia de nihilismo trágico; aparece masivamente en una apatía frívola, a pesar de las realidades catastróficas ampliamente exhibidas y comentadas por los *mass medias* [...] El narcisismo ha abolido lo trágico y aparece como una forma inédita de apatía hecha de sensibilización epidérmica al mundo a la vez que de profunda indiferencia hacia él²⁸⁴.

Por consiguiente, Nietzsche bajo la forma del reencuentro con la naturaleza nos da posibilidades distintas para pensar la política, la cultura, la patria, pero no en el sentido en que el resentimiento podría explicarlos. Para muestra, una afirmación como la siguiente: "Los grandes alemanes, no son nacionalistas, pero tampoco cosmopolitas; sólo sus enemigos les han inculcado la estúpida ilusión de que se tiene que limitar"²⁸⁵, la cual nos permite enmarcar la volatilidad del proyecto nietzscheano, en donde no hay límites humanos, pues con esta paradoja nos vuelca a forzar el pensamiento y abrir el entendimiento a nuevas posibilidades que sólo pueden surgir eludiendo el proyecto democrático como fin último. Es probable que tengamos un verdadero reto: continuar utilizando estas ideas para generar una vuelta al orden ficticio en el que parecemos estar atrapados incluso hoy.

Lo anterior a la sazón de economistas como el prestigiado Dani Rodrik quien ha planteado que la situación actual, de la sociedad económica y global presenta un trilema político, a partir de los actores que conforman el Estado entendido como el territorio, la democracia como sistema político, y la globalización como ámbito económico. Su tesis esgrime que los actores políticos no pueden concebir estos

²⁸⁴ Lipovetsky, G. *La era del vacío*. Traducción de Joan Vinyoli y Michèle Pendanx. Anagrama. España 2002. p.52

²⁸⁵ Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos sobre política...óp. cit.* p.140

elementos al mismo tiempo y que es preciso hacer una elección de dos de los tres antes mencionados, dando lugar a tres escenarios distintos donde uno de los elementos quedaría fuera de la discusión: 1. El Estado nacional se vería perjudicado cuando triunfara la globalización con un sistema democrático, de dimensión transnacional y de carácter federal, tal como ocurre con la Unión Europea; 2. La globalización saldría debilitada en caso de aliarse Estado-nación y democracia, pues fijaría límites a los movimientos de capital y con ventajas para los derechos sociales de sus miembros; 3. La democracia flaquearía si el estado se somete a las pautas de la globalización, imponiendo los criterios de los mercados y estableciendo con ello un modelo de administración pública austera y reducida, sin cargas sociales²⁸⁶.

Aunque no compartimos del todo los planteamientos de Rodrik para superar el problema²⁸⁷, podemos argumentar que expone de manera bastante lúcida la situación actual. Por tanto, creímos conveniente incluirle para decir que Nietzsche puede permitirnos plantear de nuevo el problema, en tanto esta construcción podría decirse que se engloba en la misma categoría en la que incide la crítica a la modernidad, entendida como espejismo ilusorio que domestica la vida, pues aún concebimos a la democracia como fin último del modelo político y quizás debamos forzarnos a pensar con mayor profundidad el problema de este elemento y ver si existen otras posibilidades.

²⁸⁶ Cfr. Rodrik, D. *La paradoja de la globalización. Democracia y el futuro de la economía mundial*. Traducción de María Dolores Crispín Sanchíz. Antoni Bosch. España 2011. pp.218-225.

²⁸⁷ La propuesta de Dani Rodrik versa en la posibilidad de contemplar un gobierno global a través de consejos, los cuales aboguen por globalizar la gobernanza democrática y paralelamente a los mercados. Así mismo, reconsiderar los acuerdos comerciales y de inversión para ampliar el espacio para la toma de decisiones democráticas. En todo caso, Rodrik aboga por la superación de la idea de Estado-nación en aras de una gobernanza globalizada, en cuya base, se contemplen los principios democráticos. Véase: Rodrik, D. *óp. cit.* pp.253-269.

Cruz de la crítica a la democracia

Quizás este lado de la moneda sea el más recalcitrante de los argumentos políticos de Nietzsche, pues debemos evitar querer salvar a Nietzsche de sus propias garras. No obstante, trataremos de mantener distancia y postura respecto a los postulados planteados por el mismo autor.

Primero que nada, la aceptación del sistema político nietzscheano implica un desprecio ante las masas y fundamentalmente la argumentación es que estos sujetos son poco hábiles para lidiar con la naturaleza y tampoco podrían crear una cultura por ser demasiado débiles. Por consiguiente, su valor se demerita dentro de un orden estatal que debe privilegiar al genio.

Quizás aún hoy deberíamos mantener discusión con respecto a los señalamientos de Quesada y de González Varela donde se debate el racismo nietzscheano.

Quesada expone que a partir del esteticismo político de Nietzsche, la consecuencia que involucra el alborear ario de Prometeo es la selección racial que podría terminar justificando exterminios como los realizados por el nacional-socialismo u otros que tal vez en un futuro pudiésemos enfrentar, pues les daría la posibilidad de pensarlos como una obra de arte. Esto se intuye también a la sazón de las justificaciones de Nietzsche en la Ley de Manú explícitas en *El Crepúsculo de los ídolos*²⁸⁸, en donde se habla de una policía sanitaria por parte del Estado para mantener fuera a los *Chandalas* -mestizos-; asimismo, en *Más allá del bien y el mal*²⁸⁹ pide que se expulse a los antisemitas y dar paso a una raza mixta europea. Lo anterior encierra un problema por demás espinoso que aún hoy debe preocuparnos y ocuparnos en materia política con Nietzsche en el momento de aceptar su proyecto, tal como Quesada lo expresa:

Pero lo que hace más de una década se me escapó como clave para entender el fracaso de la idea de comunidad en Nietzsche era, precisamente lo que ahora intento señalar: la vida en tanto voluntad de poder, no sólo parece ser la causa natural-cultural de las magníficas obras del espíritu superior que acepta,

²⁸⁸ Cfr. Nietzsche, F. *el Crepúsculo de los ídolos*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza. Madrid 1973. pp.77-80

²⁸⁹ Nietzsche, F. *Más allá del bien y el mal*. Traducción Andrés Sánchez Pascual. Alianza. Madrid, 1972. pp.203-223

orgullosamente su destino de artista o escultor de la materia-masa, sino que el problema de la selección y depuración de esa materia–masa puede transformarse con nuestro filósofo en una obra de arte²⁹⁰.

Esteban Enguita da otra interpretación a esta problemática argumentando algunas cuestiones, a partir de las ideas de Peter Bachrach, señalando que:

Los dos supuestos básicos de los que parte esta teoría: todas las teorías de la élite descansan en dos supuestos básicos: primero, que las masas son intrínsecamente incompetentes, y segundo, que son, en el mejor de los casos, materia inerte y moldeable a voluntad, y en el peor, seres ingobernables y desenfrenados con una proclividad insaciable a minar la cultura y la libertad. Desde luego, la filosofía elitista tiene como corolario directo la ineluctabilidad de una élite creativa dominante. Nietzsche suscribiría estos dos supuestos, aunque su aristocratismo político se encuentra muy alejado de las teorías elitistas que se formulan dentro del marco de la sociedad de masas y de la democracia²⁹¹.

Esteban explica que Nietzsche no obedece a las voces de la élite política de la sociedad dominante basada en la riqueza y tampoco en la inteligencia, sino que la aristocracia que Nietzsche distingue es por Naturaleza, pues allí radica su superioridad, ya que “pues la naturaleza los ha elegido para realizar mediante ellos la finalidad que persigue. Su seña de identidad es metafísica: su excepcionalidad y grandeza es un don otorgado por la Voluntad artista para lograr su transfiguración”²⁹².

Sin embargo, a la problemática expuesta por Quesada podemos sumarle el planteamiento de González Varela respecto al racismo nietzscheano por la vía sanguínea²⁹³. Un argumento que en ocasiones se quiere evitar, pues los señalamientos están en la misma obra y González Varela lo liga de manera original con las ideas de Gobineau, quien fue contemporáneo de Nietzsche, y también a partir de los autores que leyó él mismo, como Toqueville, Renan, Paul Bourget:

Cómo curiosidad de la hermenéutica de la inocencia del *Nietzschéisme* digamos que Gianni Vattimo, ante la innegable presencia incómoda de estos conceptos a lo largo del pensamiento filosófico-político de Nietzsche, recomienda leerlo

²⁹⁰ Quesada, J. *La belleza y los humillados...óp. cit.* p.56

²⁹¹ Esteban, J. *El joven Nietzsche. Tragedia y política. óp. cit.* p.211

²⁹² *Ibíd.* p.212.

²⁹³ Este argumento es expresado por el mismo Nietzsche en: *Más allá del bien y el mal*, en el párrafo §261 ¿Qué es lo aristocrático?, donde se habla de dos tipos de sangre: la de los señores la de los esclavos. Véase: Nietzsche, F. *Más allá del bien y el mal... óp. cit.* pp.240-242.

allegóricamente, “alegóricamente”, una ridiculez filológica [...] probablemente no hay razas puras, sino solamente razas depuradas, e incluso estas son muy escasas. Las más frecuentes son las razas cruzadas, en las que, junto a defectos de armonía en las formas corporales (por ejemplo, los ojos y la boca no se corresponden), se observan necesariamente faltas de armonía en las costumbres y en los juicios de valor [...] ²⁹⁴

Sin embargo, aun quisiéramos añadir a este problema una contraparte que en ningún momento elude la hemoglobina selección racial, sino más bien se trata de contextualizar esta idea, pues recordemos que Nietzsche aun cuando sea un intempestivo, también tenía un pie dentro de la modernidad.

El argumento es recogido de la obra *Bios. Biopolítica y filosofía* de Roberto Espósito quien describe que el fenómeno de la herencia y degeneración de la sangre se genera con dos planteamientos: el primero se refiere a lo hereditario en términos de nobleza que las monarquías mantenían; el segundo se fue filtrando al término biológico para referir el problema de la degeneración de la especie en términos de salud y enfermedad.

Para comenzar a explicar esta situación tenemos que referenciar al embriólogo August Weismann -contemporáneo de Nietzsche-, quien a través de la teoría del plasma germinativo, crea el presupuesto de que no es el alma lo inmortal del ser humano, sino la sangre que se transmite de una generación a otra, de un cuerpo a otro. Es en este punto donde la teoría degenerativa se correlaciona con la infección: “la degeneración debe ser a la vez hereditaria y contagiosa [...] elucida mediante la tesis intermedia de que la propia tendencia a ser contagiado puede ser hereditaria” ²⁹⁵.

Sin embargo, esta teoría tiene otra línea que le precede, nos referimos a la teoría hereditaria -con tintes jurídicos- manifiesta en dos textos: el primero del francés Prosper Lucas, intitulado *Traite philosophique et physiologique de l'hérédité naturelle* (1847) y el segundo, de su compatriota Théodule Ribot, *Lé hérédité. Étude psychologique sur ses phénomènes, ses lois, ses causes, ses conséquences* de 1873. A través de dichos ensayos pretenden resaltar la cuestión

²⁹⁴ González, N. *Nietzsche contra la democracia...* óp. cit. p.179

²⁹⁵ Espósito, R. *Bios. Biopolítica y filosofía...* óp. cit. p.195

del linaje sanguíneo vía hereditaria en contra de la clave moderna de sujeto y de decisión, pues al parecer las características de los individuos devienen de la herencia de los ancestros, la cual a final de cuentas es la que gobierna al mundo. Así, ambos se postulan

En contra de las teorías pedagógicas y sociales de inspiración igualitaria, la diferencia entre los individuos aparece como insuperable: tanto los rasgos somáticos como los psicológicos están predeterminados desde el nacimiento conforme a una vinculación biológica que ni la voluntad individual ni la educación pueden quebrantar²⁹⁶.

Este elemento es importante pues no se queda sólo en esta distinción sino que, según Lucas, la herencia representaría en términos jurídicos una ley, una fuerza y un hecho. En términos más precisos, una ley que tiene la fuerza irresistible del hecho, una ley que coincide por completo con su propia facticidad²⁹⁷, y en este mismo sentido, el término latino de *hereditas* guardaría estricta relación, pues la monarquía hereditaria clásica buscaría hacer referencia a la descendencia en la sangre como protocolo jurídico, conforme a determinado orden social. Pese a ello, Espósito nos recuerda que “a partir de 1820 el vocablo comienza a aplicarse por analogía a la transmisión de rasgos biológicos”²⁹⁸.

Estas ideas también están permeadas en la obra de Schopenhauer, pues

La teoría de la propiedad de Schopenhauer deviene un elemento legitimador de la desigualdad social en diversos aspectos. Ya se había producido un cambio entre 1814 y 1817, ofreciéndose una legitimación del derecho de propiedad por transmisión y herencia, pero en años posteriores, sobre todo en la década de los 20 y 30, con el escrito *Sobre el fundamento de la moral* y con el colofón de *Parerga y Paralipómena*, ya en 1851, se produce una alianza entre los derechos burgueses de propiedad y transferencia de esta, y el derecho de herencia²⁹⁹.

Este giro jurídico, político y social, lo haría desviarse entonces de la idea normativa, por lo que aquí se emparentarían Schopenhauer, Nietzsche y Lombroso. Este último sostiene que el degenerado produce una línea de cambio un punto de quiebre:

²⁹⁶ *Ibíd.* p.192

²⁹⁷ *Ibíd.* p.193

²⁹⁸ *Ibidem.*

²⁹⁹ Mateu. J. *La filosofía política y su trasfondo ontológico en la obra de Arthur Schopenhauer*. Tesis Doctoral. Universidad de Valencia 2012. pp.346-347

[...] son los degenerados quienes alimentan la antorcha sagrada del progreso, a ellos corresponde la función de la evolución, de la civilización. Como las bacterias de la fermentación, ellos toman a su cargo la tarea de descomponer y reconstruir las instituciones, los usos que han conformado en su época; ellos activan el recambio material de ese organismo tan complejo que es la sociedad humana³⁰⁰.

De igual forma, con Nietzsche aparece la vinculación de manera directa a este argumento a través de la idea del genio, la cual retoma del mismo Schopenhauer:

Schopenhauer tiene poco en común con la casta de los sabios, se aparta, aspira a mantenerse independiente de la sociedad y del Estado —éste es su ejemplo, el modelo que ofrece-, por a partir de lo más externos. Pero muchos grados en la emancipación de la vida filosófica son cosa aún desconocidas [...] no hay que temer desorden ni fracciones del orden establecido: una criatura cómoda y amable que refuerza una y otra vez los poderes establecidos, de modo que nadie debe temer nada de ella [...] ³⁰¹.

Vemos en Lombroso y en Nietzsche este mismo punto de quiebre con respecto a las ideas schopenhauerianas, pues “hay una necesidad de buscar un sujeto puro de conocimiento que estaría eximido de las relaciones con la voluntad y, por tanto, liberado de las relaciones con el mundo fenoménico”³⁰². Pero también podemos ver que Nietzsche recurre a las ideas de la herencia y la selección por la vía sanguínea puesto que su ideario está firmemente ligado al de la época en cuanto a biología se refiere, pues aun cuando busca la pureza por vía sanguínea, también está intentando darle un sustento metafísico.

Aun cuando podemos utilizar esta suerte de apología, reiteramos el análisis de Quesada con respecto a que estas ideas dan justificación a muchos acontecimientos como el modelo eugenésico³⁰³ de los nazis o incluso, excentricidades como las de una biología burguesa y otra marxista expuestas por el biólogo Trofim Lysenko, en el periodo estalinista³⁰⁴.

Pese a lo expuesto hasta ahora, el problema de una democracia como un todo bajo el supuesto argumento de aceptación de las diferencias, nos termina

³⁰⁰ Cfr. Lombroso, G. *Ventaggi della degenerazione*. En: Espósito, R. *Bios...óp. cit.* p.198

³⁰¹ Nietzsche, F. *Schopenhauer como Educador... óp. cit.* p.40

³⁰² Quesada, J. *Nietzsche. Afirmación y demonio melancólico... óp. cit.* p.105

³⁰³ Cfr. Este argumento lo retomo del mismo Espósito. Quien en su obra *Bios. Biopolítica y filosofía*, aborda un capítulo titulado *Degeneración* que conforma parte del modelo de exterminio Nazi al que denomina *Ciclo del Genos*. Véase: Espósito, R. *Bios... óp. cit.* pp.175-234

³⁰⁴ Cfr. Tortella, G. *Los orígenes del siglo XXI... óp. cit.* p. 419

construyendo a pensar en ese mismo orden. De esta forma terminan aboliéndose las verdaderas diferencias, no raciales necesariamente, sino de rango, donde se obtura la posibilidad de hacer emerger sujetos que tengan una posibilidad real de pensar el problema. Asimismo, se ha dado un duro golpe en cuestiones como educación en donde los modelos educativos se han pervertido, a tal grado de bajar el nivel para que todos puedan acceder a él, eliminando las diferencias y aniquilando la competencia (tal y como Nietzsche la expresó con su idea del Agón).

En este sentido, tal vez aún resuene el eco nietzscheano en pensadores como Umberto Eco, quien ha argumentado que la educación debe volver a ser una élite, pues previo a la recepción de su *doctorado honoris causa* otorgado por la Universidad de Burgos (España) afirmó que "el escritor defendió una cultura 'que siempre debe estar en crisis', porque es 'una crítica de la existencia'[...]"³⁰⁵.

Estos son los retos que el mismo Nietzsche planteó a sus contemporáneos y quizá por ser intempestivo -inactual- no fueron escuchados.

He aquí algunos destellos de Nietzsche como cataclismo de la modernidad y que aún nos dejan con un sin fin de afirmaciones y contra-argumentos con los cuales debemos seguir debatiendo, pues nuestra pregunta fundamental sigue siendo "¿qué hacer con la política nietzscheana?".

En todo caso, debemos echar la moneda al aire³⁰⁶.

³⁰⁵ El universal. *La Universidad debe ser para una elite: Umberto Eco*. Consultado en: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/924611.html>

³⁰⁶ Esta última reflexión tiene que ver con la continuación de la discusión de algunas de las ideas nietzscheanas, entendiendo que nuestro filósofo aboga por una superación del orden democrático, sin embargo, tampoco podemos omitir que su solución encierra una serie de complejidades, racismo y orden de rango principalmente, las cuales aún deben ser repensadas y evaluadas, a fin de buscar una superación a estas problemáticas. Nuestra apuesta contempla un rescate de aquellas ideas que pueden ser útiles para reformular y problematizar sobre las bases en que está cimentada nuestra situación actual. Por ello, el cierre utiliza la metáfora de lanzar la moneda al aire, a fin de continuar discutiendo y reformulando los planteamientos de Nietzsche.

BIBLIOGRAFÍA:

- _____ *Los filósofos presocráticos*, Vol. I. Madrid, Gredos, 2007.
- Arsenio, G. *Nietzsche y los griegos*. En: POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica. núm. 12. 2000.
- Ayçoberry, P. *La unidad alemana*. Traducción de J. Garcia Bosch. Oikos-tau. Barcelona 1988.
- Bacarlett, M. *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad*. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca 2006.
- Brandes, G. Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático. Traducción de José Lieberman. Editorial Sexto Piso. Madrid 2008.
- Campioni, G. *Nietzsche y el espíritu latino*. Traducción de Sergio Sánchez. El cuenco de plata. Buenos Aires 2004.
- Canfora, L. *Ideología de los estudios clásicos*. Traducción de María del Mar Llinares García. Akal. Barcelona 1991.
- Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*. Traducción de Carmen Artal. Anagrama. Barcelona 2000 (6ª Ed.)
- El universal. *La Universidad debe ser para una elite: Umberto Eco*. Consultado en: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/924611.html>
- Elias, N. *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Traducción de Ramón García Cotarelo. Fondo de cultura Económica. México 2009 (3ª ed.)
- _____ *Los alemanes*. Traducción de Luis Felipe Segura y Angelika Scherp. Instituto Mora. México 1999.
- Esposito, R. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Traducción de: Amorrortu Editores. Buenos Aires 2006.
- _____ *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Traducción de Luciano Padilla López. Buenos Aires 2005.
- Esteban, J. *El joven Nietzsche. Tragedia y política*. Biblioteca Nueva. Madrid 2004.
- Goldmann, L. *Introducción a la filosofía de Kant*. Traducción de José Luis Etcheverry. Amorrortu. Buenos Aires 1974.
- González, N. *Nietzsche contra la democracia. El pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862-1872)*. Montesinos. España 2010.
- Gutiérrez, R. *Nietzsche y la filología clásica*. Panamericana editorial Ltda. Colombia 2000.
- Janz, C. *Friedrich Nietzsche. Vol. I Infancia y Juventud*. Traducción de Jacobo Muñoz. Alianza Editorial. Madrid 1981.

- Khaler, E. *Los alemanes*. Traducción Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica. México 1974.
- Lepenies, W. *La seducción de la cultura en la historia alemana*. Traducción de Jaime Blasco Castineyra. Akal. España 2008.
- Lipovetsky, G. *La era del vacío*. Traducción de Joan Vinyoli y Michèle Pendants. Anagrama. España 2002.
- Löwith. K. *De Hegel a Nietzsche. La Quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Traducción de Emilio Estiú. Katz editores. Madrid 1993.
- Mateu. J. *La filosofía política y su trasfondo ontológico en la obra de Arthur Schopenhauer*. Tesis Doctoral. Universidad de Valencia 2012.
- Mommsen, W. *Bismarck*. Traducción de Rosa Pilar Blanco Santos. Salvat Editores. Barcelona 1885.
- Moreno y Tortella (Comps.) *La democracia ayer y hoy*. Gadir. Madrid. 2008.
- Niemeyer, C. (Ed.) *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*. Traductores: Iván de los Ríos, Sandra Santana, José Luis Puertas y José Planells. Biblioteca Nueva. Madrid 2012.
- Nietzsche, F. *Consideraciones intempestivas IV. Richard Wagner en Bayreuth*. Traducción de Joan B. Llinares. En: *Friedrich Nietzsche Obras Completas. Vol. I. Escritos de juventud*. Tecnos. Madrid 2011.
- _____ *Correspondencia Vol. I (1850-1869)*. Traducción de Luis Enrique de Santiago de Guervós. Trotta. Madrid 2005.
- _____ *David Strauss. El confesional y el escritor*. En: *Obras completas de Federico Nietzsche*, Tomo II. Traducción de Eduardo Ovejero y Maury. Editorial Aguilar. Madrid 1932.
- _____ *De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*. En obras completas de Federico Nietzsche, Tomo II. Traducción de Eduardo Ovejero y Maury. Editorial Aguilar. Madrid 1932.
- _____ *Ecce Homo*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza. Madrid 1971.
- _____ *El Crepúsculo de los ídolos*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza. Madrid 1973.
- _____ *El drama musical griego*. En: Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza. Madrid 2012 (3ª Ed.)
- _____ *El Estado griego*. En: *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*. Traducción de Alejandro del Río Hermann. Arena libros. Madrid 2010.
- _____ *El origen de la tragedia*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza. Madrid 2012 (3ª Ed.)
- _____ *El porvenir de nuestras Escuelas*. Traducción de Carlos Manzano. Túsquets. Barcelona, 2000.

_____ *Escritos sobre Retórica*. Traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós. Trotta. Madrid 2000.

_____ *Fragmentos póstumos sobre política*. Traducción de José Emilio Esteban Enguita. Trotta. Madrid 2004.

_____ *Homero y la filología clásica*. En: *Obras Completas Volumen II. Escritos filológicos*. Tecnos. Madrid 2013.

_____ *Homero y la filología clásica*. Traducción de Rafael Gutiérrez Girardot. En: *Nietzsche y la filología clásica*. Editorial Panamericana. Colombia 2000.

_____ *Humano demasiado Humano*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Akal. España 1996.

_____ *La rivalidad homérica*. En: Nietzsche, F. *Cinco prólogos para cinco libros*. Traducción de Alejandro del Río Hermann. Arena libros. Madrid 2010.

_____ *Los filósofos preplatónicos*. En: *Friedrich Nietzsche Obras Completas. Vol. II: Escritos Filológicos*. Diego Sánchez Meca (Ed.) Tecnos, Madrid. 2013.

_____ *Más allá del bien y el mal*. Traducción Andrés Sánchez Pascual. Alianza. Madrid, 1972.

_____ *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. (Band I)*. Ed. G. Colli y M. Montinari, München-Berlin-New York, 1980.

_____ *Schopenhauer como educador*. Traducción de Jacobo Muñoz. Biblioteca Nueva. Madrid 2000.

_____ *Sócrates y la tragedia*. En: *El origen de la tragedia*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Alianza. Madrid 2012.

_____ *Verdad y Mentira en el sentido extramoral*. Tecnos. Madrid 1998 (4ª Edición).

_____ *Correspondencia*. Traducción de Eduardo Subirats. Labor. Barcelona 1974.

Nolte, E. *Nietzsche y el nietzscheanismo*. Traducción de Teresa Rocha Barco. Alianza Universidad. Madrid 1995.

Ortega y Gasset, J. *Democracia Morbosa*. En: *Obras Completas Tomo II*. Alianza Editorial. Madrid 1983.

Quesada, J. *La belleza y los humillados*. Editorial Ariel. Barcelona 2001.

_____ *Nietzsche. Afirmación y demonio melancólico*. Biblioteca Universidad Veracruzana. Xalapa 2007.

Rodrik, D. *La paradoja de la globalización. Democracia y el futuro de la economía mundial*. Traducción de María Dolores Crispín Sanchiz. Antoni Bosch. España 2011.

Romero-Fiol Prats, M. *El Segundo Reich Alemán (1871-1918) como umbral de la Unificación Alemana*. Tomado de: <http://www.ub.edu/dphc/romerofiolprats.htm>.

Safranski, R. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Túsquets, México 2014.

_____ *Schopenhauer. Los años salvajes de la filosofía*. Túsquets. México 2008.

Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación*. Traducción de Eduardo Ovejero y Maury. Porrúa, México, D.F. 1983.

Tortella, Gabriel. *Los orígenes del Siglo XXI: un ensayo de historia social y económica contemporánea*. Gadir. Madrid 2006 (2ª Ed.)

Werner, Ross. *Nietzsche. El águila angustiada. Una biografía*. Traducción de Ramón Hervás. Paidós. Barcelona 1994.